
Bilder in der Reformationszeit, ein Jahrhundert später und heute

HANS-JÜRGEN GOERTZ

Bilderstürme in reformatorischen Bewegungen und im späteren Täufertum

**Alte Bilder wurden zerstört, neue Vorstellungen kündigten
sich an.**

Der Einführung der Reformation in Reichsstädte und Territorien liefen oft Bilderstürme in zahlreichen Kirchen voraus. Heiligenbilder und -skulpturen wurden aus ihren Verankerungen gerissen und zerstört, Kruzifixe umgerissen und verbrannt. Mit diesen Säuberungsaktionen sollte den Bildern der numinose Charakter genommen werden, wie er in der Verehrung von Geistlichen und Laien zum Ausdruck gebracht wurde – ihre angeblich heilsvermittelnde Kraft. An solchen Aktionen reformatorischer Bewegungen waren auch diejenigen beteiligt, die ihren Weg ins Täufertum fanden und die hergebrachten Rituale aus ihren Gottesdiensten verbannten. Je mehr die Gemeinden der Täufer eine feste Gestalt annahmen und ins Abseits gedrängt wurden, umso weniger bestand allerdings ein Anlass, mit den Bilderstürmen fortzufahren. Erhalten hat sich aber der Geist dieser frühreformatorischen Aktionen in dem rigorosen Anspruch, Gemeinden „ohne Flecken und Runzeln“ entstehen zu lassen. Sie wandten sich nicht gegen die Errungenschaften künstlerischer bzw. kultureller Kreativität, sondern mit aller Entschiedenheit dagegen, Bilder und Skulpturen als Mittel zur Erlangung des Heils einzusetzen.

Die Bilderstürme waren keine Nebenerscheinung in den frühen Jahren der Reformation; sie waren auch keine Exzesse am Rande reformatorischer Bewegungen.¹ In ihnen brachte sich die Reformation, soweit

1 Zu Bilderstürmen in der Reformationszeit: Margarete Stirm: Zur Bilderfrage in der Reformation, Gütersloh 1977. Jörg Jochen: Die Macht der äußeren und inneren Bilder. Momente des innerprotestantischen Bilderstreits während der Reformation, in: Ialo Michele Battafarano (Hg.): Begrifflichkeit und Bildlichkeit in der Reformation, Bern u. a. 1992, S. 9–37. Zur älteren kulturgeschichtlichen Deutung des Zusammenhangs von Radikalen (Schwärmern) und Bildersturm s. Norbert Schnitzler: Ikonoklasmus – Bildersturm.

sie Gestalt anzunehmen begann, vielmehr selbst zum Ausdruck – oft nur sporadisch, impulsiv und noch nicht ausgereift. Doch nicht Zerstörungswut, Klamauk und Aversion gegen den Kultus in den Kirchen waren das Entscheidende an den Bilderstürmen. Entscheidend war die Botschaft, die sie vermittelten, nämlich Zeugnis der Gemeinschaft, die Gott zwischen sich und den Menschen wiederhergestellt hatte. Diese Gemeinschaft brauchte keine Vermittlung, wie sie die Bilder nach altgläubigem Ritus leisten sollten, sofern sie als Objekte der Verehrung betrachtet wurden und das Heil verhiessen. Diese Gemeinschaft war in der Zuwendung Gottes zum Sünder entstanden: direkt und unmittelbar. Sie war Ausdruck der Rechtfertigung des Sünders *sola gratia*. Alles Trennende zwischen Gott und Sünder war gewichen. Es bedurfte also keiner Werke, um das Trennende beseitigen zu helfen. Wo die heilsvermittelnden Werke gepflegt wurden, mit noch so ernstem Eifer und in aller Ehrfurcht, bestätigten sie nur die Trennung, anstatt die Gläubigen anzuregen, die Überwindung dieser Trennung dankbar anzunehmen und „in nüwe deß la(e)bens vnd geist“ zu wandeln.²

1.

So blieb es nicht aus, dass oft dort, wo sich die ersten Anzeichen reformatorischer Neuerungen zeigten, Bilder und Skulpturen sowie Kelche und Monstranzen aus den Kirchen geworfen wurden. Bilderstürme folgten durch Magdeburg, Braunschweig und Stralsund beispielsweise, und bald danach hatte sich die lutherische Reformationsbewegung in diesen Städten durchgesetzt.³ Besonders heftig wurde gegen die Bilder und allerlei kultisches Gerät in Zürich und auf der Zürcher Landschaft vorgegangen, zum Beispiel bei Stadelhofen, in Höngg und Zollikon.⁴ Ein Wegkreuz wurde bei Stadelhofen vor den Toren Zürichs gefällt, die ewigen Lichter wurden in der Zürcher Frauenkirche zerschlagen und Kirchen wurden von Bildern, Skulpturen, Reliquienschreinen und allerlei

Theologischer Bilderstreit und ikonoklastisches Handeln während des 15. und 16. Jahrhunderts, München 1996, S. 9 ff.

2 Siegfried Bräuer und Manfred Kobuch (bearb. und kommentiert): Thomas Müntzer. Briefwechsel, Thomas-Müntzer-Ausgabe, Bd. 2, Leipzig 2010, S. 357.

