

KIRCHENGESCHICHTE UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

METHODEN UND FALLSTUDIEN

*Herausgegeben von
Klaus Fitschen, Wolfram Kinzig,
Armin Kohnle und Volker Leppin*



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

INHALT

Vorwort	7
<i>Klaus Fitschen, Wolfram Kinzig, Armin Kohnle, Volker Leppin</i>	
Einleitung	9
<i>Volker Leppin</i>	
Kirchengeschichte und Europäische Religionsgeschichte	17
<i>Bertram Schmitz</i>	
Religionswissenschaft im theologischen Kontext	35
<i>Wolfram Kinzig</i>	
Wie theologisch ist die »Historische Theologie«?	49
Bemerkungen zur Geschichte eines Begriffs und seiner heutigen Bedeutung	
<i>Bernhard Maier</i>	
Konturierung der Religionsgeschichte in Oxford: Max Müller	91
<i>Klaus Fitschen</i>	
Christliches Bekenntnis und Religionsgeschichte	103
Nathan Söderblom in Leipzig	
<i>Ulrich Volp</i>	
Die Christianisierung des Todes	115
Zum Nutzen religionswissenschaftlicher Modelle für die Erforschung der Christentumsgeschichte	
<i>Ulrich Berner</i>	
Das Christentum in der Antike	133
Eine religionsgeschichtliche Perspektive	
<i>Katharina Bracht</i>	
Antikes Christentum – eine kirchenhistorische Perspektive	155
Identität und Diskurs am Beispiel des Symposium des Methodius von Olympus	

Helmut Zander

Hieroklasmus – Die okzidentale Reformation in religionsvergleichender Perspektive	175
Explorative Überlegungen	

Francisca Loetz

Ich wil Dir mitten in der Gemeind lobsingen	221
Eine Soundhistory Zürichs im Zeitalter der Konfessionalisierung	

Andrea Strübind

»Die doch Christus, den Herrn, mit uns bekennen«	251
Die Entstehung des Täuferturns aus kirchengeschichtlicher Sicht	

Christoph Auffarth

Geschichte der Religion des Dritten Reiches	271
Kirchengeschichte – Christentumsgeschichte – Europäische Religionsgeschichte	

Klaus Fitschen

Ein Kommentar zum Beitrag von Christoph Auffarth	289
---	-----

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	299
---	-----

Personenregister	301
-------------------------------	-----

HIEROKLASMUS – DIE OKZIDENTALE REFORMATION IN RELIGIONSVERGLEICHENDER PERSPEKTIVE

EXPLORATIVE ÜBERLEGUNGEN

Helmut Zander

1. ABSICHT, BEGRIFFSGEBRAUCH, METHODISCHE VORBEMERKUNGEN

Was passiert, wenn man die protestantische Reformation des 16. Jahrhunderts aus dem Wahrnehmungsrahmen der okzidentalen Geschichte (disziplinar: der allgemeinen oder der Kirchengeschichte) löst und versucht, ihren historischen Ort im Kontext der allgemeinen Religionsgeschichte (disziplinar: der Religionswissenschaft) zu bestimmen?¹ Die Antwort und damit die These dieses Aufsatzes lautet, mit einem Begriff von Fabio Rambelli und Eric Reinders: Protestanten betreiben Hieroklasmus,² und zwar wesentlich stärker als andere christliche Denominationen und wohl auch stärker als (viele) nichtchristliche Religionen.

Unter Hieroklasmus verstehe ich die Zerstörung des sakral gedeuteten Anteils eines Objektes oder einer Vorstellung; unter Sakralität verstehe ich in einem reduzierten Verständnis dieses Komplexes insbesondere die Vorstellung einer weltimmanenten Präsenz oder des weltimmanenten Handelns eines Göttlichen. Diese dagegen vorgenommenen Akte der Destruktion betreffen oft (und gerade, wenn es um symbolische Handlungen geht) Bilder und Statuen, so dass Bild-

¹ Ich danke dem Institute for Advanced Study in Princeton für die Mußezeit, die man für unwegsame Pfade benötigt sowie Volker Leppin und den Mitgliedern seines Doktorandenkolloquiums für die kritische Relektüre der protestantischen Perspektiven. – Im Hintergrund dieses Textes stehen grundsätzliche Überlegungen zur kulturrelativen Komparatistik, s. ZANDER, Helmut: »Europäische« Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich, Berlin / Boston 2016.

² Den Begriff entnehme ich der konzeptionell ausgesprochen anregenden Studie von RAMBELLI, Fabio / REINDERS, Eric: Buddhism and Iconoclasm in East Asia. A History (2012), London 2014, 198–203.

zerstörung und Desakralisierung meist wie ein siamesischer Zwilling auftreten, nicht nur im Christentum.

Der Begriff Ikonoklasmus scheint mir schlechter geeignet, da er zu wenige Aspekte umgreift, wie Rambelli und Reinders deutlich machen. Ein weiterreichendes Konzept, die Bildkritik, geht über die Zerstörung von Bildern und vor allem von Skulpturen hinaus und beinhaltet auch die Vernichtung von linguistischer Bedeutung (Semioklasmus) und von inneren Bildern (inneren Ikonoklasmus) und kennt Stufen zwischen der Akzeptanz und der Ablehnung von Bildern (etwa bei der Ikonophobie). Derartige Prozesse beinhalten oft eine komplexe Unterscheidung zwischen Signifikant und Signifikat, etwa in der Metaphorik von Bild und Urbild, eine vor allem aus der antiken Philosophie stammende Matrix, die auch für die frühneuzeitlichen Debatten grundlegend war. In der Analyse solcher Prozesse betritt man das Feld des Umgangs mit Magie, weil diese oft in Opposition göttlichen (christlich: gnadentheologischen) Handelns oder in Einschränkung dazu (christlich: pelagianisch) gedeutet wird. Unter Magie verstehe ich ein kausal konzipiertes Handeln im Bereich von Religion, also die Möglichkeit, Handlungsfolgen im Umgang mit Gott oder dem Göttlichen zu erzwingen.³

In hieroklastischer Perspektive rücken die drei reformatorischen *Sola, sola scriptura, sola gratia, solus Christus* – kulturwissenschaftlich verstanden als die Frage nach Medien (Schrift), nach Handlungsmöglichkeiten (Gnade) und nach religiöser Differenz (Christologie) –, die oft den Ausgangspunkt für Versuche bilden, das *Proprium* der Reformation zu bestimmen, in eine sekundäre Position. Das nicht nur, weil es vergleichbare Vorstellungen auch in anderen christlichen Kirchen gibt; Protestantismus und Katholizismus unterscheiden sich im interreligiösen Vergleich nur graduell voneinander. Wichtiger ist noch, dass es diese reformatorischen Spezifika strukturgleich, wiewohl mit teilweise massiv abweichenden Akzentsetzungen, auch in nicht-christlichen Religionen gibt. Das Schriftprinzip etwa kennt auch der Islam, wo man sehr früh den Koran durch Abgeschlossenheit und Unveränderbarkeit definiert hat; auch im Buddhismus findet sich ein autoritatives Schriftkorpus als Grundlage religiöser und philosophischer Reflexion, das allerdings erst im Kontext von Austauschprozessen mit dem Christentum als Kanon definiert wurde.⁴ Auch eine Gnadentheologie lässt sich in Konzepten antimagischen Handelns in nicht-christlichen Traditionen

³ Zur Vielfalt von Magiebegriffen und damit zur Relativität meines Magiebegriffs Orto, Bernd-Christian: *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*, Berlin 2011 (mit dem Schwerpunkt auf der diskursiven Normierung dieses Konzeptes); hinsichtlich der magischen Handlungslogik s. sein unveröffentlichtes Habilitationsprojekt zur Rezeption arabischer Ritualtexte im europäischen Mittelalter (im Druck).

⁴ *Kanonisierung und Kanonbildung in der asiatischen Religionsgeschichte*, hg.v. Max Deeg u. a., Wien 2011.

identifizieren, etwa in der Theologie der Barmherzigkeit im Islam oder in der Bhakti-Frömmigkeit im Hinduismus. Insofern liegt es nahe, einen anderen Ansatzpunkt für die komparative Identifizierung eines protestantischen Proprium im Rahmen der Religionsgeschichte zu nehmen: ich versuche, dieses im Hieroklasmus auszuweisen. Die Frage ist stark von Interessen bestimmt, die in der christlichen Theologie besonders virulent waren – aber eine Selektion und damit eine normative Vorentscheidung ist der unvermeidliche Einstieg in den Religionsvergleich.

Die Konzentration auf den Hieroklasmus bedeutet jedoch nicht, die drei Sola zu eliminieren, da insbesondere das Schriftprinzip und die Gnadentheologie (und implizit die Christologie, auf die ich im Weiteren nicht intensiver eingehe), wie durch kommunizierende Röhren mit hieroklastischen Vorstellungen verbunden sind. Hieroklasmus – traditionell: Bildersturm/Ikonoklasmus – wurde in der Reformation des 16. Jahrhunderts in der Regel biblisch legitimiert und mit einer antimagisch ausgerichteten Theologie gegen altkirchliche Traditionen, etwa die Verehrung von Heiligen (die als Infragestellung par excellence des göttlichen Gnadenmonopols gelten konnten) gewendet. Derartige Themen im Umfeld der reformatorischen sola, die also das epistemologische Medium (Schrift) und die Vorstellung vom Handeln Gottes (Gnadenlehre / Christologie) betrafen, interessieren mich nur so weit, als in ihnen die monotheistische Konzeption Gottes (also die Theologie) verhandelt wurde, die durch den Hieroklasmus gesichert werden sollte.

Letztlich war der Monotheismus (um den im 17. Jahrhundert von Henry More geprägten Begriff zu benutzen) das Herzstück der hieroklastischen Debatte. In der Reformation findet sich diese Auseinandersetzung nicht nur in ideenpolitischen Auseinandersetzungen von christlichen Intellektuellen, sondern mehr und manchmal vor allem in handfesten Kämpfen um Bilder, die oft in deren Zerstörung, im Ikonoklasmus, endeten. Mit dieser Fokussierung auf religiöse Bilder und Objekte steht man mitten im Forschungsfeld der materialen Religionsgeschichte, die während der letzten Jahre in der allgemeinen Religionsgeschichte einen rasanten Aufschwung genommen hat⁵ und die im lateinischen Okzident insbesondere hinsichtlich der Frage des handelnden Bildwerks⁶ diskutiert wird. Darunter verstehe ich nicht nur, wie vielfach in der Kunstgeschichte, ein Bild, welches (teilweise mit mechanischen Hilfsmitteln) Bewegungen ausführen kann, sondern eines, das mit eigener (»wundertätiger«, »magischer«) Kraft als Akteur auftreten und insofern handeln kann.

⁵ MEYER, Birgit / HOUTMAN, Dick: Introduction. Material Religion – How Things Matter. In: Things. Religion and the Question of Materiality, hg. v. dens., New York 2012, 1–23.

⁶ TRIPPS, Johannes: Das handelnde Bildwerk in der Gotik. Forschungen zu den Bedeutungsschichten und der Funktion des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Hoch- und Spätgotik, Berlin ²2000.

Drei Vorbehalte zum Ende dieser Einleitung. Erstens: Eine religionsgeschichtliche Betrachtung der Reformation ist nicht einfach, schlicht weil die Eintrittshürden in die Konfessionsgeschichtsforschung ausgesprochen hoch sind, da die Dogmen- und Kirchengeschichte und die nichttheologische Historiographie hochspezialisierte Forschungsergebnisse zur Verfügung stellen. In meinen Überlegungen nutze ich deshalb das vorliegende Material mehr als Steinbruch denn in systematischer Redlichkeit. Zweitens: Die Benutzung von Kollektivsingularen wie »die Reformation«, »der Katholizismus« (den ich für die nachtridentinische katholische Kirche reserviere), »der Protestantismus« etc. ist meist ein semantisch-historiographischer Abweg, weil die sozialen Größen, die wir damit verbinden, Produkte einer langen Geschichte sind und selbst als institutionalisierte Größen eine hohe innere Pluralität behalten. Diese kommt in meiner Begriffsverwendung in der Regel nicht zum Ausdruck. Drittens gibt es im Religionsvergleich keine auch nur annähernd so dichte Forschungen zum Ikonoklasmus wie im Christentum – und ob es vergleichbare massive religionsinternen Ikonoklasmus gab, müssen weitere Forschungen untersuchen. Meine komparatistischen Überlegungen haben deshalb einen stark heuristischen Zuschnitt. Hinsichtlich des Islam kommt ein Standardproblem des Religionsvergleichs hinzu, dass es eine vom Christentum scharf getrennte Größe namens Islam, die wir zumindest aus analytischen Gründen konstruieren, nicht gab. Die islamische Bildkritik ist im Rahmen der jüdischen und christlichen Traditionen und ihrer Folgen entstanden und somit Gegenstand eines sowohl religionsexternen als auch religionsinternen Vergleichs.

Unter diesen Vorbehalten gehe ich folgender Hypothese nach: Die protestantische Tradition besitzt ein religionshistorisches Spezifikum im Hieroklasmus, in der (vollständigen oder partiellen) Desakralisierung von Gegenständen und Vorstellungen und damit verbunden in der Relativierung oder Eliminierung praktischer Formen der Religionsausübung im Umgang mit »heiligen« Gegenständen.

2. AUSGANGSPUNKT DES VERGLEICHS: DAS PREKÄRE BILD IM WESTEN UM 1500

Wenn man verstehen will, warum der Protestantismus in interkultureller Perspektive Sonderwege im Umgang mit Bildern suchte, muss man verstehen, warum er seine hieroklastischen Theorien entwickelt und umgesetzt hat. Das Material dazu liegt aufgrund der dichten Forschungen der letzten Jahre auf dem Tisch, ist aber im Blick auf die Fragen dieses Aufsatzes zu ordnen.

2.1. VORLAUF

In der Forschung zum byzantinischen oder reformatorischen Bildersturm trifft man auf eine Historiographie einer langen (jüdisch-)christlichen Bilddistanz. Dahinter kann man kulturell weit verbreitete Vorstellungen sehen, wonach Bilder immer mit Merkmalen »des Personhaften und des Beseeltseins gekennzeichnet worden sind« (W. J. T. Mitchell),⁷ die im Monotheismus zum Problem würden. Insbesondere in der Kritik der Reformatoren im 16. Jahrhundert spielt das jüdische, nachexilisch formulierte Bilderverbot (Ex 20,4: »Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgendetwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde«) eine zentrale Rolle,⁸ das auf die Darstellung Gottes und von Zwischenwesen zielte, aber kein allgemeines Bilderverbot beinhaltete. Neuere Forschungen haben inzwischen die Frage gestellt, in welchem Ausmaß die christlichen Bildkritik der ersten Jahrhunderte weniger auf eine jüdische als vielmehr und mutmaßlich entscheidend auf die philosophische Bildkritik aus dem (Neu-)Platonismus zurückführen ist, die christliche Intellektuelle rezipiert haben.⁹

Aber möglicherweise ist die ganze Frage falsch gestellt. Schon im Judentum dürfte die Verwendung von Bildern und Statuen in vor- und nachexilischer Zeit schlichter Alltag gewesen sein, die war eine »nur« von der Theorie abweichende Praxis. Ein Christentum muss man mehr noch die Annahme einer bilderkritischen christlichen Tradition sowohl praktisch als auch in der Theologie in Zweifel ziehen. Das frühe Christentum lässt sich als durchaus bilderfreundliche Kultur lesen, vom plastischen Sarkophagschmuck über die Ausmalungen in Dura Europos bis zur seit dem vierten Jahrhundert sich entfaltenden Adaption von paganer Skulptur und Architektur. In der Konsequenz wären die Ikonoklasmen des 16. Jahrhunderts nicht als Teil einer langen Tradition christlicher Bildkritik zu lesen, vielleicht sogar als Rückkehr zu den reinen, jüdisch-urchristlichen Anfängen, sondern als Ausnahme. Dazu würde auch passen, dass der große Vorläufer der westlichen Bildkritik, der byzantinische Ikonoklasmus des 8./9. Jahrhundert, in der jüngeren Forschung einen neuen Status zwischen fiktionaler Zuschreibung und wenigen realen Praktiken erhalten hat (s.u. Abschnitt 3.2).

In diesen Kontext sind bildkritische Traditionen im Christentum, die es natürlich gab, zu situieren. So blieb im frühen Christentum die Darstellung Gottes lange tabu. Auch mit einem Thema, ohne welches sich spätere Jahrhunderte kaum noch das Christentum vorstellen konnten, fremdelte man lange: mit dem

⁷ MITCHELL, William John Thomas: *Das Leben der Bilder. Eine Theorie der visuellen Kultur*, München 2008, 48.

⁸ Etwa STIRM, Margarete: *Die Bilderfrage in der Reformation*, Gütersloh 1977, passim.

⁹ FINNEY, Paul Corby: *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*, New York / Oxford 1994.

Gekreuzigten. Die Darstellung des zu Tode gefolterten Erlösers brauchte fast bis ins 5. Jahrhundert, ehe sie überhaupt ins Bild kam. Seit dem 8. Jahrhundert sind große, teilweise lebensgroße skulpturale Figuren des Gekreuzigten nachweisbar, allerdings gemildert durch seine Darstellung als königlicher Sieger und Herrscher, der nur mehr in den Wundmalen die Spuren des Hingerichteten zeigte.¹⁰ Sie setzen eine mehrsträngige Genealogie voraus, unter anderem die (langsame) Einführung einer elaborierten *theologia crucis*¹¹ und die dogmatische Formulierung der Bilderverehrung (mit der Ablehnung ihrer Anbetung) im 9. Jahrhundert, die in den »*Libri carolini*« zu einer Bildtheologie führte, die die Extreme zwischen Hieroklasmus und starker Sakralisierung mied.¹² Aber im Karolingerreich war die plastische Darstellung des Gekreuzigten eine Ausnahme. Wie prekär diese Skulptur blieb, indiziert die Tatsache, dass die Nutzung des dreidimensionalen Gekreuzigten im Okzident ein wichtiges Terrain des reformatorischen Bilderstreits wurde. Im Hintergrund stand eine Entwicklung, die zumindest in ihrem Ausmaß ein okzidentales Spezifikum in den christlichen Kirchen darstellt, die vollplastische Darstellung. Sie war mit einem Übertragungsprozess beträchtlicher Bedeutung verbunden, den ich nur kurz nenne, mit der partiellen Substitution der Reliquie durch die skulpturale Figur, an deren Schnittstelle die »*Fides*« von Conques möglicherweise eine wichtige Rolle spielt.¹³

Die Skulptur, allemal die lebensgroße, brachte ihrerseits eine weitere Veränderung auf den Weg, die für die Geschichte des Hieroklasmus eine kaum zu überschätzende Bedeutung besaß, die performative Inszenierung. Bilder und Skulpturen wurden zu theatralisch handelnden Akteuren.¹⁴ Schon seit dem frühen Mittelalter, vielleicht seit dem 6., sicher aber ab dem 9. Jahrhundert¹⁵ hatte man wundertätige Bilder als eigenständige Akteure etabliert. Wie ein Durchlauferhitzer wirkte dabei die Emotionalisierung der Bildfrömmigkeit im 13. Jahrhundert durch Franziskus und die Franziskaner.¹⁶ Der Kruzifix von San Damiano, ein »lebender« Christus mit offenen Augen, gilt als der erste spre-

¹⁰ SCHÜPPEL, Katharina Christa: Silberne und goldene Monumentalkruzifixe. Ein Beitrag zur mittelalterlichen Liturgie- und Kulturgeschichte, Weimar 2005.

