

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 56 (2000)
Heft: 2

Artikel: Illusion und Offenbarung : das Bilderverbot als Kriterium theologischer Ästhetik nach Calvin
Autor: Körtner, Ulrich H.J.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878041>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Illusion und Offenbarung

Das Bilderverbot als Kriterium theologischer Ästhetik nach Calvin

1. Die Macht der Bilder und die Ohnmacht des Wortes

Von «Gottesbildern» sprechen wir in einem mehrdeutigen Sinn. Zunächst denken wir an unsere Gottesvorstellungen, d.h. an die inneren Bilder und Gedankenassoziationen, die wir mit Gott in Verbindung bringen. Dann aber sind auch Bilder im buchstäblichen Sinne gemeint, sakrale Artefakte, die als Medium der Darstellung wie der religiösen Verehrung dienen. Letztere werden in der reformierten Tradition unter Berufung auf das alttestamentliche Bilderverbot bis heute abgelehnt. Reformierte Kirchen sind daher bilderlose Gotteshäuser. Sie stehen damit im Kontrast nicht nur zur Tradition der übrigen grossen Konfessionen, zur Ostkirche, zur römisch-katholischen, aber auch zur lutherischen Kirche, sondern darüber hinaus zur Dominanz der Bilder in unserer heutigen multimedialen Kultur. Im folgenden soll, ausgehend von Calvin, die theologiegeschichtliche Begründung der bilderlosen Tradition des Reformiertentums dargestellt wie auch ihr Beitrag zu einer ökumenischen Spiritualität der Bilder bedacht werden.

Im übertragenen Sinne kommt auch die reformierte Sichtweise des christlichen Glaubens nicht ohne Bilder aus. Schon dass wir Gott als Vater bezeichnen und im Gebet so anreden, ist bildhafte Rede. Die biblische Sprache ist getränkt mit Bildern und Metaphern für Gott, der sich dem Volk Israel offenbart hat in seinem Wort und seinen geschichtsmächtigen Taten, ohne dass ihn selbst jemals ein Mensch gesehen hätte. Zwar hat sich Gott Israel und den Völkern letztgültig in Jesus von Nazareth offenbart, den das Neue Testament als das fleischgewordene Gotteswort bezeugt, doch hebt die Inkarnation nach Ansicht des Johannesevangeliums die Unsichtbarkeit Gottes nicht auf. «Niemand», so lesen wir in Joh 1,18, «hat Gott je gesehen. Der einziggezeugte Gott¹, der an der Brust des Vaters ruht, der hat (von ihm) Kunde gebracht.» Mag «Vater» auch die zentrale Metapher Jesu für den Gott Israels sein, so hat ihn doch laut Joh 6,46 ausser dem ewigen Gottessohn niemand gesehen.

So gewiss dieser, der den Vater verkündigt hat, aus Fleisch und Blut, also sichtbar war und seiner äusseren Erscheinung nach hätte bildlich dargestellt werden können, so gewiss ist der Gekreuzigte und Auferstandene nicht mehr sichtbar unter uns, sondern geistlich, gegenwärtig in seinem Wort und unter den sinnlichen Zeichen der von ihm gestifteten Sakramente. Im buchstäbli-

¹ Einige wichtige Textzeugen lesen: «der einziggezeugte Sohn».

chen Sinne ist der Gottessohn, wie das Johannesevangelium bewusst macht, nicht mehr zu sehen. Dafür ist die Himmelfahrt Christi das neutestamentliche Symbol. Man kann den Auferstandenen nur noch mit den Augen des Glaubens, d.h. in einem übertragenen Sinne sehen, indem einem die Augen geöffnet werden für Jesu existenz- und weltbestimmende Bedeutung. Auf diesen Sachverhalt legt die reformierte Tradition besonderes Gewicht. Im Wort der christlichen Verkündigung vermag der Glaube die Stimme des Auferstandenen zu hören, in den Sakramenten seine Gegenwart zu spüren. Weil das Sehen des Auferstandenen ein geistlicher Vorgang ist, gilt im buchstäblichen Sinne die Verheissung des johanneischen Christus: «Selig sind, die nicht sehen und doch glauben» (Joh 20,29).

Ebensowenig wie der Vater im Himmel lässt sich also der fleischgewordene Logos, der diesen auf letztgültige Weise verkündigt hat, äusserlich darstellen. Dennoch ist der Glaube nicht völlig bilderlos. Wie die Sprache des alttestamentlichen Israel, seiner Schriften und Propheten, die Gott verkündigten, so ist auch die Verkündigung Jesu gesättigt mit Bildern, Metaphern und Gleichnissen. Seine Bildworte und Gleichnisse für das Himmelreich sind geradezu das «Bilderbuch Gottes»². Ohne solche Bilder blieben auch alle theologischen Begriffe leer, weshalb auch reformierte Theologie «in Bildern denken»³ muss, d.h. in Metaphern und Analogien, die aus der biblischen Glaubenssprache schöpfen und bei ihr in die Schule gehen.

Alle Gottesbilder, ob nun die materiellen Artefakte sakraler Kunst oder aber die Metaphernsprache und Vorstellungswelt des Glaubens, sind jedoch zweideutig. Sie sollen Gott repräsentieren, besser gesagt auf ihn verweisen, ohne doch mit ihm selbst identisch zu sein. Ihr symbolischer Charakter ist auf doppelte Weise problematisch. Aus der Sicht des religiösen Bewusstseins, insbesondere prophetischer Kritik, besteht die Gefahr, dass der Verweisungscharakter der Bilder verkannt und diese mit dem eigentlichen Objekt des Glaubens, nämlich Gott selbst verwechselt werden. Das Bild wird dann zum Fetisch, der Glaube zum Aberglauben. Während aber im biblischen Sinne zwischen angemessenen und unangemessenen Gottesbildern zu unterscheiden ist, gibt es seit der Antike eine religionsphilosophische Tradition, welche alle Gottesbilder in gleicher Weise für unangemessen hält, also auch die biblische Redeweise von Gott dem Vater und Schöpfer der Welt als personhaftem Gegenüber des Menschen. Bereits Xenophanes (578-483 v.Chr.) hat den Einwand formuliert: «Hätten die Rinder und Rosse und Löwen Hände wie Menschen [...], alsdann malten die Rosse gleich Rossen, gleich Rindern die Rin-

² Vgl. H.Thielicke, *Das Bilderbuch Gottes. Reden über die Gleichnisse*, Stuttgart 1963.