3 Norbert Schnitzler: Ikonoklasmus (wie Anm.1), Magdeburg S. 107 u. ö., Braunschweig S. 177 u. ö., Stralsund, S. 165 u. ö.

4 Vgl. Peter Kamber: Reformation als bäuerliche Revolution. Bildersturm, Klosterbesetzungen und Kampf gegen die Leibeigenschaft in Zürich zur Zeit der Reformation (1522–1525), Zürich 2010, S. 131–200.

Kirchengerät befreit.⁵ So eng die Bilderstürme mit der Einführung der Reformation verbunden waren, wurden sie sowohl von Martin Luther als auch von Ulrich Zwingli abgelehnt oder zurückhaltend beurteilt.⁶ Selbst Andreas Karlstadt, der die Wittenberger Bewegung angeregt hatte, sich gegen die Bilder in den Kirchen zu stellen und von der *Abtuung der Bylder und das keyn Betdler vnther den Christen seyn soll* (1522) schrieb, warnte vor einem zu ungestümen Vorgehen gegen die Bilder. Auch Balthasar Hubmaier, der sich in Waldshut für eine Reformation der Stadt einsetzte und 1525 einen großen Teil der Bevölkerung taufte, warnte wie Luther vor gewaltsamer Agitation der Bilderstürmer. In Nikolsburg, wohin er ausgewichen war und zum Anführer der Täuferreformation in dieser Stadt wurde, hatte er zwar die Verehrung der Bilder als Götzendienst verworfen, gleichzeitig aber auch darauf bestanden, „solch Götzen vnnd Bilderwerckh vor allen dinngen mit dem wort Gottes auß den hertzen der menschen auß(zu)wurtzlen“.⁷ Schnell wurde der Bildersturm von den Reformatoren mit der reformerischen Radikalität der Täufer identifiziert und als Agitationsmittel im Durchsetzungsprozess der Reformation bekämpft, nicht aber die theologische Verurteilung des altgläubigen Umgangs mit Kultbildern zurückgenommen. So sehr sich die radikalen Anhänger Zwinglis auf dem Weg ins Täufern befanden und sich im Januar 1525 von der Kirche Zürichs trennten, war der Bildersturm zunächst keinesfalls eine speziell täuferische Novität, sondern ein Agitationsmittel, das im Kampf um eine Erneuerung der Kirche allgemein genutzt wurde – von Prototäufern wie Mitläufern Zwinglis sonst. Diese ikonoklastischen Aktionen trugen einen frühreformatorischen Bewegungskarakter. „Die Bilderstürme traten gewöhnlich in

-
- 5 Peter Jezler und Hans-Dietrich Altendorf (Hg.): *Bilderstreit. Kulturwandel in Zwinglis Reformation*, Zürich 1984. Peter Jezler: *Etappen des Zürcher Bildersturms. Ein Beitrag zur soziologischen Differenzierung ikonoklastischer Vorgänge in der Reformation*, in: Bob Scribner (Hg.): *Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, Wiesbaden 1990, S. 143–175. Lee Palmer Wandel: *Iconoclasts in Zürich*, in: Bob Scribner (Hg.): *Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, S. 125–142. Dies.: *Voracious Idols and Violent Hands. Iconoclasm in Reformation Zürich, Strasbourg and Basel*, Cambridge 1995, S. 53–102. Bruce Gordon: *The Swiss Reformation*, Manchester und New York 2002, S. 63–65. Andrea Strübind: *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin 2003, S. 175–193: „Bilderstürme und die Agitation gegen die Messe“. Anders Carl C. Christensen: *Art and the Reformation in Germany*, Athens, Ohio, 1979, S. 81: „In Zurich there had been no iconoclastic riots or mass disturbances.“
 - 6 Martin Luther: *Werke* (WA) 15, S. 395. Charles Garside Jr.: *Zwingli and the Arts*, New Haven und London 1966, Yale Historical Publications 33, 2. Aufl. 1982.
 - 7 Balthasar Hubmaier: *Schriften*, hg. von Gunnar Westin und Torsten Bergsten (*Quellen zur Geschichte der Täufer*, Bd. IX), Gütersloh 1962, S. 320. Vgl. Martin Luther: *WA* 15, S. 395.

Situationen auf, in denen sich Bewegungen formierten, die erst noch für eine Durchsetzung reformatorischer Ziele eintreten sollten, Bewegungen, die sich auf ganz konkrete Verhältnisse einstellten und auf politischen Druck sensibel reagierten, dabei Organisationsform, Strategie und Taktik ihres Vorgehens zu ändern bereit waren und ursprüngliche Reformziele modifizierten.⁸ Gelegentliche Akte willkürlicher Zerstörung von Kultobjekten wechselten mit geplanten Aktionen einer geregelten Entfernung der Bilder aus Kirchen ab, obrigkeitlich angeordnete Säuberungen der Kirchen mit Ausbrüchen des Volkszorns, zumeist Gesten und Aktionen Einzelner. Verschieden waren auch Gründe und Anlässe der Bilderstürme: Angriffe auf Herrschaftspraktiken geistlicher Obrigkeiten einerseits und vehemente Reaktionen gegen die Bevormundung der Laien durch den Klerus andererseits. Oft vermischten sich auch Angriffe auf Sachen mit Gewalt gegen Personen. Was für den Bildersturm galt, traf auch auf Predigtstörungen oder die Weigerung beispielsweise zu, am Messgottesdienst teilzunehmen – alles Akte einer frühreformatorischen Strategie: Proteste, Rituale und variantenreiche Agitationsformen reformatorischer Bewegungen. Sie waren „variabel, provisorisch, unberechenbar“ und alles andere als Akte einer bereits gefestigten und theologisch gut durchdachten Reformation.⁹

2.

