

PIERRE-ANTOINE FABRE, *Zur Bilderverehrung in der letzten Periode des Konzils von Trient : Untersuchungen und Hypothesen*<sup>1</sup>, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» (ISSN: 0392-0011), 39/2 (2013), pp. 31-54.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/anisig>

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

## Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell’opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

## Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



# Zur Bilderverehrung in der letzten Periode des Konzils von Trient

Untersuchungen und Hypothesen<sup>1</sup>

von *Pierre-Antoine Fabre*

*Abstract* – In continuation of an analysis of the Council of Trent's decree on the invocation of saints, the veneration of relics, and the sacred use of images (P.-A. Fabre, *Décréter l'image?*, Paris 2013, Italian translation in preparation) and after recalling how the decree constitutes a compromise in Trent between a reformist party and a party primarily concerned with maintaining tradition, a new perspective is introduced here. This is an exception to the silence of the sources on the development of this Council: two letters by Guglielmo Sirleto, librarian of the Vatican Library, addressed to Giovanni Morone, the papal legate at Trent in 1563, in which the Roman scholar calls the Tridentine prelate's attention to the Byzantine heritage in the worship of images before the backdrop of a longing for the unity of the churches of Rome and Byzantium, which sounds slightly odd at a time when the old medieval *christianitas* seems to us dominated by the trauma of the Reformation.

## I. DIE WIEDERAUFLADUNG EINES KULTS

Im Folgenden sollen die Gründe untersucht werden, aus denen das große neuzeitliche katholische Konzil – einberufen im Jahr 1545 und abgeschlossen 1563 in Trient – über die Verehrung «heiliger Bilder» entscheiden wollte.

*Aus dem Französischen von Susanne Schmidt*

<sup>1</sup> Dieser Essay ist ein Versuch, einen weiteren Schritt in eine Richtung zu tun, die ich bereits in meinem Buch *Décréter l'image. La XXe session du Concile de Trente*, Paris 2013, und verschiedenen anderen Beiträgen eingeschlagen habe, auf die ich im Laufe des Artikels zurückkommen werde. Meine Überlegungen hoffen, anknüpfen zu können an den bewundernswerten Artikel von H. JEDIN, *Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung*, in *ders., Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, 2. Bde., Freiburg i.Br. u.a. 1952, hier Bd. 2, S. 460-498, der vor Augen führt, dass man auf den bedeutendsten Historiker des Konzils von Trient zurückgehen muss, um die Bedeutung des Dekrets vom 3. Dezember 1563 im Kontext des Schicksals der christlichen Kirche zu erschließen.

Gewiss, gegen die reformierte Kritik an den religiösen Mittlern (an den Bildern, den Reliquien und, in der calvinistischen Radikalisierung des Lutheranismus, an den Heiligen selbst) galt es, deren Legitimität zu bekräftigen und folglich die Legitimität der Institution, die sie beherbergte und schützte. In einer Zeit, die von der Wiederentdeckung antiker Gestaltungsformen geprägt war, erforderte zugleich das neue Ansehen der Künstler eine Antwort der Kirche, die ihnen einen Platz im katholischen Frömmigkeitssystem zuweisen musste. Gewiss war darüber hinaus die metaphysische Auseinandersetzung über das Wesen der «heiligen Bilder» derart komplex, dass sie für die Kräfte, die um die Kontrolle über das Konzil rangen, ein politisches Instrument werden konnte, mit welchem sich das Ende des Konzils hinauszögern oder im Gegenteil beschleunigen ließ, indem diese an sich «byzantinische» Diskussion umgangen wurde. Zudem konnte sich das Konzil von Trient durch eine neuzeitliche Neufassung des Horos des Zweiten Konzils von Nicäa in die sehr lange Tradition der ökumenischen Konzilien einschreiben, obgleich es das Schisma der mittelalterlichen *christianitas* vollzog. Schließlich war die Reliquien- und Bilderverehrung seit der Mitte des 16. Jahrhunderts als eine Waffe für die Missionierung des «fernen Indiens» konzipiert, welches damals den neuen Horizont der römischen Kirche bildete<sup>2</sup>.

Bei alledem gilt es jedoch, folgende wichtige Tatsache zu berücksichtigen: In einer Zeit der Säkularisierung von Bildern wird mit einem Mal ein uralter Kultus der christlichen Geschichte<sup>3</sup> 'wiederaufgeladen', in dem

<sup>2</sup> Siehe etwa P.-A. FABRE, *Reliquias romanas en Mejico (1575-1578): historia de una migracion*, in G. WILDE (Hrsg.), *Saberes de la conversión*, Buenos Aires 2012, S. 205-224: Die Hingabe an die Reliquien wird als eine «äußere» Offenbarung dargestellt und gerechtfertigt, wie sie den «zarten Pflanzen» der indischen Bevölkerung entspreche. Der Fall ist umso bemerkenswerter als dieser Kultus, der in Mexiko von den Jesuiten befördert wurde, mit dem lokalen Widerstand des Klerus der «ersten» Missionierung zusammenprallte, insbesondere im franziskanischen Umfeld, siehe dazu P.-A. FABRE, *Reliques romaines à Mexico (1575-1578)*, in C. DUHAMELLE - S. BACIOCCHI (Hrsg.), *Corps saints des catacômbes*, Roma 2014, sowie zum Kontext M. BATAILLON, *Erasmus au Mexique*, in *Erasmus et l'Espagne*, Genève 1987.

<sup>3</sup> Erinnert sei an die zahlreichen klassischen Arbeiten von A. GRABAR (z.B. *Le premier art chrétien*, Paris 1966); siehe auch J. DILLENBERGER, *Images and Relics*, Oxford 1999. Zur Ambivalenz des Standbildes von Jesus und der unreinen Frau in der patristischen Literatur (ein letztes Zugeständnis an den Paganismus oder Zeugnis christlicher Ikonophilie) vgl. P.-A. FABRE, *L'image possible*, in R. DEKONINCK - A. GUIDERDONI, *Emblemata sacra*, Turnhout 2007, S. 229-251. Es gilt zugleich, den Untersuchungen zu folgen, die auf den religiösen Bildergebrauch im Judentum des ersten christlichen Jahrhunderts

Sinn, den Alphonse Dupront diesem Wort in seiner religiösen Anthropologie verliehen hat<sup>4</sup>. Mit dem gravierten Bild bringt das 16. Jahrhundert visuelle Darstellungen in Umlauf, die sich dem kirchlichen Rahmen entziehen: nicht nur dem kultischen Gebäude, sondern auch der Kirche als dem Ort der Verfertigung und Kontrolle von Repräsentationen. Gleichzeitig erhöht die Staffeleimalerei ihrerseits die Zahl der privaten Aufträge und leistet einer profanen Ikonographie Vorschub. Die «heiligen Bilder» werden in diesem Zusammenhang aus zwei Gründen aufgewertet, die ich im Folgenden rekonstruieren möchte: Erstens, um das große Kirchengemälde wieder ins Zentrum der visuellen Welt zu rücken, obgleich das Bild diese Kategorie von allen Seiten ins Wanken bringt. Entsprechend der doppelten Dimension der sakralen «Wiederaufladung» nach Dupront zielt die Kirche zweitens darauf ab, das Eigenleben aller Bilder zu steuern, indem sie das heilige Kirchengemälde zur Stätte dieser Einflussnahme macht. Das Dekret des Konzils von Trient drückt den Willen der katholischen Kirche aus, sich selbst als Überwachungsinstanz des Bildes einzusetzen und entwirft dabei ein doppeltes Über-Leben der Bilder: das intensive, überbordende Eigenleben des Visuellen und die kirchliche Wachsamkeit. Das Ausmaß dieser möglicherweise verkannten Dimension des Geschehens soll im Folgenden mithilfe von zwei Quellen gezeigt werden: dem Konzilsdekret selbst und einem unveröffentlichten Dokument, welches die Streitgegenstände des Konzils ausgehend von einem besonders heftigen Tag beleuchtet<sup>5</sup>.

### 1. Das Konzilsdekret. Ein dogmatischer und disziplinarischer Text

Das Konzil von Trient ist nach dem Ort benannt, an dem es abgeschlossen wurde, obwohl seine drei «aktiven» Tagungsperioden wechselweise in Trient und Bologna abgehalten wurden. Die erste Periode des Konzils (1545-1547, in Trient) wird kurz gesagt durch die Verabschiedung

verweisen und die Grenze zwischen den beiden Religionen unter bildtheologischen Gesichtspunkten aufweichen.

<sup>4</sup> A. DUPRONT, *Du sacré*, Paris 1987, sowie DERS., *Puissances et latences de la religion catholique*, Paris 1993. Dupronts Konzept hat den Vorteil, dass es unterscheidet zwischen dem Ritus als Regel und als Institution sowie zwischen seinem Einsatz, je nach dem Antrieb, der dem Ritus innewohnt – oder ihn verlässt.