³ Vgl. I.U.Dalferth, *In Bildern denken. Die Sprache der Glaubenserfahrung*, EK 30, 1997, 165-167. Siehe auch M. Buntfuß, *Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache (TBT 84)*, Berlin/New York 1997.

der, auch die Bilder der Götter, und je nach dem eigenen Aussehn würden sie auch die leibliche Form ihrer Götter gestalten.»⁴

Ebensowenig wie Xenophanes' Kritik am Anthropomorphismus ist Platos moralische und pädagogische Kritik am Anthropomorphismus der griechischen Mythen als grundsätzliche Ablehnung der Religion zu verstehen.⁵ Die moderne Religionskritik aber hegt den Verdacht, dass die religiösen Bilder nicht nur ihr Objekt verfehlen oder manipulieren könnten, sondern dass ihnen überhaupt kein Objekt ausserhalb des religiösen Bewusstseins entspricht. Dann handelte es sich bei allen Gottesbildern nur um Ausgeburten der menschlichen Phantasie, um Einbildungen im modernen Sinne des Wortes,⁶ um Illusionen, in denen sich menschliche Wünsche und Sehnsüchte Ausdruck verschaffen, denen aber keine transzendente Wirklichkeit entspricht. Die Gottesbilder wären demnach in Wahrheit Menschenbilder, idealisierte Bilder des menschlichen Selbst.

In diesem Verdacht stimmen die historisch-genetische Religionskritik der Moderne und die prophetische, gewissermassen religiöse Religionskritik der alttestamentlichen Propheten überein. «Die Bildner der Götzen», verkündigt der Prophet Deuterocesaja im Namen Jahwes, «sind allzumal nichtig, und ihre Lieblinge sind nichts nütze, und ihre Zeugen sehen und merken nichts; denn sie sollen zuschanden werden. Wer formt auch einen Gott und giesst ein Bild, dass es nicht nütze? Siehe, alle seine Genossen werden zuschanden, und seine Werkmeister sind ja nur Menschen. [...] Der Eisenschmied macht es in der Kohlenglut und formt es mit Hämmern, arbeitet es aus mit starkem Arm; er hungert sogar, so dass er kraftlos wird, und trinkt kein Wasser, so dass er ermattet. Der Zimmermann spannt die Richtschnur aus, zeichnet den Umriss mit dem Stifte, führt es aus mit Schnitzmessern und mit dem Zirkel nach dem Bild eines Mannes, einem stattlichen Menschen gleich, ein Haus zu bewohnen. Er fällt sich Zedern, er nimmt eine Steineiche oder sonst eine Eiche und lässt sie für sich stark werden unter den Bäumen des Waldes. Er pflanzt eine Esche, und der Regen macht sie gross, dass sie dem Menschen als Brennholz diene; und er nimmt davon und wärmt sich. Teils heizt er damit, um Brot zu backen, teils macht er daraus einen Gott und wirft sich nieder, formt es zum Bilde und kniet vor ihm. Die Hälfte verbrennt er im Feuer, auf den Kohlen brät er Fleisch, isst einen Braten und sättigt sich; auch wärmt er sich und spricht: «Ha, mir ist schön warm; ich spüre das Feuer.» Und den Rest macht er

⁴ Diels-Kranz B 17.

⁵ Vgl. U. Körtner, Art. Anthropomorphismus V-VI (Religionsphilosophisch/Dogmatisch), RGG⁴ I, Tübingen 1998, Sp.526-528 (Lit.!).

⁶ In der Sprache der mittelalterlichen Mystik, vor allem bei Meister Eckhard, meint «Einbildung» nicht dasselbe wie «Vorstellung», d.h. eine Leistung des menschlichen Bewusstseins, sondern eine Aktivität Gottes, der sich der menschlichen Seele einprägt, d.h. ihr ein-bildet.

zu einem Gott, zu einem Bilde und kniet vor ihm, wirft sich nieder und fleht zu ihm: Rette mich, denn du bist mein Gott. [...] Wer sich mit Asche abgibt, den hat ein betrogenes Herz verführt; er rettet nicht seine Seele, noch überlegt er: Ist's nicht ein Trug, woran ich mich halte?» (Jes 44,9-20)

Im Unterschied zur modernen Religionskritik ist diejenige Deuterocesajas freilich religiös begründet. Den selbstgemachten Götzen, die der Mensch nach seinem Bilde schafft, wird der Gott Israels gegenübergestellt, der einzig wahre und lebendige Gott,⁷ der umgekehrt den Menschen nach seinem Bilde erschaffen hat.⁸ Der menschlichen Illusion selbstgefertigter Götterbilder und Gottesvorstellungen wird die Offenbarung des Schöpfers der Welt gegenübergestellt. Welche bildhaften Ausdrücke diesem Gott angemessen sind, bemisst sich nach biblischem Verständnis daran, inwiefern diese dem göttlichen Wort selbst zu entnehmen sind, wie es von Mose und den Propheten und schliesslich letztgültig von Jesus Christus bezeugt und verkündigt wird.

So gesehen hat das alttestamentliche Bilderverbot eine doppelte Funktion. Zum einen verbietet es die Anfertigung von Kultbildern oder Statuen und einen entsprechenden Bilderkult, und zwar auch dann, wenn darin Jahwe verehrt werden soll. Dass es sich hierbei um eine für Israel grundlegende, keineswegs nur partiell oder erst spät bekanntgewordene Bestimmung handelt, wird daraus ersichtlich, dass sich neben dem Dekaloggebot Ex 20,4-6; Dt 5,8-10 auch in allen anderen alten Gesetzeskorpora entsprechende Formulierungen finden.⁹ Allerdings ist innerhalb des Alten Testaments zwischen zielgerichteter Kritik an einzelnen Kultbildern und der generellen Kritik des Bilderkultes zu unterscheiden.¹⁰ In seiner generalisierten Form schärft das Bilderverbot zum einen die Einzigkeit Gottes gegenüber einer polytheistischen Umwelt ein, zum anderen aber seine Unvergleichlichkeit. Es hängt also aufs engste mit dem 1. Gebot des Dekalogs zusammen, welches die Verehrung anderer Götter neben Jahwe verbietet. Insofern handelt es sich beim Bilderverbot nicht nur um eine kultische, sondern auch um eine theologische Norm, d.h. um ein Kriterium nicht nur für den Umgang mit dem Bilderkult, sondern

⁷ Jes 44,6-8. Vgl. auch Jes 40,18-20; 41,6f.24.29; 42,17; 45,15-17; 46,5-8.