So erklärt sich vielleicht, warum die Urteile über die Bilderstürme so unterschiedlich ausfielen. Martin Luther lehnte sie von Grund auf ab, Andreas Karlstadt agitierte vorsichtig, Ulrich Zwingli stellte sich zwar hinter die Beschlüsse der Zweiten Züricher Disputation im Oktober 1523, in der auch der Götzendienst mit den Bildern als unbiblisch verworfen worden war, überließ allerdings den Vollzug dieser Beschlüsse, das Entfernen der Bilder aus den Kirchen beispielsweise, dem Zürcher Rat. Zwinglis radikale Anhänger aber stellten sich gegen die Absicht, die Umsetzung dieser Beschlüsse einer weltlichen Obrigkeit zu überlassen.¹⁰ Offensichtlich waren sie davon überzeugt, dass sich im Gebot, die Bilder aus den Kirchen zu entfernen, die Erfahrung aussprach, Gott habe die Gemeinschaft mit dem Sünder bereits wiederhergestellt

8 Hans-Jürgen Goertz: Bildersturm im Täufertum. Von der Verehrung der Heiligen zur Heiligung der Laien, in: ders.: Radikalität der Reformation. Aufsätze und Abhandlungen, Göttingen 2007, S. 312.

9 Ebd., S. 313. Vgl. auch N. Schnitzler, Ikonoklasmus (wie Anm. 1), 1996.

10 John Howard Yoder: Täufertum und Reformation im Gespräch, Zürich 1968, S.128. Lee Palmer Wandel: Iconoclasts in Zürich (wie Anm. 5), S. 125–142.

und die Gläubigen seien autorisiert, ihre Glaubenspraxis bis in jedes Detail selber zu gestalten und keiner Obrigkeit zu überlassen, die sich nicht eindeutig zu dieser neuen Gemeinschaft verhält, sondern – im schlimmsten Fall – ihr Amt auf widergöttliche Weise versieht. Einerseits sahen die Radikalen, die sich bald zu Täufern mit eigener Kirchenbildung entwickelten, im Bildersturm eine Antwort auf die gnädige und befreiende Zuwendung Gottes zum Sünder, und andererseits konnten sie Abstand vom großangelegten Bildersturm nehmen, als sie sich von den offiziellen Kirchen getrennt, ihre Gemeinden gegründet und eigene Formen gefunden hatten, der Gemeinschaft mit Gott einen besonderen Ausdruck zu verleihen: Versammlungen in einfachen Räumen, gelegentlich in Hinterzimmern von Wirtshäusern, in Scheunen und Wohnstuben, im Gehölz oder in Höhlen, bald auch in Gefängnissen; der Abendmahlswein wurde aus hölzernen Bechern getrunken, und die Einsetzungsworte des Abendmahls waren „wort daß uftgesetzten maßß der vereinbarung, nicht der consecrierung“¹¹; das Abendmahl selbst war ein Gemeinschaftsmahl „on götzen und zusatz“¹² und wurde allein zum Gedächtnis an Tod und Auferstehung Jesu Christi gefeiert; der Taufstein wurde in Waldshut durch einen Milchkübel ersetzt und im Rhein versenkt. Alles war schmucklos und alltäglich, auch die Kleidung der Gläubigen. Über die Bibel wurde nicht gepredigt, aus ihr wurde vielmehr vorgelesen und das Gehörte gemeinsam besprochen. Geistliche auf der Kanzel wurden durch „Leser“ ersetzt – das konnten gelegentlich auch Frauen sein – und die Laien mit der Autorität ausgestattet, zu biblischer Erkenntnis in Gesprächen untereinander zu gelangen.¹³ Die traditionellen Grenzen zwischen dem Sakralen und Profanen wurden aufgelöst, und der Bildersturm selbst spielte bald keine wichtige Rolle mehr. Andrea Strübind hat die prototäuferische Phase der Auseinandersetzungen im reformatorischen Lager Zürichs und die allmähliche Trennung der späteren Täufer von Zwingli beschrieben und gelangt zu dem Schluss, dass das Reformationsprogramm, wie es in den Bilderstürmen zum Ausdruck kam, nicht eigentlich von Zwingli, sondern von seinen radikalen Anhängern recht begriffen und zur Vollendung geführt wurde: im Separatismus der Täufer. Einen frühen Ausdruck dieser separatistischen Bemühungen sieht Andrea Strübind neben den ikonoklastischen

11 Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, hg. von Leonhard von Muralt und Walter Schmid, Bd. 1, (TQ Zürich), Zürich 1952, S. 15.