¹¹ TONGEREN, Louis van: The Cult of the Cross in Late Antiquity and the Middle Ages. A Concise Survey of Its Origins and Development: *Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana* 38 (2007), 59–75.

¹² NOBLE, Thomas F. X.: *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, Philadelphia 2009.

¹³ Zur möglichen Rolle der umstrittenen »*Fides*« s. FRICKE, Beate: *Ecce fides. Die Statue von Conques, Götzendienst und Bildkultur im Westen*, Paderborn / München 2007.

¹⁴ MARCHAL, Guy P.: Das vieldeutige Heiligenbild. Bildersturm im Mittelalter. In: *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, hg. v. Peter Blickle u. a., München 2002, 307–332.

¹⁵ MARCHAL, Das vieldeutige Heiligenbild, 308.

¹⁶ FELD, Helmut: *Der Ikonoklasmus des Westens*, Leiden u. a. 1990, 69–84.

chende Kruzifix, und die populäre Inszenierung von Riten, etwa von Weihnachten mit der Krippe, als Element einer theatralischen Identifikation mit Jesus und den Heiligen. Kruzifixe präsentierten nun zunehmend einen Christus, dessen Leidensmerkmale nicht mehr Vorgeschichte, sondern zentraler Punkt der Christusverehrung waren¹⁷ und die den Schwerpunkt des Verhältnisses zum Bild von Verehrung auf Identifikation verlagerte. Eine realistische Darstellung konkurrierte in der franziskanischen Kunst unmittelbar mit der ikonischen Darstellung, wie sie die Tradition kannte.¹⁸ Parallel verstärkte sich die seit dem Hochmittelalter beobachtbare Tendenz, Wallfahrten nicht mehr nur zu Reliquien, sondern auch zu Kultbildern zu veranstalten.¹⁹ All dies geschah im Zusammenhang einer Förderung der Frömmigkeit nicht zuletzt im privaten Bereich, bei der man Bilder etwa als Einstieg für das Erleben einer Vision nutzte.²⁰ Dazu traten Bilder, deren Handeln immer stärker auf realen Bewegungen der Objekte selbst beruhte²¹: Kruzifixe mit schwenkbaren Armen, damit sie am Karfreitag in ein Grab gelegt werden konnten, um zu Ostern wieder »aufzuerstehen«, Pietà-Skulpturen, bei denen Jesus aus der Seitenwunde blutete (wohl mit rotem Wein), die Himmelfahrt Christi, die nicht nur verlesen, sondern auch durch Hochziehen einer Figur ins Gewölbe nachgespielt wurde, Christus, der auf einem Esel zu Palmsonntag durch die Stadt ritt, Heiligenfiguren, deren echte Haare sich im Windzug der Kirche bewegen konnten – die Grenze zwischen theologischer Imagination und (vermeintlich) realer Gegenwart wurde eingeebnet. In einer Gesellschaft, die medial längst nicht so aufgerüstet war wie die heutige, war das vermutlich für viele Zeitgenossen eine manchmal verstörende, manchmal inspirierende Erfahrung. Theologisch kehrte damit eine Skulptur wieder, die das Christentum in der Antike schon einmal ausgeschaltet hatte, die *statua animata*,

¹⁷ HOFFMANN, Godehard: Das Gabelkreuz in St. Maria im Kapitol zu Köln und das Phänomen der *Crucifixi dolorosi* in Europa, Worms 2006.

¹⁸ KRÜGER, Klaus: Der frühe Bildkult des Franziskus in Italien. Gestalt- und Funktionswandel des Tafelbildes im 13. und 14. Jahrhundert, Berlin 1992, 50–56; s. zum Kontext weiterhin BELTING, Hans: Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1990.

¹⁹ FELD, Ikonoklasmus des Westens, 73.

²⁰ TRIPPS, Johannes: Bilder und private Devotion. In: Bildersturm. Wahnsinn oder Gottes Wille?, hg. v. Cécile Dupeux / Peter Jezler / Jean Wirth, München 2000, 38–45, 40.

²¹ Die folgenden Beispiele bei TRIPPS: Das handelnde Bildwerk in der Gotik; DERS.: »Denn man sieht weder Schnur noch Draht ... so dass es wie Zauberei erscheint«. Handelnde Bildwerke in Sachsen um 1500. In: Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland, hg. v. Enno Bünz / Hartmut Kühne, Leipzig 2015, 715–734 und Bildtafeln XXX f.; DERS.: The Mechanical Presentations of Marian Statues in the Late Gothic Period. Vortrag an der Universität Kalamazoo, 11. Mai 2012 (<http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/artdok/volltexte/2012/2106> [Zugriff: 1.7.2017]).

das belebte Bildwerk.²² Ob nun Gott oder doch nur ein(e) Heilige(r) agierte, dürfte weniger klar gewesen sein, als die Theologen es vorsahen. Schließlich und endlich wurde der Realismus durch die Einführung der Perspektive insbesondere seit dem 14. Jahrhundert künstlerisch nachgerade perfektioniert,²³ sodass auch auf der Materialebene der Unterschied zwischen signifié und signifiant, zwischen theologischer Reflexion und ihrem Medium verschwamm. Gerade dieser tendenzielle Naturalismus nahm im Okzident Ausmaße an und erarbeitete sich eine Qualität, die interkulturell zwar Vergleiche kennt, vermutlich aber eher wenige. Dass der martialische Ikonoklasmus des 16. Jahrhunderts im Augenblick einer technisch extrem guten und weitverbreiteten, »lebensechten« Gestaltung von Skulpturen ausbrach, dürfte kein Zufall und eine gerade im interkulturellen Vergleich bemerkenswerte Koinzidenz sein.

Philosophische und theologische Reflexionen halfen bei dieser künstlerisch so ungemein produktiven Grauzone zwischen totem und lebendem Bild, zwischen Magie- und Gnadentheorie. So stellte die Sakramententheologie ihren Anteil an dieser Ermächtigung von Bildern zur Verfügung. Die Konzeption der eucharistischen Realpräsenz durchbrach physisch, zumindest in der Wahrnehmung der Gläubigen, die Schwelle zwischen Diesseits und Jenseits. Theologen war klar, dass es sich hier um eine theologische Theorie handelte, die nicht einfach auf Bilder, Gegenstände und sakramentale Handlungen übertragen werden konnte.²⁴ Doch sprachen liturgische Praktiken und Inszenierungen, etwa die seit dem 14. Jahrhundert entstehenden Sakramentshäuser, eine andere Sprache.²⁵ Wenn dann noch die Theorie des sakramentalen Zeichens mit der Theorie einer subjektunabhängigen Wirkung, dem *opus operatum*, verbunden wurde, besass das selbstmächtige Bild potenziell eine theologische Begründung.

Dazu traten epistemologische Veränderungen in der Theologie des Sehens, derzufolge Gegenstände »images« oder »simulacra« emittieren und so, gemäß der scholastischen Theorie (in partieller Rezeption arabischer Konzepte) im Betrachter real, präsent werden konnten.²⁶ Sehen wurde ein komplexes, heute würde man vielleicht sagen: ganzheitliches Wahrnehmen, mit körperlichen, geistigen und intellektuellen Dimensionen, im Rückgriff auf Vorstellungen, die

²² Vgl. die Kritik bei AUGUSTINUS: *De civitate dei*, 8,23.

²³ ROECK, Bernd: *Das historische Auge. Kunstwerke als Zeugen ihrer Zeit. Von der Renaissance zur Revolution*, Göttingen 2004, 37–39.

²⁴ FRESE, Tobias: *Aktual- und Realpräsenz. Das eucharistische Christusbild von der Spätantike bis ins Mittelalter*, Berlin 2013, 263–267.

²⁵ TIMMERMANN, Achim: *Real Presence. Sacrament Houses and the Body of Christ, c. 1270–1600*, Turnhout 2009.

²⁶ TIMMERMANN, *Real Presence*, 3 f.

sich bei Augustinus – mit neuplatonischen Wurzeln – finden.²⁷ Sie begründeten die mittelalterliche Schaufrömmigkeit, in der Sehen zu einem rituellen Vorgang wurde.²⁸ Im Umfeld derartiger Tendenzen hat sich seit dem Hochmittelalter im Okzident vermehrt eine Bildkritik artikuliert, etwa bei den Zisterziensern oder bei Abaelard,²⁹ die aber vor allem außerhalb der Großkirche und des Christentums stark wurden: bei Juden (in der Kritik am »schrecklich anzusehenden« Gekreuzigten) oder bei Katharern,³⁰ bei Wycliff (der nicht zuletzt miraculöse Bilder ächtete³¹) oder bei den Lollarden.³² Hier lagen direkte Wurzeln der bildkritischen Reformen des 14. und 15. Jahrhunderts.

Damit steht man vor einer zentralen Frage für diesen Aufsatz: Warum kam es im okzidentalen Christentum zum Bildersturm im 16. und 17. Jahrhundert, insbesondere, wenn man ihn nicht als Konsequenz einer ursprünglichen, frühchristlichen Bildkritik begreift, sondern als Ausnahmeerscheinung? Natürlich hatte der Sturm auf die Kunst, der ganze Landstriche entbilderte, viele Väter und Mütter: Einmal mehr die theologische Kritik, die gegen Bilder vorgebracht wurde, von weltlich über zu teuer bis magisch,³³ wobei der Stellenwert des jeweiligen Argumentes nur schwer zu ermitteln ist und nur graduelle Unterschiede zwischen katholischer und protestantischer Bildtheologie besitzt.³⁴ Aber diese Aspekte sind für eine Erklärung der okzidentalen Sonderentwicklung nur begrenzt hilfreich, denn westliches und östliches Christentum besaßen sie gemeinsam. Näher kommt man der westlichen Entwicklung mit sozialhistorischen Faktoren: Bildung und Laienfrömmigkeit, der Gebrauch von Bildern zur Geldbeschaffung etwa bei Wallfahrten, aber auch die »positiven« Möglichkeitsbedingungen, die die Bilderflut möglich gemacht hatten, etwa der ökonomische Reichtum städtischer

²⁷ SCRIBNER, Robert W.: Das Visuelle in der Volksfrömmigkeit. In: Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, hg. v. dems., Wiesbaden 1990, 9–20, 11.

²⁸ SCRIBNER, Das Visuelle, 14 f.

²⁹ FELD, Ikonoklasmus des Westens, 46–62.

³⁰ WIRTH, Jean: Die Bestreitung des Bildes vom Jahr 1000 bis zum Vorabend der Reformation. In: Handbuch der Bildtheologie, Bd. 1: Bild-Konflikte, hg. v. Reinhard Hoeps, Paderborn u. a. 2007, 191–212, 192. 196.

³¹ FELD, Ikonoklasmus des Westens, 86 f.

³² FELD, Ikonoklasmus des Westens, 11–117; zum 15. Jahrhunderts s. auch SCHNITZLER, Norbert: Ikonoklasmus – Bildersturm. Theologischer Bilderstreit und ikonoklastisches Handeln während des 15. und 16. Jahrhunderts, München 1996.

³³ GÖTTLER, Christine: Die Disziplinierung des Heiligenbildes durch Altgläubige Theologen nach der Reformation. Ein Beitrag zur Theorie des sakralen Bildes im Übergang vom Mittelalter zur frühen Neuzeit. In: Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, hg. v. Robert W. Scribner / Martin Warnke, Wiesbaden 1990, 263–297, 281.

³⁴ So die These bei GÖTTLER, Die Disziplinierung, 263–297.

Kulturen und die damit zusammenhängende Entwicklung hoher künstlerischer Fähigkeiten und die parallele Rechtfertigung dieser Entwicklung in der Bildtheologie.

Wenn man den okzidentalen Bildersturm in komparativer Perspektive, sowohl innerchristlich im Vergleich mit Byzanz als auch im Vergleich mit anderen Religionen verstehen will, legt sich eine *differentia specifica* nahe, die eng mit diesen sozialhistorischen Entwicklungen verbunden ist. Ich schlage vor, diese Besonderheit in dem Hyperrealismus zwischen lebensechter Darstellung, Perspektive und performativer Inszenierung zu sehen, der sich in der westlichen Kunst seit dem 14. Jahrhundert entwickelte und um 1500 eine seit der Antike nicht mehr gekannte lebensechte Repräsentation des Göttlichen ermöglichte. Hier wurde »der heikle Punkt jener Wandlung von Repräsentation zur Präsentation« zu einem virulenten Konfliktpunkt.³⁵ Der Realismus führte dazu, die Frage nach der göttlichen Handlungsmacht und damit nach dem Monotheismus in Verbindung mit dem Bildwerk als Akteur neu zu stellen. Dann wäre nicht die theologische Bildkritik der *entscheidende* Faktor für den Ausbruch des Bildersturms gewesen, sondern künstlerische Fähigkeiten in einer zumindest manchmal naturalistisch anmutenden Perfektion, zumal bei »handelnden« Bildwerken, die in Verbindung mit einer die Handlungsfähigkeiten des Menschen bedenkenden Gnadentheologie die kritische Masse für den westlichen Bildersturm des 16. und 17. Jahrhunderts zusammengebracht hätten. Erst in dieser Verschärfung wurde der Ikonoklasmus das – so Helen Parish – zentrale Sakrament des dogmatischen Wandels der Reformation³⁶ und ein interkulturell (auch zwischen unterschiedlichen christlichen Denominationen) scharfer Indikator von Differenz, mit dem sich ein Spezifikum der protestantischen Entwicklung bestimmen lässt.

2.2. BILDKRITIKEN UND -PRAKTIKEN DES IKONOKLASMUS IM PROTESTANTISMUS

»Der Protestantismus« ist in seinem Verhältnis zu Bildern ebenso plural wie in anderen theologischen Perspektiven auch. Paradigmatisch dafür stehen Martin Luther (und die nord- und mitteldeutsche Reformation) und Jean Calvin (für die südwestdeutsch-schweizerische) – und der Blick auf den radikalen Protestantismus, insbesondere auf die Spiritualisten, würde noch weitere Facetten hin-

³⁵ LEPPIN, Volker: Repräsentationsfrömmigkeit. Vergegenwärtigung des Heiligen in der Frömmigkeit des späten Mittelalters und ihre Transformation in der Wittenberger Reformation. In: Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation, hg. v. dems., Tübingen 2015, 109–125, 121.

³⁶ PARISH, Helen L.: Monks, Miracles and Magic. Reformation Representations of the Medieval Church, London 2005, 161.

zufügen. In wichtigen Perspektiven, etwa der Ablehnung des »Götzendienstes« – ein von Luther auf das »Heidentum« angewandtes Diminutiv³⁷ – oder der »Werkgerechtigkeit«, waren sich die Reformatoren einig, gleichwohl fielen die Konsequenzen hinsichtlich des Ikonoklasmus gegenläufig aus: Luther akzeptierte Bilder als religiöse Medien, Calvin forderte hinsichtlich eines religiösen Gebrauchs ihre Zerstörung (und blieb im übrigen im privaten Bereich ein großer Bilderfreund³⁸).

Luther artikulierte seine didaktisch begründete Großzügigkeit 1524 in der Auseinandersetzung mit Karlstadt folgendermaßen:

»So werden myr auch meyne bilderstürmer eyn crucifix odder Marien bilde lassen müssen ..., das ichs trage odder ansehe, so ferne ichs nicht anbede sondern eyn gedechtnis habe.«³⁹

»Nü begeren wyr doch nicht mehr, denn das man uns eyn crucifix odder heyligen bilde lasse zum ansehen, zum zeugnis, zum gedechtnis, zum zeychen, wie des selben keyser bilde war.«⁴⁰

Eine solch pragmatische Theorie bildete eine denkbar ungeeignete Plattform für Zerstörungen, und so blieben Bilder und religiöse Gegenstände in lutherischen Kirchen in der Regel erhalten – bemerkenswerterweise oft häufiger als in katholischen. So wurde Riemenschneiders Altar im lutherischen Creglingen nur zugenagelt und blieb es bis 1832, sein Hochaltar im katholischen Würzburg hingegen im Barock abgebrochen.⁴¹

Ganz anders Johannes Calvin: »Nous voyons la source de toutes les idolatries... : ... les hommes ne cuident point que Dieu leur soit prochain, sinon qu'ils ex ayent quelque marque visible.«⁴² Wenn Gottesbilder einmal vorhanden sind, werde auch an die Bilder geglaubt. Er hielt Luthers Differenzierung zwischen Signifikat und Signifikant in der Praxis für undurchsetzbar. Bilder blieben in

³⁷ WIRTH, Die Bestreitung des Bildes, 207.

³⁸ BÆSPFLUG, François / CHRISTIN, Olivier: Das Konzil von Trient und die katholischen Traktate *De imaginibus* (1522–1680). In: Handbuch der Bildtheologie, Bd. 1: Bild-Konflikte, hg. v. Reinhard Hoeps, Paderborn u. a. 2007, 241–261, 256.

³⁹ LUTHER, Martin: Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament (1525). In: ders.: Werke [Weimarer Ausgabe], Bd. 18, Weimar: M, 70, 33–36.

⁴⁰ LUTHER, Wider die himmlischen Propheten, 80, 6–10.

⁴¹ FELD, Ikonoklasmus des Westens, 183. Zu diesem Komplex s. BYNUM, Caroline: Are Things »Indifferent«? How Objects Change Our Understanding of Religious History: German History. *The Journal of the German History Society* H.34 (2016), 88–112.

⁴² Zit. nach STIRM, Die Bilderfrage in der Reformation, 191. An der hier angegebenen Stelle bei Calvin, *Opera quae supersunt omnia*, Bd. 34, 296 (85. Predigt über Hiob 22), findet sich das Zitat nicht.

seinen Augen verführerisch, selbst dann, wenn sie theologisch entmachtet waren, und deshalb müsse man sie entfernen oder vernichten. Eine radikale Bildzerstörung war deshalb eine Eigenheit (zeitweilig) calvinistisch geprägter Regionen, der Schweiz, der Niederlande, Frankreichs, Englands oder Schottlands. Allerdings gab es auch hier Differenzierungen. Gottes- und Gnadenbilder blieben zentrale Objekte der Zerstörung, während andere Bilder erhalten bleiben konnten, etwa Glasfenster, die man schwer erreichen konnte, oder Statuen von Grabtumben, deren Gesichter rituell zerstört wurden. So haben vor allem in England auch puritanische Kirchen einen Teil ihrer bildlichen Ausstattung behalten.

Ins argumentative Zentrum dieser Debatte lokalisierten Theologen primär das Bilderverbot,⁴³ etwa wenn sich Karlstadt und Calvin auf das erste Gebot des Dekalog und das Verbot des »Götzendienstes« beriefen.⁴⁴ Im Kern ging es dabei um die Frage des Monotheismus. Zum enzyklopädischen Kontext gehörten aber weitere Felder, in denen der Umgang mit dem Sakralen im weiteren Sinn zum Thema wurde und von denen ich einige (mit exemplarischen Bezügen auf die Forschungsliteratur) skizziere:

Schriftprinzip. Die Berufung auf die Bibel hatte die Reduzierung oder Eliminierung weiter Teile der religiösen Praxis der alten Kirche zur Folge. Die Eucharistie wurde als Abendmahl der Opfertheologie weitgehend entkleidet, die rituellen Handlungen, die um die Transsubstantiation zentriert waren, massiv zurückgenommen (wobei die Vorstellung der Realpräsenz in usu in der lutherischen Tradition erhalten blieb, in der calvinistischen die Theologie hingegen gänzlich zugunsten einer semiotischen Deutung verschwand), überhaupt die Zahl der Sakramente reduziert.