<sup>5</sup> Vgl. P.-A. FABRE, *Le problème de l'image dans le dernier acte du Concile de Trente: documents inédits du mois de novembre 1563*, in C.-A. MÉRIAUX (Hrsg.), *Dramatiques conciliaires*, Lille 2014.

dogmatischer Erlässe bestimmt, das heißt durch mehrere Bestätigungen zentraler theologischer und kirchlicher Artikel, die zu den Auslösern der Reformationskrise gehört hatten. In der zweiten Sitzungsperiode (1551-1562), die in Bologna stattfindet, werden in erster Linie die Dekrete über die Sakramente ausgearbeitet, die den zweiten dogmatischen Paragraphen des Konzils bilden. Nach der Rückkehr nach Trient wird im Laufe der dritten Periode (1561-1563) eine Reihe disziplinarischer Dekrete erlassen. Sie betreffen insbesondere die Bischofsresidenzen, die Stätte ihres Episkopats, die Regeln des religiösen Lebens und – so ließe sich annehmen – das Thema, welches uns beschäftigt.

Eine anthropologische Annäherung an die Zeit des Konzils, wie ich sie, inspiriert von Alphonse Dupront, an anderer Stelle unternommen habe<sup>6</sup>, revidiert diese Periodisierung und die strenge Unterteilung in zwei Dekretformen, die entweder zum Bereich des Theologischen und seiner kirchlichen Vermittlung gehören (die Rechtfertigung, die Sakramente) oder die institutionellen und frommen Praktiken betreffen. Wenn man das Konzil aus der Perspektive seiner Zeitgenossen betrachtet, erscheint es als ein eschatologisches Zeichen für das Herannahen einer neuen Kirche, die vom Schisma der Reformation angekündigt wird. Aus diesem Blickwinkel verschwimmen die chronologischen Grenzen zwischen den beiden Polen bereits. Aus einer allgemeineren anthropologischen Perspektive ist zudem die Unterscheidung zwischen Dogma und Disziplin problematisch. Nehmen wir beispielsweise die zweite Periode des Konzils, in deren Mittelpunkt die Sakramentsdekrete stehen. Sind die Sakramente aus anthropologischer Sicht einem dogmatischen oder einem disziplinarischen Ansatz zuzuordnen<sup>7</sup>? Sie sind einem dogmatischen Ansatz zuzuordnen, wenn man bedenkt, dass sie nur auf Grundlage ihres theologischen Fundaments erörtert, interpretiert und verstanden werden dürfen. Aus anthropologischer Sicht sind die Sakramente – Taufe, Kommunion, Ehe usw. – jedoch zugleich symbolische Markierungen für die Einschreibung

<sup>6</sup> A. DUPRONT, *Le concile de Trente*, in *Le Concile et les conciles*, Paris 1960; P.-A. FABRE, *La temporalité du concile de Trente*, in G.P. BRIZZI - G. OLM (Hrsg.), *Dai cantieri della storia: liber amicorum per Paolo Prodi*, Bologna 2007, S. 9-23.

<sup>7</sup> Die Arbeiten von Castelnau-Lestoile, Pizzorusso und anderen zur theologischen und liturgischen Diskussion der christlichen Sakramente und deren unsichere Einpflanzung in nicht-christlichen Boden in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, bestätigen anthropologisch und historisch das Ausmaß dieser Überlagerung; vgl. insbesondere P. BROGGIO - Ch. DE CASTELNAU-L'ESTOILE - G. PIZZORUSSO (Hrsg.), *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la Curie romaine et les Dubia circa sacramenta*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», 121, 2009, S. 5-217.

des Individuums in die Gesellschaft. Bedenkt man dies, sind die Sakramente ebenso einem disziplinarischen Ansatz zuzuordnen. Entsprechend ist es nicht unwichtig, dass das Verzeichnis der Sakramente doppelseitig geöffnet auf seiner «dogmatischen» und auf seiner «disziplinarischen» Seite auf dem Tisch der Bischöfe ausliegt, die in Bologna zur Mitte des langwierigen Verlaufs des Konzils versammelt sind.

Auch der Erlass, der uns beschäftigt, kann nicht nur zu dem einen oder anderen Typ gehören, wie sein Titel bereits verrät: *De invocatione, veneratione et reliquiis sacntorium, et de sacris imaginibus*<sup>8</sup>. Er tilgt auf Anhieb die scheinbare Diskrepanz, die sich größtenteils als historiographisch erweist (ich komme darauf zurück, wenn ich den Entstehungsprozess des Dekrets im zeitlichen Zusammenhang nachzeichnen versuche). Der erste Abschnitt vergegenwärtigt die Erlässe der Konzile und das «einmütige Empfinden» der Konzilsväter (dem der *consensus* seinen heutigen Namen verdankt: *consensus unanimitatis patrum*) über das, was im dritten Abschnitt als eine «Lehre» eingeführt wird: die Verehrung der Heiligen und die Anbetung Jesu durch Bilder, die ihnen ähneln. Auf die komplexen Einzelheiten dieses dritten Abschnitts komme ich später zurück. Wir stehen hier nun also vor einer «Lehre», einem Dogma, dessen disziplinarische Implikationen – das heißt die Voraussetzungen für eine rechtmäßige Verehrung der Bilder – das Dekret relativieren wird.

Dieser erste Abschnitt führt uns bereits in die Dynamik des Dekrets ein, indem er jene Mobilität des Bildes operationalisiert, die den gesamten Text hindurch seine wesentliche Eigenschaft sein wird und die hier in der Überkreuzung von Dogma und Disziplin zutage tritt. Das Konzil von Nicäa, das im ersten Abschnitt indirekt heraufbeschworen wird, wird nur im zweiten Abschnitt ausdrücklich erwähnt, der ausschließlich der Bilderverehrung gewidmet ist. Es sind demnach die Bilder – und nicht die Heiligen oder ihre Reliquien –, welche Dogma und Disziplin untrennbar verknüpfen. Warum? Weil es die Bilder sind, die dem Dogma eine Disziplin auferlegen und dadurch die Autorität der Kirche als Wahrheitsproduzentin und Ort der Macht bestimmen. Warum? Weil sie, wie das ganze Dekret zeigen wird, den kirchlichen Repräsentationsstatus dauerhaft destabilisieren und demnach die Macht der «wahren Lehre»

<sup>8</sup> Aus dem Dekret wird im Folgenden zitiert nach der Übersetzung von J. Wohlmuth, vgl.: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, hrsg. von G. ALBERIGO u.a., *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, hrsg. von J. WOHLMUTH, 3 Bde., Bologna - Paderborn 1998-2002, hier Bd. 3: *Konzilien der Neuzeit: Konzil von Trient (1545-1563), Erstes Vatikanisches Konzil (1869/70), Zweites Vatikanisches Konzil (1962-1965), Indices* (2002), S. 774-776.

auch dauerhaft wiederherstellen müssen (indem sie bekräftigen, dass es der dogmatischen Wahrheit obliegt, die Wirklichkeit darzustellen). Es ist Aufgabe der Bilder, die Legitimität der Macht neu zu begründen (das heißt die Repräsentanten der Macht gleich Leutnants der göttlichen Gegenwart erstrahlen zu lassen). Warum aber destabilisieren die Bilder die Repräsentation?

Setzen wir die Lektüre des ersten Abschnitts fort. Die Bischöfe belehren die Gläubigen über «die Fürsprache und Anrufung der Heiligen, die Verehrung der Reliquien und den rechtmäßigen Gebrauch der Bilder». Diese Aufzählung reiht die drei Frömmigkeitsinstanzen aneinander: die Heiligen, ihre Reliquien und die Bilder. Welche Bilder sind hier gemeint? Natürlich nicht alle Bilder, sondern ausschließlich heilige Bilder, wie der Titel des Dekrets schon sagt (*sacris imaginibus*), das heißt Bilder heiliger oder geweihter Personen (lassen wir hier, wie es das Dekret tut, diejenigen beiseite, die durch ein Wunder geheiligt werden), kurz: 'ihre' Bilder – wie 'ihre' Reliquien. Aber der Wortlaut – ich verweise noch einmal auf den Titel – benennt das Bild isoliert und spricht nur ihm die Eigenschaft zu, einen Gebrauch zu haben (*imaginum usu*), das heißt nützlich zu sein. Diese Nützlichkeit ersetzt die Verehrung, die den Heiligen gebührt, und die Ehre, die den Reliquien gebührt. Die Aneinanderreihung ist bedeutsam, weil sie jeder Ausdrucksform des Kultus eine konkrete Gebrauchsweise zuordnet (mnemonisch, pädagogisch usw.): von der Ehre bis zur Verehrung und zur Anbetung – das Dekret wird auf diese unterschiedlichen Gebrauchsweisen zurückkommen. Denjenigen, die das Bild nicht als Gegenstand der Verehrung ansehen, wird an dieser Stelle ein Zugeständnis gemacht (und nicht Argumentationswerkzeug an die Hand gegeben). Der Satz ist an dieser Stelle freilich verschlungen und lässt, wie wir gleich sehen werden, die Bilder indirekt über «ihre» Heiligen zurückkehren.