12 Ebd.: S. 15.

13 John Howard Yoder: Täufertum und Reformation im Gespräch (wie Anm. 10), S. 111–116: „Das Gespräch als Struktur der Gemeinde“.

Aktionen in der Stadt auch in den Bilderstürmen auf der Zürcher Landschaft, wo die Forderung erhoben wurde, die Entfernung der Bilder nicht dem Zürcher Rat, sondern den einzelnen Gemeinden zu überlassen.¹⁴ Dabei wird allerdings übersehen, dass es sich hier noch um eine Forderung zugunsten der politischen Gemeinden auf dem Lande handelte, die um ihre Selbstständigkeit gegenüber dem Zürcher Rat zu kämpfen begonnen hatten, und nicht zugunsten der sich separierenden Gemeinschaft der Gläubigen. Die Bilderproblematik wird auf dem Lande mit demselben politischen und ekklesiologischen Konzept der Einheit von Bürger- und Kirchengemeinde ausgefochten, wie Zwingli es getan hat. Der Unterschied besteht nur darin, dass die Landgemeinden noch um ihre politische Autonomie kämpfen mussten, während sich ein solcher Kampf in der Stadt erübrigte. In dieser Einheit und nicht in der Trennung von Bürger- und Kirchengemeinde hat die Forderung nach einer „Abtueung der Bilder“ ihren Sitz im Leben. Möglicherweise ist das der Grund, warum im Fortgang zur Institutionalisierung und Konfessionalisierung auch der radikalreformatorischen Bewegungen das Interesse der Täufer an den Bilderstürmen auffällig nachließ. So findet sich weder in der *Mennonite Encyclopedia* noch im *Mennonitischen Lexikon* das Stichwort „iconoclasm“ oder „Bildersturm“¹⁵, und doch ist gerade der Bildersturm zumindest in der Anfangsphase der täuferischen Bewegungen ein wichtiges Mittel im Kampf um die Erneuerung der Kirche gewesen und hat viele mobilisiert, sich zu kirchenkritischen Bewegungen zusammenzuschließen und das Gemeinschaftsgefühl mit Gott und untereinander zu stärken. Er erinnert an die Herkunft der täuferischen Gemeinschaften und Gemeinden aus dem turbulenten, ja, revolutionären Bruch mit der alten Kirche, ebenso an deren Nähe zur Gemeinde-reformation des „gemeinen Mannes“ auf dem Lande und in der Stadt.

3.

So hatten die Täufer den numinos aufgeladenen Kultus der Kirche verlassen und ihren Gottesdienst im Alltag verankert. Dort mussten sie sich bewähren, und dort fanden sie Formen, die Gemeinschaft mit Gott in dieser Welt zu bezeugen und auszuleben. 1556 wurde in einer *Brüderlichen Vereinigung zwischen uns und etlichen Schweizer Brüdern* daran erinnert, dass die „apostel keine, es seien hölzerne, goldene oder

14 Andrea Strübind: Eifriger als Zwingli (wie Anm. 5), S. 182 f., S. 192 f.

15 Siehe aber die revidierte Fassung des Mennonitischen Lexikons: Hans-Jürgen Goertz: Art. Bildersturm, in: www.mennlex.de.

silberne götzen gemacht haben, noch machen lassen, auch kein tempel von steinen oder holz, silber oder gold, sondern vilmer darwider geredt und gezeugt, daß Gott kein gefallen dran hat und auch nicht darinnen wone, noch das ihm damit gedienet werde“.¹⁶ So wurde begründet, warum die Täufer die Gottesdienste der offiziellen Kirchen mieden. Diese Meidung war ein Akt der Desakralisierung der religiösen Praxis, also Bewährung des Glaubens im alltäglichen Leben. Auf eine besondere Weise hatte Ludwig Hätzer schon 1523 in seiner Schrift vom *Urteil Gottes (...), wie man es mit allen Götzen und Bildnissen halten soll* gefragt: „Warumb vergült man die götzen dann, warrumb bekleidt man sy oft mit syden, warumb zücht man das paret vor inen ab? Warumb krümpt man sich vor ihnen? In summa, sag waz du wilt, so thu(o)t man den schebigen götzen eer an, die allein Got zimpt.“¹⁷ Das ist nicht der wahre Gottesdienst. Er ist anders. „Wil jeman hie noch ein tempel zieren, so thu(o)g er den armen flyßliche stür (d. h. bringe ein Geldopfer), die ein lebendiger tempel sind, so werdend wir ewige freud besitzen. Amen.“¹⁸ Dass Haetzer darauf besonders Wert legte, zeigt das „Amen“, mit dem er seine Aussage bekräftigt. Vielleicht hat er mit dieser Äußerung auch einen Gedanken Karlstadts aufgegriffen, der die Problematik des Bildersturms mit der Sorge um die Bettler verbunden hatte; und so blieb es nicht aus, dass die Sorge um die Bedürftigen die Verehrung der Heiligen in den Bildern ablösen sollte. Ähnlich hatte Claus Hottinger die Zerstörung des Kreuzes bei Stadelhofen begründet und möglicherweise auf ein Argument Zwinglis zurückgegriffen.¹⁹ Er wollte das Holz verkaufen und den Erlös den Armen geben.²⁰ Dass ausgerechnet die Bilderproblematik mit dieser ethischen Forderung verbunden wurde, hatte