⁸ Vgl. Gen 1,26f. Siehe auch Jes 40,12-30.

⁹ Ex 20,23; 34,14.17; Lev 19,4; Dt 4,16-19; 27,15. Vgl. auch *P. Welten*, Art. Bilder II. Altes Testament, TRE 6, Berlin/New York 1980, 517-521.

¹⁰ So wandte sich die Polemik des Propheten Hosea (Hos 8,5f.; 10,5f.; vgl. Ex 32) lediglich gegen das samaritanische «Staatskalb», ohne den Bilderkult grundsätzlich zu verwerfen. Auch bei der Entfernung der «ehernen Schlange» aus dem Jerusalemer Tempel durch den König Hiskia (II Reg 18,5) und den Reformmassnahmen Josias (II Reg 23) handelte es sich um begrenzte Massnahmen ohne Bezug zum Bilderverbot und seiner generellen Kritik des Bilderkultes. Vgl. Chr. Uehlinger, Art. Bilderkult III. Bibel, RGG⁴ I, Tübingen 1998, Sp.1565-1570, hier Sp.1569.

auch für alle theologische Rede von Gott und die Angemessenheit der in ihr verwendeten Sprachbilder.¹¹

In diesem doppelten Sinne interpretiert die reformierte Tradition das alttestamentliche Bilderverbot.¹² Insbesondere Calvin erhebt es über seine kultkritische Dimension hinaus zum Kriterium schriftgemässer Rede von Gott. Nach reformierter Auffassung bleibt das 2. Dekaloggebot auch für die Christen in Geltung und gehört keineswegs zu dem durch Christus abgetanen Zeremonialgesetz. Sowohl gegen die orthodoxe als auch gegen die abendländische Bildertheologie hat bereits Zwingli eingewandt, dass nur das Wort Christus erkennen lehre, wogegen die äussere, bildhafte Darstellung vom Wort ablenke.¹³ Dienten die Bilder tatsächlich, wie ihre Verteidiger behaupten, der Mehrung des Glaubens, dann hätte Christus ihre Anordnung schuldhaft versäumt.¹⁴ Allerdings lässt sich bei Zwingli wie auch sonst in der reformierten Tradition ein gewisser Spiritualismus nicht verkennen, der übersieht, dass auch das Wort stets nur durch seine sinnliche Vermittlung vernehmbar wird, mit Melanchthon und der Confessio Augustana gesprochen also nur als «leibliches Wort» den Menschen erreicht und Glauben weckt.¹⁵ Der lateinische Text der Confessio Augustana, deren Variata von 1540 von der 1881 in Genf erschienenen «*Harmonia Confessionum Fidei, Orthodoxarum et reformatarum Ecclesiarum*» auch zu den reformierten Bekenntnisschriften gerechnet wurde¹⁶, spricht an dieser Stelle vom «*verbum externum*». Sofern nun dieses äusserliche Wort selbst bildhaltig ist, stellt sich freilich die Frage, ob bildhafte Darstellungen, welche die Versinnbildlichung dieses Wortes zum Ziel haben, in jedem Fall unter das Bilderverbot des Dekalogs fallen oder unter gewissen Voraussetzungen als Verleiblichung des Wortes anerkannt werden können oder aber als Infragestellung der Macht des Wortes und Kapitulation vor der Gegenmacht der Bilder, die wir heutzutage in einer gänzlich visualisierten Medienkultur zu spüren bekommen, theologisch in jedem Fall zu verwerfen sind. Mit dieser Sachfrage wenden wir uns nun der Interpretation des Bilderverbotes bei Calvin zu.

¹¹ Zum alttestamentlichen Bilderverbot und zur Bilderfrage siehe auch G. Böhm (Hg.), *Was ist ein Bild?*, München 1994 und die dortige Auswahlbibliographie (443-454), sowie M.J. Rainer/H.G. Janßen, *Bilderverbot*, Münster 1997.

¹² Vgl. W.v. Loewenich, Art. Bilder VI. Reformatorische und nachreformatorische Zeit, TRE 6, Berlin/New York 1980, 546-557, hier 551ff.

¹³ H. Zwingli, CR 170,15ff.

¹⁴ CR 170.

¹⁵ CA 5 (BSLK 58, 12f).

¹⁶ Vgl. J. Rohls, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften* (UTB 1453), Göttingen 1987, 13f. Das von Jean François Salvard kompilierte Werk entstand unter Mitwirkung Bezas, Daneus, Goluarts und de Chandieus.

2. Das alttestamentliche Bilderverbot in der Theologie Calvins

Im Unterschied zur römisch-katholischen wie auch zur lutherischen Katechismustradition bieten die reformierten Katechismen den Dekalog in seinem alttestamentlichen Wortlaut.¹⁷ So verhält es sich auch im Genfer Katechismus von 1545, dessen Verfasser Calvin ist.¹⁸