Diese implizite Rückkehr dient als Grundlage für weitere Rückkopplungen und besiegelt (bestimmt und verbirgt) den Antrieb des gesamten Dekrets. Wieso wird dieser Bildgebrauch allerdings nicht sofort als kultisch definiert? Für das Bild besteht die Möglichkeit, mit dem vertauscht zu werden, was es darstellt und was im Dekret an späterer Stelle als seine «Urgestalt» bezeichnet wird. Diese Vertauschung ist umso fluider, als die «Urgestalt» letztlich nur ein einzigartiges, typisches und ideales Bild ist, ein Muster für die zahllosen besonderen Bilder, die sie hervorbringt. Dieses «auf die Gemälde gemalte» Bild, welches ihnen vorausgeht, lässt Johannes von Damaskus in seinen *Drei Reden an die Schmähler der heili-*

gen *Ikonen* anklingen<sup>9</sup>. Das Bild dient demnach als Tauschwert für seine Urgestalt und nur diese in ihrer Einzigartigkeit darf angebetet werden. Das Bild ist gefährlich, weil es ein Tauschwert für die Urgestalt selbst sein kann, welche sich jederzeit in diese Wechselmünze verwandeln kann. Daraus ergibt sich jene Frage, an der sich auch die Bischöfe und Theologen des Konzils von Trient stoßen, weil sie dem zeitgenössischen Nachdenken über das abstrakte, konkrete oder figürliche Bild trotzt: Wie lässt sich das fassen, was das Bild darstellt, ohne es wirklich zu sein? Wie kann es sein – um hier die aufschlussreichen Begriffe von Louis Marin aufzunehmen<sup>10</sup> – dass die Transitivität des Bildes (als Tauschwert) sich nicht in diesem Bild widerspiegelt, welches zugleich für den, der es ansieht, zum Spiegel eines Gebrauchs wird? Aber wie könnte dieser Spiegel zugleich nicht in jedem Moment offen sein (gemäß dem Begriff, mit welchem Georges Didi-Hubermann diesen Zirkel durchschreitet)<sup>11</sup> für das, was dieses Bild benennt, einberuft und mobilisiert?

Dieser Abschnitt des Dekrets, dieser verschlungene Satz zeigt nicht nur die Problematik auf, welche ich erneut aufwerfen möchte, er führt sie sogar vor: Der einzige Zweck eines Bildes, das auf die Heiligen zurückweist, scheint darin zu bestehen, diese überflüssig zu machen, und zwar auf zwei Arten.

Einerseits tauschen die Bilder ihren Gebrauchswert gegen einen Tauschwert ein. Sie ordnen sich den heiligen Fürsprechern bei und agieren als Wechselhändler zwischen einer Anrufung, die an sie ergeht, und den Wohltaten, die dadurch erwirkt werden – Wohltaten Gottes für seinen Sohn<sup>12</sup>. So kommt es, dass das Dekret wider Erwarten über die Heiligen sagt, «daß es gut sei und nützlich (*atque utile*), sie inständig anzurufen». Durch die Vertauschung zwischen den Heiligen und ihren Bildern werden auch die Heiligen nützlich, obwohl das Dekret zunächst nur den Bildern diese Nützlichkeit verliehen hatte. Zieht man jedoch in

<sup>9</sup> *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, hrsg. von BONIFATIUS KOTTER, 6 Bde., Berlin 1969-2009, hier Bd. 3: *Contra imaginum caluminatores orationes tres* (1975).

<sup>10</sup> L. MARIN, *De la représentation*, Paris 1993, S. 364-376.

<sup>11</sup> Siehe insbesondere G. DIDI-HUBERMAN, *L'image ouverte*, Paris 2007.

<sup>12</sup> Der Sohn verdoppelte die heilige Fürsprache, ohne ihn geschieht nichts: Das Dekret ist hier eine Replik und eine direkte Rezeption der reformierten Kritik der Heiligenverehrung, nicht als solche (wie es kürzlich der Sammelband *Confessional Sanctity*, hrsg. von A. BURKARDT - M. WINGENS, Mayence 2004 dargestellt hat), sondern indem es die zentrale Vermittlung Christus, des Gottessohnes umgeht.

Betrachtet mit welcher dogmatischen Behutsamkeit der Text vorgeht (nur durch Jesus können die Wohltaten der Heiligen erwirkt werden), so ist es keinesfalls nebensächlich, dass die Nützlichkeit auf unterirdischem Wege von den Bildern zu den Heiligen gelangt.

Und das ist noch nicht alles, eignen sich doch andererseits im ersten Abschnitt auch die «Leiber der [H]eiligen» die Nützlichkeit der Bilder an. Dass dies in einem verneinenden Zusammenhang geschieht, zeigt, wie zerbrechlich eine solche Vermittlung des Heiligen aus theologischer Perspektive erscheint: «[J]ene, die behaupten ... [die Reliquien der Heiligen] würden von den Gläubigen unnütz verehrt (*inutiliter*), ... [müssen] gänzlich verurteilt werden». Der besondere Stellenwert dieser Nützlichkeit lässt sich auch an der Vorsicht ablesen, mit der das alte Argument über die «Antike» der Reliquien und Heiligen herangezogen wird, um ihre Anbetung zu verteidigen<sup>13</sup> – ein Argument, das sich hier unmittelbar auf die Kritik bezieht, welche sich im Laufe des 16. Jahrhunderts von Erasmus bis Calvin herausgebildet und radikalisiert hat<sup>14</sup>: Die «heiligen Leiber der heiligen Märtyrer und die der anderen mit Christus *Lebenden*» seien schon damals (*jampridem*) von der Kirche gegen diejenigen verteidigt worden, welche sie verdammt hätten. Diese Aktualität der heiligen Körper führt umgekehrt das Dekret selbst in eine lebendige Tradition hinein, wenn es heißt: «[J]ene ... müssen gänzlich verurteilt werden, wie sie die Kirche schon früher verurteilt hat und auch jetzt verurteilt» – sogar noch hier und jetzt, in Trient, am 2. Dezember 1563.

Wir wenden uns nun den Abschnitten zwei bis vier zu, die ausschließlich den «heiligen Bildern» gewidmet sind und mit Abstand den längsten Teil des Textes ausmachen. Sie bilden den Kern des Dekrets, wie bereits aus dem Status des Bildes in den beiden vorherigen Absätzen ersichtlich wurde. Diese drei Abschnitte sollen im Folgenden in mehreren Untersuchungsschritten analysiert werden: zunächst im Hinblick auf die Definition der *imagines* und dann bezüglich der Unterschiede zwischen dem Bildbegriff des tridentinischen Dekrets und dem des Horos des Zweiten

<sup>13</sup> Wir erkennen hier das Ausmaß des reformatorischen Sogs des Konzils, obgleich mit der Bergung der Reliquien von den Leichnamen der Heiligen und der Märtyrer aus den römischen Katakomben in den folgenden Jahren versucht werden wird, den ikonophilen Standpunkt zu reaktivieren. Siehe zu diesem bedeutenden Thema S. BACCIOCHI - C. DUHAMELLE, *Corps saints des catacombes*, im Druck.

<sup>14</sup> Siehe dazu P.-A. FABRE - M. WILMART, *Le traité des reliques de Calvin. Propositions de lecture*, in P. BOUTRY - P.-A. FABRE - D. JULIA, *Corps saints, lieux sacrés. Le culte des reliques à l'époque moderne*, Paris 2009, S. 29-68.

Konzils von Nicäa, wobei uns die Implikationen dieser Unterschiede schließlich zum fünften und letzten Abschnitt des Dekrets führen.

a) Nach dem Befund der «Nützlichkeit» (Abschnitt 1) erscheinen zwei neue atypische Züge des Bildes. Im Unterschied zur Verehrung der Heiligen und ihrer Leichname führt die Bilderverehrung nicht zu einem analytischen Anathem seiner Gegner. Die ersten Paragraphen übernehmen im Prinzip die frühere Struktur der christlichen Konzilien: Sie verkünden das Dogma und sprechen Anatheme aus, die die Verdammung gegnerischer Vorschläge und ihrer Autoren im Bezug auf die einzelnen Aussagen des Dogmas zum Ausdruck bringen. Lediglich am Ende des dritten Abschnitts wird ein synthetisches Anathem gegen diejenigen ausgesprochen, welche lehren, «was diesen Beschlüssen widerspricht». Doch die beiden Bestimmungen der Bilder, an die wir uns erinnern (Abschnitte 2 und 3) und auf die wir zurückkommen werden, werden hier durcheinander gebracht: Die Bilder sind verehrungswürdig, wegen der «Urgestalten ... die jene Bilder vergegenwärtigen» und aus ihnen wird «Nutzen gezogen» (*fructum percipi*) wegen der «Erzählungen ... [die] in [den] Gemälden ... Ausdruck finden». Durch diese Verwechslung findet sich das vereint, was der erste Abschnitt des Dekrets voneinander trennen wollte (wohlgemerkt, ohne dies zu erreichen), indem er die spezifische «Nützlichkeit» des Bildes gekennzeichnet hat. Diese Wiedervereinigung vollzieht sich durch die Überführung des *usus* in den *fructum*: Im lateinischen Original ersetzt die «Frucht» an dieser Stelle den «Gebrauch» oder die «Nützlichkeit»; Begriffe, die an dieser Stelle nicht mehr erwähnt werden. Alles in allem erkennt das Dekret die Flexibilität des Bildes an, das nur aufgrund der Vertauschung der Repräsentation mit dem Repräsentierten zur «Unterweisung des Volkes» dienen kann und dessen Vertauschung mit seiner «Urgestalt» nur möglich ist, wenn die «Augen» der «Gläubigen» Gebrauch von den Formen machen. Die Verbindung dieser beiden Vorannahmen im Hinblick auf ein und dasselbe Anathem fungiert hier als ein Wahrheitsbeweis.