16 Lydia Müller (Hg.): Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter, Leipzig 1938, S. 269. Vgl. auch den Sendbrief Jacob Hutters (1535): „Derhalben die welt voll abgötterei und greul ist, sehe man an die ville irer götzen und götzentempel, die sie aufgericht und darvor sich naigt, buckt und kniet und dieselbigen anbet und anruet und sie für mittler gegen Gott haben will und sie heilige nennt.“ (Ebd., S. 175); schon früher: ebd., S. 207: „Hi wirt uns veracht alle abgötterei, hölzene, steinene, silberne, guldine und suma allerlei mallwerck, schnitzwerck und bilder nach dem wort des herren...“ (1536).

17 Ludwig Hätzer: Ein Urteil Gottes, wie man es mit allen Götzen und Bildnissen halten soll (1523), in: Adolf Laube u. a. (Hg.): Flugschriften der frühen Reformationsbewegung, Bd. 1, Berlin 1983, S. 279 f. (Holzschnitt von Hans Weyditz). Zur Entstehung: S. 281. Vgl. Charles Garside Jr: Ludwig Haetzer's Pamphlet against Images: A Critical Study, in: Mennonite Quarterly Review 34, 1960, S. 20-36.

18 Ebd., S. 285.

19 Andrea Strübind, Eifriger als Zwingli (wie Anm. 5), S. 177.

20 Lee Palmer Wandel: Voracious Idols and Violent Hands (wie Anm. 5), S. 76.

für Karlstadt einen tiefen Grund: nämlich zu erkennen, dass die Bettler das Bild Gottes im Menschen verdecken und die christliche Gemeinde einen solchen Schandfleck nicht dulden könne. Auf diese Weise wurde das biblische Bilderverbot (Ex. 20, 5) mit der Gemeinschaft begründet, die als Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen ihren Ausdruck gefunden hatte. Mit einer so tiefgründigen Begründung haben sich die Täufer nicht geäußert. Ihnen genügte der Hinweis, dass es kein Sakrileg sei, die Bilder zu verachten und aus den Kirchen zu verbannen, sondern ein Gebot war, den neu erworbenen Glauben an Gott im alltäglichen Umgang mit den Bedürftigen und Armen zu bewähren und eine Gemeinde „ohne Flecken und Runzeln“, wie Menno Simons später forderte, zu errichten. Hier und da wird erwähnt, dass „auf bildnissen sei nichts zu hallten“.²¹ Das erklärt, warum im Täuferium oft von Reinigung, Säuberung und Besserung des Lebens gesprochen wurde. In der prototäuferischen Zeit war der Bildersturm ein Mittel des Kampfes, um sich in der Freiheit zu bewähren, die in der Gemeinschaft mit Gott verheißen wurde. Später war der Bildersturm in seinen kämpferischen Varianten nicht mehr aktuell, aber die Rede- und Handlungsstruktur des Ikonoklasmus hatte sich im Täuferium doch erhalten und andere Ausdrucksformen gefunden: Absonderung, Meidung und die Säuberung der Gemeinden durch die Anwendung des Banns nach der „Regel Christi“ in Matth. 18, 15–18. Alle Unreinheit (oft ist von „unflat“ die Rede) wurde bekämpft: „Darumb, wo schlagen, hauen, stöchen, schiessen, einander beschädigen, verderben, hadern, palken, töten und bluetvergiedden ist, da ist des teufels unrainer berg und Lucifers platz.“²² Robert Scribner hatte einst davon gesprochen, dass sich in der Reformation insgesamt ein Wechsel „from Sacramental World to Moralised Universe“ vollzogen habe.²³ Das gilt ganz besonders für das Täuferium. Der Bildersturm war ein früher Ausdruck dieses Wechsels, bald wurde er durch andere Formen ersetzt, ja zu einer grundsätzlichen Glaubens- und Lebensweise ausgeweitet. Er selbst jedoch hatte ausgedient. Nur gelegentlich flackerte er in singulären Aktionen auf, eher beiläufig als programmatisch wurde ein Wegkreuz niedergerissen, ein „Götzenhauslin“ geschändet, ein Weihwasserbecken demoliert oder ein Kruxifix nie-

21 Quellen zur Geschichte der Täufer (TQ), Teil 1: Österreich, hg. von Grete Mecenseffy, Gütersloh 1964, S. 43.

22 Lydia Müller: Glaubenszeugnisse (wie Anm. 16), S. 248.

23 Robert Scribner: Reformation and Desacralisation: from Sacramental World to Moralised Universe, in: Ronnie Po-Chia Hsia und R. W. Scribner (Hg.): Problems in the Anthropology of Early Modern Europe, Wiesbaden 1997, S. 75–92.