Nach Calvins dortiger Auslegung ist nicht die Herstellung von Bildern und Skulpturen überhaupt verboten, wohl aber die Anfertigung von Kunstgegenständen, die der Veranschaulichung oder Anbetung Gottes dienen sollen. Begründet wird das biblische Bilderverbot damit, dass zwischen Gott, «der Geist ist, ewig, unbegreiflich»¹⁹, und einem körperlich-irdischen, zerstörbaren und toten Gebilde keinerlei Ähnlichkeit besteht. Nachdem Gott im ersten Gebot erklärt hat, man solle einzig ihn und keinen anderen anbeten, ist es im 2. Gebot seine Absicht, die rechte Form der Anbetung zu zeigen, «die uns von allem Aberglauben und anderem verkehrtem, fleischlichem Wesen abhält»²⁰. Verurteilt wird daher jede Anbetung, bei der man sich vor ein Bild stellt, um sein Gebet zu verrichten, und dabei die Knie vor ihm beugt oder sonst ein Zeichen der Verehrung macht, «wie wenn Gott sich uns hier zeigt»²¹. In Calvins Auslegung des 2. Gebotes spielt das Verb «repraesentare» eine wichtige Rolle. Gott kann nicht in Bildern oder Skulpturen dargestellt werden (repraesentatur), weil er sich selbst nicht auf diese Weise zeigen oder kundmachen (se repraesentare) will. Die Anbetung Gottes hat der Weise seiner Selbstoffenbarung zu entsprechen, deren Medium eben nicht von Menschen gefertigte sakrale Objekte, sondern einzig das lebendige Wort Gottes ist. Die reformierte Tradition neben und nach Calvin hat daher auch die theologische Legitimation sakraler Bilder als *Biblia pauperum*, also als didaktisches Mittel für die Analphabeten, verworfen. So erklärt der Heidelberger Katechismus (Frage 98), wir sollten nicht weiser als Gott sein wollen, «welcher seine Christenheit nicht durch stumme Götzen, sonder durch die lebendige predig seines worts wil unterwiesen haben»²².

Seine grundsätzliche Ablehnung der Kirchenbilder hat Calvin bereits in seiner «*Institutio Christianae religionis*» von 1536 straff argumentierend begründet.²³ Der Grundton seiner Bilderpolemik lautet, dass Gott Geist ist und

¹⁷ Z.B. Heidelberger Katechismus (1563), Frage 92.

¹⁸ Der Text wird zitiert nach E.F.K. Müller (Hg.), *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig 1903, Nachdruck Zürich 1987, 117-153.

¹⁹ Deus, «qui spiritus est, aeternus, incomprehensibilis» (E.F.K. Müller, a.a.O. [Anm. 18], 130, Z.8).

²⁰ E.F.K. Müller, a.a.O. (Anm. 18), 130, Z.24-27.

²¹ «Ac si Deus illic se nobis repraesentaret» (E.F.K. Müller, a.a.O. [Anm. 18], 130, Z.16).

²² Zitiert nach E.F.K. Müller, a.a.O. (Anm. 18), 710, Z.25-27.

²³ J. Calvin, OS I,42-45.

nur im Geiste angebetet werden kann. Wie später im Genfer Katechismus legt Calvin alles Gewicht auf das Wort der Predigt, welche die Bilder überflüssig mache, die nur die Gefahr des Anthropomorphismus und des Götzendienstes heraufbeschwören.

Wir verfolgen nun Calvins bilderkritische Argumentation anhand der Ausgabe der *Institutio* von 1559. Um die fundamentaltheologische Bedeutung des Bilderverbots nach Calvin zu verstehen, müssen wir den weiteren Kontext berücksichtigen. In ihm geht es um das rechte Verständnis der Selbstoffenbarung Gottes und seines Wortes. In Auseinandersetzung mit den Spiritualisten der Reformationszeit, vor allem den sogenannten französischen Libertinern²⁴, welche unter Berufung auf die paulinische Antithese von Geist und Buchstabe (II Kor 3) das äusserliche Wort Gottes, d.h. Schrift und Verkündigung, gegenüber dem sogenannten inneren Wort des Geistes im Herzen der Gläubigen abwerten, formuliert Calvin die These: «(D)er Herr hat die Gewissheit seines Wortes und seines Geistes wechselseitig fest verknüpft. So kommt es einerseits erst dann in unserem Herzen zu einer festen Bindung an das Wort, wenn der Geist uns entgegenstrahlt, der uns darin [!] Gottes Antlitz schauen lässt. Und andererseits empfangen wir den Geist ohne alle Furcht vor Täuschung, wenn wir ihn an seinem Bilde (in sua imagine) wiedererkennen.»²⁵ Es ist also nach Calvin *die Schrift* bzw. *das Wort Gottes*, d.h. *die Predigt des Evangeliums das Bild des Geistes*. Gleichwie Christus das Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist²⁶, so ist das diesen bezeugende Wort Gottes, die Schrift, das Ebenbild des unsichtbaren Geistes. Es ist mit anderen Worten «das Wort das Organ (verbum esse organum) [...], durch welches der Herr den Gläubigen die Erleuchtung seines Geistes zuteil werden lässt. Sie kennen keinen anderen Geist als den, der in den Aposteln wohnte und aus ihnen redete, und was er ihnen sagt, dass ruft sie immerdar zum Hören des Wortes (ad verbi audientiam) zurück!»²⁷

Der «Hauptinhalt der ganzen Lehre»²⁸, welche die Heilige Schrift von Gott darbietet, besteht nicht etwa in der theologischen Rechtfertigung einer natürlichen Gotteserkenntnis oder in der Anerkennung eines relativen Wahrheitswertes der ausserchristlichen Religionen und ihrer Gottesbilder, sondern ganz im Gegenteil darin, «dass die Schrift, um uns zu dem wahren Gott zu leiten, alle Götter der Heiden ausdrücklich verwirft und ausschliesst, weil fast zu allen Zeiten die wahre Religion verfälscht worden ist.»²⁹ Die Lehre der

²⁴ Vgl. W. Niesel, Art. Libertiner, RGG³ IV, Tübingen 1960, Sp.356-357.

²⁵ Inst I,9,3. Die *Institutio* wird zitiert nach OS III-V, die deutsche Übersetzung nach J. Calvin, Unterricht in der christlichen Religion, übers. u. bearb. v. O. Weber, Neukirchen-Vluyn⁵1988.

²⁶ Vgl. II Kor 4,4.

²⁷ Inst I,9,3.

²⁸ Inst I,10,3.

²⁹ Inst I,10,3.