Protestantische Theologen haben dabei vor allem die Macht über das Wort, viel weniger aber über die Bilder oder gar sakrale Objekte gesucht. Im Zweifel hat man hoch sakralisierte Gegenstände, wie etwa die Heilig-Blut-Hostie von Wilsnack, nicht neu interpretiert, also dem Wort unterworfen, sondern zerstört. Sofern man Bilder einbezog, tendierte man dazu, sie wie Texte zu behandeln, die eher an die Kognition als an die Affektion appellierten;⁴⁵ eine eigene Epistemologie billigte man ihnen noch weniger zu, als es später die katholische Kirche tat. Bilder und Gegenstände als »Aktanten« (Bruno Latour)⁴⁶ wurden im Prinzip

⁴³ So auch SCHNITZLER, Ikonoklasmus – Bildersturm, 33, der mit seiner Kritik allerdings auf die seiner Meinung nach unterschätzte Dimension des sozialen Protestes zielt.

⁴⁴ STIRM, Die Bilderfrage in der Reformation, 191. 161.

⁴⁵ BELTING, Hans: Macht und Ohnmacht der Bilder. In: Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte, hg.v. Peter Blickle u. a., München 2002, 11–32, 17.

⁴⁶ LATOUR, Bruno: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Frankfurt a.M. (1991) 2015, 115.

zugunsten des Wortes entmachtet, hier waren sich die protestantischen Denominationen weitgehend einig.

Sinne. Die Hochschätzung des Lesens zog eine Neubewertung der Sinne und deren revidierte Hierarchie nach sich. Von der Sinnestheologie der mittelalterlichen Kirche, möglichst viele Sinne einzubeziehen,⁴⁷ distanzierte man sich. Insbesondere der Sehsinn wurde abgewertet, der Hörsinn erhielt Priorität – schon deshalb, weil man die Schrift angesichts einer geringen Alphabetisierungsrate über lange Zeit mehr mit den Ohren hörte als mit den Augen las; die Intensivierung der individuellen Bibellektüre bedurfte des pietistischen Rückenwindes seit dem 17. Jahrhundert. Bei aller Veränderung der Sinneshierarchie blieben wichtige theoretische Annahmen, etwa die Kontrolle der körperlichen Sinne durch den Intellekt, bis ins 17. Jahrhundert auch im Protestantismus erhalten.⁴⁸

Praxis. Im Prinzip wurde die bei innere religiöse Legitimation gegenüber der äußeren Praxis, die intellektuelle gegenüber der körperlichen Erfahrung prämiert. Die sakrale Liturgie wurde reduziert oder eliminiert, für die darin einbezogenen handelnden Bildwerke blieb praktisch kein Platz mehr. Im Hintergrund standen weniger der Bezug auf die Bibel als vielmehr die Elemente einer spiritualistischen Theologie, die praktisch alle Reformatoren in mehr oder weniger großem Umfang prägte.

Raum. Der Raum wurde desakralisiert, sowohl das kirchliche Gebäude als auch die Landschaft. In beiden Feldern ging die katholische Kirche andere Wege. Wer in eine Kirche ging, trat aus dem Profanum in einen Raum eigener, sakraler Bedeutung ein.⁴⁹ Die Sakralisierung der Landschaft erreichte vermutlich in der katholischen Reform einen neuen Höhepunkt, wohingegen der Protestantismus etwa in England einen langen Weg von – beispielsweise – ehemals heiligen Quellen zu lebensreformerischen Wasseranwendungen ging.⁵⁰

Gnade. Schließlich wurde, wie schon angesprochen, mit dem Prinzip des sola gratia die Handlungsmacht des Menschen sowie sakraler Gegenstände, die magisch interpretiert werden konnten, abgelehnt. Dieses Theologumenon war ein Konzept theologischer Eliten, welches jedoch im Rahmen der Konfessionalisierung im Lauf der Frühen Neuzeit für Jahrhunderte erfolgreich in breite Schichten der protestantischen Gläubigen implementiert werden konnte.

⁴⁷ SCRIBNER, Das Visuelle in der Volksfrömmigkeit, 13.

⁴⁸ So MILNER, Mathew: The Senses and the English Reformation, Farnham 2011.

⁴⁹ Vgl. exemplarisch zur Kirchweihe und zu den dramatischen Veränderungen des Raumverständnisses mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, welches zu einer Art katholischem Ikonoklasmus führte, STOCK, Alex: Poetische Dogmatik. Ekklesiologie. Bd. 1 Raum, Paderborn 2014, 37–41.

⁵⁰ WALSHAM, Alexandra: The Reformation of the Landscape. Religion, Identity, and Memory in Early Modern Britain and Ireland, Oxford 2010.

Gleichwohl blieben Theorie und Praxis oft meilenweit voneinander entfernt, der Bilderglaube war nicht mit den dogmatischen Bestimmungen von Theologen verschwunden, sondern erhielt sich in einer Art schwer zu ermittelnder Ambiguität. Diejenigen, die Bilder zerstörten, dürfen sich häufig nicht sicher gewesen sein, dass die Bilder so machtlos waren, wie es die theologische Theorie postulierte. Rituale, in denen Bilder in regelrechten Tribunalen auf die Probe gestellt wurden, um ihre Wirksamkeit oder eben Unwirksamkeit zu beweisen, oder Rituale der Bestrafung⁵¹ setzten eine Unsicherheit über ihre Wirkmacht voraus. War das Ausstechen oder Ausschlagen von Augen, wie es fast in jeder englischen Kathedrale dokumentiert ist, oder das Verbrennen von Holzstatuen ein schlichter Schlussstrich oder doch die Ausmerzungen ihres »Lebens«, der Versuch, ihre Wirkmächtigkeit zu vernichten? Man kann vermuten, dass die Zerstörung der »Heiligen« nicht nur eine neue Gemeinschaft in einer Situation von Liminalität konstituierte,⁵² sondern auch Angst vor ihren Wirkungen bannen sollte. Oft ist aber schwer zu sagen, welche Motive dominierten. Warum verschonte man etwa im Bildersturm Skulpturen oder eröffnete Eigentümern die Möglichkeit, sie vor ihrer Zerstörung aus den Kirchen mitzunehmen: Respektierte man nur den Besitz der patrizischen Stifter, etwa im Chor des Berner Münsters,⁵³ oder (auch) deren Glauben an die Wirksamkeit des Handelns von und mit Bildern? Wollte man in Bern, wo man 1528 das Hauptportal schonte und 1575 nur eine Justitia an die Stelle der Trumeau-Madonna setzte,⁵⁴ einfach ein teures Kunstwerk hoher Qualität, welches gerade einmal seit 20 Jahren fertiggestellt war, nicht zerschlagen? Gab es ein historistisches Interesse, wie es für Nürnberg belegt ist (s. u.)? In einem Machtbeweis, wie ihn Huldrych Zwingli in Zürich vorführte, kommt die ganze Ambivalenz des Umgangs mit sakralen Gegenständen zum Ausdruck. Als er im Münster den größten Altarstein, den man in der Stadt bekommen konnte, herbeischleppen ließ (denjenigen der Dominikanerkirche), um darauf stehend zu predigen, konnte jeder in diesem performativen »Beweis« den

⁵¹ MICHALSKI, Sergiusz: *The Reformation and the Visual arts. The Protestant Image Question in Western and Eastern Europe*, London / New York (1993) 2001, 75–98; DERS.: *Das Phänomen Bildersturm. Versuch einer Übersicht*. In: *Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, hg. v. Bob SCRIBNER, Wiesbaden 1990, 69–124, 85–107; WIRTH, *Die Bestreitung des Bildes*, 197; *Bildersturm. Wahnsinn oder Gottes Wille?*, hg. v. Cécile Dupeux / Peter Jezler / Jean Wirth, Zürich 2000, 118.

⁵² TURNER, Victor: *The Ritual Process. Structure and Antistructure*, New York 1969.

⁵³ SLADDECZYK, Franz-Joseph: *Bern 1528. Zwischen Zerstörung und Erhaltung*. In: *Bildersturm. Wahnsinn oder Gottes Wille?*, hg. v. Cécile Dupeux / Peter Jezler / Jean Wirth, Zürich 2000, 97–103.

⁵⁴ SLADDECZYK, *Bern 1528*, 101.

Machtverlust der alten Ordnung und ihrer »heiligen« Objekte sehen.⁵⁵ Zwingli hielt es offenbar für sinnvoll, den Gläubigen die Machtlosigkeit der heiligen Dinge nicht nur zu predigen, sondern sie auch performativ zu beweisen.

Dass bei Zerstörungen sakraler Gegenstände vermutlich literate und theologische Eliten und nicht (immer) Laien⁵⁶ für die Initiierung und Durchführung von Bildzerstörungen verantwortlich zeichneten, ist wahrscheinlich. Nachweislich gab es zwar auch den »Bildersturm« von unten,⁵⁷ aber diese Initiativen setzten theologische Ideen voraus und waren insoweit ein Sekundärprodukt elitärer Debatten. Dazu einige Beispiele: Die als heilig verehrte Bluthostie in Wilsnack wurde von dem Prediger Joachim Ellefeld verbrannt, gegen den Willen »einfacher« Menschen und von Kollegen,⁵⁸ in Zürich ließ der Rat die städtischen Kirchen schließen und Bauhandwerker unter Führung der drei städtischen Leutpriester, darunter Zwingli, und unter Aufsicht von Abgeordneten der Zünfte die Statuen zerstören – unter Aussperrung des Volkes, offenbar befürchtete man Widerstand,⁵⁹ in England verbargen die Gläubigen Bildwerke vor den Augen der ikonoklastischen Theologen und holten sie schnell wieder hervor, wenn der puritanische Bildersturm vorübergezogen schien, wie während des Interim von Maria der Katholischen.⁶⁰ Vor dem Bildersturm waren es oft Laien gewesen, die gegen den Willen von Klerikern diejenigen Praktiken, die den Hieroklasmus des 16. Jahrhunderts auslösten, etwa Wallfahrten und Heiligenverehrung, auf den Weg gebracht hatten.⁶¹

⁵⁵ JEZLER, Peter: Der Bildersturm in Zürich 1523–1530. In: Bildersturm. Wahnsinn oder Gottes Wille?, hg. v. Cécile Dupeux / Peter Jezler / Jean Wirth, Zürich 2000, 75–83, 82.

⁵⁶ Zur Problematik dieses Begriffs und damit der Abgrenzung zu Eliten s. SCHREINER, Klaus: Laienfrömmigkeit. Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfasstheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter. In: Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge, hg. v. dems. / Elisabeth Müller-Luckner, München 1992, 1–78.

⁵⁷ HODLER, Beat: Bildersturm auf dem Land. Der »Gemeine Mann« und das Bild. In: Bildersturm. Wahnsinn oder Gottes Wille?, hg. v. Cécile Dupeux / Peter Jezler / Jean Wirth, Zürich 2000, 52–56; MICHALSKI, Das Phänomen Bildersturm, 79 f.

⁵⁸ ZIESAK, Anne-Kathrin: Das Ende der Wallfahrten zum Heiligen Blut. In: Wunder, Wallfahrt, Widersacher. Die Wilsnackfahrt, hg. v. Hartmut Kühne / ders., Regensburg 2005, 197–212.

⁵⁹ JEZLER, Der Bildersturm in Zürich, 75.

⁶⁰ DUFFY, Eamon: The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England c. 1400–c. 1580, New Haven 1992, 524–564.

⁶¹ RAPP, Francis: Zwischen Spätmittelalter und Neuzeit. Wallfahrten der ländlichen Bevölkerung im Elsaß. In: Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge, hg. v. Klaus Schreiner / Elisabeth Müller-Luckner, München 1992, 126–136.

Ein Seitenblick auf den Katholizismus hilft, das protestantische Profil schärfer wahrzunehmen. Analoge, nicht identische Reformprozesse fanden sich auch hier, wie die Konfessionalisierungsdebatte deutlich gemacht hat. Ein katholisches Schriftprinzip mit einem allerdings anderen Bezug zur Tradition dokumentierte die Kanonisierung der Bibel im Konzil von Trient. Die Konsequenzen zeigten sich im Umgang mit Bildern. Karl Borromäus' Forderung, diejenigen nicht zu dulden, die nicht mit der Heiligen Schrift übereinstimmten,⁶² steht dafür ebenso exemplarisch wie Paolo Veroneses Befragung vor einem Inquisitionsgericht, warum seine Darstellung des Abendmahl bei Levi (1573, Venedig, Gallerie dell'Accademia) von dem biblischen Bericht weit abweiche.⁶³ Eine derartige, biblisch begründete Bildkritik war nicht neu, wurde aber nun vermehrt geäußert, die gnadentheologische Kritik der sakralen Praxis verstärkt. So verteidigte das Tridentinum zwar die Heiligenverehrung (und die damit zusammenhängenden Wunder und Pilgerfahrten),⁶⁴ aber nach der letzten Heiligsprechung im Jahr 1523 dauerte es 65 Jahre, bis ein solcher Akt erneut vorgenommen wurde. Ganze sechs Kanonisierungen zählte man im 16. Jahrhundert, 24 im Folgenden und knapp 30 im 18. Jahrhundert.⁶⁵ Auch Robert Bellarmins Zurückhaltung bei der Rechtfertigung des Kultbildes⁶⁶ oder die Versuche, zwischen Sakramenten und Bildverehrung scharf zu unterscheiden,⁶⁷ indizieren Bedenken gegenüber der magisch interpretierbaren Tradition des Bilderkultes. Aber man hat katholischerseits den Bruch mit der innerweltlichen Sakralität nicht vollzogen und keine ikonoklastische Reinigung gefordert. Bilder behielten einen hohen theologischen Wert, der sich nicht auf Bibeldidaktik beschränkte. Die Fundamentalkritik an Bildern konnte Johannes Eck etwa als christologische Häresie, als *damnatio memoriae* der Inkarnation Christi lesen.⁶⁸ Darüber hinaus blieb die Heilserlangung in ein Netz von Vermittlern eingeknüpft, anders als in der

⁶² BLUNT, Anthony: *La théorie des arts en Italie. 1450-1600*, Brionne 1988, 151.

⁶³ CASTEL, André: *Chronique de la peinture italienne à la Renaissance. 1280-1580*, Fribourg 1983, 217-219.

⁶⁴ PARISH, Monks, *Miracles and Magic*, 154f.

⁶⁵ BURKE, Peter: *How to be a Counter-Reformation Saint*. In: *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800*, hg. v. Kaspar von Greyertz, London u. a. 1984, 45-55, 45-46. 54, Anm. 7.

⁶⁶ FELD, *Ikonoklasmus des Westens*, 215.

⁶⁷ GANZ, David / HENKEL, Georg: *Kritik und Modernisierung. Der katholische Bildkult des konfessionellen Zeitalters*. In: *Handbuch der Bildtheologie*, Bd. 1 *Bild-Konflikte*, hg. v. Reinhard Hoeps, Paderborn u. a. 2007, 262-285, 270.

⁶⁸ KAPUSTKA, Mateusz: *Bilder als bezeugende Körper. Zur scholastischen Bilderverteidigung ex autoritate im frühen 16. Jahrhundert*. In: *Kunst und Konfession. Katholische Auftragswerke im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517-1563*, hg. v. Andreas Tacke, Regensburg 2008, 97-115, 107.

Zentrierung auf Christus oder Gott im Protestantismus. Unter diesen Bedingungen bestanden in der katholischen Kirche sakrale heilige Orte und Pilgerfahrten, die damit zusammenhängenden Wunder und die dabei einbezogenen Heiligen fort und wurden als Identitätsmarker genutzt. In England etwa setzte man sie bei dem Versuch ein, das Land zu rekatholisieren,⁶⁹ im Alten Reich rettete oder kaufte man sakrale Gegenstände, die in reformierten Gebieten nicht mehr gebraucht wurden.⁷⁰

Natürlich war die katholische Realität viel komplexer, weil die katholische Position nach dem Konzil von Trient uneinheitlich, oft gegenläufig und manchmal widersprüchlich war.⁷¹ Zudem blieb vieles offen, etwa das Verhältnis zwischen privatem und liturgisch-öffentlichem Gebrauch⁷² (was meist auf eine Reglementierung der Nutzung von Objekten in der Kirche und auf die Freigabe im privaten Raum hinauslief⁷³) oder das Verhältnis der Erfindung von Bildthemen und deren Nutzung (wobei man nicht den Schaffensprozess, sondern die Nutzung von Bildwerken reglementierte⁷⁴). In diesem Prozess bildete die Kritik und die Verteidigung, die Zurückdrängung und Wiederbelebung der spätmittelalterlichen Frömmigkeitsformen ein hochkomplexes und alles andere als sich linear »entwickelndes« Feld. Die strenge Durchsetzung eines Tridentiner Bildregimes scheiterte oft schon deshalb, weil die lokalen Strukturen eine zentralistische Bildpolitik unmöglich machten. Dazu einige Beispiele: Zwar setzte der spanische König Philipp II. im Escorial eine tridentinisch-biblische Ikonographie durch, aber eine Modellfunktion entwickelte sich daraus für den spanischen Katholizismus aufgrund divergierender innerkatholischer Positionen nicht.⁷⁵

⁶⁹ WALSHAM, Alexandra: Miracles and the Counter-Reformation Mission to England: The Historical Journal 46 (2004), 779–815.

⁷⁰ SMITH, Jeffrey Chipps: Salvaging Saints. The Rescue and Display of Relics in Munich during the Early Catholic Reformation. In: Art, Piety and Destruction in the Christian West, 1500–1700, hg. v. Virginia Chieffo Raguin, Farnham 2010, 23–43; ROSENFELD, Jörg: Reformatorischer Bildersturm. Export ins Nichts? Skulpturen zwischen ökonomischer und karitativer Verwertung: Archiv für Reformationsgeschichte 87 (1996), 74–89; BRANDENBURG, Alma-Maria: Der Sebastianspfeil aus Kloster Bebenhausen. Eine Reliquie übersteht die Reformation: Archivnachrichten Baden-Württemberg, Nummer 54 (März 2017), 22.

⁷¹ BÆSPFLUG / CHRISTIN, Das Konzil von Trient und die katholischen Traktate, 250–255.

⁷² BÆSPFLUG / CHRISTIN, Das Konzil von Trient und die katholischen Traktate, 255 f.

⁷³ Exemplarisch zu Karl Borromäus s. BÆSPFLUG, François: Dieu dans l'art. »Sollicitudini nostrae« de Benoît XIV (1745) et l'affaire Crescence de Kaufbeuren, Paris 1984, 208.

⁷⁴ BÆSPFLUG / CHRISTIN, Das Konzil von Trient und die katholischen Traktate, 259.