dergerissen.²⁴ Von solchen Begebenheiten wird in den Täuferquellen hier und da berichtet, oft ohne Kommentar oder theologische Erörterung. Selbst in den frühen Jahren der Reformation, also bevor die Reformation sich in zahlreichen Städten und Territorien durchgesetzt hatte, war der Bildersturm kein isolierter Akt reformfreudiger Zeitgenossen, er war tief in das antiklerikale Auseinandersetzungsmilieu reformatorischer Bewegungen eingebettet.²⁵ Die künstliche, religiös abgehobene Kommunikation mit Heiligen, Bildern, auch mit Priestern und deren Handlungen, die eine besondere Aura des Numinosen umgab, musste einer schlichten und tatkräftigen Kommunikation der Laien untereinander weichen. In einer *Urgicht* gefangener Täufer in Wien 1527, d. h. in der Wiederholung einer unter Folter erpressten Aussage vor Gericht bzw. eines Widerrufs, heißt es: „die todten heiligen mugen nit fürpitter sein noch uns erschließen (helfen) bei Gott (also Gottes Barmherzigkeit erwirken); die lebendigen heiligen seien die brueder und schwester irer bruederschafft und cristenlichen gemaind, die sollen und mügen woll für einander pitten und gnad erwerben.“²⁶ Das aber heißt, dass die Bilderstürmer bereit waren, nach den radikalsten Mitteln ihrer Götzenverachtung zu greifen und mit dem Bildersturm auch andere Akte der Säuberung zu verbinden, z. B. die oft rabiate Störung der Predigt, um den Gottesdienst von unlauterer Indoktrination durch die Prediger der offiziellen Kirchen zu befreien: „under der predigt annder unnützen tant ußrichtind, das gotzwort unnd die verkünder desselben verspottind, verlachind, schäntzind, vermupfind und ettwa den priestern on alle not, uß vermässener bescheyt, inn ir red unnd predig mit ungeschickten, unzüchtigenn wordten fallind (...).“²⁷ Besonders fällt auf, wie

24 Vgl. TQ Österreich, Teil 1, S. 7. In den Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 2, Ostschweiz, hg. von Heinold Fast, Zürich 1973 (fortan: TQ Ostschweiz), findet sich im Register kein Eintrag zu Bildern oder Bilderstürmen; in: TQ Schweiz, Bd. 3, hg. von Martin Haas, Zürich 2008, wird im Register auf einige sporadische Fälle von Bilderschändungen hingewiesen. In den Berichten von Verhören, Nachstellungen oder Widerrufen stehen in der Regel die Meidung der Gottesdienste, vor allem des Abendmahls, und die Gläubigentaufe im Zentrum, auch Predigtstörungen, Eidverweigerung und Weigerung, obrigkeitliche Ämter zu übernehmen; vom Bilderfrevl ist keine Rede (s. vor allem Bd. 1, TQ Schweiz: Zürich, hg. von Leonhard von Muralt und Walter Schmid, Zürich 1952).

25 Den engen Zusammenhang zwischen Bildersturm und Antiklerikalismus betont auch Norbert Schnitzler: „Kirchenbruch“ und „lose Rotten“. Gewalt, Recht und Reformation (Stralsund 1525), in: Bernhard Jussen und Craig Koslofsky (Hg.): Kulturelle Reformation. Sinninformationen im Umbruch 1400–1600, Göttingen 1999, S. 299, S. 304, S. 308.

26 TQ Österreich, Teil 3, S. 43.

27 TQ Zürich, S. 291. Vgl. Heinold Fast: Reformation durch Provokation. Predigtstörungen in den ersten Jahren der Reformation in der Schweiz, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg):

stark oft die Fäkalien Sprache genutzt wurde, um die „unreinen Geister“ zu beschimpfen und zu denunzieren. So haben Laien, vor allem im frühen Aufbruch der Reformation, auch die Gelegenheit genutzt, sich an Bildern und Statuen, ja, an Priestern, Nonnen und Mönchen drastisch abzureagieren, ihnen nicht nur mit Hohn und Spott zu begegnen, sondern sie gelegentlich auch mit Kot und Dreck zu bewerfen. Den Statuen der Heiligen wurden, wie von Stralsund berichtet wird, „Nasen und Ohren voll Dreck geschmiert“.²⁸ Schon sehr früh hatten Anhänger Müntzers einen altgläubigen Priester aus dem Gottesdienst gejagt und auf dem Friedhof mit Steinen und Kot beworfen. Das geschah am Stephanstag in Zwickau und war wohl als späte Rache an denjenigen gedacht, die für die Steinigung des neuteamentlichen Märtyrers verantwortlich waren: an dem Stand der geistlichen Elite, der sich seit früher Zeit als Feind der Christen etabliert hatte.²⁹ Dieser Gebrauch der Fäkalien ist nicht als unflätige Geste eines reformatorischen Eifers zu verstehen, es sollte vielmehr gezeigt werden, welch ein „gestankh“ das Sakrament „vor Gott“ und welch ein „sudlwesch“ (gelegentlich auch „sudlbad“) die Kindertaufe, auch wie „unrein“ Maria ist, wenn sie als „hu(o)r“ (Hure) beschimpft wird.³⁰ Ein ähnlicher Fall wird von Peter Kamber für die Zürcher Landschaft beschrieben und als eine Geste gedeutet, die den Bildern den Charakter des Numinosen nehmen soll.³¹ Im Bildersturm werden nicht nur biblische Säuberungsmotive aufgegriffen, hier werden auch tief in der Volkskultur wurzelnde Reinigungsriten zum Zuge gebracht. In Fruchtbarkeitsriten wurde die Geburt einer neuen Welt, wie Piero Camporesi gezeigt hat, aus dem ekelerregenden Schmutz einer alten beschworen. Im Anbruch einer neuen Welt der Gemeinschaft mit Gott zu leben, war das Motiv, das hinter den Bilderstürmen und ihren purifikatorischen Weiterungen stand.³²

Umstrittenes Täuferum 1525-1975. Neue Forschungen, 2. Aufl., Göttingen 1977, S. 79–110.

