

Aus: Blickle, P., Holenstein, A., Schmidt, H.R. und Sladeczek, F.-J. (Hgg.), **Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte**, München 2002, S. 511-527

### **Bilder als Objekte - Bilder in Relationen.**

#### **Auf dem Weg zu einer wahrnehmungs- und handlungsgeschichtlichen Deutung von Bilderverehrung und Bilderzerstörung**

von

*André Holenstein und Heinrich Richard Schmidt*

Die leitende Frage der von Peter Blickle, André Holenstein, Heinrich Richard Schmidt und Franz-Josef Sladeczek organisierten Tagung war die nach der "Macht und Ohnmacht der Bilder". Im Zentrum des Kongresses stand der reformatorische Bildersturm im europäischen Kontext. Anlaß zur Erörterung dieses Phänomens war der Fund von Statuen, die bis zur Reformation 1528 im Berner Münster und in dessen unmittelbarer Umgebung aufgestellt und nach ihrer Zerstörung als "Bauschutt" bei der Erweiterung der Münsterplattform verwendet worden waren. Diese Statuen sind in der Zwischenzeit restauriert und im Jahr 2000/2001 im Rahmen einer großen Ausstellung im Bernischen Historischen Museum und im Musée de l'Oeuvre Notre-Dame in Straßburg der Öffentlichkeit präsentiert worden.<sup>1</sup>

Die *Macht der Bilder* äußerte sich in der mittelalterlichen Kirche darin, daß sie den Laien als Heilsvermittler galten. Diese Macht wurde zum Stein des Anstoßes für die Bilderstürmer, die Gemälde und Statuen entheiligten und zerstörten, um damit deren Ohnmacht zu beweisen. Diese Entmachtung der Bilder setzte eine Zäsur in der abendländischen Geschichte. Sie war ein Schritt in Max Webers Prozeß der Rationalisierung und der *"Entzauberung der Welt"*.

Wo Bilder zerstört worden sind wie im Protestantismus oder wo ihre Verehrung im Zuge der Aufklärung verschwunden ist, konnten sich Malerei und Bildhauerei von ihrer religiösen Funktion befreien und zur *"reinen" Kunst* avancieren. Dieser Wandel von *"image"* zu *"art"* stellte einen eigenen Diskussionsschwerpunkt auf dem Kongreß dar.

Die *katholische Konfessionalisierung* knüpfte bewußt an die Bilderverehrung des Mittelalters an und setzte sie im Barock in parteibildender Absicht als Kontrapunkt zur Wortzentrierung des

---

<sup>1</sup> Franz-Josef Sladeczek, Der Berner Skulpturenfund. Die Ergebnisse der kunsthistorischen Auswertung. Bern 1999. - Cécile Dupeux, Peter Jezler, Jean Wirth (Hrsg.), Bildersturm. Wahnsinn oder Gottes Wille? Katalog zur Ausstellung im Bernischen Historischen Museum und im Musée de l'Oeuvre Notre-Dame, Straßburg, Zürich 2000.

Protestantismus. Erst unter dem Eindruck der Aufklärung hat in den katholischen Landschaften mit der Beseitigung

von Andachtskapellen und kleinen Heiligtümern an Häusern eine lautlose, unspektakuläre Entfernung von Bildern stattgefunden. Dieser Hinweis Peter Hersches ist ebenso wie die Bemerkung Margaret Astons, wonach der Bildersturm in England eine lange Tradition von den Lollarden bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts besaß, im Hinblick auf die historische Konzipierung des Themas ernst zu nehmen. Bildersturm als Thema der europäischen Geschichte darf nicht auf ein reformationsgeschichtliches Ereignis verengt werden.

Diese fortdauernde Tradition der Bilderverehrung im Katholizismus wurde auf dem Kongreß ebenso behandelt wie die *Bilderverehrung in den modernen Heils-Ideologien* des Nationalsozialismus, Faschismus und Sozialismus. Die Zerstörung der "Heiligen" der Politischen Religionen nach dem Zweiten Weltkrieg und im Zuge der demokratischen Revolution seit 1989 (Fall der Lenin-Monumente) wies Parallelen zum reformatorischen Bildersturm auf.

Im folgenden legen wir einen Bericht über die *Schwerpunkte der Diskussion* auf dem Kongreß vor. Gleichzeitig fassen wir die Tagung *in synthetisierender Absicht* zusammen. Dabei setzen wir eigene Akzente, die u.E. über die Tagung selbst hinausweisen und besonders entwicklungssträchtige Ansätze der Vorträge und Diskussionen herausstellen. Der Bericht folgt den Etappen der Tagung. Zunächst widmet er sich dem frühneuzeitlichen Bildersturm (I.) und fragt danach, was eigentlich der Gegenstand der Zerstörung war (I.1.). Dabei weitet er den Blick von den Objekten auf die Kontexte und Liturgien der Zerstörung (I.2.). Die Entsakralisierung der Bilder machte die Entwicklung vom Kult- zum Kunstbild möglich (II.). Ein dritter Schwerpunkt der Diskussion lag auf der Funktion von Bildern in den nachreformatorischen Konfessionen und Politischen Religionen (III.1., III.2.).

Daß in diesem Überblick die Sozialgeschichte der Bilderstürmer als Täter weitgehend ausgeblendet bleibt, auch wenn sie hier und da in den einzelnen Diskussionseinheiten angesprochen worden ist (s. bes. unter I.2.), hängt nicht nur mit der Konzentration der Tagung auf eine Phänomenologie des Bildersturmes zusammen, sondern auch mit einer seltsamen Wortkargheit der Quellen in dieser Beziehung (Gudrun Litz). Die Sozialgeschichte der Bilderstürmer bleibt ein Desiderat der Forschung, dessen Einlösung aufgrund der Quellenlage nicht leicht fallen wird. In den Quellen dominieren nichtssagende anonyme Kollektivbezeichnungen: "Sie" haben zerstört, die Bilder "wurden" entfernt, "man" hat sie hinweggetan.

## I. Der frühneuzeitliche Bildersturm

Wollen wir den Bildersturm, der vielerorts mit der Reformation einherging und die "Götzen" der alten Kirche verhöhnzte, profanierte oder zerstörte, verstehen, müssen wir uns fragen: Was hat die Aggression gegen die Bilder ausgelöst? Was war an den Bildern "anstößig"?

### 1. Zerstörte Bilder – Zerstörung von Bildern?

Die Frage danach, was überhaupt Bilder sind, weist unmittelbar über das Objekt "Bild" hinaus. Hans Belting macht mit seiner Antwort auf die *konstitutive Bedeutung der jeweiligen Beziehung des Betrachters zum Bild* aufmerksam: "Nur wer an Bilder glaubt, zerstört sie." Die Aggression gegen die Bilder ist ein letzter Akt der Befreiung von der früheren Macht der Bilder und zugleich eine erste Demonstration ihrer neuerlichen Ohnmacht. Man zerstört keine weltlichen Bilder, sondern nur geistliche oder politisch-religiöse. Die Macht der Bilder stimulierte ihre Verehrung und begründete zugleich ihre Zerstörung.