⁷⁵ OSTEN-SACKEN, Cornelia von der: San Lorenzo el Real de el Escorial. Studien zur Baugeschichte und Ikonologie, Mittenwald / München 1979, 35–39 und ff. Zu den Problemen der Durchsetzung schon allein in Spanien vgl. KAMEN, Henry: The Escorial. Art and Power in the Renaissance, New Haven 2010, 210–212.

Oder: Der entfesselte Illusionismus des Hochbarock eröffnete im 17. Jahrhundert die Möglichkeit, etwa in den Deckengemälden von Il Gesù oder Sant'Ignazio in Rom oder in den dreidimensionalen Schwestern im bayerischen Weltenburg oder Rohr willentlich nicht mehr wissen zu wollen, an welcher Stelle Himmel und Erde voneinander geschieden sind. Oder: die Erfindung des Terminus »Gnadenbild« im 17. Jahrhundert dokumentiert eine erneute Verschränkung von Gnadentheologie und handelndem Bildwerk.⁷⁶ Schließlich: auch die immense Konjunktur der nachtridentinischen Bildwunder⁷⁷ dürfte anzeigen, dass Gegenstände mit ihrer sakralen Materialität und Gnadenvermittlung wieder näher zusammengerückt waren. Eine aufklärungsfreundliche, bilderkritische Synode wie diejenige von Pistoia 1786 war eine Ausnahme und chancenlos,⁷⁸ eine praktizierte Bildkritik wie bei den Trappisten in zisterziensischer Tradition⁷⁹ marginal. Das tridentinische Programm blieb bis zur Kritik in der katholischen Aufklärung und schließlich zur Zerstörung der altkirchlichen Traditionen in der Französischen Revolution und der napoleonischen Besatzungspolitik häufig auf dem Papier.⁸⁰

Aber mit und ohne Trient löste sich der Katholizismus weder in der Theorie noch in der Praxis von den sakralen Gegenständen und Praktiken, die die Reformation zur Disposition gestellt hatte,⁸¹ sondern setzte die Dauerreflexion über die Grauzone von Magie und gnadentheologischer Sakramentaltheologie fort. Einen erneuten Sakralisierungsschub brachte die ultramontane Frömmigkeit im frühen 19. Jahrhundert, die viele Maßnahmen des Aufklärungskatholizismus, etwa im Wallfahrtswesen oder in der Heiligenverehrung, zurücknahm oder revidierte.⁸² Zusätzlich entstanden neue Formen der »Realpräsenz« des Sakralen,

⁷⁶ GANZ / HENKEL, Kritik und Modernisierung..., 274, Anm. 29.

⁷⁷ HECHT, Christian: Katholische Bildertheologie der frühen Neuzeit. Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren, Berlin 2011, 227–237.

⁷⁸ HECHT, Katholische Bildertheologie, 25.

⁷⁹ RÜFFER, Jens: Die »Bildpolitik« der Zisterzienser. Widersprüche und Missverständnisse. In: Die Zisterzienser im Mittelalter, hg. v. Georg Mölich ua., Köln 2017, 131–148, 133–136.

⁸⁰ HERSCHE, Peter: Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, 2 Bde., Freiburg i.B. 2006, Bd. 1, 152–213. Zur Überschätzung des tridentinischen Bilddekretes GANZ / HENKEL, Kritik und Modernisierung, 269–274.

⁸¹ Exemplarisch HERSCHE, Muße und Verschwendung, 879–886.

⁸² KOTULLA, Andreas Johannes: Lourdes und die Katholiken im Kaiserreich. Zur Erforschung der Rezeption eines Kultes der ultramontanen Frömmigkeit. In: Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung, hg. v. Gisela Fleckenstein / Joachim Schmiedl, Paderborn 2005, 135–157; NEUMEYER, Martina: Joseph Görres' Lehrgebäude auf Musenberg. In: Von der Dämonologie zum Unbewussten. Die Transformation der Anthropologie um 1800, hg. v. Maren Sziede / Helmut Zander, Berlin / Boston 2015, 203–232; PRIESCHING, Nicole: Grundzüge ultramontaner Frömmigkeit am Beispiel der

etwa die Marienerscheinungen seit den 1830er Jahren.⁸³ Der Katholizismus löste sich oft weder – um eine komplizierte Entwicklung auf eine pointierte These zu bringen – intentional noch praktisch von der sakralen, kosmotheistischen⁸⁴ Welt. Die Verbindung zu Phänomenen, die man polytheistisch (Heiligenverehrung) oder magisch (Wunder, Erscheinungen, Offenbarungen) interpretieren konnte, wurde nicht gekappt, sondern – anders als im Protestantismus – eingeehgt und »nur« reformiert.

2.3. FOLGEN

Die Folgen des Hieroklasmus im 16. Jahrhundert zu skizzieren, würde bedeuten, die Religionsgeschichte des neuzeitlichen Okzident zu erzählen, ein evidenterweise hypertrophes Unterfangen nicht nur für einen Aufsatz. Einige Bemerkungen in komparativer Absicht gestatte ich mir gleichwohl.

Ins Auge fällt, dass die Zerstörung sakraler Objekte und Räume offenbar labile Kulturen erzeugte. In England sind in die purifizierte Kathedralen nach der politischen Niederlage der Puritaner im 17. Jahrhundert und insbesondere mit der hochkirchlichen Bewegung seit dem 19. Jahrhundert erneut Skulpturen und figürliche Glasfenster eingezogen. Wenn man heute einen Blick in Zwinglis Zürcher Großmünster wirft, sieht man die Glasfenster Augusto Giacomettis und mehr noch diejenigen Sigmar Polkes in ihrer barock-opulenten Pracht. Das sind keine Bilder Gottes, also insoweit theologisch »korrekte« Darstellungen, aber deren Präsenz ist doch weit entfernt vom Geist der Medienkritik, der im 16. Jahrhundert den sinnlichen Glanz Bildern und Statuen (und teilweise der Musik) hinweggefegt hatte. Und wenn die professionellen religiösen Deuter ihre Macht ganz verlieren, kennt die säkulare Bildfrömmigkeit manchmal kein Halten mehr, so im traditionell calvinistischen Alkmaar, wo die große Stadtkirche, 1999 in einen multifunktionalen Raum umgewandelt, mit alten und mit neuen Bildern (einschließlich eines neuen Hochaltarbildes mit Szenen aus der niederländischen Nationalgeschichte) in vorreformatorischer Lebendigkeit prangt.

Sodann ist deutlich, dass die konfessionellen Differenzen auch in der Bilderfrage nicht so groß sind, wie es die ältere polemische Literatur gerne wahr-

»dogmatisierten Jungfrau« Maria von Mörl. In: *Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung*, hg. v. Gisela Fleckenstein / Joachim Schmiedl, Paderborn 2005, 77–92; VIAENE, Vincent: *Katholisches Reveil und ultramontane Pietät in Belgien (1815–1860)*. In: *Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung*, hg. v. Gisela Fleckenstein / Joachim Schmiedl, Paderborn 2005, 111–134.

⁸³ ZANDER, Helmut: *Maria erscheint in Sievernich. Plausibilitätsbedingungen eines katholischen Wunders*. In: *Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert*, hg. v. Alexander Geppert / Till Kössler, Frankfurt a.M. 2011, 146–176, 149–159.

⁸⁴ ASSMANN, Jan: *Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines »Denkens des Einen« und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*, Heidelberg 1993.

haben wollte, was namentlich in interreligiöser Perspektive von Bedeutung ist. Theologisch stehen sich alle christlichen Denominationen im 16. Jahrhundert sehr nahe: Bildkritik im Namen des Monotheismus oder Magiekritik im Namen der Gnadentheologie finden sich in der Folge des Konzils von Trient ebenso wie bei den Reformatoren. Aber selbst dort, wo die Unterschiede deutlich sind, lassen sich strukturelle Äquivalente identifizieren, in denen so viel Traditionsbruch als auch Traditionskontinuität steckt. Beispielsweise kann protestantischerseits das Handeln der Heiligen durch Prädestination, also das Handeln Gottes, ersetzt werden,⁸⁵ oder an die Stelle der Bilder der interzessorischen Gemeinschaft von Lebenden und Toten und überirdischen Wesen, in denen sich das Eingreifen himmlischer Mächte zeigte, konnten Landschaftsbilder und Stillleben treten, in denen sich physikotheologisch die Spuren des Einwirkens Gottes in die Welt entdecken ließen (wenn man die Bilder religiös deutete). Und last but not least: ein Ikonoklasmus konnte in beiden Konfessionen der Ausgangspunkt eines immensen Produktivitätsschubs sein, wie man in den (wieder) katholisch gewordenen Gebieten der spanischen Niederlande studieren kann⁸⁶ oder an der niederländischen Kunstproduktion im »Goldenen« 17. Jahrhundert, als, verkürzt gesagt, in der Kirche kaum etwas erlaubt war, während außerhalb eine blühende Kunstproduktion existierte.

Auf stärkere katholisch-protestantische Gemeinsamkeiten trifft man auch, wenn man realisiert, dass die Interpretation des Protestantismus möglicherweise viel zu stark von fortschrittstheologischen Annahmen, möglicherweise gar von Theoremen einer progressiven Säkularisierung geprägt ist. Zunehmend kommt in den letzten Jahren in den Blick, dass die Bild- und Sakralkritik der Reformatoren nicht nur eine Absage an die Tradition bedeutete, sondern auch vielfältige Kontinuitäten kannte. Für den Puritanismus konnte Keith Thomas noch 1971 behaupten, zwischen 1500 und 1700 sei parallel zum Aufstieg rationaler Religion der Niedergang der Magie erfolgt.⁸⁷ Aufbauend auf Bob Scribners Gegenthese, dass von einer »Entzauberung der Welt« keine Rede sein könne,⁸⁸ hat Alexandra Walsham darauf hingewiesen, dass komplexe theologische Prozesse von Neu-besetzung, Uminterpretation und Fortbestand den Umgang etwa mit Prodigien

⁸⁵ WALSHAM, Alexandra: *Providence in Early Modern England*, Oxford 1999, z.B. 231 f.

⁸⁶ *Art after Iconoclasm. Painting in the Netherlands between 1566 and 1585*, hg. v. Koenraad Jonckheere, / Ruben Suykerbuyk, Turnhout 2012; JONCKHEERE, Koenraad: *Antwerp Art after Iconoclasm. Experiments in Decorum, 1566–1585*, New Haven (Connecticut) 2012.

⁸⁷ THOMAS, Keith: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, London 1971.

⁸⁸ SCRIBNER, Robert W.: *The Reformation, Popular Magic, and the »Disenchantment of the World«*, *The Journal of Interdisciplinary History* H.23 (1993), 475–494.

oder dem Wirken von Heiligen kennzeichnen, wenn frühere Aussagen über die Zukunft in Aussagen über den Erwählungsstatus transformiert wurden.⁸⁹

Noch stärker findet man in der lutherischen Tradition sakrale Praktiken, die es angesichts der protestantischen Sakralkritik eigentlich nicht hätte geben sollen. In dieser Perspektive kann man das Kapitel sakraler Bildwerke im Protestantismus aufschlagen, was ich im Stakkato einiger punktueller Beobachtungen tue. Wenn man sich die Predella des Reformationsaltars von Lukas Cranach dem Älteren in Wittenberg (1547) anschaut, wo der Gekreuzigte mit wehendem Lententuch zwischen dem predigenden Luther und seiner Gemeinde steht, kann man die Tafel als biblische Legitimation der Predigt Luthers lesen, aber auch, so Philipp Stoellger, die Realpräsenz Christi im Bild als Bild,⁹⁰ oder laut Joseph Leo Körner, als ein Bild, welches die Extreme altkirchlicher Bildverehrung und ikonoklastischer Bildzerstörung meidet: »Cranach's painting replaces both the Catholic retable that originally decorated the altar and the iconoclastic blank that gave the new painting space.«⁹¹ Dabei sollte man im Hinterkopf behalten, dass Cranach zugleich für katholische Auftraggeber arbeitete und »zwei so unterschiedlichen Herren [...] dienen«,⁹² etwa das Kreuzigungsmotiv sowohl »katholisch« als auch »evangelisch« ausführen konnte.⁹³ In der Altartafel seines Sohnes in der Weimarer Stadtkirche (1555), in der das Blut des Gekreuzigten aus der Seitenwunde auf den Kopf des Malers fließt, sich dort in Tropfen verteilt und am Kreuzstamm bis auf sein Monogramm rinnt,⁹⁴ kann man eine metaphorische Teilhabe an der Vermittlung der christlichen Botschaft lesen, aber auch die Sakralisierung des Künstlers. Weitere Beispiele findet man letztlich leicht: Die Translation von Luthers Grabplatte 1571 nach Jena und dessen damit zusammenhängende Würdigung ist nicht weit von der katholischen Translation von

⁸⁹ WALSHAM, Providence in Early Modern England.

⁹⁰ STOELLGER, Philipp: Die prekäre Präsenzpotenz des Bildes und das Visuelle als Entzugerscheinung. In: Präsenz im Entzug. Ambivalenzen des Bildes, hg. v. dems. / Thomas Klie, Tübingen 2011, 221–241, 240.

⁹¹ KOERNER, Joseph Leo: The Reformation of the Image, London 2004, 11.

⁹² TACKE, Andreas: Der katholische Cranach. Zu zwei Grossaufträgen von Lucas Cranach d. Ä., Simon Franck und der Cranach-Werkstatt (1520–1540), Mainz 1992, 13.

⁹³ TACKE, Andreas: Cranach im Dienste der Papstkirche. Zum Magdalene-Altar Kardinal Albrechts von Brandenburg. In: Cranach im Exil. Aschaffenburg um 1540. Zuflucht – Schatzkammer – Residenz, hg. v. Gerhard Ermischer / dems., Regensburg 2007, 107–121; zu den Kreuzigungen s. Cranach im Exil. Aschaffenburg um 1540. Zuflucht – Schatzkammer – Residenz, hg. v. Gerhard Ermischer / Andreas Tacke, Regensburg 2007, 193f. 253–255. 314–316.

⁹⁴ KOERNER, The Reformation of the Image, 179.

Reliquien und ihrer Verehrung entfernt.⁹⁵ Oder: die Bürger von Rothenburg ob der Tauber bewahrten ihren von Tilman Riemenschneider geschnitzten Heilig-Blutaltar, nachdem sie die Blutreliquie entfernt hatten.⁹⁶ Oder: Luther selbst hatte die Argumente geliefert, Christophorusbilder zu erhalten, die nun nicht mehr den Retter vor einem unerwarteten Tod, sondern den vorbildlichen Christenmenschen zeigen sollten. Oder: Die evangelischen Nonnen im ehemaligen Zisterzienserinnenkloster Wienhausen leisteten 1722 erfolgreich Widerstand, als man ihnen verbieten wollte, Statuen mit Kleidern und Juwelen zu bekleiden, und noch 1862 forderte die Äbtissin das Recht, vor dem Heiligen Grab zu beten, als man dieses für eine museale Präsentation abtransportieren wollte.⁹⁷ Oder: Weihrauch nutzte man in lutherischen Kirchen bis ins 19., zum Teil bis ins frühe 20. Jahrhundert⁹⁸ – und natürlich wäre zu fragen, wer welche theologische Interpretation dieser Praxis gab. Oder: Wallfahrten überlebten nicht nur in lebensreformerischen, säkular-religiösen Praktiken, sondern sind seit Ende des 20. Jahrhunderts bei Protestanten zurück. Der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Nikolaus Schneider, nahm 2012 an der Heilig-Rock-Wallfahrt nach Trier teil.⁹⁹ Schließlich: Wer 2016 die Jakobskirche in Rothenburg ob der Tauber betrat, wurde an der Eingangstür mit der Bitte um »heiligen« Respekt eingeladen: »Liebe Gäste! Wir freuen uns über Ihren Besuch in der Franziskanerkirche und laden Sie herzlich ein, das älteste Gotteshaus als Ort der Stille und des Gebetes zu erleben. Bitte respektieren Sie die Würde des sakralen Raumes und der historischen Grabanlagen. »Der Herr ist in seinem heiligen Tempel!« (Psalm 11,40)«. All dies sind potenziell oder real hierophile Praktiken im evangelischen Raum, die es in der strengen Theorie nicht geben dürfte.

Schließlich gibt es zwei Bereiche potentieller Sakralisierung, die von hoher Bedeutung sind, aber aus der optischen Wahrnehmung herausführen. Da ist zum einen die Kirchenmusik, die als Gemeindegang zu einem Kennzeichen der reformatorischen Traditionen wurde. Sie besaß mit ihrem emotionalen Mehrwert eine Dimension, in der sie als sakral wahrgenommen werden konnte und darin über die dogmatisch primäre Hilfsfunktion als Bibeldidaktik hinausführte. Kirchenmusik als religiöse Erfahrung ist natürlich keine besonders innovative

⁹⁵ SLENCZKA, Ruth: Luthers Grabplatte als »protestantische Reliquie«. In: Heiliges Grab – Heilige Gräber. Aktualität und Nachleben von Pilgerorten, hg. v. Ursula Röper / Martin Treml, Berlin 2013, 102–111, 106.

⁹⁶ BYNUM, Are Things 'Indifferent?', 95–97.

⁹⁷ BYNUM, Are Things 'Indifferent?', 97–101.

⁹⁸ SCHMIDT, Frank: Die Fülle der erhaltenen Denkmäler. Ein kurzer Überblick. In: Die bewahrende Kraft des Luthertums. Mittelalterliche Kunstwerke in evangelischen Kirchen, Regensburg 1997, 71–78, 71.

⁹⁹ <https://www.evangelisch.de/inhalte/1271/05-05-2012/praeses-schneider-beim-oekumenetag-der-heilig-rock-wallfahrt> (Zugriff: 8. 6.2017).

These, wäre aber als potentielle sakrale Konkurrenz gegenüber der Bibel zu lesen. Erneut hätte man zwischen den Theologien der Reformatoren zu unterscheiden: Zwingli eliminierte die Musik aus dem Gottesdienst (was die Gemeinde in Zürich aber kaum drei Generationen durchgehalten hat), Calvin setzte sie didaktisch ein, Luther dachte zwar ähnlich wie Calvin, deutete sie jedoch in der Tradition mittelalterlicher Musiktheorie schöpfungstheologisch und näherte sie damit am stärksten sakralen Deutungsmöglichkeit an.¹⁰⁰ Zum anderen und »dramatischer« kann man die Frage nach der Sakralisierung der Bibel selbst stellen und überlegen, in welchem Ausmaß sie ein zentrales Substitut der weggefallenen Sakralität altkirchlicher Tradition war. Theologumena wie dasjenige der »Suffizienz« »der Schrift« und ihrer »perspicuitas« (ihrer »[Selbst-] Durchsichtigkeit«)¹⁰¹ oder die Sakralisierung des Textes bis in seinen Buchstabenbestand hinein, im Extremfall, etwa bei dem Basler Hebraisten Johann Buxtorf d. J., einschließlich der Punktation der hebräischen Bibel,¹⁰² sind dafür ebenso Indizien wie die Ablehnung der historischen Kritik in der frühen lutherischen Tradition, die es so in der calvinistischen und wohl weniger noch katholischen Tradition (trotz der Dogmatisierung der Vulgata) gab und sich evangelischerseits möglicherweise aus Konzepten der Sakralität des Bibeltextes speiste.¹⁰³

Die Ähnlichkeiten derartiger sakraler Praktiken mit der nachtridentinischen Praxis im Katholizismus sind auffällig, die Unterschiede zwischen den Konfessionen betreffen oft keine kategorialen Unterschiede, sondern den Umfang der Veränderungen. Aber genau hier liegen dann doch massive Unterschiede. Die hieroklastische Theorie im Protestantismus begrenzte die sakrale Praxis in einem Ausmaß, die es angemessen erscheinen lässt, von einem eigenen protestantischen Pfad in der Religionsgeschichte zu sprechen. Graduelle Verschiedenheit

¹⁰⁰ ARNOLD, Jochen: Das Zeitalter der Reformation(en) und die Musik. In: Geschichte der Kirchenmusik, Bd. 1, hg. v. Wolfgang Hochstein / Christoph Krummacher, Darmstadt 2011, 211–227.