28 TQ Ostschweiz, S. 359. Norbert Schnitzler: „Kirchenbruch“ (wie Anm. 25), S. 292.

29 Hans-Jürgen Goertz: Thomas Müntzer. Revolutionär am Ende der Zeiten. Eine Biographie, München 2015, S. 68 f.

30 TQ Österreich, Teil 3, S. 301; Ebd., Teil 1, S. 153: „Man hab in den weichprunn (Weihwasserbrunnen) menschen khot gefunden“. TQ Ostschweiz, S. 363 (1524).

31 Peter Kamber: Reformation als bäuerliche Revolution (wie Anm. 314), S. 167. Siehe auch das Beispiel aus Höngg, S. 147: Thomas Grossmann soll vor dem Gemeinderat in Höngg ausgesagt haben, dass er „solliche Bilder nüdts anders dann für Kat (Kot) und Dreck achti und wer (sei) ouch suntst nüdts“.

32 Piero Camporesi: Bauern, Priester, Possenreißer. Volkskultur und Kultur der Eliten im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Frankfurt/M. und New York 1994, S. 97–139, bes. S.

4.

Besonders spektakulär waren die Bilderstürme im Täuferreich zu Münster 1534/35. Der Übergang von einer reformatorischen Bewegung zu einer institutionalisierten Täuferreformation war in dieser Stadt bereits vollzogen und der Bildersturm von der täuferischen Obrigkeit angeordnet und organisiert worden. Die Statuen, Skulpturen und Epithaphien wurden nicht ohne Sinn und Verstand aus ihren Verankerungen gerissen und zertrümmert. Sie wurden vielmehr mit Bedacht – wohl nach dem Muster mittelalterlicher Hochgerichtsbarkeit – einem Strafgericht unterzogen.³³ Auf eine geradezu ritualisierte Weise wurden den Heiligen die Augen ausgestochen, den abgebildeten Klerikern die Münder aufgeschlitzt oder die Hände abgehauen. Sie wurden verstümmelt oder enthauptet.³⁴ Die Exekution der Strafen zeigte oft symbolhaft an, welche Vergehen geahndet wurden. Solchen ikonoklastischen Ambitionen lag, wie der Kunsthistoriker Martin Warnke bemerkte, ein „Concetto“ zugrunde.³⁵ An den Bilderstürmen in Münster ließ sich das besonders eindrucksvoll nachvollziehen. Für die Täufer war das ein seltener Fall, und doch hatte er für sie verheerende Auswirkungen. Die weltlichen Obrigkeiten, ob in Norddeutschland, Bayern oder Mähren, nahmen diese Bilderstürme bzw. die täuferische Herrschaft insgesamt zum Anlass, alle Täufer schärfer als zuvor zu verfolgen, außer Landes zu treiben oder hinzurichten. In die Bilderstürme waren geistliche und weltliche Herrschaften involviert, sie fühlten sich in ihrer Würde angetastet und in ihrer praktizierten Autorität eingeschränkt. So wird verständlich, dass die Bilderstürmer nicht nur ein theologisch-reformatorisches Anliegen verfolgten, sondern auch politische und soziale Dimensionen aufwiesen.³⁶ Sie waren geeignet, Macht zu brechen (Belting) oder Widerstand gegen ungerechte Herrschaft zu leisten (Warnke).³⁷ Mit ihnen wurde versucht, einen laikalen Machtanspruch gegenüber geist-

121.

33 Vgl. Norbert Schnitzler: Ikonoklasmus (wie Anm. 1), S. 15. Martin Warnke, *Durchbrochene Geschichte? Bilderstürme der Wiedertäufer in Münster 1534/35*, in: Ders. (Hg.): *Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks*, München 1973.

34 Einige Beispiele bei Martin Warnke: *Durchbrochene Geschichte?* (wie Anm. 33), S. 95.

35 Ebd., S. 69–98; S. 159–167.

36 Vgl. Norbert Schnitzler: Ikonoklasmus (wie Anm. 1), 305–325. Carlos M. N. Eire: *War Against Idols*, Cambridge 1986 (durchgängig).

37 Hans Belting: *Macht und Ohnmacht der Bilder*, in: Peter Blickle u. a. (Hg.): *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen*

licher und weltlicher Herrschaft geltend zu machen. Die Bilderstürme wurden als Zeichen wahrgenommen, die auf eine Veränderung der Welt hinwiesen und die Partizipation der Laien an der Durchsetzung der Reformation mobilisierten. Sie waren ein gesamtgesellschaftliches Phänomen. Die Macht der Bilder musste gebrochen werden, um die Ohnmacht der Laien gegenüber den Herrschenden zu beenden.