Ein Heiligenbild stand vorreformatorisch für einen Heiligen, dem Verehrung zukam, weil er in den schweren Zeiten des Lebens Hilfe bei Gott versprach. Es war sein Altar. Aber nicht nur der repräsentierte Heilige, sondern sein Repräsentat, das Bildnis selbst (die schwarze Madonna von Tschenschow, die Muttergottes von Einsiedeln etc.), d.h. das konkrete und einzelne Werk der Nachbildung, konnte einen besonders "erfolgreichen" Weg zum Heiligen öffnen oder selbst Heiligkeit besitzen (Thomas Lentz). Nach Beltings Meinung zielte die Zerstörung auf die *Repräsentation*: Getroffen werden sollte also der dargestellte Heilige (sei es ein mittelalterlicher Heiliger i.e.S., sei es Lenin). Bilder inkarnierten etwas Heiliges (Sergiusz Michalski). Sie waren seine Hülle.

Der Angriff auf die Bilder war auch ein Akt der Grenzziehung. Hans Belting hat darauf hingewiesen, daß es begrifflich den Idoloklasmus ebensowenig gibt wie die Ikonolatrie: Es wird als gut und richtig aufgefaßt, daß falsche Bilder (Idole) zerstört werden, so wie es als unmöglich gilt, gute Bilder (Ikonen) falsch und übertrieben zu verehren. Der zerstörerische Angriff richtete sich somit gegen die fremden Bilder der andern bzw. die Bilder, die einem fremd geworden waren.

Worin bestand die Macht gerade der geistlichen Bilder? Auf der Tagung ist die Auffassung vertreten worden, in den Bildern sei *das Heilige real präsent* und inkarniert, so wie in der katholischen und lutherischen Vorstellung das Brot und der Wein im Abendmahl Jesus Christus real präsentieren, so daß dieser "mit, in und unter den Gestalten" präsent sei. In diesem Sinne lasse sich auch die Bedeutung des Heiligen in seinem Abbild verstehen.

Die Reformationszeit hat in dieser Hinsicht im Abendmahlsstreit und in der Bilderfrage ein analoges Problem behandelt: Welche Art von Zeichen ist das Bild? Welche Art von Zeichen sind Brot und Wein im Abendmahl (Othmar Keel)? Die Bilder und das Abendmahl standen gleichermaßen im Zentrum eines traditionellen rituellen Systems, welches das Heilige präsentierte und damit in der Welt präsent machte.<sup>2</sup>

Die Bilderfrage zeigt in dieser Hinsicht einen Aspekt des tiefgehenden kulturellen Wandels an, der aus der Optik der Ritualforschung als "Krise des performativen Zeichengebrauchs" um 1500 gedeutet worden ist. Die Reformation erscheint dabei als "Revolution der Zeichentheorie",<sup>3</sup> die die Beziehung zwischen dem Ritual und dem geschriebenen Wort umstürzte: "The process of gaining access to the sacred shifted from experiencing the divine body through sight, touch, and ingestion to interpreting the scriptural Word, a process that had wide-ranging implications for the status of ritual as well as for the mentality of lay believers."<sup>4</sup> Andreas Karlstadt und die Reformierten waren sowohl radikale Gegner der Vorstellung von der Realpräsenz Christi beim Abendmahl als auch heftige Anhänger einer Entfernung der Bilder aus den Kirchen.<sup>5</sup> Luther betonte dagegen gerade Christi Realpräsenz in den Elementen, während er Gegenwärtigkeit und Heilsbedeutung von Heiligen verwarf.

Über die Frage, ob mit dem Begriff der Realpräsenz das Wesen der mittelalterlichen Bilder zu erfassen sei, wurde auf der Tagung länger diskutiert. In der Mehrzahl äußerten sich die Diskussionsteilnehmer gegen diese Deutung. Jean Wirth verwarf die Annahme einer Realpräsenz des Heiligen im Bild: "L'honneur à l'image se réfère au modèle représenté." Er betonte den Repräsentationscharakter der Bilder, sie lokalisieren nicht den Heiligen.<sup>6</sup> Sergiusz Michalski hielt den Begriff "Realpräsenz" für irreführend. Dario Gamboni machte darauf aufmerksam, daß das Bild ("image") ein "objet de représentation" sei (mimetisch und als Verweiszeichen). Auch der Angriff auf ein Kunstwerk sei ein Angriff auf etwas Repräsentiertes.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe*. Cambridge u.a. 1997, 147-184, 185-198, hier 191 f.

<sup>3</sup> Barbara Stollberg-Rilinger, *Zeremoniell, Ritual, Symbol. Neue Forschungen zur symbolischen Kommunikation in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, in: ZHF 27 (2000), 389-405, hier 392.

<sup>4</sup> Muir, *Ritual* (wie Anm. 2), 150.

<sup>5</sup> *Ebd.*, 173.

<sup>6</sup> Vgl. auch Jean Wirth, *Soll man Bilder anbeten? Theorien zum Bilderkult bis zum Konzil von Trient*, in: Cécile Dupeux, Peter Jezler, Jean Wirth (Hrsg.), *Bildersturm. Wahnsinn oder Gottes Wille? Katalog zur Ausstellung im Bernischen Historischen Museum und im Musée de l'Oeuvre Notre-Dame, Straßburg*. Zürich 2000, 28-37.

<sup>7</sup> Für die aktuelle Diskussion s. auch Norbert Schnitzler, *Judenfeindschaft, Bildnisfrelve und das mittelalterliche Strafrecht*, in: Klaus Schreiner (Hrsg.), *Bilder, Texte, Rituale. Wirklichkeitsbezug und Wirklichkeitskonstruktion politisch-rechtlicher Kommunikationsmedien in Stadt- und Adelsgesellschaften des späten Mittelalters* (Beiheft 24 ZHF). Berlin 2000, 111-138, hier 114 f. mit Anm. 3.

Dagegen insistierte Guy P. Marchal auf der Laienpraxis, die nicht von der Theologie geprägt war. Die Laien kannten nicht die komplexe Bildtheorie der Theologen zum Heiligenbild und hielten sich an ein vorgängiges Muster des Verstehens: Der lokale Heilige war nicht nur Zeichen, in ihm wurde vielmehr der Heilige selbst als am Ort präsent geglaubt. Auch Thomas Lentz betonte für das Mittelalter die Präsenz im Gegensatz zum Verweischarakter.

Dieser Ansatz erscheint uns in der Tat diskussionswürdig. Doch fällt er ein Stück weit hinter Hans Belting's Aussage zurück, für den das Heilige eigentlich im Verehrer des Bildes präsent ist bzw. in der Relation von Objekt und Gläubigem. Nicht im Objekt, sondern im Glauben kann der Heilige lokalisiert werden. Oder exakter: Nur der Glauben macht aus toter Materie etwas Heiliges, Verehrungswürdiges, das die Macht zum Heil zu enthalten scheint.