¹⁰¹ ROTHEN, Bernhard: Die Klarheit der Schrift. Bd. 1: Martin Luther. Die wiederentdeckten Grundlagen, Göttingen 1990, 83–95.

¹⁰² LAPLANCHE, François: L'écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII^e siècle, Amsterdam / Maarssen 1986, 220–224; BURNETT, Stephen George: From Christian Hebraism to Jewish Studies. Johannes Buxtorf (1564–1629) and Hebrew Learning in the Seventeenth Century, Leiden u. a. 1996, 203–239.

¹⁰³ REISER, Marius: Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik, Tübingen 2007, 229–237. Vgl. zu den Fehlstellen in der frühen lutherischen Theologie SCHOLDER, Klaus: Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie, München 1966, oder KÜMMEL, Werner Georg: Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, München ²1970.

und nicht-kategoriale Differenz sind in der Regel die relevanten historischen Indikatoren. Mit diesen feineren Unterschieden trennten sich in globalgeschichtlicher Perspektive die Wege von Katholizismus und Protestantismus.

Eine weitere, gerade in kulturvergleichender Perspektive spannende Dimension betrifft die Historisierung als Konsequenz des Hieroklasmus. Bildersturm bedeutete nicht nur Zerstörung, sondern auch den bewussten Erhalt von Kunstwerken, offenbar vor allen Dingen in lutherischen Kirchen. Nürnberg ist dafür ein Paradebeispiel. Überall, nicht nur in den berühmten Kirchen St. Lorenz und St. Sebald, ist der altkirchliche Bild- und Statuenbestand weitestgehend erhalten worden. Lediglich in Fällen von »missbrauch und abgötterei«, die etwa einer schwarzen Madonna unterstellt wurde, sollten Gegenstände entfernt werden.¹⁰⁴ Darüber hinaus regierte Pragmatik, bei der die meisten Kunstwerke erst im 19. Jahrhundert in der Finanznot der Stadt verloren gingen.¹⁰⁵ Drei Altäre in Sebald hat man im 16. Jahrhundert etwa vermutlich nur entfernt, weil sie die Sicht auf den Prädikanten erschwerten; aber die Tafeln sollten ausdrücklich nicht zerstört, sondern nur abgehängt werden.¹⁰⁶ Ein eindrückliches Beispiel für den lutherisch-humanistischen Historismus hat Corine Schleif ermittelt, den Umgang mit dem höchst kunstvollen, eine Generation vor der Reformation von Adam Kraft fertiggestellten Sakramentshaus in St. Lorenz, das mit der dahinter stehenden Theologie der Realpräsenz ex usu inhaltlich eine No-go-Area für die Reformation war. Es wurde eben nicht demoliert oder gar abgerissen, sondern bewusst und stolz erhalten. 1532 lobte der Humanist Helius Eobanus Hessus den Eucharistieturm als ästhetisches Kunstwerk, das es zu bewundern gelte, mit der vielleicht irritierenden (aber immerhin poetisch deutbaren) Überlegung, dass der Schöpfer selbst den Stein belebt habe.¹⁰⁷ Ähnlich argumentierte man im oben genannten Beispiel des Berner Münsters, wo Gegenstände ihrer »zierd und kunst« wegen erhalten werden sollten.¹⁰⁸ Und manchmal ist es schwierig, die Motive klar zu identifizieren. War es der Respekt vor dem Kunstwerk, gab es also aus histori(sti)sche oder ästhetische Gründen, oder spielte auch eine Rolle, weil es ihnen als sakraler Gegenstand wichtig war? Die Frage nun, wieweit sich derartige

¹⁰⁴ LITZ, Gudrun: Nürnberg und das Ausbleiben des »Bildersturms«. In: Bildersturm. Wahnsinn oder Gottes Wille?, hg. v. Cécile Dupeux / Peter Jezler / Jean Wirth, Zürich 2000, 90–96, 94.

¹⁰⁵ SEEBASS, Gottfried: Mittelalterliche Kunstwerke in den evangelisch gewordenen Kirchen Nürnbergs. In: Die bewahrende Kraft des Luthertums. Mittelalterliche Kunstwerke in evangelischen Kirchen, Regensburg 1997, 34–53, 45.

¹⁰⁶ SEEBASS, Mittelalterliche Kunstwerke, 94f.

¹⁰⁷ SCHLEIF, Corine: Does Religion Matter? Adam Kraft's Eucharistic Tabernacle and Eobanus Hessus. In: Art, Piety and Destruction in the Christian West, 1500–1700, hg. v. Virginia Chieffo Raguin, Farnham 2010, 45–64, 56.

¹⁰⁸ SŁADCEZYK, Bern 1528, 101.

Historisierungstendenzen auch in nicht-christlichen Kulturen im Zusammenhang von hieroklastischen Praktiken finden, ist allerdings von der Forschung noch kaum eröffnet worden.

Als eine Schwester des Historismus gilt schließlich die »Säkularisierung«. So kann man vermuten, dass die Desakralisierung der Heiligendarstellung, die man in Italien im 16. Jahrhundert etwa mit Michelangelo Caravaggio beginnen sehen kann, eine Wurzel in der Bildkritik besitzt. Diese »Säkularisierung« hat sich aber möglicherweise schon früher an anderen Orten in Europa, etwa in Antwerpen, vollzogen, als die dortigen Künstler im (wieder) katholisch gewordenen Antwerpen neue Heiligenbilder schufen und in ihrer zurückhaltenderen Darstellung auf den Bildersturm reagierten.¹⁰⁹ Sehr viel weiter greift der Kunsthistoriker Horst Bredekamp mit seinen Säkularisierungsthesen aus, für den »der kollektive Mord an Künstlern, weil sie Bilder erzeugt haben, [...] ein Novum« ist, weshalb er die Zulassung der Bilderverehrung in Trient (gemeinsam mit dem Westfälischen Frieden) einen »Grundpfeiler der Bild- sowie der Menschenrechtspolitik Europas« genannt hat.¹¹⁰ Eine ähnlich scharfe Position gegenüber den Bilderstürmern hat der Germanist Albrecht Koschorke geäußert: Die bildkritische Theologie habe die Unmittelbarkeit religiöser Bilder zerstört, in dem Glauben, dass man mit begriffsscharfen Formeln mehr erkennen könne als mit einem Bild. In medienverliebten Zeiten wie heute lässt sich auch eine andere Position rechtfertigen: Bilderfreie, vom Ikonoklasmus purifizierte Kirchen sind selten geworden, man sollte sie schützen.

3. RELIGIONSKOMPARATIVE ÜBERLEGUNGEN

Im Vergleich mit Debatten zu dem Diskursfeld Hieroklasmus (und seinen Feldern Ikonoklasmus oder Semioklasmus) im Christentum sind die Forschungen zu nicht-christlichen Religionen, wie eingangs kurz erwähnt, sehr viel schwächer ausgeprägt. Die folgenden Überlegungen verstehen sich deshalb als Sondierungen mit stark heuristischem Einschlag. Sie sind darüber hinaus durch normative Festlegungen beschränkt. Meine Fragen und die Selektion des Materials sind entscheidend von okzidentalischen Auseinandersetzungen geprägt, etwa von dem schöpfungstheologischen Antagonismus zwischen göttlicher und geschaffener Welt oder dem binär oder gar antagonistisch verstandenen Verhältnis zwischen Schrift und Ritual, wobei letzteres nicht einfach ein christliches Thema ist, aber entscheidend von protestantischen Debatten geprägt wurde. Aber die

¹⁰⁹ JONCKHEERE, Antwerp Art after Iconoclasm, 269 f.

¹¹⁰ Zit. nach LUTTERBACH, Hubertus: Warum ist nicht jeder Charlie? Vom unterschiedlichen Umgang mit Bildern bei Christen und Muslimen: Herder-Korrespondenz 69 H. 3 (2015), 129–132, 130.

diskursgenealogischen Bedingungen der konfessionsgeschichtlich imprägnierten Religionswissenschaft sind nicht das Thema dieses Aufsatzes.

3.1. BUDDHISMUS IN JAPAN

Der Buddhismus dürfte in den ersten Jahrzehnten seiner Entstehung keine Bilder und Statuen verwandt haben. Ob dies aus programmatischen oder praktischen Gründen geschah, muss offenbleiben. Ikonogramme als Stellvertreter für den Buddha, etwa das Rad der Lehre oder die Darstellung von Fußabdrücken, die nur noch seine Spuren nach dem Eingehen ins Nirwana zeigen, lassen sich in beide Richtungen deuten. Aber im Rahmen der Ausbreitung des Buddhismus entwickelte man eine intensive Darstellungstradition, die sowohl Malerei als auch Skulpturen umfasste. Vermutlich in die Frühphase gehören die berühmten Statuen von Gandhara, die möglicherweise durch griechische Künstler, die im Rahmen des Feldzugs Alexanders des Großen nach Westasien kamen, initiiert, zumindest aber geprägt wurden. Klar ist auch, dass sich mit der Ausdehnung des Buddhismus in Zentralasien, in China und in Tibet, eine nicht mehr grundsätzlich infrage gestellte Tradition der Verwendung von Bildern und sakralen Gegenständen entwickelt hat, die einen festen Platz in Ritualen erhielten.

In der Forschung hat in der Analyse dieser Entwicklung lange eine Position dominiert, die ikonoklastische Traditionen im Buddhismus aus anderen als aus pragmatischen Motiven, etwa ökonomischen oder politischen Gründen, in Abrede stellt¹¹¹ oder Bildern im wesentlichen einen didaktischen Wert zugeschrieben hat.¹¹² Eine Zerstörung der sakralen Dimension eines Bildes oder Gegenstandes hätte es dann nicht gegeben. Dahinter stehen philosophische Wahrnehmungen im Westen, denen zufolge im Buddhismus jede wahre Erkenntnis nur den Scheincharakter der Wirklichkeit aufdecke,¹¹³ wodurch die sakrale Dimension eines Gegenstandes immer nur längst durchschaute Zuschreibung und ein Ikonoklasmus damit überflüssig sei. Doch diese Interpretation ist in den letzten Jahren kassiert worden. Fabio Rambelli und Eric Reinders haben den Zen-Buddhismus in Japan, ein Traditionsstrang des Mahayana-Buddhismus, untersucht.¹¹⁴ Sie konnten nachweisen, dass die These eines nicht gegen sakrale Dimensionen gerichteten Ikonoklasmus schon von seinem Aus-

¹¹¹ DEMIÉVILLE, Paul: L'icoclisme anti-bouddhique en Chine. In: *Mélanges d'histoire des religions* (FS Henri-Charles Puech), Paris 1974, 17–25, ähnlich KIESCHNICK, John: *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*, Princeton 2003, 72.

¹¹² KINNARD, Jacob N.: *Imaging Wisdom. Seeing and Knowing in the Art of Indian Buddhism*, Delhi 2001, 64. 177 f.

¹¹³ SCHLIETER, Jens: *Buddhismus zur Einführung*, Hamburg ²2001, 25–78; LAUMAKIS, Stephen J.: *An Introduction to Buddhist Philosophy*, Cambridge u. a. 2008, 125–148; WILLIAMS, Paul: *Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations*, London u. a. ²2009, 51–55.

¹¹⁴ RAMBELLI / REINDERS, *Buddhism and Iconoclasm in East Asia*.

gangspunkt her unangemessen ist. Das im 19. Jahrhundert geprägte Bild von Zen-Mönchen vor weißer Wand, die in Abstinenz von Ritualen nach sinnlichkeitsfreier Erkenntnis suchen (und deshalb keine sakralen Gegenstände benötigen), ist in mehrfacher Hinsicht nicht repräsentativ: Der Zen ist selbst innerhalb des japanischen Buddhismus nur eine kleine Tradition, und überhaupt ist Meditation in allen buddhistischen Kulturen minoritär.¹¹⁵

Eine noch weitergehende Infragestellung wird momentan hinsichtlich des Theravada-Buddhismus diskutiert, der seit der englischen Buddhismus-Rezeption auf der Grundlage von Texten aus Sri Lanka im frühen 19. Jahrhundert als der Vertreter einer frühen, reinen, von »magischen« Praktiken weitgehend freien Tradition galt. Wenn es sich bestätigt, dass es sich hierbei nicht um den »Ursprung«, sondern vielmehr um eine Reform von Praktiken handelt, die später Mahayana genannt wurden, würde ein weiterer Pfeiler eines von gegenständlicher Sakralität freien, »ursprünglichen« Buddhismus wegbrechen. Klar ist jedenfalls, dass die Verabsolutierung von religiöser Erfahrung und von Meditation als Zentrum eines magiefreien Buddhismus eines der großen Missverständnisse der westlichen Buddhismus-Rezeption ist. Vielmehr arbeiten praktisch alle buddhistische Traditionen mit Bildern und sakralen Gegenständen, und zwar als zentrale Dimension ritueller Praxis.

Angesichts dieses Befundes nimmt es nicht Wunder, dass man mit der Wahrnehmung ritueller Praxis auch auf Ritualkritik im weitesten Sinne trifft. Für Japan können Rambelli und Reinders etwa nachweisen, dass im 12. Jahrhundert bei der Zerstörung von Residenzen oft auch ganze Tempel zerstört wurden oder dass der als Meister verehrte Mönch Rennyō (1415–1499), Vertreter der Linie des Reinen Landes, Skulpturen verbrennen ließ, die der Verehrung oder Anbetung (»worship«) dienten.¹¹⁶ Ähnliches lässt sich in den innerbuddhistischen Auseinandersetzungen seitens der Nichiren-Schule im 13. Jahrhundert beobachten.¹¹⁷ Die Mönche auf dem Berg Hiei wiederum verunreinigten und zerstörten 1260 ihre eigenen Schreine aus Protest, weil man dem rivalisierenden Kloster Onjōji eine Möglichkeit zur Ordination von Mönchen gegeben hatte.¹¹⁸ Andere interne Konflikte, etwa die Nichtanerkennung von Mönchs-Linien, konnten ebenfalls zu Angriffen auf Bilder führen, ebenso innerbuddhistische Feindschaften, die ökonomische oder politische Machtkonstellationen betrafen, etwa bei der Kooperation eines Klosters mit einem oppositionellen Herrscher. Ikonoklasmen finden sich auch in interreligiösen Auseinandersetzungen, wobei

¹¹⁵ SHARF, Robert H.: *Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience*: *Numen* 42 (1995), 227–283; RAMBELLI, Fabio: *Buddhist Materiality. A Cultural History of Objects in Japanese Buddhism*, Stanford 2007, 3 f.

¹¹⁶ RAMBELLI / REINDERS, *Buddhism and Iconoclasm in East Asia*, 54–56.

¹¹⁷ KLEINE, Christoph: *Der Buddhismus in Japan*, Tübingen 2011, 394–403.

¹¹⁸ RAMBELLI / REINDERS, *Buddhism and Iconoclasm in East Asia*, 57.

mein Beispiel aus einer anderen Region und einer anderen Zeit stammt. Tibetische Buddhisten errichteten im 16. Jahrhundert bei der Eroberung der Mongolei Scheiterhaufen, auf denen sie schamanische Ritualgegenstände verbrannten. Aber gleichzeitig honorierten sie es, wenn solche Gegenstände in buddhistisch interpretierten Praktiken verwandt oder wenn Gottheiten oder Wesen aus einer schamanischen Tradition in den buddhistischen Pantheon integriert wurden.¹¹⁹

In komparativer Perspektive sind die Begründungen relevant, die Rambelli und Reinders für Japan ausmachen: »Whenever the temple was destroyed, its status as a sacred site and the legitimacy and morality of its clergy were questioned, sometimes openly.« Aber dabei ging es nicht um eine hieroklastische Fundamentalkritik, sondern um Reform, um die Wiederherstellung eines bereinigten sakralen Zustandes. »The destroyers claimed to re-establish social-cosmic order to protect the state and the people by purifying the Buddhist institutions of their evils.«¹²⁰ Letztlich stellte man nicht Sakralität an sich infrage, sondern die Legitimität, ein heiliger Ort zu sein, verbunden mit der Kritik an dem moralischen Verhalten von Mönchen. Wenn das zutrifft, wäre es um eine akzeptable Form sakraler Praxis, um deren Reform gegangen.

Einige Unterschiede gegenüber der okzidentalen Tradition bei gleichzeitig strukturellen Gemeinsamkeiten macht die Bildpolitik des katholischen Christentums sichtbar, das im 16. Jahrhundert in Japan Fuß fasste und zeitweilig höchst attraktiv und erfolgreich war. Die Jesuiten zerstörten Tempel, wandelten sie in Kirchen um oder verbrannten »Idole« – Akte, die, so Rambelli und Reinders, mit einem solchen weltanschaulichen Hintergrund ohne Vorbild in Japan gewesen seien.¹²¹ Bezeichnend ist auch die Tatsache, dass es Konvertiten zum Christentum waren, die ikonoklastische Praktiken intensivierten.¹²² Erst in Reaktion darauf kam es dann auch zu antichristlichen Ikonoklasmen, bei denen etwa christliche Bücher oder Gebäude zerstört wurden, allerdings nie ein symbolisches Objekt wie ein Kreuzifix¹²³ (das man allenfalls nutzte, um Christen zum

¹¹⁹ KOLLMAR-PAULENZ, Karénina: Der Buddhismus als Garant von »Ruhe und Frieden«. Zu religiösen Legitimationsstrategien von Gewalt am Beispiel der tibetisch-buddhistischen Missionierung der Mongolei im späten 16. Jahrhundert: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 2003 H.11, 185–207, 186. 191; DIES.: Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs Religion in asiatischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts. Das Beispiel der Mongolen, Bern 2007, 9f.; DIES.: Lamas und Schamanen. Mongolische Wissensordnungen vom frühen 17. bis zum 21. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Debatte um aussereuropäische Religionsbegriffe: Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs, Uppsala 2013, 151–200, 159f.

¹²⁰ RAMBELLI / REINDERS, Buddhism and Iconoclasm in East Asia, 83.

¹²¹ RAMBELLI / REINDERS, Buddhism and Iconoclasm in East Asia, 67.

¹²² RAMBELLI / REINDERS, Buddhism and Iconoclasm in East Asia, 99–103.

¹²³ RAMBELLI / REINDERS, Buddhism and Iconoclasm in East Asia, 104.