Zugleich mit der Asymmetrie der drei Instanzen des Frömmigkeitssystems wird ein neuer Begriff in das Dekret eingeführt: der des «Missbrauchs» (*abusus*). In der doppelten Unbestimmtheit seiner Grenzen – Wann entsteht der Missbrauch? Wann endet er, um in Häresie umzuschlagen? – trägt der Missbrauch dazu bei, Rechtgläubigkeit als die stillschweigende Selbstverständlichkeit ihrer eigenen Umriss zu begreifen. (Was das Gegenteil der Schwierigkeit ist, ihren Überschuss, ihren Miss-Brauch, ihre missbräuchliche Verwendung zu benennen und daher die Ordnung

der Rechtgläubigkeit nicht in Frage stellt)<sup>15</sup>. Wie schon vorher beim Gebrauch der Frömmigkeit, bezieht sich der Verdacht des Missbrauchs hier erneut auf das Bild. Der vierte Abschnitt nennt eingangs «Mißbräuche (*abusus*)», die es abzuschaffen gilt – «[-]dass keine Bilder falschen Glaubensinhalts ... Aufstellung finden» usw. –, um dann festzuhalten, dass «aller Aberglaube (*omnis porro superstitio*) bei der Anrufung der Heiligen, der Verehrung von Reliquien und dem heiligen Umgang (*sacro uso*) mit Bildern beseitigt ... werden [soll]». Hier wird zum ersten Mal die Verbindung zwischen dem Gebrauch und der Heiligkeit der Bilder deutlich. Genauso, wie der Gebrauch der Bilder auf dem Weg über die Heiligen und ihre Körper zurückkehrte, zirkuliert auch der Missbrauch der Bilder zwischen den Instanzen der Heiligen und ihrer Reliquien. Durch eine Querverbindung kommen die folgenden Ausführungen des Dekrets nach der Rückkehr zum «heiligen Umgang mit Bildern» wieder auf «[d]ie Feste der Heiligen und Reliquienwallfahrten» zurück.

b) Gehen wir von hier zu den Bildern, die in den weiteren Ausführungen des Dekrets in unterschiedlicher Aufmachung auftreten. Es lassen sich zwei Brennpunkte identifizieren, deren Ausbreitung alles in Unsicherheit versetzt. Erster Brennpunkt (Abschnitt 2): «[D]ie Ehre, die ihnen [den Bildern] erwiesen wird, [bezieht] sich auf die Urgestalten [-], die jene Bilder vergegenwärtigen (*ad prototypa quae illae repraesentant*), so dass wir durch die Bilder (*imagines*) ... Christus anbeten und die Heiligen, die sie darstellen (*quorum illae similitudinem gerunt*), verehren». An dieser Stelle entscheidet der Text sich ganz eindeutig dafür, das Konzept der Repräsentation von dem zu unterscheiden, was 'sich' gleicht, was nicht mehr Nachahmung 'von', sondern Ähnlichkeit 'mit' ist: die Selbstähnlichkeit der einzigartigen Urgestalt. Wir bewegen uns hier auf dem ontologischen Faden der platonischen Tradition.

Zweiter Brennpunkt (Abschnitt 3): «Folgendes sollen die Bischöfe [-] lehren: Durch die Erzählungen der Geheimnisse unserer Erlösung, wie sie in Gemälden und anderen mimetischen Darstellungen (*picturiis vel aliis similitudinibus*) Ausdruck finden, wird das Volk ... erzogen». Alles verkompliziert sich hier: Denn es ist nicht die «Repräsentation», auf welche Bezug genommen wird, sondern die «Ähnlichkeit» – obwohl man in dieser Ausführung über die Pädagogik der Bilder mit einer Rückkehr

<sup>15</sup> Vgl. dazu die theoretischen Beiträge von E. REBILLARD - A. ROMANO - C. SOTINEL, *Orthodoxie, christianisme, histoire* (Bibliothèque de l'École française de Rome), Roma 2000, insbesondere S. 367-374.

der Repräsentation gerechnet hätte, so wie vorher im Zusammenhang mit den Urgestalten. Doch man würde damit außer Acht lassen, dass das Bild nicht stillsteht. (Wird der *Summus Pontifex* am Ende des Dekrets nicht seinen Einfluss geltend machen müssen, um die Bilder «aufzustellen»?) In den unzugänglichen Windungen des Textes hat die «Ähnlichkeit» heimlich die «Repräsentation» ersetzt, mit ihr den Platz getauscht, und dadurch – um die Redeweise der Theologen der französischen Konferenzen von Poissy und Saint-Germain aufzunehmen – die unaufhörliche Vertauschung der «toten» und der «lebendigen Bilder» wieder in Schwung gebracht.

Erster Effekt: Verständlicherweise (hier hat selbst der Pontifex keinen Einfluss mehr), wird «nicht ... geglaubt ... das feste Vertrauen sei an den Bildern festzumachen (*figenda*), wie es einst von den Heiden geschah». Dennoch hat das Bild den Text offensichtlich mit sich fortgerissen, denn das Wort *figere* hängt genauso von dem Blick ab, der auf das Bild gerichtet ist, wie vom Bild selbst<sup>16</sup>, das als geronnen, unbeweglich und tot erscheint – gleich heidnischen Göttern und dem toten Blick der auf ihr Idol fixierten Götzendiener in Augustinus' Kommentar zu den Psalmen 113 und 115.

Der zweite Effekt ist eine Replik und Reaktion auf den ersten, er versucht, das Bild zu unterwerfen (*subjicio*): «Durch die ... Gemälde[-] und andere[-] Darstellungen ... [werden] den Gläubigen ... Gottes Wunder vor Augen gestellt (*oculis fidelium subjiciuntur*)». Einige Zeilen weiter oben hatte sich das Bild erneut in Bewegung gesetzt (Abschnitt 3): «Durch die ... Gemälde[-] und andere[-] mimetischen Darstellungen (*picturis vel altris similitudinis*) ... wird das Volk zum Eingedenken und zur beharrlichen Erwägung der Glaubensartikel erzogen und ermutigt (*in articulis fidei commemorandis et assidue recolendis*)». Es ist an dieser Stelle wichtig, dem Wortlaut des Textes sehr eng zu folgen: «[D]as Volk [wird] an die Wohltaten und Geschenke erinnert». Das Erinnerungsvermögen, das im Beweisarsenal der «heiligen Bilder» eine wichtige Funktion einnimmt, ruft hier das Paar «Repräsentation» und «Ähnlichkeit» ins Gedächtnis. Die Kraft der Erinnerung bestätigt die Glaubensartikel durch die Gemälde.

<sup>16</sup> Man findet diese Verwirrung später (Absatz 4) zwischen der Gewinnsucht (*turpis*), der Ausschweifung (*lascivia*) und der verführerischen Schönheit (*procaci venustate*) in den Bildern und in ihrer Verherrlichung: «Die Feste der Heiligen und Reliquienwallfahrten sollen die Leute nicht zu Fress- und Saufgelagen verkommen lassen, als seien die Festtage der Heiligen durch Luxus und Ausschweifung (*luxum et lascivium*) zu begehen». An dieser Stelle bemerkt man die gespiegelte Wiederaufnahme der «Ausschweifung».

Denn die Gemälde wecken die Erinnerung an die Glaubensartikel, indem sie im Betrachter gewissermaßen ein Andenken auffrischen und das, was der Erinnerung vorausgeht, darstellen oder erneut aufrufen: eine innere Ähnlichkeit, eine ferne Gestalt gleich einer Kindheitserinnerung.

Was hier passiert, ist von größter Bedeutung für das Schicksal der Bilder: Die Ähnlichkeit wird innerlich, sie bezieht sich nicht mehr auf eine Urgestalt der göttlichen Nachkommenschaft, sondern schlägt Wurzeln in den unbewussten Gebieten der menschlichen Seele als eine «verborgene Kunst in den Tiefen», wie Immanuel Kant auf der Suche nach den Prinzipien der transzendentalen Vorstellungskraft es viel später formulieren wird<sup>17</sup>.