U.E. führt es in der Tat weiter, das Bild in eine *Beziehungsdimension* einzubetten. Lee Palmer Wandel dezentrierte das Objekt und spitzte damit Belting's Grundaussage zu: Objekt der Zerstörung ist die Andachtspraxis, also das im Verehrer präsente Heilige. Damit wird die Bildzerstörung zur Selbstzerstörung des falschen Ichs zugunsten des wahren Ichs. Das "Bild" ist deshalb nicht als Gegenstand definiert, sondern als eine "imago" im Auge des Betrachters. An die Stelle eines Objektbegriffs sollte deshalb, so in der Diskussion auch Alfred Lang, ein Beziehungsbegriff treten. Es ist der Verblendungszusammenhang (Hans Maier), der getroffen werden soll.

Das Kultbild ist kein Ding an sich, sondern es steht in Relation zum Menschen. Hier sind Beziehungsbegriffe gefragt, die die Gläubigen in den Umwelten, in denen sie handeln, bezeichnen. Wenn nicht der Gegenstand, sondern die Beziehung des Menschen zum Gegenstand ins Zentrum des Erklärungsansatzes gestellt wird, wird auch verständlich, warum Altäre, Reliquien, Glocken, Monstranzen, Kerzen, Kirchenfenster (selten), Kruzifixe, Wegkreuze, Palmesel, Lettner, Weihwasser, selbst Orgeln zerstört oder profaniert wurden, die selbst nie kultisch verehrt worden waren: Sie waren integraler Bestandteil der Liturgie (Glockengeläute bei der Transsubstantiation und der Vesper etc.), von der man sich lossagte, befreite. Und das erklärt auch, weshalb häufig Glasscheiben mit Heiligen unbeschädigt blieben. Sie wurden weder verehrt noch hatten sie liturgische Funktion. Der wesentliche Fortschritt in der Deutung durch Lee Palmer Wandel ist einmal, daß sie die Definition des "Bildes" entobjektiviert und statt dessen den Akzent auf die Relation zwischen dem Gläubigen und dem Bild und letztlich auf den Glauben und die Mentalität der Gläubigen legt. Zum anderen "liturgisiert" sie die Definition des Bildes, das für sie Teil eines Handlungskontinuums oder einer Inszenierung ist, welche insgesamt als Ausdruck falscher Gottesverehrung zerstört werden müssen.

Beispielhaft wird dieses theoretische Konzept von Christian von Burg am Palmesel veranschaulicht: Der Palmesel (Jesus auf dem Esel reitend) war in

der Fastenzeit, als alle anderen Heiligen in der Kirche verhängt waren, das einzige Objekt, auf das sich die Verehrung konzentrieren konnte. In einer Prozession zog Jesus auf dem Esel in die Kirche ein. Der ganzen Figur wurde apotropäische Wirkung zugeschrieben: Wer sie berührte, erlebte die heilende Kraft des Berührungsaubers. Im Bildersturm im Süden des Reiches wurde der Palmesel nicht nur zerschlagen, sondern auch profaniert; man stellte ihn auf das Viehgitter, das den Bereich des Heiligen vor eindringenden Tieren schützen sollte. Der Esel wurde also durch Profanation "zerstört", vom Heiligen zum Tier enttarnt. Hier wurde ein Verblendungszusammenhang "aufgeklärt", und der Gläubige befreite sich von seinem Wahn, zerstörte den Heiligen in sich und dokumentierte dies durch die Vernichtung des Dings, mit dem dieser Wahn verknüpft gewesen war.

Bernd Roeck ging der Frage nach, wie die Bilder zu ihrer so machtvollen Wirkung gelangen konnten. Er suchte eine Antwort in der Lebenswelt der Betrachter, die selbst Bilder und einen liturgischen wie ästhetischen Kontext, wie sie ihn in der Kirche oder an einem Wallfahrtsort fanden, nicht alltäglich gewohnt waren. Das Exzeptionelle einer realistisch dargestellten prunkvollen Gestalt habe bei einfachen Laien den täuschenden Eindruck erweckt, hier eine reale lebendige Macht vor sich zu haben. Die Kirche selbst habe durch ihre Inszenierungen die emotional bewegende Wirkung ihrer Akte und Artefakte eingesetzt. Dieser Ansatz könnte weiter ausgebaut fruchtbar werden. Dafür müßte aber die Geschichte der Wahrnehmung, also eine Art Psychohistorie, entwickelt werden, für die es bislang kaum Ansätze gibt.

Die Entheiligung des ehemals Verehrten diene einer Reinigung des Gläubigen von der Abgötterei. Der Aspekt von *Reinigungsritual und Exorzismus* war Gegenstand einer intensiven Diskussion unter den Kongreßteilnehmern. Akzentuiert wurde diese Sicht von Hellmut Thomke. Er richtete den Blick auf den Zeitpunkt nach der Bilderzerstörung. War sie vollzogen, so war die Kirche gereinigt. Die Profanierung der Heiligen diene also der Entprofanierung und Heiligung der Kirche. So wie die Trennung der Gläubigen von den Ungläubigen durch den Bann oder der Ehrbaren von den Verbrechern durch die Vollstreckung eines Strafurteils war auch die Distanzierung der Bilderstürmer von der Bilderverehrung ein Akt der Abgrenzung. Man war nicht länger der Sünde der Abgötterei teilhaftig. Und man gelangte dank der Distanzierung von der Sünde und der falschen Gottesverehrung wieder in die Huld des Herrn. So diene die Zerstörung dem Aufbau und der Wiederherstellung der göttliche Ordnung. Deutlich wird das in den Dramen des Berners Hans von Rüte: Gott will sein Volk nicht erretten, solange es fremde Götter anbetet. Die Götzen werden – im Rahmen eines Gerichtsverfahrens, also ordentlich – verurteilt und hingerichtet. Nicht von ungefähr wurden seine Theaterstücke an einem Platz in Bern aufgeführt, auf dem im hochgerichtlichen Verfahren der Richterstuhl aufgestellt wurde (Kreuzgasse).

Lucas Gisi entdeckte genau dieses Gerichtsverfahren in Scheibenrissen Niklaus Manuels. Sie stellen die Bilderzerstörung, die König Josia angeordnet hat, dar. Diese Tempelreinigung wird von einem Henker vollzogen, der mit dem Richtbeil die Götzen zerschlägt; unter diesen identifizierte Gisi ein ganzes Arsenal von antireformatorischen Figuren (Papst, Thomas Murner u.a.). Klaus Warnke bekräftigte in der Diskussion die Interpretation, daß hier ein peinlicher Gerichtsprozeß dargestellt ist.