Abschwören von ihrer Religion zu zwingen, indem sie darauf treten mussten). Ähnliche Entwicklungen lassen sich auch für China beobachten, wo der Einfluss der christlich inspirierten, vor allem protestantischen Theologie bis ins frühe 20. Jahrhundert hieroklastische Aktionen inspirierte.¹²⁴

Diese Perspektive bestätigt Pamela Winfield, die sich mit zwei japanischen Mönchen beschäftigt hat, die nach China gewandert waren, um ihr buddhistisches Wissen zu vertiefen.¹²⁵ Der erste, Kukai (774–835), gilt als Gründer des Shingon-Buddhismus, in dem tantrische, »magische« Techniken zur Erreichung der Buddhaschaft angewandt wurden. Kukai sei aus China mit vielen Gegenständen, etwa Mandalas und Bildern der Patriarchen, zurückgekehrt. Der zweite, Dogen, den man als Gründer des Zen-Buddhismus und der gegenstandslosen Meditation betrachtet, wanderte ein halbes Jahrtausend später, im 12. Jahrhundert, nach China. Er hingegen sei, so will es die Tradition, ohne reale Gegenstände und nur mit dem Hinweis der Erkenntnis der Leere nach Japan zurückgekehrt. Die beiden Mönche stünden dann idealtypisch für kontradiktorische Wege zur Erkenntnis: ritualorientiert und magieoffen der eine, auf reine Erkenntnis konzentriert und strukturell ikonoklastisch der andere. Aber diese Perspektive bereitet aus zwei Gründen Probleme. Zum einen war die Rezeption von Dogen in Japan über Jahrhunderte sehr schwach und verstärkte sich erst durch das Interesse von Europäern an der gegenstandslosen Meditation. Dabei spielte Daishu Teitaro Suzuki (1870–1966), Mönch in der Tradition des Rinsai-Zen, Theosoph und Professor für buddhistische Philosophie in Japan, der lange in Amerika und Europa gewesen war, eine wichtige Rolle. Er stand für ein protestantisch eingefärbtes Interesse am Buddhismus, in dem Ritualismus als eine unphilosophische, magieverdächtige, tendenziell katholische Haltung abgelehnt wurde. Dogen ist also alles andere als repräsentativ und wurde erst im 19. Jahrhundert zu einer Schlüsselfigur des japanischen Buddhismus aufgebaut. Zum anderen löst sich die kategoriale Entgegensetzung von Kukai und Dogen bei genauerem Hinsehen in relative Differenzen auf. Beide akzeptierten, wie Winfield nachweist, sowohl bildlose als auch materialbezogene Techniken, setzten aber unterschiedliche Schwerpunkte und Prioritäten. Gegenstandsbezogene und gegenstandslose Meditation waren bei beiden keine absoluten Ideale, sondern wurden situationsbezogen angewandt. Es gab bei Kukai keine dogmatische Verabsolutierung von materialer Praxis, bei Dogen keine Verabsolutierung der Kritik daran. Bei Kukai wissen wir über den philosophischen Hintergrund, der diese Position begründete, genauer Bescheid. Er unterschied wahrnehmungsfähige und nicht-wahrnehmungsfähige Wesen, »sentient beings and non-sentient

¹²⁴ RAMBELLI / REINDERS, *Buddhism and Iconoclasm in East Asia*, 113–119.

¹²⁵ WINFIELD, Pamela D.: *Icons and Iconoclasm in Japanese Buddhism. Kukai and Dogen on the Art of Enlightenment*, Oxford u. a. 2013.

entities«, nicht mehr kategorial, »because both are parts of the body of the Buddha Dainishi«.

»Thus, mind and matter are not essentially different. In other words, material substance, being the stuff of which the body of the Buddha is made, is not essentially different from animate, sentient matter.«¹²⁶

Dies aber gelte nicht nur für Kukai, sondern für den japanischen Buddhismus überhaupt. Bilder und Objekte seien im Allgemeinen nicht als Repräsentationen, sondern als lebende Verkörperungen von Gottheiten verstanden worden.¹²⁷ Eine Offenheit für die Deutung von Bildern als lebendige und insofern handlungsfähige Wesen dürfte nicht nur im Hintergrund von Kukai und Dogen gestanden haben, sondern für weite Teile des japanischen Buddhismus gelten.¹²⁸

Diese Position hat beträchtliche Konsequenzen für das Verständnis des Verhältnisses von Text und sakralen Ritualen. Texte sind im japanischen Buddhismus (wie in anderen buddhistischen Traditionen auch) nicht auf ein zweipoliges Verhältnis von signifiant und signifié zu reduzieren, so Rambelli.¹²⁹ Buddhistische Texte haben nicht einfach eine Bedeutung im Sinne des signifié, sondern besitzen unterschiedliche Dimensionen; Rambelli unterscheidet deren drei: Die performative Nutzung, bei der Texte ihren Wert durch eine praktische Nutzung erhalten; die Materialität, die Texte zu heiligen Objekten macht, wodurch sie wie Reliquien, Ikonen oder ein Talisman benutzt werden können; schließlich der ökonomische Wert im Sinn eines geldwerten Preises, der zugleich ihren Wert als symbolisches Kapital bestimmt. Dies aber bedeutet, dass viele Zuordnungen von Text und Ritual, die im Christentum gängig sind, im Zen-Buddhismus nicht funktionieren. Zumindest zwei Gründe sind dafür einschlägig: Eine Überordnung des Textes gegenüber dem Ritual, wie sie ein protestantisches Sola-gratia-Prinzip impliziert, existiert nicht, es besteht die Option, das Ritual für wichtiger zu halten als den Text; ebensowenig gibt es die kategoriale Unterscheidung beider Dimensionen, die eine scharfe Trennung zwischen Text und Ritual erst möglich macht.

Auf den Punkt gebracht: Es gab im Gegensatz zur frühneuzeitlichen okzidentalen Ikonoklasmus-Debatte (und näher an Positionen des antiken und mittelalterlichen Christentums) keine grundsätzliche Kritik an der Verwendung sakraler und materialer Objekte, weil identitätsphilosophische (mit einem Terminus der neuzeitlichen europäischen Philosophie-Tradition: pan[en]theistische)

¹²⁶ RAMBELLI, *Buddhist Materiality*, 19.

¹²⁷ RAMBELLI, *Buddhist Materiality*, 8.

¹²⁸ WINFIELD, *Icons and Iconoclasm in Japanese Buddhism*, 157; RAMBELLI / REINDERS, *Buddhism and Iconoclasm in East Asia*, 19.

¹²⁹ RAMBELLI, *Buddhist Materiality*, 90; zum theoretischen Hintergrund s. ebd., 265 f.

Konzepte die Vorstellung einer sakralen Materialität möglich machten. Deshalb ging es vielmehr um die Frage, ob sakrale Gegenstände im »richtigen« Sinn verwandt wurden. Eine grundsätzliche »Angst« vor einem handelnden Bildwerk oder ein Äquivalent zur Fundamentalkritik an der Magie lässt sich in diesen Kontexten nicht beobachten. Nochmals anders gesagt: Wenn es Probleme gab, dann mit dem Signifikanten, nicht mit dem Signifikat.

3.2. ISLAM

Eine andere historische Ausgangslage als beim Buddhismus ergibt sich hinsichtlich des Islam, insofern dessen Entstehung eng mit der Geschichte von Judentum und Christentum verknüpft ist. Der Umgang mit Bildern wurde vor allem, aber nicht nur in den formativen ersten Jahrzehnten, als Koran und Hadithe, die Erzählungen über Mohammeds Leben, niedergeschrieben respektive kanonisiert wurden, von Juden und Christen mitgeprägt.

3.2.1. Bildkritik

Im Koran finden sich mehrere einschlägige Stellen gegen die Verehrung von Idolen. So wird die Verehrung der Göttinnen al-Lat, al-Ussa und Manat untersagt (Q 53,19–20), wobei allerdings nicht von Bildwerken die Rede ist. Deutlicher sind Verse in der Sure 21 über das Handeln Abrahams:

»(Damals) als er zu seinem Vater und den Leuten sagte: ›Was sind das für Bildwerke, denen ihr euch (in einem Kult) hingebt?‹ 53 Sie sagten: ›Wir haben (schon) unsere Väter dabei vorgefunden, dass sie ihnen dienen.‹ 54 Er sagte: ›Dann waret ihr und eure Väter offensichtlich im Irrtum.‹ 55 Sie sagten: ›Bringst Du uns die Wahrheit oder willst Du Scherz (mit uns) treiben (wörtlich oder bist Du von einer von denen, die spielen)?‹ 56 Er sagte: Nein (mir ist es bitterer Ernst)! Euer Herr ist der Herr von Himmel und Erde, die er (beide) geschaffen hat. Das bezeuge ich euch (in aller Form). 57 Und ich werde, bei Gott, eure Götzen überlisten, nachdem ihr den Rücken gekehrt (und mich mit ihnen alleingelassen) habt.‹ 58 Und er schlug sie in Stücke, ausgenommen einen (Götzen), der ihnen (ebenfalls) gehörte, und der (besonders) groß war.« (Q 21,52–58; Übersetzung Rudi Paret)

Diese Stelle gehört in einen Kranz koranischer Erzählungen von Abraham, der als Prophet gilt und dem der Erhalt und die Reinigung des Kultheiligtums in Mekka auf seine Bitte an Gott zugeschrieben wird (Q 14,35; Q 2,124–131). Bezeichnenderweise scheint Mohammed in der genannten Stelle aus Sure 21 die Existenz und die Wirkmächtigkeit von »Götzen«, die in Statuen verehrt werden, voraussetzen (V. 57). Aber die Textstelle bleibt auf eine kontextuell bestimmte Praxis bezogen, sie argumentiert nicht dogmatisch gegen Bilder, es gibt kein prinzipi-

elles Bilderverbot wie in Exodus 20,4.¹³⁰ Allerdings fehlen im Koran auch solche narrativen Texte, wie sie die jüdische und die christliche Bibel kennen und die innerkoranische Anstöße zu intensiverer bildlicher Darstellung gegeben haben könnten.¹³¹

Deutlich schärfer als im Koran fielen die Urteile in den Hadithen aus. Zum einen erscheinen dort Bilder als unrein.¹³² Zum anderen galt die Produktion von Bildern als Eingriff in Gottes ureigenstes schöpferisches Handeln,¹³³ was das zentrale Theologumenon des Islam, das Monotheismusgebot, verletzt hätte.¹³⁴ Auch die Verbote, lebende Wesen zu kopieren, wenn sie eine Seele (ruh) haben, oder Repräsentationen herzustellen, die Schatten werfen,¹³⁵ gehörten in diesen Kontext; zudem dürfte die Angst vor magischen Kräften von Bildern, wie sie schon die oben genannte Koranstelle impliziert (Q 21,57), die islamische Tradition begleitet haben.¹³⁶ Allerdings haben derartige Verdikte die bildkritische Positionierung des Islam nicht einlinig bestimmt, da die späteren Interpretationen der Hadithe Spielräume einer positiveren Deutung zuließen.¹³⁷ Diese Ambivalenzen sind der Hintergrund für mehrdeutiges Verhältnis zu Bildern gerade in den allerersten Jahrzehnten des Islam. So wird in den Hadithen berichtet, dass Mohammed Malereien aus der Kaaba habe entfernen lassen, explizit ist beispielsweise die Rede davon, dass man die Darstellung Abrahams ausgewischt habe, wohingegen die Bilder von Jesus und seiner Mutter erhalten geblieben seien.¹³⁸ Ähnliches gilt für imaginative Bilder. Die Vorstellung der Gottebenbildlichkeit bereitete keine grundsätzlichen Probleme, sie findet sich dreimal in den Hadithen, wurde aber durch eine metaphorische Interpretation entschärft.¹³⁹

Aus diesen bildkritischen Stellen ergebe sich für ein Gesamtpanorama islamischer Kunst primär, so Oleg Grabar, der »überwältigende Eindruck [...], dass Darstellungen von Lebewesen in dieser Kunst fehlen«,¹⁴⁰ insbesondere, wenn man sich auf die religiöse Kunst konzentriert und die überschaubare Anzahl von Zeugnissen aus Palastanlagen hintanstellt. Gleichwohl hat der Islam in unter-

¹³⁰ GRABAR, Oleg: Die Entstehung der islamischen Kunst, Köln 1977, 79–105.

¹³¹ GRABAR, Die Entstehung, 87.

¹³² NAEF, Silvia : Y a-t-il une »question de l'image« en islam? (12004), Paris 2015, 19–22.

¹³³ NAEF, Y a-t-il une »question de l'image« en islam?, 22–25.

¹³⁴ WENSICK, Arent Jan / FAHD, Toufic: Sura: The Encyclopedia of Islam, Bd. 9, Leiden ²1995, 888–892, 889.

¹³⁵ WENSINCK / FAHD, Sura, 890.

¹³⁶ WENSINCK / FAHD, Sura, 891.

¹³⁷ NAEF, Y a-t-il une »question de l'image« en islam?, 25–28.

¹³⁸ WENSINCK / FAHD, Sura, 891.

¹³⁹ WENSINCK / FAHD, Sura, 889.

¹⁴⁰ GRABAR, Die Entstehung, 94.

schiedlichen Regionen, Zeiten und Denominationen in der Theorie und vor allem in der Praxis Umgangsformen mit Bildern entwickelt. So materialisierten mentale Bilder von Mohammed in Texten sowie in Zeichnungen und Malereien, etwa in Persien, wo die Schia ohnehin bildfreundlicher war,¹⁴¹ ohne allerdings eine intensive Porträttradition zu entwickeln.¹⁴² Noch sehr viel seltener und wohl nur in der islamischen Frühgeschichte lassen sich skulpturale Darstellungen nachweisen.¹⁴³

Angesichts derartiger Befunde greift die verbreitete Vorstellung, der Islam sei eine fundamental bilderfeindliche Religion, die sich insbesondere angesichts fehlender Bilder und Statuen in Moscheen und des dominierenden ornamentalen Schmucks festgesetzt hat, in dieser Zuspitzung zu kurz. Oleg Grabar hat deshalb terminologisch vorgeschlagen, den Islam als anikonisch, nicht aber als ikonoklastisch zu begreifen.¹⁴⁴ Diese Hegemonie der Anikonik ist nun das Ergebnis einer Geschichte, in der das Zusammentreffen mit dem Christentum eine wichtige, vielleicht sogar die entscheidende Rolle spielte. Dabei kommt man in den Bereich islamischer Rezeptionsprozesse jüdischer und christlicher Vorstellungen, von biblischen Schriften, christlichen Liturgien und Bekenntnistexten, die zu einem zentralen Punkt der gegenwärtigen Erforschung des frühen Islam geworden sind.¹⁴⁵

Von beträchtlicher Bedeutung sind unterstellte Wechselwirkungen zwischen byzantinischem Christentum und Islam, die hinsichtlich eines islamischen Einflusses auf den byzantinischen Bildersturm oder einer Prägung des islamischen Anikonismus durch die byzantinischen Ikonoklasten diskutiert werden. Damit gerät man in die komplexe Geschichte des byzantinischen Bildersturms, dessen Verlauf in der jüngeren Forschung tiefgreifenden Revisionen unterzogen wurde. Leslie Brubaker (später zusammen mit John Haldon) hat bestritten, dass

¹⁴¹ PARET, Rudi: Das islamische Bilderverbot und die Schia. In: Festschrift Werner Caskel, hg. v. Erwin Gräf, Leiden 1968, 224–232.

¹⁴² GRABAR, Oleg / NATIF, Mika: Histoire des portraits du prophète Muhammad. In: De la figuration humaine au portrait dans l'art islamique, hg. v. Houari Touati, Leiden 2015, 89–110.

¹⁴³ BAER, Eva: The Human Figure in Islamic Art. Inheritances and Islamic Transformations, Costa Mesa 2004, 20–23; ein Beispiel aus dem 18. oder 19. Jahrhundert bei NAEF, Y a-t-il une »question de l'image« en islam?, Abb. 12.

¹⁴⁴ GRABAR, Oleg: Islam and Iconoclasm. In: Early Islamic Art, 650–1100. Constructing the Study of Islamic Art (Bd. 1), Hampshire 2005, 45–52, 54. In den Kontext dieser Relativierung gehört auch die Existenz starker Riten zumindest im Vergleich zum protestantischen Christentum zumindest in der Hadsch, der Pilgerfahrt nach Mekka.

¹⁴⁵ Exemplarisch NEUWIRTH, Angelika: Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010; SCHMITZ, Bertram: Der Koran. Sure 2 »Die Kuh«. Ein religionshistorischer Kommentar, Stuttgart 2009.

es unter Kaiser Leo III. (reg. 717–741) einen Bildersturm zumindest in der Schärfe gegeben habe, wie ihn die ältere Forschung unter Berufung auf problematische byzantinische Quellen postulierte.¹⁴⁶ Ein imperiales Edikt zum Ikonoklasmus lässt sich jedenfalls nicht nachweisen. Es gibt zwar Bildprogramme, in denen Figuren durch Ornamente oder Pflanzen ersetzt wurden, aber ein flächendeckender Ikonoklasmus folgt daraus nicht; man hat eher mit einer Art parallellaufender Bildreform zu rechnen.¹⁴⁷ Ein ähnlicher Befund bietet sich bei seinem Sohn Konstantin V. (reg. 741–775). In seine Amtszeit fallen zwar berühmte Bildprogramme, in denen etwa die Christusfigur in Absiden durch ein Kreuz ersetzt wurde, aber auch hier kann von einem imperialen Ikonoklasmus keine Rede sein. Erst unter Leo V. (reg. 813–820) und unter seinen beiden Nachfolgern kam es zu einem kaiserlich unterstützten Ikonoklasmus, aber auch hier muss man im Detail genauer hinschauen: Was passierte an welchen Orten im byzantinischen Reich? Was geschah außerhalb der kaiserlichen Machtsphäre? In welchem Ausmaß wurden notwendige Reparaturen genutzt, um neue Bildprogramme zu etablieren?¹⁴⁸ Von einem radikalen, flächendeckenden und mit aller Macht durchgesetzten Programm der Bildzerstörung kam vermutlich auch hier keine Rede sein. Mit der Herrschaft von Kaiser Michael III. (reg. 842–867) endete diese Phase.

Interferenzen zwischen Christentum und Islam hinsichtlich einer bildkritischen Theologie wurden aufgrund der zeitlichen Koinzidenz von islamischem Bilderverbot und dem Bilderstreit in Byzanz für das frühe 8. Jahrhundert postuliert. Auf islamischer Seite spielten dabei die Maßnahmen des Umayyadenkalifen Yazid ibn Abd al-Malik (Yazid II.) eine Rolle, der im Jahr 721 oder 722 (102/103 H) die Zerstörung von Bildern in christlichen Kirchen angeordnet habe. Allerdings ist die historische Zuverlässigkeit dieser Information umstritten: Oleg Grabar hatte das Edikt als ein »very suspicious document« betrachtet,¹⁴⁹ Alexander Alexandrovich Vasiliev immerhin seine Existenz als gesichert angenommen.¹⁵⁰ Wenn man letzteres tut, dürfte es allerdings weniger eine ikonoklastische Intention besessen, sondern sich allgemein gegen Christen gerichtet haben.¹⁵¹ Daraus wurde traditionell die Vermutung abgeleitet, dass die byzantinische

¹⁴⁶ Bahnbrechend BRUBAKER, Leslie: *Inventing Byzantine Iconoclasm*, London 2012.