Im Bezug auf die rege Aktivität des Bildes im Text des Dekrets – und natürlich zuvor in der Entwicklung dieser Formulierungen, über die wir, wie wir noch sehen werden, nur sehr wenig wissen –, können zwei Spuren ausgedeutet werden, die Hubert Jedin ausfindig gemacht hat<sup>18</sup>. Die erste (Absatz 4) betrifft die «Bilder falschen Glaubensinhalts» (*falsi dogmatis imagines*), die zweite (ebenda) die «bildliche [Darstellung]» von «Geschichten und Erzählungen der heiligen Schrift». In beiden Fällen macht Jedin darauf aufmerksam, dass sich das Konzil von früheren Standpunkten distanzierte: zum einen von den besonders reformatorischen erasmischen Strömungen des vortridentinischen Katholizismus – es erfolgte nicht nur eine Abweisung dogmatischer Fehler, sondern von Fehlern überhaupt und insbesondere von Fehlern der großen christlichen Legende –, zum anderen von der figürlichen Darstellung Gottvaters. Ich werde die These aufstellen, dass das Konzil von einer 'äußersten' Position Abstand nahm, um im Dekret vom 2. Dezember 1563 zu schlichten zwischen einer Gruppierung, die die Bilderverehrung radikal ablehnte (wir werden einen Vertreter dieser Gruppe kennenlernen), und einer konservativen Gruppierung, der hier Zugeständnisse gemacht werden<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1787<sup>2</sup>), Leipzig 1920, S. 155.

<sup>18</sup> H. JEDIN, *Entstehung und Tragweite* ist meines Wissen die einzige genaue Darstellung des Dekretstextes, die jemals verfasst wurde. In Jedins großem Werk über das Konzil wird das Dekret als solches nur am Rande gestreift (H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 Bde., Freiburg i.Br. u.a. 1949-1975, hier Bd. 2: *Die erste Trienter Tagungsperiode 1547/47* (1957)).

<sup>19</sup> In diesem Sinne hält Jedin fest, dass das Dekret vermeidet, das Bild als Zeichen (*signum*) zu definieren – anders, als es bis dahin der Fall gewesen wäre –, um auf diese Weise die Repräsentation in ihrer Verbindung zur Urgestalt der unwiderstehlichen Mobilität zu entziehen, in welcher das Dekret sie zeigt, vgl. H. JEDIN, *Entstehung und Tragweite*.

c) Bleibt noch die Frage zum Verweis des Dekrets vom 2. Dezember 1563 auf den Horos des Zweiten Konzils von Nicäa. Wie ich bereits angedeutet habe, ist einer der Gründe, die häufig angeführt werden, um das tridentinische Dekret nicht lesen oder lediglich überfliegen zu müssen, dass es im Wesentlichen eine Wiederaufnahme des Horos von 787 sei, die am Ende des letzten langen byzantinischen Ikonoklasmusstreits verkündet worden sei. Diese weitverbreitete Idee ist größtenteils falsch und trifft nur bezüglich des offensichtlichen Vorsatzes der Bischöfe und Theologen von Trient zu, ihr Konzil zu einem der wenigen großen ökumenischen Kirchenkonzile zu machen (von denen es zwischen dem Ersten Konzil von Nicäa im Jahr 325 und dem Konzil von Trient weniger als zwanzig gegeben hatte) und die Dekrete deshalb als Reformulierung einer Tradition auszugeben. Zwei grundsätzliche Aspekte sind zu berücksichtigen.

Wie Jedin unterstreicht<sup>20</sup>, insistiert das Dekret von Trient auf der pädagogischen Funktion des Bildes, der ein ganzer Abschnitt gewidmet ist (Abschnitt 3) – während das Zweite Konzil von Nicäa nur im Vorübergehen davon sprach, «der Urgestalten [der heiligen Bilder] zu gedenken»<sup>21</sup>. Es gilt darüber hinaus, hervorzuheben, dass das Dekret von 1563 mit seiner Definition des «Gebrauchs» der Bilder ein Zeichen setzte, indem es die Beziehung zwischen dem Bild und seiner Urgestalt aus der Perspektive des «Gläubigen», des Betrachters, des Volkes – kurz: der Menschheit strukturierte. Diese Neuperspektivierung führt das Dekret von Trient im Vergleich zum nicäaischen Konzil in deutlich größerem Ausmaß herbei: Das Dekret von Trient ist nicht – nicht mehr – das Dekret einer Bildtheologie.

Der Horos von Nicäa formuliert wohl zum ersten Mal, was das Dekret von Trient beinahe wortwörtlich übernehmen wird: «Denn die Ehrung des Bildes geht über auf die Urgestalt, und wer das Bild verehrt, verehrt in ihm die Person des Dargestellten». Doch der tridentinische Rückgriff spielt sich lediglich auf der Ebene der Formulierungen ab und gerade seine Verleugnung des Unterschieds zwischen Urgestalt und Hypostase – der konkreten, einzelnen Existenz der dargestellten Person – verweist auf eine

<sup>20</sup> *Ibidem.*

<sup>21</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, hrsg. von G. ALBERIGO u.a., *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, hrsg. von J. WOHLMUTH, 3 Bde., Bologna - Paderborn, 1998-2002, hier Bd. 1: *Konzilien des ersten Jahrtausends: vom Konzil von Nizäa (325) bis zum Vierten Konzil von Konstantinopel (869/70)* (1998), 136.

nicht unwesentliche Diskrepanz<sup>22</sup>. Die Hypostase entspricht tatsächlich dem Konzept der Ähnlichkeit, dem wir im Dekret von Trient bezüglich der trinitarischen Theologie und vor allem bezüglich der Vermittlung des Heiligen Geistes in der ewigen Erzeugung des Vaters und des Sohnes begegnet sind. Der Ursprung des Horos findet sich in der Abhandlung *Über den Heiligen Geist* von Basilius dem Großen (verfasst um 375):

«In der Tat, der Sohn ist im Vater und der Vater im Sohn ... So sind sie nach der Eigentümlichkeit der Personen einer und einer; nach der Gemeinsamkeit der Natur aber sind beide nur eins ... auch das Bild eines Königs [wird] König genannt, und sie [sind] doch keine zwei Könige. Weder ist ihre Macht geteilt noch ihre Ehre gespalten. Denn so wie die Macht, die uns beherrscht, eine ist und die Herrschaft, so gibt es auch nur eine von uns ausgehende Lobpreisung und nicht viele. Denn die Ehrung des Bildes geht auf das Urbild über. Was hier das Bild in der Weise der Nachahmung ist, das ist dort der Sohn in der Weise der Natur. Und wie es bei den Künstlern Ähnlichkeit in der Gestalt gibt, so besteht bei der göttlichen und nicht zusammengesetzten Natur Einheit in der Gemeinsamkeit der Gottheit»<sup>23</sup>.

Das Verbindungsglied, das zwischen Nicäa und Trient fehlt, führt die künstlerische Nachahmung zur Naturähnlichkeit hin: Die Kunst führt durch ihren Betrachter die Nachahmung zu einer Ähnlichkeit, welche ihn wiederum naturgemäß zur Hypostase des Vaters im Sohn führt. Diese Kontinuität zwischen Urgestalt und Hypostase, die im Horos geschickt formuliert wird, zerbricht das Dekret von Trient<sup>24</sup>.

Wie ich zeigen möchte, erfolgt diese Transformation dank der Verbindung, die das Bild als solches zwischen Darstellung und Gegenwartseffekt herstellt. Der grundlegende Punkt, wie mir scheint: Diese Verbindung bedeutet, dass die Bilder, die die Menschen empfangen und die zu interpretieren sie stets zögern – Erinnerungen, Träume, Visionen – in gewisser Hinsicht übertragen werden müssen in die Bilder, welche sie herstellen. (Aristoteles, der hier an Platon anschließt, hat dies gezeigt, als er über das Wissen der Dinge mittels ihres wiedererkannten und daher verkannten Bildes nachdachte.) Dazu müssen die Menschen selbst die

<sup>22</sup> Ich danke Patrick Goujon, der mir geholfen hat, diesen zentralen Punkt zu klären.

<sup>23</sup> BASILIUS VON CAESAREA, *De spiritu sancto. Über den Heiligen Geist* (Fontes Christiani, 12), Freiburg i.Br. 1993, S. 209-211, XVIII, 45.

<sup>24</sup> Dafür transportiert die Abhandlung des Basilius mit dem Abschnitt über die Hypostase den vollständigen Ausschluss des Königs bis in die Moderne: Nur der Sohn besteht fort; König und sein Bild bleiben im Grunde Muster der unteilbaren göttlichen Ehre. Die modernen Theologen bewahren dies in ihrem Gedächtnis – und die päpstliche Souveränität definiert auf dieser Grundlage ihre Verschiedenheit.

Fährmänner dieser Bilder sein. Ihre Verzauberung verdankt sich einem Bild, das von woanders kommt, aber der Zauber eines Bildes, das von übernatürlichen Kräften beherrscht wird, muss gebrochen werden.

Die hegemoniale Rolle, die das Dekret dem Bild zuspricht, ist der Schlüssel zum Verständnis. Diese Hegemonie ist paradox, weil das Dekret die Heiligen und ihre Leiber so sehr wie die «heiligen Bilder» betrifft, obwohl der Horos von Nicäa fast ausschließlich vom Bild oder von der Ikone gehandelt hatte. Wie konnte diese widersprüchliche Hegemonie durch das Palimpsest verborgen werden, welches zwischen diesen beiden Texten konstruiert wurde?