Bei der Bildzerstörung handelte es sich immer um einen Exorzismus (Heinrich-Richard Schmidt). Ein "purus cultus" sollte hergestellt werden. Die Reinigung mußte deshalb rechtlich geordnet vonstatten gehen und durfte nicht im Tumult geschehen. Auf die Reinigung der Kirchenräume hatte aber eine Reinigung der Herzen zu folgen – ganz ähnlich wie im Motiv des Stückes "Klagred der armen Götzen", das lange Niklaus Manuel zugeschrieben worden ist und nun eher Hans Sachs als Verfasser zu haben scheint. In diesem Text klagen die zerstörten Götzen, den Bilderstürmern fehlten die innere Reinigung und Versittlichung, und sie werfen ihnen vor, sie begnügten sich mit der physischen Vernichtung von Dingen. Grundsätzlich ist mit dieser Sicht die nichtobjektbezogene Deutung des Phänomens Bild durch Lee Palmer Wandel vorweggenommen.

Besonders deutlich wird der Exorzismus-Charakter der Bilderentfernung bei den *Täufern*, obwohl bei ihnen kein Anlaß mehr zum Bildersturm bestand, nachdem sie sich als eigene Glaubensgemeinschaft konstituiert hatten. In der Formationsphase der evangelischen Bewegung waren die späteren Täufer sehr aktiv um die Reinigung der Kirche bemüht. Der Gedanke der Reinigung war für das frühe Täufertum nach Hans-Jürgen Goertz zentral. Die Täufer zählten die Bilderverehrung zu den teuflischen Riten. Ein blasphemischer Schandfleck, der nicht geduldet werden durfte, sollte nicht dazu führen, daß Gott der Gemeinde seine Gnade entzog. Nachdem sie mit ihrem Versuch gescheitert waren, innerhalb der alten oder der neuen Kirche ihre Idee der Reinheit zu verwirklichen, und sie sich separiert hatten, bauten sie ihre eigene Kirche ohne Bilder auf. Nicht die Reinigung des Bestehenden, sondern die Neuschöpfung des Reinen war nun ihr Ziel (Hans-Jürgen Goertz).

Überhaupt machte die Frage nach der Beziehung zwischen Bildersturm und Täufertum auf ein allgemeines Problem begrifflicher Inkonsistenz aufmerksam: So wie für die Täufer als Angehörige einer besonderen, reinen Kirche die Bilderfrage erledigt war, so hat es im Grunde auch keinen "reformatorischen" Bildersturm gegeben, sondern nur einen "vorreformatorischen". Der Bildersturm war Teil der Bewegung hin zur Reformation, aber nur selten Teil der institutionalisierten Reformation selbst (Goertz).

Daß die Reinigung durch die Zerstörung oder gar die Verunreinigung vollzogen wurde (Altar mit Kot beschmieren), war dabei nicht paradox. Hier wurde das ehemals für heilig gehaltene als unrein entlarvt (Dario Gamboni).

Die Verunreinigung mit Fäkalien machte auf die Notwendigkeit einer Säuberung aufmerksam. Verunreinigungen wurden zur Delegitimation und zur Entwertung des Erhabenen auch in späteren Angriffen auf Bilder (Französische Revolution, moderne Kunst) noch eingesetzt (Gamboni).

Dabei stand dieser Purgationsritus stets im Rahmen eines providentiellen Weltbildes (Goertz, Thomke): Gott will nach Deuteronomium 10, daß man ihn nur so verehrt, wie er es geboten hat, und dabei alles, was er nicht geboten hat, unterläßt. Sonst wird er seinem Volk die Gnade entziehen. Die Treue der Gläubigen ist also die Voraussetzung von Gottes Huld. Sittenzucht und Bild-Extirpation haben deshalb die ganz gleiche Funktion: Gott gefallen, um ihn gewogen zu machen – eine nur scheinbar unprotestantische "Werkgerechtigkeit", vielmehr eine "normative Zentrierung" auf die göttlichen Gebote.<sup>8</sup>

Indem die Grenze zwischen "heilig" und "profan" diesseits der Bilder und ihrer Verehrung neu gezogen wurde, stellte die Reformation einen Systemwechsel dar, eine Revolution: Es gab nun – um Max Weber zu adaptieren – für jene Menschen, denen Gott die Gnade zu versagen beschlossen hatte, nicht nur keine magischen, sondern buchstäblich keine Mittel mehr, der göttlichen Gnade teilhaftig zu werden. Der Heilsweg wurde aus dem Bereich des Ritus entfernt und ganz neu und vollständig in den der Ethik verlegt: Gottförmigkeit der Welt als Realisierung der Zehn Gebote statt Defizitgarantie durch Heilige und ihre Verehrung, statt Falschgeld nur harte Währung.<sup>9</sup>

In diesem Zusammenhang scheint uns das von Guy P. Marchal in die Tagungsdiskussion eingeführte Konzept Victor Turners weiter zu führen.<sup>10</sup> Die Anwendung von Turners "*Processual Symbolic Analysis*" auf die Bilder des Mittelalters legt deren Mehrdimensionalität frei.<sup>11</sup> Bilder können Elemente einer theologischen Sprache sein. Sie sind in diesem Blickwinkel Code-Bestandteile einer gelehrten und geglaubten Grammatik des Heils. Sie visualisieren damit die theologische Aussage: Heiligenverehrung verschafft Ablass aus dem Gnadenschatz der Kirche. Das ist ihre Funktion *im exegetischen Bedeutungsfeld*. Von ihr als einem "falschen Code" befreit sich der Bilder-

---

<sup>8</sup> Berndt Hamm, Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 7 (1992), 241-259.

<sup>9</sup> So auch die zeitgenössischen Texte von Lazarus Spengler: S. Berndt Hamm, Lazarus Spengler und Martin Luthers Theologie, in: Volker Press, Dieter Stievermann (Hrsg.), Martin Luther. Probleme seiner Zeit. Stuttgart 1986, 124-136.

<sup>10</sup> Victor W. and Edith L.B. Turner, Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives. New York 1978, bes. 243-255. - Vgl. Mathieu Deflem, Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis, in: Journal for the Scientific Studying of Religion 30 (1991), 1-25.

<sup>11</sup> Ein Plädoyer für die mehrdimensionale Bedeutung von Bildern und bilderstürmerischen Aktionen bringt an einem englischen Beispiel Joel Budd, Rethinking Iconoclasm in Early Modern England: The Case of Cheapside Cross, in: Journal of Early Modern History 4 (2000), 379-404.



stürmer in der Aggression gegen die Stein oder Holz gewordenen Symbole der alten Lehre.

Bilder können – wie in der liturgisch orientierten Konzeption von Lee Palmer Wandel – aber auch operationell gesehen werden (statt als "langue" als "parole"), so daß der Handlungsvollzug Gegenstand der Aggression wird. Nicht ein abstrakter, sondern ein "gebräuchlicher" und praktizierter Glaube ist damit – im Akt einer Selbstbefreiung – Referenzpunkt (*operationelle Ebene*).