Heiligen Schrift von der Erkennbarkeit Gottes in der Natur mündet nach Calvin in den «Vorwurf des Abfalls»³⁰. Die wahre Gotteserkenntnis besteht demgegenüber in einem Dreifachen, das Calvin im Anschluss an Jer 9,23 so formuliert: «seine Barmherzigkeit [...], sein Gericht [...] und seine Gerechtigkeit [...]. Wer diese Stücke erfasst hat, der hat nach diesem Zeugnis der Schrift genug, um sich Gottes rühmen zu können.»³¹

Solche Gotteserkenntnis vermag der sündige Mensch nicht von sich aus zu gewinnen, sie muss ihm von Gott selbst vermittelt werden: «Gott allein ist vollgültiger Zeuge von sich selbst.»³² Der philosophische Grundsatz, dass Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann, führt bei Calvin nicht etwa zur Begründung, sondern zur Kritik einer philosophischen Gotteslehre. Dass der Mensch etwas Göttliches in sich trage, kraft dessen er Gott aus eigener Vernunft erfassen könnte, ist nach Calvin ein «Wahnsinn (amentia)»³³. Nicht nur die Götter und Gottesbilder der nichtchristlichen Religionen, sondern auch der Gott der Philosophen gehört nach Calvin zu den in der Bibel – und das heisst von dem sich selbst bezeugenden einzig wahren Gott – verworfenen Götzen, die unter das Bilderverbot des Dekalogs fallen und somit als Produkte des menschlichen Geistes oder seiner Vorstellungskraft entlarvt sind.

Der Einzigkeit Gottes korrespondiert nach Calvin seine Unsichtbarkeit, welche auch durch seine Selbstoffenbarung und den für sie vorgenommenen Gebrauch sichtbarer Mittel nicht aufgehoben wird. Die wahre Religion, sprich Gotteslehre, wird durch folgende negative Bestimmungen begrenzt: «wer eine sichtbare Gestalt Gottes haben will, der fällt von ihm ab!»³⁴ Zusammen mit dem 1. Gebot schärft Calvin schon in den Anfangskapiteln der *Institutio* das 2. Gebot des Dekalogs ein.

Das alttestamentliche Bilderverbot ist für Calvins Theologie insgesamt von derart grundsätzlicher Bedeutung, dass er es ausserhalb seiner Dekalogauslegung in *Inst* II,8 bereits innerhalb der Gotteslehre diskutiert. In *Inst* II,8,17-21 wird es dann noch ein weiteres Mal behandelt. So unterstreicht Calvin, dass das Bilderverbot nicht eine zeitliche, auf das alttestamentliche Israel beschränkte, sondern eine bleibende, auch für die Kirche massgebliche Gültigkeit besitzt. Ja, man kann sagen, dass es bei Calvin geradezu das fundamentaltheologische *Kriterium allen Redens von Gott* ist.

Historisch betrachtet vertritt Calvin also die gleiche Position wie die sogenannten Bilderstürmer der Reformationszeit, welche alle Altarretabeln und Heiligenbilder aus den Kirchen entfernen wollten. Einig waren sich die An-

³⁰ *Inst* I,10,3.

³¹ *Inst* I,10,2.

³² *Inst* I,11,1.

³³ *Inst* I,11,1.

³⁴ *Inst* I,11,2.

hänger der reformatorischen Bewegung darin, dass jede religiöse Verehrung sakraler Bilder abzulehnen sei. Einig war man sich auch in der Kritik der spätmittelalterlichen Werkgerechtigkeit, welche in der Stiftung von Kirchenbildern für den gottesdienstlichen Zweck ein gutes Werk sah. Tatsächlich hat ja die abendländische Bilderproduktion des Mittelalters im Stiftungswesen eine nicht unwesentliche Triebfeder.³⁵

Luther hatte freilich dem Wittenberger Bildersturm, den Karlstadt angeführt hatte, 1522 ein Ende bereitet.³⁶ Zwar teilte er die Kritik am theologischen Bildprogramm des Katholizismus, wollte aber in der Bilderfrage behutsam vorgehen, zumal er es für möglich hielt, die sakralen Bilder als ästhetische Form der Verkündigung, als «Biblia pauperum», gelten zu lassen, als welche sie teilweise schon in der westlichen Kirche des Mittelalters legitimiert worden waren. Luthers Ablehnung der Bilder entsprang weniger dem Motiv, einen christlichen Götzendienst zu unterbinden, als vielmehr seiner Kritik an dem im mittelalterlichen Stiftungswesen waltenden Verdienstgedanken. Letzten Endes war für Luther die Bilderfrage ein Adiaphoron. Die bildende Kunst wurde von ihm aus der Kirche nicht verbannt, sondern der Predigt untergeordnet und religionspädagogisch bzw. katechetisch umfunktionalisiert.

Ein ähnliche Haltung wie Luther nahm zunächst auch Zwingli ein.³⁷ Allerdings sind die Kirchenbilder für ihn kein Adiaphoron. Letztlich führen Unterschiede in der Christologie, die auch im innerevangelischen Abendmahlsstreit von 1529 wirksam werden, dazu, dass Zwingli nach 1527 auch gegen Luthers Bilderverständnis polemisiert.³⁸ Allerdings stimmt Zwingli Luther darin zu, dass wir Menschen das Wort Gottes aufgrund anthropologischer Gegebenheiten nur verstehen können, wenn es *anschaulich* vermittelt wird, ist doch die *Sprache* der Bibel eine *bildhafte*. Aufgrund der Geistigkeit Gottes hält es Zwingli freilich nicht für möglich, Gott selbst, die Trinität oder Christus nach seiner göttlichen Natur bildhaft darzustellen. Nach Zwinglis Auffassung können Bilder immer nur die Abbilder sichtbarer, d.h. aber endlicher Gegenstände sein. Das gilt auch für Christus, dessen menschliche Natur zwar bildhaft darstellbar wäre, jedoch nicht als solche verehrt werden dürfe, weshalb Zwingli auch das Kruzifix als Darstellungsmittel ablehnt.³⁹

Entsprechend der von Zwingli eingenommenen Position verwerfen auch die frühen oberdeutschen Bekenntnisse – so die «Berner Thesen» von 1528,

³⁵ Zum folgenden vgl. W.v. Loewenich, a.a.O. (Anm. 12), passim, sowie J. Rohls, «... unser Knie beugen wir doch nicht mehr». Bilderverbot und bildende Kunst im Zeitalter der Reformation, ZThK 81, 1984, 322-351.