Meine These lautet: Die Hegemonie ist verborgen, weil das Bild die Tugenden oder Kräfte in die Tat umsetzt – in diesem Dekret als Text –, die den Missbrauch der Bilder zu einer ernsthaften Gefahr machen. Welche Tugenden oder Kräfte sind das? Diejenigen, welche das Bild zugleich zum Tauschwert und zum Gebrauchswert machen. Es ist der Tauschwert des Bildes, der es – im Namen seines Gebrauchswerts – zirkulieren lässt. Die Schwierigkeit liegt darin, dass der Gebrauchswert indirekt und ständig einem Frömmigkeitswert entgegensteht: Das Bild ist nützlich – und nur das Bild wird ohne weiteres als nützlich bezeichnet. Wenn es seinem Gebrauchswert entkommt, was hindert es dann daran, ein Frömmigkeitsobjekt zu sein? Ganz bestimmt nicht der Umstand, dass es ein Tauschwert ist! Dies ist der Knotenpunkt des Problems: Der Austausch tauscht sich aus. Und wie könnte dem Einhalt geboten werden, wenn nicht dadurch, sich «an den Bildern festzumachen (*figere*)»??

An diesem Punkt lässt der fünfte Abschnitt plötzlich den Beschluss der «heilige[n] Synode» auftauchen – mit anderen Worten: das Machtargument, welches die unentscheidbare Kontroverse über die Rechtmäßigkeit der Bilderverehrung entscheidet. In dieser letzten und ausschlaggebenden Ausführung des Dekrets wird erneut und zum letzten Mal das Bild angeführt. Es muss nach den erforderlichen Bedingungen «aufgestellt» werden und in seinem Kielwasser erscheinen die «neuen Reliquien» und die «neuen Wunder», durch welche eine neue Heiligkeit sich Zutritt verschafft.

Betrachten wir zum Ende die Reichweite dieser Konklusion. Gewiss, der Bischof des jeweiligen Ortes wird gemeinsam mit seinen Beratern, Theologen und anderen «gottesfürchtigen Männern» die üblichen Angelegenheiten entscheiden können. Aber für alle zweifelhaften Fälle (*aliquis*

*dubius*) oder hartnäckigen «Missbräuche»<sup>25</sup>, kurz: für jede kompliziertere Angelegenheit und letztlich für alles, was neu und ungebräuchlich (*in-usitatum*) ist, muss die Entscheidung auf höherer Ebene gefällt werden: durch den *Summus Pontifex*. Der allgemeine Charakter des Dekrets, der in der Geschichte der christlichen Bildtheologie als besonders charakteristisch für den Text oder als enttäuschend gilt, erreicht hier seinen Höhepunkt, denn in einem schwerwiegenderen Fall, bei einem Zweifel usw. ist es nicht möglich, den Missbrauch von einem ungewöhnlichen Gebrauch zu unterscheiden.

Sind wir hier nicht letztlich beim Kern der Debatte angelangt, die das Konzil von Trient ausgelöst hat<sup>26</sup>? Nämlich bei der Frage, wer in letzter Instanz die Macht der Kirche ausübt: der Papst oder das Konzil? Diese Frage durchdringt und erschüttert die Kirche bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein. Die Debatte über die Verehrung der «heiligen Bilder» hat diese Frage von Anfang bis Ende des Dekrets geschürt: von der unlöslichen Frage des richtigen «Gebrauchs» bis zur nicht weniger unentscheidbaren Grenze der «Missbräuche». Das galt es hier zu beweisen.

## 2. Das Schweigen der Quellen

Es geht im Folgenden nicht darum, das genaue Programm der letzten Wochen des Konzils zu rekonstruieren, während derer das Dekret über die Bilderverehrung Form annahm. Vergegenwärtigen wir uns nur die drei Aspekte, die für das Verständnis der Ereignisse relevant sind. Erstens wurde der Wortlaut des Dekrets tatsächlich ausgearbeitet, dies wird bezeugt durch die Zusammenkunft der vorbereitenden Ausschüsse, so schlecht sie auch dokumentiert sein mag (das Konzil war zu diesem Zeitpunkt fast beendet und die Konzilsschreiber hatten sich nach der langen Reise nach Trient bereits zerstreut), ebenso wie durch die Hartnäckigkeit, mit der diejenigen, die dafür votierten, eine dogmatische Schrift über die Verehrung heiliger Bilder zu verfassen, sich dafür einsetzten, das Thema bis zum Ende ausdiskutieren. Zweitens wird diese

<sup>25</sup> Der Begriff des Missbrauchs, der für die Struktur und Funktionsweise des Dekrets zentral ist, wird an dieser Stelle zwar behutsam verwendet. Allerdings fällt dabei auf, dass der «Gebrauch» nur *ex negativo* als «Ungebräuchlichkeit» Erwähnung findet. Tatsächlich wird das Bild durch diesen Begriff auf eigene Gefahr hin belebt.

<sup>26</sup> Wie wir später anhand des Nachlebens des Dekrets in der frühen Historiographie des Konzils sehen werden, sind die folgenden Jahrzehnte geprägt von einer lebhaften Erinnerung und Kritik dieser Frage.

Diskussion unterbrochen oder zumindest überstürzt beendet, als in den ersten Dezembertagen die Notwendigkeit, das Konzil zu beenden, jede andere Überlegung zunichtemacht. Drittens handelt es sich hier, wie wir gesehen haben, um eine 'politische' Diskussion. Denn die Notwendigkeit einer Schrift über die Bilderverehrung – sowie über die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien, doch zentral in dieser frommen «Trinität» ist das Bild – und der Wille, den Inhalt dieser Schrift bis zum Ende auszudiskutieren, schreibt sich in eine Machtlogik ein, die am Fortgang des Konzils aufgehängt ist. Die Debatte über die Kontrolle über das Leben der Bilder ist zudem an sich politisch. Und schließlich pflanzt die Machtentscheidung, mit der die Debatte beendet wird, sich in deren innere Unentscheidbarkeit ein – was es nicht zuletzt erlaubt, die Position einer besonders ikonoklastischen Gruppierung unter den Konzilsbischöfen zu verstehen<sup>27</sup>: Wie lässt sich die Spreu (die Repräsentation) vom Weizen (dem Repräsentierten) trennen?

Im chronologischen Katalog der Konzilsdokumente, den Kardinal Garampi in Auftrag gegeben hat, habe ich kürzlich zwei Briefe entdeckt, die der Protonotarius Guglielmo Sirleto am 24. und 27. November 1563 an Giovanni Morone schrieb, einen Legaten des Papstes Pius IV. auf dem Konzil<sup>28</sup>. Diese beiden Dokumente haben seither meine Aufmerksamkeit gefangen gehalten, aus folgenden drei Gründen (eine genaue Untersuchung wird sie um andere, noch überraschendere ergänzen).

Diese Briefe, die nur wenige Tage vor dem Ende des Konzils verfasst wurden, stellen zunächst einen Maßstab für die Beunruhigung dar, in welche der Bilderstreit selbst eine so bedeutende Persönlichkeit wie Kardinal Morone versetzte. Als indirekte Quelle geben sie einen fesselnden Einblick in die Arbeit der zwei Ausschüsse, die das Dekret erarbeiteten.

Sie deuten darauf hin, dass der erste Ausschuss die Prüfung des Sachverhalts bis zum 24. November nicht abgeschlossen hatte, denn Sirleto

<sup>27</sup> Wie etwa die von Martin Perez de Ayala (siehe P.-A. FABRE, *Décréter l'image*), bevor sie dem «Kompromissgeist» wichen, wie Alain Tallon es treffend und hintergründig ausgedrückt hat. Siehe auch die Arbeitsnotizen des Jesuiten Diego Lainez, der danach strebt, die zutreffendste Formulierung zu finden: Der Gläubige «guarda verso l'immagine», ohne dabei gefangen zu bleiben. Das Bild lenkt nur seinen Blick. Vgl. auch P.-A. FABRE, *L'image malentendue*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 23, 1997, S. 75-79.

<sup>28</sup> Schedario Garampi cronologico, Nr. 104, fol. 7v. Die zwei Briefe finden sich in Band 15 der Konzilsarchive, *Concilium Tridentinum*, fol. 35r-42v und 43r-50v.

glaubte, die Unterlagen des Kardinals noch erweitern zu müssen, für die zweite Kommission, die zwei Tage später stattfand (am 26. November). Wie sich zeigen wird, nähren die beiden Briefe außerdem auf unterschiedlichen Ebenen die politische Interpretation des Dekrets. Sie sind schließlich und vor allem vielsagend im Hinblick auf das Schweigen der Quellen. Denn abgesehen davon, dass dieses Schweigen auch auf die Schwächen der Konzilsschreiber zurückzuführen ist, bedeutet es bei weitem nicht, dass die Männer des Konzils an der Situation des Bildes tatsächlich kaum interessiert gewesen wären. Das Thema war immerhin so wichtig, dass Sirleto zu diesem Zeitpunkt, wo alles schon entschieden schien, glaubte, Morone könnte die theologische Ausrichtung des Dekrets noch einmal beeinflussen. Es ist daher keine historische, sondern eine historiographische Stille, die zur Verkennung dieser beiden Briefe geführt hat, die in dem von Massimo Firpo und Ottavia Nicoli herausgegebenen Sammelband mit hervorragenden Studien über den Legaten Sirleto keine Erwähnung finden<sup>29</sup>.