¹⁴⁷ BRUBAKER, *Inventing Byzantine*, 156–247.

¹⁴⁸ BRUBAKER, *Inventing Byzantine*, 366–452.

¹⁴⁹ GRABAR, Oleg: *From the Icon to Aniconism. Islam and the Image: Museum International* 55, H. 2 (2003), 46–53; DERS., *Islam and Iconoclasm*, 45.

¹⁵⁰ VASILIEV, Alexander Alexandrovich: *The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II. A.D. 721: Dumbarton Oaks Papers* 9–10 (1956), 23–47.

¹⁵¹ GRABAR, *Die Entstehung*, 92.

Bilderfeindlichkeit durch den Islam ausgelöst worden sei.¹⁵² Wenn sich jedoch ein kaiserlicher Ikonoklasmus unter Leo III. nicht halten lässt und das Edikt von Yazid nicht auf allzu sicheren Füßen steht, verliert die These bildkritischer christlich-islamischer Wechselwirkungen in diesem Zeitraum massiv an ihre Plausibilität. Der Ikonoklasmus unter den Kaisern seit Leo V. hingegen ist letztlich zu spät, um grundlegende Wechselwirkungen wahrscheinlich zu machen.

Allerdings kann man davon ausgehen, dass im Rahmen der verschiedenen bildkritischen Politiken viele Ikonophile das byzantinische Reich nach Italien oder in das islamische Herrschaftsgebiet verließen, wo einige von ihnen wohl zum Islam konvertierten.¹⁵³ Einer von ihnen, Ibn Kullab (gest. ca. 855), habe gar den Begriff *eikon* (Bild) als »*rasm*« (Terminus technicus für den nichtvokalisierten Konsonantentext) ins Arabische übertragen und damit den Koran benannt.¹⁵⁴ Diese hohe Präsenz christlicher Bilderverehrer im Islam könnte immerhin ein Faktor gewesen sein, der die vorhandene islamische Bilderkritik verschärfend beeinflusst habe. Das aber würde die Umkehrung derjenigen traditionellen Perspektive bedeuten, wonach die christliche Bilderkritik ihre Wurzeln im Islam besitze. Dann wäre die islamische Bildkritik auch nicht gegen Polytheisten, sondern gegen die monotheistische christliche Konkurrenz im eigenen Land entstanden.¹⁵⁵ Für Byzanz würde eine Folgerung lauten, dass die Bilderverehrung nicht der Grund für den Ikonoklasmus, sondern dessen Folge wäre.

In der langen Auseinandersetzung um die Zulässigkeit von Bildern beziehungsweise die Art und Weise ihrer Akzeptanz ist darüber hinaus bei genauerem Hinsehen eine selten diskutierte Ambivalenz des Islam gegenüber Bildern integriert. Christen besaßen im Rahmen des islamischen Religionsrechtes als »Schriftbesitzer« den Status einer geschützten Minderheit, die Anteil an der wahren Offenbarung besaßen, sie aber nicht treu bewahrt hätten. Diese Religionstheologie gab Christen ein Existenzrecht in islamischen Gesellschaften, wenngleich als Mitglieder zweiter Klasse. Der hier entscheidende Punkt liegt in ihrem Recht, auch Bilder und sakrale Praktiken und Räume beizubehalten, solange sie damit nicht an die Öffentlichkeit traten. Das Prozessionsverbot oder das (nicht immer konsequent durchgesetzte) Verbot von Kreuzen auf Kirchen dokumentierten diese Einschränkung von Rechten bei gleichzeitigen Freiräumen

¹⁵² S. etwa BELTING, Hans: Florenz und Bagdad. Eine westöstliche Geschichte des Blicks, München 2012, 71.

¹⁵³ JOKISCH, Benjamin: Islamic Imperial Law. Harun-Al-Rashid's Codification Project, Berlin / New York 2006, 622 f., 859 f.

¹⁵⁴ JOKISCH, Islamic Imperial Law, 363.

¹⁵⁵ HAWTING, Gerald R.: The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History, Cambridge 1999.

im nicht-öffentlichen Bereich.¹⁵⁶ Gleichwohl gab es einen Druck der hegemonialen islamischen Theologie auf Veränderungen der christlichen Theologien, auch im Bildbereich; die Eliminierung von Figuren, die magisch oder polytheistisch interpretiert werden konnten, in den Mosaiken christlicher Kirchen ist dafür ein Indiz¹⁵⁷ (wenngleich es auch Belege für den Rückgang figuraler Darstellungen in christlichen Kirchen im islamischen Herrschaftsbereich vor dem byzantinischen Ikonoklasmus gibt¹⁵⁸). Polytheistische Religionen, Vereinigungen von »Götzenverehrern« hingegen besaßen dieses Recht nicht, deren Bilder und Statuen mussten zerstört werden (wie es mit den Buddhafiguren von Bamiyan noch 2008 geschah). Dies bedeutet, dass es in der muslimischen Theologie Optionen der Anerkennung von Bilderverehrung zumindest für monotheistische Religionen gibt, wenngleich sie mit dem Stigma der Distanz von der »wahren« Offenbarung versehen ist.

Wenn man versucht, aus diesem Puzzle von Informationen ein leidlich konsistentes Bild zur Genese des islamischen Anikonismus zu zeichnen, hat ein Angebot von Oleg Grabar viel Zustimmung der Forschung zur islamischen Kunstgeschichte gefunden, das auch mit den neueren Forschungen zur christlichen und islamischen Auseinandersetzungen um das Bild kompatibel ist. Er verweist darauf, dass man einerseits die byzantinische Kunst mit Bewunderung wahrnahm und deshalb beispielsweise Architekten und Mosaizisten aus Byzanz für sich arbeiten ließ.¹⁵⁹ Zugleich aber musste man sich kritisch gegenüber den Inhalten positionieren, nicht nur aus theologischen, sondern vermutlich mehr noch aus Gründen kultureller Identität. So spricht manches dafür, dass in der Omajadenmoschee in Damaskus die Figuren aus den byzantinischen Vorbildern durch Bäume ersetzt wurden;¹⁶⁰ ein anderes Beispiel sind die Münzprägungen Abd al-Maliks (reg. 685–705 [64–86 H]), der die Figuren auf byzantinischen und sassanidischen Münzen unter Beibehaltung des Bildaufbaus durch anikonische Darstellungen austauschen ließ.¹⁶¹ Dies dürfte bedeuten, dass die Verschärfung der koranischen Bildkritik zum Ikonoklasmus nicht nur oder weniger einer inneren Dynamik einer islamischen Bildkritik geschuldet war, sondern zur Identitätsbildung des Islam gehörte: Bilder als Medium waren durch Christen besetzt, und zwar in höchster Qualität. Hier hätte man auf absehbare Zeit nur offensichtlich abhängige und zweitklassige Kunst produzieren können. Angesichts

¹⁵⁶ FATTAL, Antoine: *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Beirut 1958.

¹⁵⁷ OGNIBENE, Susanna: *Umm Al-Rasas. La chiesa di Santo Stefano ed il problema iconofobico*, Rom 2002, 67 ff.

¹⁵⁸ BRUBAKER, Leslie / HALDON, John: *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680–850. A History*, Cambridge 2011, 109.

¹⁵⁹ GRABAR, *Die Entstehung*, 91.

¹⁶⁰ GRABAR, *Die Entstehung*, 95.

¹⁶¹ GRABAR, *Die Entstehung*, 97 f.

der letztlich doch großen theologischen Nähe zum Christentum, etwa im Monotheismus, wäre die Genese der islamischen Bildkritik auch ein Produkt der Distanzbildung in einem Feld, wo man leicht ein eigenes Profil schaffen konnte.¹⁶² Eine hieroklastische Grundausrichtung des Islam lässt sich daraus nicht ableiten.

3.2.2. Sakralität

Die gleichwohl vorhandenen Elemente bildkritischer oder gar ikonoklastischer Theologie und Praxis einschließlich ihrer Kritik an weltimmanenter Sakralität waren im Islam Konjunkturen ausgesetzt und immer wieder revitalisierbar. Ein Beispiel dafür sind die Wahabiten, die den Vorstellungen von Abd al-Wahab (1702/3–1792 [1114/5–1207 H]) folgten, der sich als Reformator des Islam verstand und dessen Anhänger zwischen 1804 und 1806 weite Teile der Arabischen Halbinsel eroberten, darunter auch Mekka und Medina. Zu Abd al-Wahabs Theologie gehörte auch eine Kritik am etablierten Umgang mit materialer Sakralität, die seine Nachfolger in die Praxis umsetzen.

Damit kommt man an einen Punkt, der in der Regel nicht in einem unmittelbaren Bezug zur bildkritischen islamischen Theologie mit ihrer impliziten Sakralkritik behandelt wird: Sakralität im Rahmen der islamischen Frömmigkeitspraxis. Diese ist im Islam ein weites Feld, das von der apotropäischen Nutzung des Koran über Beschwörungstechniken nichtislamischer Herkunft bis zur (geomantisch interpretierbaren) Ausrichtung des Gebetes nach Mekka (Q 2,142–145) und zur naturkundlichen Magie reicht und in der Reflexion von Theologen zumindest in großen Teilen immer ein umstrittenes Feld war.¹⁶³

In einem Bereich war sie allerdings im Prinzip immer anerkannt und offen praktiziert, bei der Hadsch, der Pilgerfahrt nach Mekka. Diese alljährliche Wallfahrt ist ein großes Ereignis mit sehr unterschiedlichen Aspekten und Interpretationen. Man kann sie als soziales Ereignis deuten, dessen Funktion von touristischen Interessen bis zur Affirmierung oder Schaffung einer muslimischen Identität für die Teilnehmer reichen kann. Doch es gibt doch sehr viel weitergehende theologische Reflexionen, in denen die Wallfahrt als Versetzung der Pilger in eine Art Urzustand gedeutet wird,¹⁶⁴ der den Neubeginn des Lebens ermögliche. Die Hadsch hat sich jedenfalls einer radikalen Desakralisierung entzogen und beinhaltet Elemente, die sich als Präsenz weltimmanenter Sakralität deuten lassen. Schon die Schaffung einer sakralen Zone, die sichtbar wird,

¹⁶² GRABAR, Die Entstehung, 98–105.

¹⁶³ LORY, Pierre: *Pensées magiques en islam: Cliniques méditerranéennes* 85 H. 1 (2012), 163–174; KRISS, Rudolf / KRISS-HEINRICH, Hubert: *Volks Glaube im Bereich des Islam*, Bd. 2 Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen, Wiesbaden 1962.

¹⁶⁴ CHODKIEWICZ, Michel: *Le paradoxe de la Ka'ba* : *Revue de l'histoire des religions* H. 222 (2005), 435–461, 439.

indem bis heute Autobahnschilder in Saudi-Arabien die »Ungläubigen« darauf hinweisen, dass das Betreten von Mekka und Medina nur Muslimen gestattet ist und alle anderen eine Abzweigung zu nehmen haben, dokumentiert, dass sich hier unter Berufung auf den Koran (Q 2,115) Vorstellungen einer Scheidung von Profanität und Heiligkeit etabliert haben. Bis heute sind diese Städte »haram« (verboten, heilig, auch: verflucht). Die Kaaba gilt als *al-majid al-haram* (Q. 17,1; 8,34; 2,144 u. ö.), als heilige »Moschee«, Paret übersetzt mit »heilige Kultstätte«. Der zentrale religiöse Teil dieser Wallfahrt nach Mekka beginnt, indem der Pilger in einen sakralen Status (ihram) eintritt und umfasst Praktiken, die an ein interaktives Handeln mit Dämonen oder Heiligen erinnern, etwa die (symbolische) Steinigung des Teufels. Das Herzstück bildet die Berührung des schwarzen Steins in der Kaaba im Rahmen einer siebenmaligen Umrundung gegen den Uhrzeigersinn. Dabei kann man den schwarzen Stein küssen, die Hand auf ihn legen oder nur auf ihn verweisen. Die dabei mögliche naheliegende Interpretation als magisches Handeln hat offenbar sehr früh Bedenken hervorrufen. Dem dritten Führer der muslimischen Gemeinde, Omar, wird ein markanter Vorbehalt zugeschrieben. Er habe hinsichtlich des schwarzen Steins gesagt, er wisse, dass es nur ein Stein sei, der nichts Gutes oder Schlechtes bewirken könne. Wenn er nicht gesehen hätte, dass Mohammed ihn einst küsste, hätte er ihn nicht geküsst.¹⁶⁵ Was Mohammed wirklich getan hat und wie weit hinter solchen Berichten spätere Interessen stecken, ist angesichts der schwierigen und momentan sehr umstrittenen Datierung und Deutung der Hadithe schwer zu sagen. De facto aber hat sich eine Wallfahrtspraxis etabliert, in der sakrale Elemente konstitutiv sind.

Zu Mekka und Medina als heiligen Orten gehört auch die Verehrung von Menschen insbesondere aus dem Umfeld Mohammeds. Sie wurden in Gräbern beigesetzt, die im Laufe der Zeit mit kostbaren Architekturen versehen wurden. An diesen Vererhrungsorten hat sich immer wieder theologische Kritik festgemacht, namentlich seitdem die Wahabiten die Macht innehaben. Nach der Eroberung von Mekka und Medina zerstörten sie die Kuppeln über den Schreinen von Mitgliedern der Familie Mohammeds, wobei diejenige über dem Grab von Mohammed nur verschont blieb, weil einige Aktivisten bei dieser Arbeit von der Kuppel zu Tode stürzten.¹⁶⁶ 1925 folgte die Zerstörung der Friedhöfe Mekkas und Medinas, wo unter anderem die Frauen und die Begleiter Mohammeds begraben waren. Seit den 1970er Jahren nimmt der Abbruch historischer Bauten, denen man nachsagt, dass sie schon zu Lebzeiten Mohammeds existiert hätten, in beiden Städten zu. Seitdem wurde etwa das Wohnhaus von Mohammeds Frau und Gönnerin Khadischa zugunsten eines Toilettenbaus abgerissen, an der Stelle des

¹⁶⁵ Mit Nachweisen der Hadithe CHODKIEWICZ, *Le paradoxe*, 446.

¹⁶⁶ NOYES, James: *The Politics of Iconoclasm. Religion, Violence and the Culture of Image-Breaking in Christianity and Islam*, London/New York 2013, 77–79.

Geburtshauses von Mohammed errichtete man eine Bibliothek, die Niederlegung von Mohammeds Grab steht als Forderung im Raum.

Aber auch außerhalb des sakralen Raumes von Mekka und Medina finden sich vergleichbare Vorbehalte, beispielsweise gegenüber den Sufis, die die Gräber ihrer Meister (Scheich, Murschid, Marabout) zu Orten ihrer Verehrung machten. Weil man hierin eine Konkurrenz zur monotheistischen Verehrung Gottes sah, hat die Zerstörung dieser Stätten insbesondere im sunnitischen Islam eine lange Tradition. Schon in Hadithen wird Mohammed die Äußerung zugeschrieben, dass man die Sitte der Christen, Gräber ihrer Propheten zu pflegen, verurteile und im »Land der Araber« beide Religionen nicht koexistieren könnten.¹⁶⁷ Bis heute finden solche Zerstörungen von Sufi-Heiligtümern immer wieder statt, wie etwa 2012 durch deren Planierung in Mali.

Derartige Praktiken sind exemplarische Beispiele für die ambivalente Rolle, die der Umgang mit Sakralität im Islam spielen kann. Eine tief verwurzelte bildkritische Tradition trifft auf eine ebenso tief verwurzelte und teilweise, wie in den Riten des Hadsch, offiziell akzeptierte sakrale Praxis. Beide Perspektiven können sich auf Positionen der Anfangszeit berufen und sich so legitimieren und auch neutralisieren. Aber in einer historisch-kritischen Perspektive ist diese Anfangszeit zugleich die Periode, in der, wie exemplarisch am Bilderstreit deutlich wurde, man nicht auf festliegenden Fundamenten baute, sondern die Grundpositionen erst aushandeln musste.

4. PROTESTANTISMUS IM RAHMEN DER ALLGEMEINEN RELIGIONSGESCHICHTE. THESEN

Hieroklasmus, also die Zerstörung eines heiligen Gegenstandes oder seines heiligen Anteils, ist kein Spezifikum des protestantischen Christentums, sondern findet sich auch in anderen Religionen, hier skizziert im Blick auf den japanischen Zen-Buddhismus und den (mit etwas größerem Raster analysierten) Islam. Man kann nachgerade behaupten, dass der Umgang mit der Repräsentation Gottes oder eines Göttlichen in allen Kulturen vorkomme und so ein universaler Ausgangspunkt für Bilderverbot und Ikonoklasmus sei.¹⁶⁸ Nun sind Gemeinsamkeiten zwar Bedingungen des Vergleichs, doch werden Eigenheiten erst unter Einbeziehung von Differenzen sichtbar.

Der Zen-Buddhismus ist dafür ein gutes Beispiel. Ältere Theorien, die im Buddhismus generell keinen sakral begründeten Ikonoklasmus sehen wollten, sind inzwischen ad acta gelegt. Insoweit kann man Gemeinsamkeiten mit dem

¹⁶⁷ NOYES, *The Politics*, 444.

¹⁶⁸ So BESANÇON, Alain: *The Forbidden Image. An Intellectual History of Iconoclasm* (1994), Chicago u. a. 2000, allerdings mit einer nur schmalen komparativen Perspektive.

Christentum sehen. Differenzen findet man hingegen bei den Begründungen und den dahinterliegenden religiösen Annahmen. Der belebte Gegenstand, der in der monotheistischen und gnadentheologischen Theorie des Christentums seit der Antike als Problem wahrgenommen und im Protestantismus zu einem zentralen Objekt christlicher Häresiezuschreibung wurde, wurde in den Zen-Traditionen von Kukai und Dogen mit solchen sakralen Merkmalen nicht gedacht. Sakralität konnte, wie bei Kukai und Dogen deutlich wird, mehr oder weniger sinnvoll im Erkenntnisweg sein, aber eine prinzipielle Infragestellung von Sakralität war damit nicht verbunden. Wenn es dann gleichwohl Zerstörungen von Tempeln oder sakralen Gegenständen gab, waren sie, pointiert gesagt, politisch und nicht religiös motiviert. Man konnte möglicherweise einen Gegner »nur schmerzlicher treffen, wenn man seine heiligen Gegenstände zerstörte. Die Entsakralisierung des Kosmos erweist sich als ein christliches Theologumenon, zugespitzt in der westkirchlichen Tradition und insbesondere im Protestantismus. Die Übertragung dieses Theologumenon auf den Buddhismus war ein Ergebnis von dessen antimagischer Idealisierung und seiner Reduktion auf Meditation im 19. Jahrhundert. Die nicht-sakrale Konzeption eines Gegenstandes wurde offenbar erst zum Problem, als westliche Christen im Rahmen der europäischen Expansion nach Japan kamen.