³⁶ Am umfassendsten hat sich Luther mit der Bilderfrage in seiner gegen Karlstadt gerichteten Schrift «Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament», geschrieben Ende 1524, auseinandergesetzt (WA 18,62-125, bes. 67-84).

³⁷ Vgl. u.a. CR 89,626-663; 90,900-906.

³⁸ CR 92,754,22-757,2.

³⁹ CR 90,902,3ff.

die «Confessio Helvetica prior» von 1536 oder auch die von *Bucer* und *Capito* für den Augsburger Reichstag 1530 verfasste «Confessio Tetrapolitana»⁴⁰ – nur die *Kultbilder*, nicht aber jegliche darstellende Kunst überhaupt. Letztere wird auch von Calvin gutgeheissen, sofern sie rein und rechtmässig, d.h. entsprechend ihrer schöpfungsmässigen Bestimmung gebraucht wird.⁴¹ Zu den erlaubten Bildern gehören nach Calvin «Geschichte und Geschehnisse und auch körperliche Bilder und Gestalten ohne Bezug auf alles Geschichtliche»⁴². Während erstere der «Belehrung und Ermunterung» dienen können, werden die übrigen lediglich zum Zwecke der «Ergötzung» geschaffen, der in der Kirche unangebracht sei.⁴³

Leo Juds Katechismus von 1534 hat freilich das Bilderverbot vom Fremdgötterverbot getrennt und in der Folge die Berechtigung jeglicher Bilder in der Kirche bestritten. In Fortsetzung dieser Entwicklung erklärt die von *Heinrich Bullinger* verfasste «Confessio Helvetica posterior» (1566), dass nicht nur die bildliche *Gottesdarstellung*, sondern *sämtliche* Bilder in kirchlichen Räumen verboten sind. Bullinger greift in seiner ausführlichen Stellungnahme zur Bilderverehrung ausserdem auf die christologischen Argumente der Bildergegner im frühmittelalterlichen Bilderstreit (ab 726 n.Chr.) zurück, die weder bei Luther noch bei Bullingers Vorgänger Zwingli eine nennenswerte Rolle spielen.⁴⁴ Sehr wohl geht freilich Calvin auf den frühmittelalterlichen Bilderstreit ein.⁴⁵ Er nimmt an, dass es in den ersten fünf [!] Jahrhunderten keinerlei Bilder in den Kirchen gegeben habe. Die 2. Synode von Nicaea (787 n.Chr.) aber, die den Bilderkult zu rechtfertigen versucht habe, sei kein rechtes Konzil gewesen. Von den «*Libri Carolini*» sei ihre Autorität zu Recht bestritten, ihre Argumente zugunsten der Bilder treffend widerlegt worden.⁴⁶ Die theologische Unterscheidung zwischen Anbetung und Verehrung der Bilder lasse sich weder sprachlich noch in der Praxis durchhalten. Sie führe daher theologisch nicht weiter, sondern stifte nur Verwirrung. Im Ergebnis billige das Konzil von Nicaea den Bildern eben doch die Verehrung zu, die dem lebendigen Gott allein zustehe, und leiste damit dem Götzendienst in der Kirche Vorschub.⁴⁷

⁴⁰ Es handelte sich um das Bekenntnis der Städte Strassburg, Konstanz, Memmingen und Lindau.

⁴¹ Inst I,11,12.

⁴² Inst I,11,12.

⁴³ Inst I,11,12.

⁴⁴ Allerdings verweist Zwingli gelegentlich auf die bilderfeindlichen Argumente des 6. Ökumenischen Konzils zu Konstantinopel von 680 n.Chr. (CR 90,169,9ff).

⁴⁵ Inst I,11,13-15.

⁴⁶ Inst I,11,14. Zu den «*Libri carolini*» siehe W.v. Loewenich, Art. Bilder V/2. Im Westen, TRE 6, Berlin/New York 1980, 540-546.

⁴⁷ Inst I,11,15.

Calvins Grundgedanke besteht nun – wie schon in der *Institutio* von 1536 – darin, dass die Geistigkeit Gottes nur eine geistige, nicht bildlich vermittelte *Gotteserkenntnis* zulässt, der eine rein geistige *Gottesverehrung* zu entsprechen hat. Nicht die Frage nach dem *Kultbild*, sondern diejenige nach dem *Medium der Erkenntnis Gottes* steht bei Calvin im Vordergrund. Der Unterricht in der rechten Religion besteht eben darin, über die rechte *Gotteserkenntnis* zur rechten *Gottesverehrung* zu führen. Beides lässt sich bei Calvin auf den Nenner von Joh 4,24 bringen: «Gott ist Geist, und alle, die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.» Dies besagt nicht, dass Gott seine Gläubigen gänzlich ohne Anschauungsmittel lässt. So ist zum einen die gesamte *Natur* ein *Spiegel* (*speculum*) des Schöpfergottes.⁴⁸ Aber auch die Erkenntnis Gottes des Erlösers in Christus ermangelt nicht völlig der Bilder, sondern die *Sakramente* sind jene Bilder, freilich die einzigen *signa*, die Gott seiner Gemeinde gestattet, durch welche sie im Glauben gestärkt werden sollen.⁴⁹ Die Erörterung des Bilderverbots spielt also in Calvins Sakramentsverständnis hinein.