Ausgehend von dieser Stille muss man versuchen, hinter das Geheimnis zu kommen.

Kardinal Morone, Adressat der beiden kleinen Abhandlungsbriefe von Sirleto, ist zu bekannt, als dass man ihn hier vorstellen müsste. Ich erinnere nur daran, dass die Rolle, die ihm Pius IV. in der Endphase des Konzils von Trient anvertraute, für Morone auch eine Entscheidung für die Orthodoxie markierte, nachdem er bis zur Wende am Ende der 1550er Jahre zusammen mit Reginald Pole, Gasparo Contarini und anderen großen Prälaten der römischen Kirche einer der glühendsten Anhänger dessen war, was man mit Jedin als den Versuch einer «katholischen Reformation» bezeichnet. Aus dem gleichen Grund verkörpert Morone übrigens in den Augen des Papsttums eine Möglichkeit, Strömungen zu vereinen, die in der ersten Hälfte des Jahrhunderts theologisch und ekklesiologisch stark konfliktgeladen sind<sup>30</sup>.

Die Lektüre der Briefe von Sirleto rückt diese Vergangenheit des Kardinals ins Blickfeld. Denn die Argumentation, die hier entwickelt wird, ist mehr als ein Vorrat an Argumenten, derer Morone und die tridentinische

<sup>29</sup> M. FIRPO - O. NICOLI, *Il cardinal Giovanni Morone e l'ultima fase del Concilio di Trento* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 80), Bologna 2010.

<sup>30</sup> Zum intellektuellen und beruflichen Werdegang Giovanni Morones vgl. die umfassenden Arbeiten von Massimo Firpo.

Kommission sich bedienen können. (Einer der Konzilsmitglieder ist Martin Peres de Ayala, der bekanntlich jede Form der materiellen Bilderverehrung vehement ablehnt.) Sirleto möchte zunächst Morone selbst überzeugen: von der Notwendigkeit, erstens ein Dekret über die Bilderverehrung zu verabschieden – dem wird das Konzil folgen – und zweitens an der theologischen Begründung dieses Kultus' festzuhalten – was, wie wir gesehen haben, nicht geschehen wird. Hier ist ein «Kompromissgeist» am Werk. Von diesem Kompromiss in der Frage der Bilderverehrung war der «katholische Reformator» Giovanni Morone jedoch vermutlich von Anfang an nicht überzeugt, ebenso wenig wie von anderen Formen der institutionellen und frommen Vermittlung, die ebenfalls durch den italienischen «Evangelismus» des frühen sechzehnten Jahrhunderts in Frage gestellt worden waren: Reliquienverehrung, Heilige oder auch Predigten, die auf Affekthascherei aus waren<sup>31</sup>.

Guglielmo Sirleto ist weniger bekannt. Kardinal im Jahr 1565, Hauptbibliothekar der Vatikanischen Bibliothek im Jahr 1572, als Gräzist hat er während der Endphase des Konzils Basilius vom Griechischen ins Lateinische übersetzt. Irena Backus und Benoît Gain bemerken in der Schlussfolgerung ihrer Studie, die sie dem Briefpartner Morones gewidmet haben:

«Am Ende dieses Panoramas ist man zu Recht erstaunt, dass ein so gebildeter, so umtriebiger, energischer und hilfsbereiter Mann wie Kardinal Sirleto in den Untersuchungen zum 16. Jahrhundert nicht mehr Platz einnimmt. Janius Nicius Erythraeus (Jean-Victor de Rossi) bedauert in seiner *Pinacotheca imaginum illustrium*, dass Sirletos zahlreiche Schriften nicht veröffentlicht wurden. Ohne Namen zu nennen führt er dies auf die Nachlässigkeit von Sirletos Bekannten zurück, die seine Schriften den Kustoden des Vatikans anvertraut hatten. Erythraeus übergeht zweifelsohne die Existenz des Testaments von Sirleto und es ist nicht ersichtlich, dass es seinen Erben um die Veröffentlichung der Arbeiten zu tun gewesen wäre, die ihnen hinterlassen worden waren – sie sind in jedem Fall durch ihre schiere Menge bedeutsam. Muss man davon ausgehen, dass Sirleto unter seinesgleichen Feinde hatte? Erkennen wir zumindest behelfsmäßig unser Unwissen an. Bekannt ist lediglich, dass Sirletos Kandidatur im Konklave vom April 1585, das über

<sup>31</sup> Zu dem Konflikt, der in Modena zwischen Morone und den ersten Jesuiten über die Verkündigung des Evangeliums entbrannte, siehe P.-A. FABRE, *Un ordre dans la cité. Tentative de composition d'un lieu fondateur: les jésuites à Modène (1540-1560)*, in *De la Fondation. Recherches sur la première Compagnie de Jésus* (im Druck). Die Feindlichkeit der Jesuiten gegenüber der Verkündigung des Evangeliums – zugunsten des Charismas der Institution des heiligen Wortes – verdeutlicht die Position der Gegenreformation unter den ersten Jesuiten, die im Bilderstreit im Hintergrund stehen wird: Denn wie ließe sich der Transparenz eines bloß transitiven Äußerungsinhalts die Undurchsichtigkeit des Äußerungsaktes entgehen – ohne dass dies Götzenverehrung wäre?

den Nachfolger Gregors XIII entschied, auf regen Widerstand stößt, denn er galt als Kandidat Spaniens und König Philipps II. Wertschätzung für ihn ist überliefert. Würde das nicht erklären, warum Sirleto posthum in Unnade fiel?»<sup>32</sup>.

Zur Unterstützung dieser politischen Hypothese könnte man diesen Brief des Legaten Morone an Carlo Borromeo heranziehen, der auf den 19. Juli desselben Jahres datiert ist und in dem es heißt: «les Espagnols montrent ouvertement leur désir de prolonger autant qu'ils le pourront le Concile et commencent à demander que l'on discute des chapitres des indulgences, des images, du purgatoire, ce qui serait très long et peut-être sujet de scandale»<sup>33</sup>.

Vielleicht ist Verkennung dieser beiden Briefe vom November 1563 auch ein Hinweis darauf, dass Sirletos Anspruch auf das griechische Erbe der römischen Kirche nicht verstanden oder abgelehnt wird<sup>34</sup>.

Wie geht Guglielmo Sirleto in seiner Argumentation vor? Ich kann die Hauptbereiche seiner Abhandlung nur andeuten.

Die Geschichte der christlichen Konzile ist durch zahlreiche Referenzen mit dem Zweiten Konzil von Nicäa verbunden, auf das scheinbar alle früheren Konzile hindeuten und alle späteren zurückverweisen<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> I. BACKUS - B. GAIN, *Le cardinal Sirleto (1514-1585), sa bibliothèque et ses traductions de saint Basile*, in «Mélanges de l'Ecole Française de Rome», 98, 1986, S. 889-955, hier S. 952.

<sup>33</sup> J. SUSTA, *Die römische Curie und das Concil von Trient unter Pius IV. Aktenstücke zur Geschichte des Konzils von Trient*, 4 Bde., Wien 1904-1914, hier Bd. 3. Wie ich schon mehrere Male gezeigt habe, ist das Kapitel der Bilder nicht das einzige, worum es in den listigen Manipulationen am Ende des Konzils geht, aber es ist repräsentativ. Noch ein Beweis: Der zweite Brief von Sirleto, der die Bilder und das Purgatorium behandelt, wird in einer ersten Klassifizierung des Archivs als «Imagini» betitelt (43r).

<sup>34</sup> Eines der beiden Themen, auf die Sirleto in seinen beiden Briefen besonderen Wert legt, ist die Notwendigkeit, auf das reformierte Schisma mit der Wiedervereinigung der Kirchen des Orients und des Okzidents zu reagieren. Im Anschluss an André Chastel versteht sich meine Untersuchung als ein Beitrag zu einer Geschichte des Byzantinischen in der *longue durée* der abendländischen Kirche.

<sup>35</sup> Die erste Epistel beginnt also, indem sie einen früheren Brief zurücksendet (den wir nicht kennen): «Mi ricordo in una mia haverle scritto che Adriano papa scrisse un epistola ben lunga e dotta [an Karl den Großen] in risposta ad alcune obiettionne fatte contra la sinodo Nicena seconda sopra la materia de l'imagini et l'ho mandati alcuni luoghi trascritti da quell'epistola e perche vi ne sonno certi altri quali possono servire, ho voluto scriverli con questa ...». Dann, in einem anderen Brief, dieses Mal von Papst Nikolaus I. an den Eroberer Michael III.: «Quest'epistole di papa Adriano quali qui cita Nicola primo sonno in gl'atti della settima sinodo chiamata Nicena seconda ...».