Hinsichtlich des Islam stellt sich die Frage schon methodisch anders, weil der Vergleich nicht zwei lange Zeit parallele oder analoge Religionen betrifft, sondern Christentum und Islam beständig durch dichte interreligiöse Beziehungen miteinander verbunden waren (und deshalb nicht der Buddhismus eine größere Nähe zum ikonoklastischen Christentum besitzt, wie früher oft unterstellt). Der Islam teilt mit dem Christentum die (immer im mainstream) Ablehnung der Vorstellung des belebten Bildes und die dahinterliegenden Absichten, den Monotheismus und die absolute Handlungsmacht Gottes zu schützen. Anders als im Katholizismus haben sich jedoch im Islam weitreichende Vorbehalte gegenüber der bildlichen Darstellung, insbesondere Gottes, entwickelt. Diese Position war im Koran zwar angelegt, aber ihre praktische Anwendung und Verschärfung war ein Ergebnis der nachkoranischen Geschichte, bei der vermutlich die Abgrenzung von christlichen Bilderverehrerern eine zentrale Rolle spielte.

Im Vergleich mit dem Protestantismus war die islamische Tradition strikter als das Luthertum in dem Verbot bildlicher Darstellungen von Menschen und Tieren, aber weniger strikt als der Calvinismus, zumindest dort, wo dieser selbst auf pflanzliche Darstellungen und ornamentalen Schmuck verzichtete. Zudem verbinden Islam und Protestantismus zwei weitere Perspektiven: die zumindest theoretisch dominante Grundlegung in einer Schrift und die Desakralisierung des Gottesdienstortes. Eine evangelische Kirche und eine Moschee sind idealiter Versammlungsräume, keine Orte der Präsenz des Göttlichen (sofern jedenfalls, wie man einschränkend für viele Interpretationen muslimischer- und evangelischerseits sagen muss, dort keine Menschen beten). Insoweit sind die Ähnlich-

keiten des Islam mit dem Protestantismus groß und man kann fragen, in welchem Ausmaß hier eine spezifische religionshistorische Entwicklung im Rahmen des jüdisch-christlich-islamischen Religionskomplexes vorliegt.

An anderen Punkten fallen jedoch Unterschiede ins Auge. Eine Tradition der Darstellung Gottes gibt es im Christentum, zumindest in der lutherischen und vor allem in der katholischen Konfession, nicht jedoch im Islam.¹⁶⁹ Die islamische Bildkritik hat sich an diesem Punkt radikal und konsequent durchgesetzt. Aber genau diese Konsequenz ist für den Islam nicht für alle Bereiche seiner Frömmigkeitspraxis generalisierbar. Mit der Pilgerfahrt nach Mekka behielt und schuf der Islam einen Ritualkomplex, der zu sakral konzipierten Orten mit magisch deutbaren Riten führte. Ein solches Phänomen findet sich im frühneuzeitlichen Protestantismus nicht (die Ansätze einer sakralen Luther-Verehrung vererbten ...), insofern zogen Protestanten dem Hieroklasmus an dieser Stelle schärfere Grenzen.

Inzwischen, insbesondere mit der zunehmenden Globalisierung seit der Frühen Neuzeit, sind die Dinge komplexer geworden. Die Religionswissenschaft ist seit dem späten 19. Jahrhundert neben die Religionspolemik und den Religionsdialog als (zumindest intentional) wertfreie Deutungsinstanz getreten, die allerdings in starkem Ausmaß, wie in der Religionswissenschaft immer klarer wird, ohne dass man von einer zureichenden Erforschung dieses Problems sprechen könnte, protestantische Kategorien transportiert. Die Wurzeln der Religionswissenschaft in der Philologie und die bis heute unzureichende Erforschung von sakralen Dimensionen wie Ritualen und heiligen Gegenständen ist ein Ergebnis dieser stark protestantisch geprägten Gründungsgeschichte. Signifikanterweise ist die religionswissenschaftliche Forschung zu Ritualen erst ein Produkt der letzten zwei oder drei Jahrzehnte, und hinsichtlich des Islam steht der Erforschung des Koran keine auch nur annähernd so intensive Erforschung von Ritualen oder des Hadsch zur Seite. Aber diese Problematik ist nochmals komplexer, weil mit der europäischen Expansion insbesondere seit dem 19. Jahrhundert auch protestantische Inhalte transportiert wurden. Die genannte Konzeption eines Kanon im Buddhismus oder eine zunehmende Konzentration auf den Koran und seine individuelle Lektüre im Islam sind Beispiele für diese protestantische Imprägnierung der neueren nicht-christlichen Religionsgeschichte.

Gleichwohl bleibt in dieser Verflechtungsgeschichte eine *differentia specifica* des Protestantismus deutlich, sie liegt, so die These dieses Aufsatzes in Explikation des Titels, nicht im Hieroklasmus als Programm, sondern in seiner radikalen Durchsetzung. Monotheismus und Souveränität Gottes sind zwar Bedingungen hieroklastischen Denkens und Handelns, aber, wie Katholizismus

¹⁶⁹ BESPFLUG, François: *Le Dieu des peintres et des sculpteurs. L'Invisible incarné*, Paris 2010, 21–29.

und Islam nahelegen, keine ausreichenden. Es benötigte offenbar eines komplexen Intersektionalismus von Schriftprinzip, Gnaden- und (anti-)»pantheistischer«) Schöpfungstheologie, theologischer und psychologischer Bildkritik (und der Kritik eines dahinterliegenden Bildgebrauchs/-»missbrauchs«), um die Brisanz zu erzeugen, die den protestantischen Hieroklasmus auslösen konnte. Viele Detailfragen mussten dabei offen bleiben, weil die Ermittlung von Parallelen oder Analogien in anderen Kulturen schwierig ist: Die Auslösung von Ikonoklasmen durch Eliten und/oder durch Vertreter der populären Kultur gehört dazu, ebenso die Konzeptualisierung (und möglicherweise Verwerfung) dessen, was in der okzidentalen Tradition »Magie« genannt wird, schließlich das Verhältnis von Text und Objekt/Bild, dem in der theologischen Diskussion im Protestantismus eine zentrale Bedeutung zugewiesen wird.

Auffällig scheint in religionsvergleichender Perspektive aber noch ein weiterer Punkt: Radikale Hieroklasmen, auf breiter Ebene unter den Anhängern durchgesetzt und – vor allem dies – auf (relativ lange) Dauer gestellt, dürften in der Religionsgeschichte sowohl theoretisches Programm wie auch (und mehr noch) praktisch eher seltene Phänomene sein. Hingegen war ein Umgang mit dem Göttlichen, der sich bildlicher Darstellungen bediente, seien sie zwei- oder dreidimensional, sehr viel weiter verbreitet als eine anikonische oder bildlose Praxis. Das Judentum kannte lange bildliche Darstellungen; das Christentum war durchgängig eine ikonophile Tradition, insbesondere, wenn der »große« byzantinische Hieroklasmus als Vorzeigeprojekt eines massiven Bildersturms ausfällt; der Islam ist erst nachkoranisch zu einer mehrheitlich dezidiert anikonischen Religion geworden; im Buddhismus stößt man nach den vermutlich anikonischen Anfängen nur in minoritären Traditionen wie dem Zen-Buddhismus auf eine Bilderdistanz, und auch die ist nicht fundamental dogmatisch begründet. Wenn diese Perspektive zutrifft, und dies müssten weitere Forschungen erhärten, wird der Protestantismus in seiner theologischen Schärfe der Entsakralisierung von Bildern und Gegenständen und zeitweilig in seiner Praxis, zumindest im Calvinismus, zu einer bemerkenswerten religionshistorischen Ausnahme. Dies dürfte auch in der christlichen Ökumene gelten: Weder die orientalischen noch die byzantinischen Kirchen kannten nachhaltige Ikonoklasmen. Und in der lateinischen Tradition blieb die katholische Kirche ausgesprochen bilderfreundlich, unmittelbar gefolgt vom Luthertum. Der Weg von einer Bildkritik zur Bilderzerstörung, von der Interpretation des sakralen Bildes zur Ablehnung seiner Sakralität ist letztlich nur der (radikale) Protestantismus auf Dauer gegangen.

Dass diese Bildkritik im Protestantismus ein theoretisches Programm mit einer nur partiellen, gleichwohl aber weitreichenden Wirkung war, ist angesichts der Normalität historischer Grautöne evident. Es gab immer wieder (re-)sakralisierende Tendenzen, aber das ist kein Gegenargument: Differenzen im Vergleich liegen in der Regel – und einmal mehr bei komplexen Verbänden wie großen Religionen – nicht in kategorialen, sondern in graduellen Unterschieden.

Eine der spannenden Fragen ist dabei die Ersetzung der sakralen Gegenstände durch eine sakrale Schrift, die es nicht nur im Protestantismus, sondern auch im Islam gab. Dabei geht es nicht nur um apotropäische Wirkungen des Koran oder den potentiell magischen Gebrauchs (etwa durch das Verschlucken von Zetteln mit Versen im Krankheitsfall), sondern mehr noch um das Hören als ästhetisches Erlebnis. Koran heißt im Wortsinn »Rezitation« und kann insbesondere in dem Fall, wo sein arabischer Text schlecht oder nicht (mehr) verstanden wird, als sakrale Audition gedeutet werden.¹⁷⁰ Diese Wendung liegt wohl umso näher, je stärker der Schriftbezug einer Religion ist.

Wie stark die hieroklastische Potenz des Protestantismus heute noch wirkt, ist nicht Thema dieses Aufsatzes. Gleichwohl bleibt bemerkenswert, dass im Laufe der Jahre die Distanz zu früher abgelehnten Praktiken geringer geworden ist: von lutherischen Wallfahrern bis zu bilderliebenden Zwingliern. All das sind Indizien für ein großes Thema: Hieroklasmus war häufig, vielleicht meist das Ergebnis elitärer Reflexion, und noch mehr war es dessen Beibehaltung. Stellvertretend für den Umgang mit Sakralität steht die zunehmende Bilderfreundlichkeit in vielen reformierten Kirchen. Es braucht heute offenbar massive intellektuelle Anstrengungen und einen dezidierten Durchsetzungswillen, um Räume frei von Sakralität zu erhalten. Calvin war an diesem Punkt skeptischer als Luther, er fürchtete, dass Bilder, Gegenstände und Riten ihren Status als *Adiaphora* in der Deutung der Gläubigen verlieren und wieder zu Objekten der Realpräsenz des Göttlichen werden könnten. Wir wissen in der Regel nicht, was sich in den Köpfen von Gläubigen abgespielt hat, aber Entwicklungen wie im lutherischen Wienhausen oder im reformierten Alkmaar legen es nahe, Calvins Bedenken sehr ernst zu nehmen. Strukturell ähnliche Resakralisierungen vollziehen sich übrigens auch in Teilen der katholischen Kirche nach der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die mancherorts sichtbare Rückkehr des Tabernakels in eine zentrale Stellung oder die (neue) Entstehung von Kerzenfeldern vor Marienaltären illustrieren diese Entwicklung. Die Stabilisierung eines durch Hieroklasmus purifizierten Kirchenraumes oder einer durch Reform eingehegten Sakralität beruht auf prekären Voraussetzungen. Evidenterweise sind calvinistische Kirchen davon besonders betroffen und gehören diesbezüglich zu den höchstgefährdeten Beständen der religiösen Tradition Europas.

Dieses Spannungsverhältnis lässt sich auch im Islam beobachten. Ein Vergleich zwischen Calvins Vorgehen in Genf im 16. Jahrhundert und der Bildpolitik der Wahabiten in Saudi-Arabien um 1800 macht eine Vielzahl von Parallelen sichtbar.¹⁷¹ Beide zeigen, welcher Anstrengungen es konzeptionell und in der Durchsetzung bedurfte, um einen rigiden Ikonoklasmus zu stabilisieren. Dass er umfassend möglich ist, kann man mit erkenntnistheoretischen Argumenten

¹⁷⁰ KERMANI, Navid: Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München 1999.

¹⁷¹ NOYES, The Politics.

bezweifeln. Wenn man mentale Bilder hinzuzieht, von denen in diesem Artikel nur ausnahmsweise die Rede war, springt die Dominanz der bildlichen Medien nochmals stärker ins Auge. Epistemologisch ist es fast unmöglich, ohne Bilder zu denken. Sie zeigen ihre Macht vielleicht umso massiver, je schärfer sie einem Kontroll- oder gar Verbotsregime unterworfen werden. Der Widerstand gegen Ikonoklasmus und Desakralisierung sowie die Probleme, die Ergebnisse eines Hieroklasmus langfristig, also über Generationen zu sichern, sprechen Bände. Offenbar wünschten oder forderten viele Menschen sakrale oder sakral deutbare Orte und Gegenstände, die Spannung zwischen akademischer und populärer Theologie scheint mir *cum grano salis* deutlich. Christliche Theologen müssten dann darüber nachdenken, was es heißt, dass es ein Priestertum aller Gläubigen respektive einen *consensus fidelium* gibt, in dem hieroklastische Positionen wenig Zuspruch finden.

Eine gegenteilige Perspektive betrifft die Gründe für den Ikonoklasmus im Westen. Hier scheint (im Vergleich zum ostkirchlichen Bilderstreit) eine kritische Masse in der Intersektion von vollplastischem Bild, Emotionalisierung und hohem künstlerischen Realismus vorgelegen zu haben, die in Verbindung mit der Hierarchisierung bestimmter Theologumena (Monotheismus, Gnadenlehre, Schriftprinzip) offenbar zu anderen Konsequenzen führte als beispielsweise im Buddhismus, wo es zu antisakralen ikonoklastischen Aktionen wohl nicht kam, vermutlich wegen der fehlenden prinzipiellen Vorbehalte gegenüber sakralen Objekten und Statuen (obwohl der Buddhismus gerade in Japan große vollplastische kannte¹⁷²), vielleicht auch, weil Hyperrealismus in Japan nur ausnahmsweise eine Form künstlerischer Darstellung war.

Ein letztes großes Thema betrifft die Frage, wie Bildkritik, Entsakralisierung und »Säkularisierung« (gemeint ist hier: ein intentional vollkommener Hieroklasmus, der keine sakrale Dimension in einem Objekt mehr zurücklässt) miteinander zusammenhängen, denn Bildkritik kann ja auch »nur« zu einer »gereinigten«, reformierten Sakralität führen. Genau dieses Säkularisierungsproblem stellt sich bei den protestantischen Ikonoklasten. Letztlich kam es – typisierend gesagt – zu zwei Lösungen: calvinistisch eher zur Zerstörung, lutherisch eher zur Ästhetisierung und/oder Historisierung. Insbesondere die lutherische Reaktion scheint mir in interkultureller Perspektive spannend. Objekte konnten nach einer lutherischen Umdeutung oder in einer

¹⁷² Bald nach der Ankunft in Japan sind im 6. Jahrhundert vollplastische Skulpturen nachweisbar, von weniger als lebensgroßen bis zu mehrfach lebensgroßen Statuen, etwa mit dem Asuka-Buddha (7. Jh.?) im Asuka-dera-Tempel in Asuka oder mit dem Buddha-Birushana (8. Jh.) im Todai-ji-Tempel in Nara. Diese Tradition ist nie abgebrochen, bis heute gibt es überlegensgroße Buddha-Statuen, darunter solche mit »christlichen« Heiligenscheinen wie beim Buddha in Takaoka aus dem Jahr 1933.

ästhetischen respektive historistischen Perspektive verschont werden, wie etwa Adam Krafts Sakramentshaus in Nürnberg.

Im Raum steht die Frage, in welchem Ausmaß es sich dabei um eine spezifisch okzidentale Entwicklung handelt. Unter dem Stichwort Antiquarianismus ist diese Problematik faktisch bislang fast nur im Blick auf das neuzeitlich-lateinische Europa erforscht worden. Die globalgeschichtliche Debatte kommt gerade erst aus den Kinderschuhen. Eine hinsichtlich dieser Frage wenig hilfreiche Publikation wie »World Antiquarianism« (2013)¹⁷³ macht dabei deutlich, wo die Probleme liegen: Man muss zwischen dem Interesse an Geschichte im Allgemeinen, für das sich leicht Belege in nicht-okzidental Kulturen finden lassen, und dem Interesse am Historismus im Besonderen unterscheiden. Im lateinischen Europa lassen sich jedenfalls Wurzeln bis in die Antike nachweisen, etwa im Codex Theodosianus, der im 4. Jahrhundert vorschrieb, Tempel mit berühmten Statuen zur Besichtigung offenzuhalten.¹⁷⁴ Man betritt hier das Feld der Umnutzung von Sakralräumen, die in der Antike christlicherseits zum Erhalt vieler paganer Architekturen und zum Teil auch von Skulpturen führte. Im Vergleich mit dem Islam gibt es hier vermutlich theologisch begründete Unterschiede. Das Christentum übernahm im mediterranen Raum häufig nicht-christliche Kultstätten, wohingegen Muslime sich damit möglicherweise schwerer taten und mit Präferenz oder meist christliche Bauten umnutzten, wie etwa die Hagia Sophia in Konstantinopel. Ein anderes Beispiel bietet Ägypten, wo Christen für ihre Kirchen häufig alte Tempel nutzten, wohingegen Muslime dies praktisch nie taten, sondern Moscheen neu errichteten und allenfalls christliche Kirchen verwandten.¹⁷⁵ Eine Zerstörung paganer Heiligtümer gab es christlicherseits natürlich auch, bekannt ist die Verwüstung des Serapion-Tempels in Alexandria im Jahr 395, aber diese Aktion war, wie in der Forschung der letzten Jahre deutlicher wird, wohl nicht repräsentativ für den christlichen Umgang mit der religiösen antiken Architektur.

Zu prüfen wäre, welche Theorien zum Verhältnis gegenüber anderen Religionen welche Auswirkungen auf den Umgang mit deren sakralen Gegenständen haben. Sowohl Islam als auch Christentum bieten Theorien an, um Vorgängerreligionen einen Überlebensplatz zuzuweisen oder dies nicht zu tun. Auf christlicher Seite gibt es etwa die Idee eines *Spermatikos logos* im Blick auf die antike Philosophie und die Zuweisung eines bevorzugten (wenn auch nicht gleichberechtigten) Platzes für das Judentum, islamischerseits die Idee einer

¹⁷³ Etwa World Antiquarianism. Comparative Perspectives, hg. v. Alain Schnapp u. a., Los Angeles 2013.

¹⁷⁴ Codex Theodosianus, 16,10,8; s. auch LEPELLEY, Claude: Le musée des statues divines. La volonté de sauvegarder le patrimoine artistique païen à l'époque théodosienne : Cahiers Archéologiques fin de l'antiquité et moyen âge 42 (1994), 5–15.

¹⁷⁵ Diesen Hinweis verdanke ich Gregor Emmenegger.

Offenbarungsgeschichte vor dem Auftreten Mohammeds, in der man mit vergleichbaren Einschränkungen Judentum und Christentum als »dhimmi«, als durch einen Vertrag an den Islam gebundene Gruppen, privilegierte. Gleichwohl führte die Bilderfreundlichkeit im Christentum vermutlich leichter zu einer Akzeptanz paganer Bilder und Räume, als es im Islam der Fall war. Auch an diesem Punkt hat die Reformation grundsätzliche Fragen nochmals gestellt. »Paganismus« und »Magie« wurden zu Anfragen an die alte Kirche und zu einem Differenzmarker gegenüber dem Katholizismus der Neuzeit. Und mit diesem konsequenten, intellektuellen wie praktischen, Hieroklasmus besitzen die protestantischen Traditionen eben auch einen, so die These dieses Aufsatzes, spezifischen Ort in der allgemeinen Religionsgeschichte.