Beide aber, Calvins Verständnis des alttestamentlichen Bilderverbots wie sein Sakramentsbegriff, der in Inst IV,14 entfaltet wird, zeigen, wie sehr Calvins Gottesverständnis von platonischen Einflüssen bestimmt wird, die durch die Theologie Augustins vermittelt sind. Durchgängig lässt sich bei Calvin beobachten, dass seine Theologie des Wortes, die er zweifellos vertritt, zu einem Spiritualismus augustinischer Provenienz in Spannung steht. Diese Spannung wird in der von Calvin vorgenommenen Aufspaltung des dritten Credo-Artikels und der getrennten Behandlung des Wirkens des Geistes im Inneren des Menschen in Buch III und der äusseren Mittel, derer der Geist sich bedient, in Buch IV der *Institutio* augenfällig. Entsprechend mehrdeutig ist der vieldiskutierte Satz Calvins in Inst III,2,33: «Ohne die Erleuchtung des Geistes bewirkt das Wort nichts.» Schon in Inst II,5,5 ist zu lesen: «Gott handelt in seinen Auserwählten stets auf doppelte Weise: im Inneren durch seinen Geist. Von aussen durch sein Wort.» Wie schon Zwingli steht Calvin offenbar in der Gefahr, den Geist zumindest theoretisch vom Wort zu trennen. Wie hinter seiner Sakramentsauffassung steht auch hinter Calvins Auslegung des alttestamentlichen Bilderverbots der neuplatonistische Dualismus Augustins, der das Unsichtbare vom Sichtbaren und den Geist vom Leib trennt. Es stellt sich dann aber die Frage, ob das Wort auf die Seite des Geistes oder des Leiblichen gehört. Was sie betrifft, ist nun bei Calvin eine Spannung zu beobachten, insofern einerseits das *Wort* als das ausgezeichnete Medium der Offenbarung Gottes dem stofflichen *Bild* gegenübergestellt wird, andererseits aber im Sinne einer mittelalterlichen Auslegungstradition von II Kor 3 vom *Geist* unterschieden wird. Zu fragen ist dann aber auch, welche Schlussfolgerungen sich

⁴⁸ Vgl. Inst I,5,1.2.3.5.11.

⁴⁹ Inst I,11,13.

aus der *Bildhaftigkeit des göttlichen Wortes* für das Problem des Bildergebrauchs in der Kirche ergeben und ob diese so zwingend negativ sind, wie es sich für Calvin darstellt.

Wie schon gesagt wurde, greift Calvin die Argumente der Bildergegner aus dem frühmittelalterlichen Bilderstreit auf und weist auch die Rechtfertigung der Kirchenbilder als *Biblia pauperum* zurück. Unter Berufung auf die alttestamentlichen Propheten bestreitet er, «dass die Bilder an die Stelle von Büchern treten könnten»⁵⁰. Darin hat Calvin zweifellos ebenso recht wie mit seiner Feststellung, die Legitimation der Kultbilder als *Biblia pauperum* sei damit einhergegangen, den sogenannten Laien den Zugang zu den biblischen Schriften zu verwehren. Umgekehrt wird nach Calvin ein Schuh daraus: Dem Volk sind nicht die Bilder anstelle der Schrift anzubieten, sondern es muss ihnen die Bibel selbst zur Lektüre und zur Beurteilung kirchlicher Lehre in die Hand gegeben werden. So schliesst die theologische Kritik an den Kirchenbildern die Forderung nach Errichtung eines allgemeinen Bildungswesens ein. Statt den des Lesens Unkundigen ersatzweise Bilder vorzusetzen, soll man sie lesen und schreiben lehren!⁵¹ Freilich kann man an Calvin die Frage richten, ob sakrale Bilder in jedem Fall die Tendenz in sich tragen, *an die Stelle* von Büchern zu treten. Können sie nicht auch *neben* die Bücher und die mündliche Predigt treten und so – wie es Luthers Ansicht ist – ein *Medium der Verkündigung* werden.

Den Ursprung der Bilder findet Calvin in der menschlichen, bisweilen allzu menschlichen Phantasie. Schon die Bibel lehrt, «dass der Menschegeist zu allen Zeiten sozusagen eine Werkstatt von Götzenbildern gewesen ist»⁵². Calvins Kritik an den Heiligendarstellungen des Mittelalters spart nicht mit sarkastischer Polemik: «was sind die anders als Musterbilder der verderbten Üppigkeit und Schamlosigkeit? [...] Die Dirnen in ihren Hurenwinkeln sind schamhafter und züchtiger bekleidet als das, was die Papisten in ihren Kirchen für Bilder von Jungfrauen gehalten wissen wollen! Auch den Märtyrern geben sie keine anständige Gewandung. Deshalb sollen sie ihre Götzen zuerst einmal etwas anständiger darstellen, damit sie etwas sitzsamer lügen können, das seien Bücher von irgendwelcher Heiligkeit.»⁵³

Calvins These vom Menschegeist als Werkstatt für Götzenbilder ist freilich insofern brisant, als sich die in ihr formulierte Religionskritik gegen das Christentum selbst wenden kann, wie es später bei Ludwig Feuerbach und seinen Nachfolgern geschehen ist. Schon bei Calvin fragt man sich, wie er den Einwand entkräften will, auch die christliche Gottesvorstellung sei möglicherweise nur ein Produkt des menschlichen Bewusstseins. Die Berufung auf

⁵⁰ Inst I,11,5.

⁵¹ Vgl. Inst I,11,5.7.

⁵² Inst I,11,8.

⁵³ Inst I,11,7.

das Wort Gottes sticht nicht wirklich, handelt es sich schliesslich bei der Bibel um von Menschen verfasste Schriften, deren göttlicher Ursprung zwar vom gläubigen Bewusstsein behauptet wird, aber, wie Calvin selbst einräumen muss, nicht allgemeingültig bewiesen werden kann.⁵⁴ Nun ist aber, worauf schon hingewiesen wurde, auch die Bibel voller Metaphern und Bilder, gewissermassen ein Bilderbuch Gottes. Mit welcher Begründung können ihre Bilder, aber auch die Sakramente von dem Vorwurf ausgespart werden, Produkte der menschlichen Phantasie zu sein?

Umgekehrt aber kann man fragen: Wenn die Bilderwelt der biblischen Gottesrede nicht menschlichen, sondern tatsächlich göttlichen Ursprungs ist, dürfen dann alle Kunstwerke, welche *diese* Bilder stofflich anschaulich machen wollen, pauschal als Götzenbilder diffamiert werden, die unter das Verdikt des 2. Dekaloggebotes fallen? Gewiss besteht zwischen dem metaphorischen *Wort* und dem wortlosen *Bild* ein qualitativer Unterschied, den theologisch zu beachten das alttestamentliche Bilderverbot einschärft. Keinesfalls kann das Bild als materielles Artefakt das Wort *ersetzen*. Aber kann es nicht sehr wohl auf eben dieses und seine Bilderwelt *verweisen*?