Davon abzusetzen sind die *positionellen Bedeutungen*, die Dinge haben können. Bei Victor Turner ist damit sozusagen die Grammatik der Symbole gemeint, ihre Verbindung mit anderen Symbolen und ihre Positionierung im Text des Rituals. Guy P. Marchal variiert in seinem Beitrag die "positionelle Bedeutungsebene" Turners stärker in Richtung auf die Praxis statt – wie bei diesem – auf die Codeebene. Die Bedeutung eines Symbols für die soziale Einheit, die es verwendet, muß – in Anlehnung an Turners Konzept des "social drama" – keineswegs dogmatisch festgelegt sein, sondern kann außerhalb des dogmatisch festgelegten Sinnes von der sozialen Gruppe definiert werden, so etwa, wenn bestimmte Heilige als "Parteiabzeichen" einer Gruppe dienen. Heilige konnten deshalb sowohl innerhalb wie auch außerhalb des reformatorischen Kontextes zerstört werden, wo die Akteure weder die exegetische noch die operationelle Ebene treffen wollten, sondern allein das Zeichen der gegnerischen Partei. Nicht nur Zerstörungen von Heiligen in Kriegen zwischen Staaten oder Ständen sind damit gemeint, sondern auch Bilderstürme zu Hause am eigenen Ort, die nur den Zweck hatten, die noch nicht "aufgeklärten" Zeitgenossen zu desillusionieren: als Akt der Demonstration oder der Agitpropaganda. Hier steht dann keine Selbstbefreiung, sondern die Inszenierung mit Adressatenbezug im Vordergrund.

Die sogenannte positionelle Bedeutung von Bildern erweist sich aber nicht nur im Hinblick auf die Erklärung ikonoklastischen Handelns, sie zeigt sich auch, wenn es darum geht zu verstehen, warum die Bilderstürmer ganz bestimmte Bilder und Symbole verschont haben. Das sog. Heinrichskreuz hat bei der rituellen Bestätigung des Basler Stadtrechts durch den Bischof im Spätmittelalter eine zentrale Rolle gespielt; es repräsentierte im Selbstbewußtsein der Stadtbürger den Anspruch auf die Autonomie der freien Stadt von der bischöflichen Herrschaft und besaß in dieser Hinsicht den Charakter einer "politischen" Ikone. Das Heinrichskreuz hatte aufgrund seiner mittelalterlichen Geschichte seine Position und seine Bedeutung in der Vorstellungswelt der Basler. Diese "Vorgeschichte" schützte es vor der Zerstörung und belegt zugleich ein weiteres Mal, wie Bilder nicht als ein für alle mal festgeschriebene Zeichen zu verstehen sind, sondern als Kommunikationsmedien, deren Bedeutung im Kontext der jeweiligen Bedeutungsfelder wandel- und verhandelbar war (Lucas Burkart).

Für die Einordnung und Abgrenzung des Phänomens des Ikonoklasmus hilfreich erscheint der Hinweis Jean Wirths und Dario Gambonis, daß Bilder auch durch Vandalismus oder die Praktik des Behexens (frz. envoûtement) beschädigt und zerstört werden können. Diese Angriffe zielten aber letztlich nicht auf das Bild. Nicht jede Bildzerstörung trägt demnach ikonoklastischen Charakter. Der Ikonoklasmus ist nämlich "destruction, enlèvement, mutilation d'image destinée à faire cesser leur culte ou leur respect" (Wirth).

## 2. Kontexte und Liturgien der Zerstörung

*Bildentfernung, Bilderfrevel und Bildersturm* sind im Anschluß an die Typologie von Sergiusz Michalski auf der Tagung verschiedentlich unterschieden worden.<sup>12</sup> Das unterscheidende Kriterium ist dabei der Grad der Rechtmäßigkeit der gegen die Bilder als Objekte gerichteten Aktion: Grundsätzlich muß zwischen einem legalen und einem illegalen Vorgehen unterschieden werden. "Bildentfernung" wäre der adäquate Begriff für einen legalen kollektiven Ikonoklasmus. "Bilderfrevel" bezeichnete den individuellen illegalen Akt der Bildzerstörung, -verhöhnung oder -entfernung. "Bildersturm" dagegen sei die tumultuarische, auch die rituelle, gelenkte und selbst die von Instanzen wie den Zünften geordnet vollzogene kollektive Bildentfernung, wenn sie nicht obrigkeitlich legitimiert war. Ob dieser rechtliche Trennungsstrich tatsächlich klar gezogen werden kann, wurde jedoch kaum thematisiert. Für unseren Diskussionszusammenhang sind die kollektiven Aktionen, also Bildentfernungen oder Bilderstürme, relevant.

Bilder konnten legal, im Auftrag der Obrigkeit, oder autonom, ohne diesen Auftrag, entfernt werden. Der Typus der obrigkeitsgelenkten Entfernung wurde besonders von Gudrun Litz, Hellmut Thomke, Lucas Gisi und Sergiusz Michalski thematisiert. Maßnahmen der Obrigkeit sollten allerdings oft Aktionen "von unten" zuvorkommen oder eine schon angelaufene Zerstörung in "ordentliche Bahnen" lenken. Als Ideal einer rechten Entfernung der Bilder hat von Rüte die Initiative der Obrigkeit gesehen (Hellmut Thomke). Funktional unterschieden sich beide Varianten nicht voneinander. In beiden Fällen war entscheidend, daß die Macht der Bilder gebrochen wurde.

Legale und illegale Bildentfernungen, die im Kontext dieser Tagung diskutiert worden sind, waren beide *Kollektivakte*. Von daher stellt sich die Bildvernichtung als Massenaktion dar. Dieser Charakter des Bildersturms wird noch dadurch unterstrichen, daß er sich in bestimmten Regionen als eine Kette von Aktionen präsentiert. Der Bildersturm an einem einzelnen Ort erscheint als

---

<sup>12</sup> *Sergiusz Michalski*, Das Phänomen Bildersturm. Versuch einer Übersicht, in: Bob Scribner (Hrsg.), *Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*. Wiesbaden 1990, 69-124.

Glied in einer längeren Handlungskette. Dabei spielte die Kommunikation auch über größere Entfernungen hinweg eine entscheidende Rolle, wie Sergiusz Michalski an den Bilderstürmen des Ostseeraums exemplarisch zeigen konnte.