Entsprechend übersetzt Sirleto aus dem Griechischen ins Lateinische – zweifelsohne zum Vorteil des Lateiners Morone –, sodass das Lateinische wie ein Echo beständig auf das griechische Original zurückzuverweisen scheint, was Sirleto immer wieder spielerisch aufnimmt, um zwischen den beiden Sprachen, den beiden Zeiten und den beiden Kirchen eine nahtlose Tunika zu weben.

## II. MUTTER DES HEILANDS UND HEILIGE, FIGUR UND GESCHICHTE, BILD UND EBENBILD

Der erste Brief legt drei Aussagen übereinander. Die erste ergeht von Papst Hadrian an Karl den Großen: «venerandas imagines honorari in quibus figurae sint salvatoris eius genitricis vel sanctorum». Die zweite ist in den lateinischen Akten des Zweiten Konzils von Nicäa enthalten: «venerandas imagines honorari in quibus servatoris nostri, cuius potentia genus humanum et constat adhuc et servatur et preterea genitricis eius omniumque sanctorum historiae continentur». Die dritte stammt aus den griechischen Akten des selben Konzils (Sirleto übersetzt sie ins Lateinische): «Hoc est in quibus histories sunt salvatoris nostri et genitricis ipsius et omnium sanctorum, quorum potentia continet et servat humanum genus».

Indem er Morone zeigt, dass der Wortlaut Hadrians mit dem griechischem Wortlaut des Konzils übereinstimmt, unternimmt Sirleto ein Dreifaches: Er wertet erstens das Marienbild gegenüber dem der Heiligen auf, entsprechend einer Hauptrichtung der katholischen Kultusreform. Diese Beförderung führt er jedoch – zweitens – auf die ursprüngliche griechische Quelle des Konzils von 787 zurück. Im Vorübergehen thematisiert er drittens die Gleichwertigkeit von *figura* und *historia*, des Porträts und der Erzählung, das heißt der beiden großen Bereiche der christlichen Kunst (im Vergleich zur modernen Kultur der byzantinischen Ikone): das rituell gefertigte oder wiedergefertigte und bewunderte Bild und das narrative Bild als einer «Bibel der Analphabeten». Entsprechend sind im zweiten Brief die Passagen über die Bilder fast ausschließlich Theodor Studites' *Erster Kontroverse über die Bilder* gewidmet (Sirleto überträgt sie ins Lateinische, legt aber für Morone ein griechisches Original bei). Sirleto zitiert daraus mehrere Abschnitte, darunter<sup>36</sup>:

<sup>36</sup> J.-P. MIGNE (Hrsg.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 161 Bde., hier Bd. 99: *Theodori Studitae opera omnia*, Paris 1860, 350, XX.

«Si quis ergo non confitetur Dominum nostrum Jesum Christum, qui in carne venit, carne circumscribi, in divina natura incircumscriptum manentem, hæreticus est»; «Si quis relativam in imagine adorationem Christi, idolorum adorationem temere nuncupet, et non ipsius Christi, cum prototypi gloria, Basilio magno teste, in exemplo non dividatur, hæreticus est».

Basilius stellt hier eine Kontinuität zwischen Christus als dem Ebenbild Gottes und dem Bild Christi her, die im Konzil von Trient entschieden unterbrochen wird. Indem diese Kontinuität die Ambivalenz des Bildes als Sein und als Objekt ausspielt, legt sie sich über die beinahe unsichtbare Differenz der beiden Verse aus Johannes (eine Differenz, deren Gegenstand bisher verkannt wurde): Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat (12,44) / Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen (14,9).

Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat: In seinem Ebenbild ist der Vater nicht unmittelbar sichtbar, sondern in dem, was er gesandt hat. Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen: Am Anfang ist das Andenken, das Bild erscheint unerwartet – als Gegenstand einer Erinnerung. Hier ist der Vater im Sohn enthalten, nicht nur, aber auch weil er den Sohn gesandt hat. Einerseits Verkörperung, andererseits Erlösung. Und so schwankt man auch zwischen dem Bild als Verkörperung und als Heilsweg als zwei Orientierungshilfen, die zwei Bestimmungen des Bildes darstellen, bezogen auf seine Schönheit oder seine Funktionalität. Damit befinden wir uns mitten in der Diskussion des Konzils von Trient. Aber wo das Dekret mit der Funktionalität kurzen Prozess macht, verbindet die Mitteilung von Sirleto, mir Theodor Studites, genährt Basilius und gegründet auf Johannes, beide Stränge – und verbindet die Verkörperung mit der Erlösung (Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat) und die Erinnerung mit der Verkörperung (Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen).

### III. ENTSCHEIDUNG ZUR UNBEWEGLICHKEIT

Umstandslos ist das Ende von Sirletos Beweisführung aus dem Schluss des Briefes vom 24. November ersichtlich:

«Si loro, dico tutti quelli qu'ho detto hanno confermate le determinazioni et decreti fatti circa questa et altre materie, che dovemo fare noi dopo tanti centenari d'anni. Me par che sia bene et necessario haver quella sententia del Concilio Ephesino primo, uno di quelli quatro tanti celebrati, innanzi gli occhi et sirvirsene come scudo ... Tutta questa

sententia é notabile, ma sopra ogn'altra quel che dice che no se debbono trattare di nuovo le cose definite per l'esempio de posteriori per no dar suspicione d'instabilita o mobilita in li dogmi della santa chiesa. Mo' Signor moi illustrissimo, il disputar e cosa pericolosa et che da moltissima lunga, la quale no puo dare utilita ni una al bisogno presente che hanno li grego di suoi pastori; se mai andonno lupi attorno per lacerare, vanno in questi meschini tempi quando il demonio ha trovati molti strumenti de la sua volonta».

Es gab also sehr wohl Diskussionsstoff, doch zu diesem Zeitpunkt fehlte in Trient ein Diskussionsort. Hier tritt die zutiefst politische Dimension des Bilderstreits zutage: Die Machtoffenbarung, die in der Beendigung einer «langen und empörenden» Auseinandersetzung zum Ausdruck kam, wie Morone an Carlo Borromeo schrieb, einem Kenner des Bilderstreits. In der Tat läuft die Schlussfolgerung aus dem zweiten Brief Sirletos auf eine Einberufung der Befehlsgewalt hinaus – und zwar nicht irgendeiner beliebigen, denn es gibt schließlich nur zwei, die gemeinsam die im Sinne eines «Konzilsgeists» die äußerste Gewalt des Konzils bilden: den Papst und die Bischöfe. Das erklärt die Referenz auf das Dekret von Gratian, mit der Sirletos Ausführungen enden<sup>37</sup>:

«... e stata allegata ancora da Gratiano in la seconda parte del decreto in Causa VII questione prima cap. Temporis qualitas. Le parole di Gratiano sonno: in quinta, inquit, actione constantinopolitane civitatis synodo CCCLXXX patrum sub VIII Joanne Papa, cui synodo presfuit petrus presbyter cardinalis et paulus Ancomitanus episcopus et Eugenius Ostiensis episcopus, etc. Questa medesima é citata da san Tomaso in la Suma. Queste quant'all'imagini».

Die Stellung der Bilderverehrung in der letzten Periode des Konzils von Trient gleicht letztendlich einem Gebirgspass. Sie erschließt eine historische Landschaft der *longue durée*, die sich auf längst vergangene Epochen ebenso erstreckt wie bis in die Neuzeit. Denn die Definition des christlichen Bildes geht ebenso auf eine ältere Theologie zurück, die das Gottesbild als Verkörperung des Gottessohnes begreift, wie sie noch lange nach Abschluss des Konzils ihren Nachhall findet, zu einer Zeit, in der das Bild nicht mehr als Eingebung Gottes gilt, sondern des Künstlers – des «göttlichen Künstlers». Durch ihre besondere Intensität eröffnet die Zeit des Konzils einen einzigartigen Austausch zwischen unterschiedlichen Zeiten, wie die Beharrlichkeit der byzantinischen Kultur zeigt, die das Gegenstück der grundlegenden Beharrlichkeit des Bildes in der christlichen Gottesverehrung bildet. In Trient wird uns gesagt, dass in der Unverständlichkeit, dem Schweigen, der Dinglichkeit des Bildes

<sup>37</sup> Wie Pius IV. schon im Jahr 1563 beschlossen hatte, wird Sirleto 1566 der Kommission vorstehen, die das Dekret revidiert, vgl. I. BACKUS - B. GAIN, *Le cardinal Sirleto (1514-1585)*, S. 899.

die Welt spricht. Das Bild ist die Stimme der Welt und die Stimme der Welt muss das Wort Gottes erhalten. Das zeigt zugleich, dass die christliche Bildtheologie die Macht des Bildes als der menschlichen Stimme der Welt aufgefangen hat und dass diese Stimme sich Gehör verschafft.

Die Unmöglichkeit, die Stimme des Bildes auf eine Sprache zu reduzieren, die wie eine Abhandlung (eine Pädagogik) gegliedert ist, um dadurch seine eigene Heiligkeit zu entzaubern, hat die Menschlichkeit des Bildes befreit. Vielleicht liegt hierin das große und eifersüchtig gehütete Geheimnis vom Ende des Konzils, das aus seiner letzten Sitzung über die «heiligen Bilder» eine große Unbekannte gemacht hat.