3. Theologische Ästhetik und negative Theologie

Wir kehren mit diesen systematischen Fragen in die Gegenwart zurück, in der abgesehen von der kontroverstheologischen Frage nach den unterschiedlichen Traditionen in der Bilderfrage die Aufgabenstellung einer theologischen Ästhetik im multimedialen Zeitalter diskutiert wird.⁵⁵ Es sollte bedacht werden, dass sich die religiöse Dimension in der modernen Gesellschaft keineswegs auf die Kirchen oder andere verfasste Religionsgemeinschaften beschränkt, sondern als «implizite Religion» auch in säkularem Gewand auftreten kann.⁵⁶ So sind auch die modernen Bilderwelten in der Werbung und ihren Heilsversprechungen, im Film und vor allem im gesellschaftlichen Leitmedium, dem Fernsehen, religiös durchsetzt. Der Umgang mit ihnen hat, was wiederum gerade am Fernsehen zu studieren ist, rituellen, d.h. kultischen

⁵⁴ Vgl. Inst I,7-8.

⁵⁵ Siehe dazu u.a. H. Timm, *Das ästhetische Jahrzehnt. Zur Postmodernisierung der Religion*, Gütersloh 1990; A. Grözinger, *Praktische Theologie und Ästhetik*, München 1991; M. Zeindler, *Gott und das Schöne. Studien zur Theologie der Schönheit (FSÖTh 68)*, Göttingen 1993; W. Lesch (Hg.), *Theologie und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst*, Darmstadt 1994; K. Lüthi, *Mut zum fraglichen Sein. Wege eines Theologen zu zeitgenössischer Kunst und Literatur*, Wien 1996.

⁵⁶ Zum Begriff der impliziten Religion bzw. der impliziten Religionen siehe J. Waardenburg, *Religion und Religionen. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin/New York 1986, 234.

Charakter, der zwar nicht einfach als Religion, zumindest aber als funktionales Äquivalent von Religion interpretiert werden kann.⁵⁷

In diesem Kontext sollte die bilder- und religionskritische Ausrichtung der reformierten Theologie als wichtiger Beitrag zum ökumenischen Gespräch über die religiöse Lage in der Spätmoderne gesehen werden. Die bilderlosen Kirchenräume reformierter Gemeinden sind interpretierbar als ästhetischer Ausdruck einer negativen Theologie, welche die Unverfügbarkeit Gottes einschärft und deren bis zu Pseudo-Dionysius Areopagita zurückreichende Tradition dazu herausfordert, die zweifelhafte Macht der Bilder wie auch die mehrfach angesprochenen Grenzen von Bilderverboten immer wieder neu zu bedenken.⁵⁸

Im Gespräch mit der zeitgenössischen Kunst und ihrer Auseinandersetzung mit religiösen Themen ist freilich zu beachten, dass diese häufig selbst die Ambivalenz der Bilder zum Thema macht und auf die Tradition der negativen Theologie zurückgreift. An dieser Stelle ergeben sich Gesprächsmöglichkeiten zwischen reformierter Theologie und zeitgenössischer Kunst. In diesem Kontext kann auch z.B. Calvins Deutung der alttestamentlichen Bundeslade und ihres «Gnadenstuhls», den die Cherubim mit ihren Flügeln bedecken, neu gelesen werden.⁵⁹ Den Versuch, unter Hinweis auf die Bundeslade die christliche Sakralkunst zu verteidigen, hat Calvin allerdings scharf zurückgewiesen: «Was bedeuten denn in aller Welt diese Bilder anders, als dass Bilder untüchtig seien, die Geheimnisse Gottes darzustellen? Sie [sc. die Cherubim] waren doch dazu bestimmt, mit ihren Flügeln den <Gnadenstuhl> Gottes zu verhüllen, auf diese Weise den menschlichen Augen und allen Sinnen den Anblick Gottes zu verwehren und so aller Verwegenheit sich entgegenzustellen.»⁶⁰

Nun rechnet Calvin diese Art von sakraler Kunst, welche Gott gestattet, ja sogar geboten habe, dem Teil des Gesetzes zu, der mit dem Kommen Christi seine Verbindlichkeit verloren habe. Das «kindliche Zeitalter», für welches solche göttliche Pädagogik noch hingehen mochte, sei vergangen. Darüber lässt sich freilich theologisch streiten. Könnte nicht vielmehr Calvins Interpretation der Gestaltung der Bundeslade eine theologische Perspektive für das Gespräch mit der zeitgenössischen Kunst eröffnen? Die abstrakte Malerei verweist auf das Göttliche oder Heilige, indem sie es gerade *nicht* naturalistisch darstellt, sondern *ausspart*. Gerade die moderne Malerei verleiht so durch ihre Bildersprache einer *theologia negativa* künstlerischen Ausdruck.

⁵⁷ Siehe dazu die umfangreiche Studie von G. Thomas, *Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens* (stw 1370), Frankfurt a.M. 1998.

⁵⁸ Vgl. dazu auch W. Oelmüller, *Die Macht der Bilder und die Grenzen von Bilderverboten*, *Orientierung* 62, 1998, 163-167.

⁵⁹ Inst I,11,3.

⁶⁰ Inst I,11,3.

Was bedeuten die Bilder der abstrakten Malerei in religiöser Hinsicht anderes als eben genau dies, «dass Bilder untüchtig seien, die Geheimnisse Gottes darzustellen»?

Allerdings bleiben alle Bilder, auch abstrakte oder die Übermalungen eines Arnulf Rainer, theologisch betrachtet zweideutig. Sie können ein Hinweis auf die biblisch bezeugte Offenbarung Gottes sein, bleiben aber zumeist mehrdeutig. Sie sind angewiesen auf das deutende Wort. Dieses bleibt das entscheidende Medium der Gottesoffenbarung und menschlichen Gottesbegegnung. Freilich steht der Mensch in der permanenten Gefahr, sich Gottes nicht nur mit den Mitteln der bildenden Kunst, sondern auch denjenigen seiner Sprache bemächtigen zu wollen. Gerade diese Gefahr thematisiert die Tradition der negativen Theologie. Bedenkt man dies, so können Bilder dem Wort auch dadurch dienen, dass uns die von ihnen ausgehende ästhetische Erfahrung die Grenzen unserer Sprache buchstäblich vor Augen führt.

Ulrich H.J. Körtner, Wien