Die "illegalen" Aktionen können nochmals unterschieden werden in submagistrale Aktionen, in welchen Zünfte oder organisierte Gruppen relativ geordnet für die Bilderentfernung sorgten, und in "wilde", welche als Akte des Vandalismus erscheinen (Christian von Burg). Je ungeordneter diese Aktionen verliefen, desto höher scheint der Anteil der Jugendlichen ("Nachtbubenstreiche"), der Unterschichten sowie der Söldner an den Akteuren gewesen zu sein (von Burg; Litz). In diesem Zusammenhang ist allerdings nicht ausreichend diskutiert worden, inwieweit hier Elemente der Jugendkultur (Charivari etc.) im sakralen Raum wirksam wurden und diese Aktionen als solche doch wieder rituell geordneten Charakter aufwiesen. Dabei gab es direkte Anleihen bei biblischen Vorbildern: so etwa in der Steinigung des Palmesels, also im Vollzug der Hinrichtung (z.B. 3. Mose 20.27, 24.14, 16, 23; 5. Mose 13.11). Schon im Mittelalter wurden in Auseinandersetzungen zwischen verfeindeten Gemeinden oder Ländern häufiger die Heiltümer des Gegners zerstört. Auch diese sakrale Schwächung des Feindes oder die Demonstration seiner Ohnmacht findet sich als Motiv in den Bilderstürmen. Wo Kinder, Jugendliche oder Frauen die Kultbilder zerstörten, wurde deren Schwäche besonders offensichtlich und die Verhöhnung eklatant.

Damit wird aber auch indirekt die Reputation der Stifter (Straßburg, Bernd Moeller) tangiert. Inwieweit das einen zentralen (wie von Thomas Brady behauptet<sup>13</sup>) oder einen peripheren Aspekt darstellt, wurde nicht diskutiert. Bildersturm fungierte dort auch als politischer Angriff (Peter Blickle), wo die Stifter selbst angegriffen werden sollten, etwa als ungeliebte Machthaber.

Formen des Bildersturms finden sich in allen *abrahamitischen Religionen*. Sie alle haben ein Bildproblem, der Islam am schärfsten, das Christentum in einer mittleren Position. Es hat deshalb Aktionen gegen Bilder und ihre Verehrung schon lange vor der Reformation gegeben. Othmar Keel zeigte, daß die altjüdische Bilderfeindschaft erst entstanden ist, als eine "puritanische" Fraktion gegen die Bilderwelt der Tempel der Wanderzeit vorging, in der sie eine Ablenkung von der wahren Verehrung Gottes sah. Auch hier galt der Angriff nicht den Bildern an sich, sondern der falschen Gottesverehrung, die sie ermöglichten. Die Gefahr, "fremde Götter" zu verehren, statt sich Gott zuzuwenden, sollte gebannt werden.

Bilder wurden in der Regel in öffentlichen Aktionen entfernt, so in der altjüdischen Praxis (Zerstörung des Goldenen Kalbes), im Islam (zuletzt: Zer-

---

<sup>13</sup> Thomas A. Brady, Jr., *Ruling Class, Regime, and Reformation at Strasbourg 1520-1550*. Leiden 1978.

störungen buddhistischer Kultbilder durch die Taliban in Afghanistan) und auch in der Reformation. Die Entfernung von Bildern hat Signalwirkung und muß deshalb auch in ihrem Adressatenbezug analysiert werden. Überträgt man die Deutungskategorien, die sich aus einer Analyse der protestantischen Lehrstücke (etwa von Rütes; Thomke) ergeben, was u.E. plausibel gemacht werden kann, dann ergibt sich folgendes Konzept:

Die noch unentschlossenen Zuschauer werden

- darüber belehrt, daß die Heiligen keine Macht besitzen,
- und Gott wird versöhnt,
- weil die Verehrung der Heiligen blasphemisch
- und deren Beseitigung sogar biblisch legitimiert ist (König Josias-Motiv).

Die inszenierte Zerstörung von Bildern wie auch die nachreformatorischen "Lehrdramen" waren insgesamt Agitprop-Veranstaltungen, welche die Herzen wandeln wollten. Die Verbreitung der Lehrdramen durch den Druck vervielfältigte ihre Rezeption ebenso wie Nachahmungen (Plagiat-Stücke). Der Ort der Aufführung (in Bern: Gerichtsplatz) war dabei selbst Medium und Botschaft zugleich. Andererseits dienten beide der Selbstvergewisserung durch die Tat.

## **II. Vom Kultbild zum Kunstbild – de l'image à l'art**

Der Bildersturm der Reformationszeit war eine *Kulturrevolution*. Die Bilder verloren im Protestantismus ihr Numinoses, sie unterlagen dem Prozeß der Rationalisierung im Sinne Max Webers (Schmidt). Das Bild wandelte sich vom Gegenstand und Mittel der religiös-kultischen Verehrung zum Objekt des ästhetischen Kunstgenusses (Oskar Bätschmann). Die Anfänge der Ästhetisierung des Bildes als Kunstbild liegen im 15. Jahrhundert. Im Italien der Renaissance vertritt Leon Battista Alberti in seinem Traktat "Della pittura" bereits ein Bildverständnis, das von der Problematik der reformatorischen Bilderfrage nicht mehr berührt wird (Bätschmann). Verspätet und forciert durch die Reformation folgen die nordalpinen Gegenden in diesem Prozeß der Säkularisierung des Bildes zum Kunstobjekt. Der Übergang *vom Kultbild zum Kunstbild*, von der Verehrung des Bildes zum Genuß des Bildes, vom Bilderkult zur Künstlerreligion im Italien der Renaissance verdeutlicht, daß dieser Paradigmawechsel nicht notwendig an den Bildersturm der Reformation gekoppelt war. Dennoch ist anscheinend im Norden eine Genealogie vom Bildersturm zur Kunst vorstellbar. Möglicherweise brauchte es eine Freiheit gegenüber dem Bild, welche es ermöglichte, dieses zum Kunstgenuß "umzuwidmen". Seit dem 19. Jahrhundert hat sich sogar ein Kult um Künstler und Kunst fest etabliert (A.B. Thorvaldsen als Star) (Bätschmann).

Jean Wirth bewertete den Übergang von "image" zu "art" als Vorgang der *Säkularisierung*. Auch der ästhetische Genuß der Bilder der italienischen Renaissance sollte belehren, aber er sollte auch bewegen und Lust bereiten (*voluptas honesta* bei L.B. Alberti; Bättschmann). Auch hier steht aber - wie beim Kultbild - die Beziehung des Betrachters zum Bild im Mittelpunkt des Bildverständnisses. Die Zerstörung des Bildes als Objekt der kultischen Verehrung mit Macht eröffnete die Möglichkeit, das Bild mit didaktischem oder ästhetischem Gehalt aufzufüllen.

Mit dem Übergang vom Kultbild zum Kunstbild in der Moderne haben Zerstörungen von Bildern aber keineswegs aufgehört. Auch nichtverehrte Bilder werden beschädigt oder zerstört. Das könnte man "Arteklasmus" nennen (Alfred Lang). Arteklasmus können konstruktiven und destruktiven Charakter haben. Dario Gamboni wies auf die kollektiven Zerstörungs-Aktionen in den 1960er Jahre hin. Der Arteklasmus hat aber keinen Effekt auf einen Glaubensinhalt mehr, anders als der reformatorische Ikonoklasmus (Lang). Er trifft nichts außerhalb des Objekts selbst, ja er kann im Akt des Happenings und der Performance selbst zur Kunst werden und Kunst konstituieren. Künstler werden zu Komplizen des Vandalismus, wenn sie die Selbstzerstörung des Kunstwerks als Kunst inszenieren (Bättschmann, Gamboni).

Arteklasmus als Angriff auf das Kunstbild verfolgt mitunter das Ziel, dem angegriffenen Objekt die Anerkennung als Kunst abzusprechen. Er ist insofern durchaus dem Ikonoklasmus ähnlich, als beide soziale und kulturelle Zuschreibungen an das Bild entlarven und es dadurch seiner Aura entkleiden wollen. Im Fall des Kunstwerks der Moderne geschieht dies u.a. dadurch, daß dieses radikal auf seine Materialität zurückgeführt wird. Gamboni verwies auf die Fettecke von Joseph Beuys, die als Opfer einer Reinigungsaktion weggeputzt wurde: statt Entweihung durch Verunreinigung nun eine solche durch Säuberung. Das Unreine selbst war die Kunst gewesen. Purifikation ist nicht mehr möglich. Beschädigungen finden in der Moderne auch nicht mehr in sakralen Räumen statt (Gamboni), allenfalls im Museum als Sakralraum der Bild-Kunst (Christian Rümelin).

### **III. Die nachreformatorische religiöse Bilderverwendung**

#### **1. In den Konfessionen**

Das *Luthertum* hat sehr viel weniger Objekte zerstört als die reformierten Denominationen der neuen Lehre. Es konnte diese stehen lassen, weil sie in seiner Auffassung ihre Macht verloren hatten. Im Herzen waren sie nicht mehr präsent. Als Dinge aber ließen sie sich durchaus zu didaktischen Zwecken nutzen und eroberten sich einen festen Platz in der lutherischen Konfessions-

kultur (Thomas Kaufmann). Bilder fanden also auch im Protestantismus weiter Verwendung, doch nun als Wortersatz, *zu didaktischen Zwecken und zur Illustration* (neue "biblia pauperum"; Rümelin). Die Merkbilder im Luthertum waren keine Verehrbilder mehr (Hans Belting), eher didaktische Comics. Das Bild wurde selbst Teil des Logos, Text (Belting); als Bildbetrachter wurde der Leser vorgestellt, der ein Bild kognitiv verstehen und nicht affektiv erleben sollte.

Die Zuschreibung neuer Funktionen sicherte auch im *Anglikanismus* den Bestand der Bilder. Als "broken image" (Margaret Aston) wurden die alten Wegkreuze im Anglikanismus entkernt stehen gelassen, um als solche an die Reinigung in der Reformation zu erinnern. Aston thematisiert die Funktion von zerstörten Kreuzen als "reminders", als *Mahn- und Denkmale*, die die Bevölkerung an das frühere Geschehen erinnern sollten ("desire to refer to iconoclasm"; Michalski). Gamboni sprach von "power of mutilated image". Zugleich zeigt das englische Beispiel drastisch, daß der Bildersturm bisweilen nicht einfach nur Bilder entfernte und eine leere Fläche hinterließ. In englischen Kirchen ist mitunter an die Stelle des entfernten Kruzifixes das königliche Wappen gesetzt worden, welches fortan Kirche und Kirchgänger beherrschte (Aston).

Konsequenter an einer Reinigung interessiert waren dagegen die *Zwinglianer* und *Calvinisten*. Der Protestantismus war hier in besonderem Maße eine Wortreligion. Wie die Disziplinierung des sozialen Raumes durch Sittenzucht war auch die Disziplinierung des Erlebnisraumes Kirche im Sinne einer Asketisierung mit verantwortlich für die kulturelle Dürre in den vom Reformiertentum geprägten Territorien (Franz-Josef Sladeczek<sup>14</sup>). Hier gab es also kaum einen Wandel des Bildes zu neuen Zwecken, sondern eher *Bilderarmut*. Insgesamt dominierte die Bilderfeindschaft – ein Nachhall der Reinigungsidee und des Exorzismus des Bildersturmes: "Verbum Dei manet in aeternum". Sein Wort, nicht sein Bild stellt den Achspunkt des Protestantismus dar. Deshalb fand hier ein massiver Rückgang der Bildlichkeit statt. So verschwanden Buchillustrationen im schweizerischen Raum in den ersten Jahren nach der Reformation fast vollständig.

Andere Objekte überlebten – trotz Bilderfeindschaft –, weil sie zu politischen Symbolen oder zu Kunstwerken umgedeutet wurden (z.B. der Vinzenzteppich in Bern oder der zum bernischen Tor- und Stadtwächter umgebaute Christophorus). Im 16. Jahrhundert trugen die neu aufkommenden Kunstkammern (Sladeczek) dem neuen antiquarisch-kunsthistorischen Interessen Rechnung und nahmen die Objekte auf (Regula Schmid; Burkart).

Im *Katholizismus*, den Peter Hersche thematisierte, kam es zu einer Trotzreaktion: Heiligenbilder dienten dem Bekenntnis zur alten Lehre und wurden

---

<sup>14</sup> In Anlehnung an Oskar Bätschmann, *Malerei der Neuzeit*. Disentis 1989, bes. 31-46.

damit – im Sinne Turners (Guy P. Marchal) – zur Signalisierung der eigenen Position eingesetzt. Aber auch der inhärente Glaube an die heilende Kraft des Bildes erfuhr eine Akzentuierung: Als apotropäische Schluckbilder dienten Heiligenbildchen als Medikament, Statuettenabrieb im Essen wurde als Heilmittel verwendet. Heiligen- und Marienkult nahmen eine dominante Stellung ein: Nur 10% der Bilder im Katholizismus der Frühen Neuzeit sind Christusbilder, über 50% allein Marienbilder. Die magische Frömmigkeit in Spanien wurde zur offiziellen Kirchenlehre, die Funktion der Heiligen als Fürbitter noch akzentuiert. Dabei formten die Laien das Ritual entscheidend mit. Es handelte sich also hier nicht um eine Indoktrination von oben. Im bewußten Gegensatz zu der in der gegenwärtigen Forschungsdiskussion zur Konfessionalisierung vorherrschenden Vorstellung, die Konfessionen entwickelten sich parallel in die gleiche Richtung (Disziplinierung, Rationalisierung), betonte Peter Hersche die Differenzen zwischen den Konfessionskulturen. Damit korrespondiert auch die Beobachtung Thomas Kaufmanns, der in der unterschiedlichen Behandlung der Bilderfrage durch das Luthertum und das Reformiertentum eine *konfessionskulturelle Fundamentaldifferenz* erblickt. In der konfessionspolitischen Auseinandersetzung mit den Reformierten hatten die Bilder für die Lutheraner eine identitätsstiftende und -bewahrende Wirkung (Kaufmann).

## 2. In den Politischen Religionen

Nach dem Ende der religiösen Zentrierung Europas durch die Aufklärung wäre ein Ende von Bildermacht und Bilderkult ebenso zu erwarten gewesen wie das Ausbleiben von Bilderzerstörungen. Dem war aber nicht so. Es kam vielmehr – wie Max Weber erahnt hat – zur Auferstehung "ganz neuer Prophetien" und einer "mächtigen Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale".<sup>15</sup> Besonders im Faschismus/Nationalsozialismus und im Kommunismus erlebte der Bilderkult eine Wiederauferstehung.

Die *totalitären Ideologien* entwickelten den *Kult ihres politischen Führers* (Lenin, Stalin, Mussolini, Hitler, Mao), der in heilandsähnlichen Ikonen verehrt wurde. Neben dem Personenkult entwickelte sich ein Kult der Parteiembleme (Liktorenbündel, Hammer und Sichel, Hakenkreuz, Uniformen und Farben), und es entstanden liturgische Inszenierungen (Aufmärsche, Lichtdome). Alle dienten zur Herstellung eines neuen/alten Verblendungszusammenhangs (Maier). Sie konstituierten eine Brille, durch die alles gesehen werden sollte - so wie die spätmittelalterlichen Bilder auch Welt-Bilder waren, also Sinnzusammenhänge konstituierten und replizierten, die für das Le-

---

<sup>15</sup> Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, hrsg. J. Winkelmann. 6. Aufl. Gütersloh 1981, 189.

ben und das Heil essentiell waren: alles Heil in der Kirche – nun: alles Heil in der Partei.

Der Glaube an die rettende, erlösende Kraft der Partei, die Figur des politischen Führers als Jesusersatz, die Pilgerfahrten zu den Mausoleen der toten politischen Führer, die unbedingte Gefolgschaft, der Glaube an den universalen Anspruch der Ideologie - dies alles waren weitere religiöse Elemente der Politischen Religionen (Maier). Hitler selbst inszenierte sich in "Mein Kampf" und in seinem "Zweiten Buch" als Messias, sein Reich als "Tausendjähriges Reich", die Juden als Antichrist (Schmidt).

Man kann die toten, bisweilen einbalsamierten Leiber der politischen Führer mit Reliquien vergleichen. Führerbilder ähnelten Heiligenbildern. In der Sowjetunion ersetzte die Leninecke die Ikonenecke (Maier). Die mittelalterlichen Prozessionen waren auf die Gemeinschaft, auf Binnenstabilisierung angelegt wie die Aufmärsche der Parteien in der Neuzeit. Anders ist lediglich, daß im 20. Jahrhundert dank der neuen Medien eine starke Außenwirkung beabsichtigt war (Lentes). Allerdings versprachen diese neuen Politischen Religionen das Heil auf Erden und nicht im Jenseits.

Die *Bilderzerstörungen seit 1989* haben fast exakt gleiche Gründe und Mechanismen und verfolgen die gleichen Ziele wie in der Reformation. In den Politischen Religionen war nach der Trennung von Staat und Kirche in der Aufklärung erneut eine Verschmelzung von Kult und Politik vollzogen worden. Die Verschmelzung wurde rückgängig gemacht und die *Säkularisierung nachgeholt*.

#### IV. Fazit

Die Tagung dokumentiert u.E., daß nicht nur in der Geschichtswissenschaft, sondern auch in der Literatur-, Theologie und Kunstgeschichte eine kulturwissenschaftliche Erweiterung des jeweils angestammten Fachgebiets begonnen hat. Zunehmend tritt die *Wahrnehmungsdimension* von Geschichte in den Vordergrund. Damit entsteht eine neue gemeinsame Schnittmenge mit der Möglichkeit für fruchtbare Diskussionen. Einen wesentlichen Gewinn der Berner Diskussion sehen wir in der mehrfach postulierten Fundierung der historischen Bilderfrage in der Perzeption der Zeitgenossen. Bilder waren eine Form der Aneignung von Welt, sie sollten aufgrund ihrer numinosen Kraft Sicherheit und Schutz verschaffen, ihre Macht war der Ohnmacht der menschlichen Existenz spiegelbildlich. Bilder waren daher stets "Weltbilder" – solange sie geglaubt wurden. Und das vereint auch die abrahamitischen mit den Politischen Religionen. Und die Gegenwart ist auch nach 1989 keineswegs frei von diesen Bildern: Die Verehrung, die den "Stars" der Politik, der Kunst, des Sports, der Mode und der Musik gilt, ihren Fetischen und Emblemen, ihren



Marken, das gläubige Anbeten des Idols – diese aktuelle Form der Idolatrie speist sich aus dem Wunsch der Menschen nach einem Heil und einem Glück, das jenseits der dinglichen Welt angesiedelt sich in ihren Dingen real präsentiert. Ist also am Ende die Macht der Bilder größer als ihre Ohnmacht?

Außerdem scheint uns die "Processual Symbolic Analysis" von Victor Turner weiterführend für die Diskussion zu sein. Die kleinste Einheit eines Rituals, also einer *Handlungsweise* mit festgesetzten Formen und mit Bezug zu "mystical beings and powers", ist bei ihm das Symbol. Sein Symbolbegriff kann dabei synonym mit "Bild" gesetzt werden. Was Bilderverehrer verehren und Bilderstürmer zerstören, sind die Symbole eines christlichen Rituals der Weltdeutung und –beherrschung. Wesentlich ist nun bei Turner, daß Bild nicht gleich Objekt ist, sondern auch Aktivitäten, Worte, Beziehungen, Ereignisse, Gesten oder Raumeinheiten, Raumzeit-Kontinua "Symbole" sein können. Die Bilderstürmer zielten nicht nur auf Objekte im engeren Sinne, sondern auch auf Liturgien, auf Wörter (Lieder, die umfunktioniert werden; purifiziert oder säkularisiert) und auf Inszenierungen, in denen sie noch vor kurzem mitgespielt hatten.

Der Kongreß hat deutlich gezeigt, wie Bildersturm-Forschung und darüber hinaus die mittelalterliche Kirchengeschichte, die Reformationgeschichte, die Konfessionalisierungsforschung und die Politologie Politischer Religionen sich in wahrnehmungs- und handlungsgeschichtlicher Richtung zu öffnen begonnen haben, ein Ansatz, den zunächst als einzelner Robert W. Scribner ernsthaft verfolgt hat.<sup>16</sup> Die Forschung geht verstärkt von den handelnden Menschen und ihrer Perzeption von Welt aus. Die Macht der Bilder beruht darin, daß sie Orientierungshilfen bieten für Fragen nach dem Sinn und dem rechten Handeln in der Welt. Erst diese Funktion macht die Bilder in der Welt für die Menschen zu Welt-Bildern und zu Bildern von Welt. Bilder sind also keine Objekte an sich, sondern stehen immer in Relationen: zur Welt, die durch sie wahrgenommen wird und die durch sie Gestalt gewinnt, und zu den Menschen, die durch sie wahrnehmen und sich in ihrem Handeln an ihnen orientieren.

---

<sup>16</sup> Robert W. Scribner, *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation*. Cambridge u.a. 1981; *Ders.* (Hrsg.), *Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*. Wiesbaden 1990.