5.

Die Bilderstürmer wurden oft als Verächter von Sitte und Kultur denunziert und den Täufern wurde Bilderfeindlichkeit generell in die Schuhe geschoben. Doch kulturfeindlich waren sie nicht. Sie gingen nur auf andere Weise mit Bildern um. Sie nutzten das mit dem Buchdruck aufgekommene neue Medium der Flugschriften und Einblattdrucke als Agitationsliteratur in Wort und Bild, soweit ihnen das in Verfolgungszeiten möglich war, und warben auf diese Weise für ihre radikalreformatorischen Vorstellungen.³⁸ Bekannt ist der in der Werkstatt Lukas Cranachs d. Ä. in Wittenberg entstandene *Höllen- und Himmelswagen* (1519) Karlstadts, das *Passional Christi und Antichristi* (1521) von Lukas Cranach d. Ä. oder Ludwig Hätzers *Kreuzgang*, ein illustriertes Flugblatt von 1528/29.³⁹ Insgesamt ist die Bildproduktion, die im Zuge der Reformation und des Deutschen Bauernkriegs entstand, immens.⁴⁰ Diese Bilder vermitteln nicht das Heil, wohl aber öffnen sie dem Betrachter die Augen und weisen auf Jesus Christus beispielsweise hin, in dem das Heil allein beschlossen ist. Oft sind sie auch Kampfbilder in den Auseinandersetzungen um die Reformation oder das schwierige prefor-

Geschichte, Beiheft der Historischen Zeitschrift 23, München 2002, S. 20; Martin Warnke: Durchbrochene Geschichte? (wie Anm. 33), S. 84–90.

- 38 Werner O. Packull: Art. Pamphleteering, in: Mennonite Encyclopedia V, S. 669–671 (auf die Bildproduktion der Täufer in Flugschriften und -blättern wird nicht eingegangen). Zur Verwendung von Bildern in der Reformation allgemein s. Christian Rümelin, Bilderverwendung im Spannungsfeld der Reformation. Aspekte oberrheinischer Buchillustration, in: Peter Blicke u. a. (Hg.): Macht und Ohnmacht der Bilder (wie Anm. 37), S. 195–222.
- 39 Vgl. Aleandro Zorzin: Ludwig Hätzer als täuferischer Publizist (1527–1528), in: Mennonitische Geschichtsblätter 2010, S. 25–49 (Abb. S. 10).
- 40 Beispiele: Carl C. Christensen: Art and the Reformation in Germany (wie Anm. 5), 1979. Kunst der Reformationszeit, Ausstellung im Alten Museum Berlin 1983. Dasein und Vision. Bürger und Bauern um 1500, Ausstellung im Alten Museum Berlin, Dezember 1989 bis Februar 1990. Martin Warnke: Cranachs Luther. Entwürfe für ein Image, Frankfurt/M. 1984.

matorische Engagement namhafter Künstler.⁴¹ Nicht zu übersehen sind die zahlreichen illustrierten Flugblätter, die reformatorische Bildpropaganda allgemein⁴² und die bildnerische Ausgestaltung der Titelblätter einiger Täuflerschriften sowie die Selbstverständlichkeit, mit der die Bildende Kunst unter den Mennoniten gepflegt wurde.⁴³

Festgehalten wurden antiklerikale Aktionen, die Entfernung der Bilder und Skulpturen aus den Kirchen, apokalyptische Visionen, wie sie im Metaphernreichtum der prophetischen Gesichte oder Visionen in Straßburg zur Schau gestellt wurden, Bilder von Kampf und Zerstörung einerseits, von der Verheißung eines neuen Jerusalems und der Wiederkunft Christi andererseits.⁴⁴ Es wäre nicht falsch, von ikonoklastischer Vision analog zur „Anabaptist Vision“ zu sprechen. Doch inhaltlich ist dieser Begriff variabler und weiter als das Leitbild Harold S. Benders.⁴⁵ Er korrespondiert auch intensiver mit dem antiklerikalen Milieu, dem die reformatorischen Bewegungen entsprungen waren, von dem sie Richtung und Ziel erhielten. Er umfasst theologische Einsichten und apokalyptische Visionen von der „Veränderung der Welt“, die vor der Tür steht⁴⁶, und der Ankunft des göttlichen Reiches am Ende der Tage. So markieren die Bilderstürme mit ihrer desakralisierenden Tendenz

41 Franz-Josef Sladeczek: „das wur entlichs verderbens und des bettelstabs sind“. Künstlerschicksale zurzeit der Reformation, in: Peter Blickle u. a. (Hg.): Macht und Ohnmacht der Bilder (wie Anm. 37), S. 273–304.

42 Vgl. Robert W. Scribner: For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation, Cambridge 1981.

43 Siehe den informativen Artikel „Bildende Kunst“ von Reinhild Kauenhoven Jantzen in: www.mennlex.de. - S. neuerdings auch die inzwischen veröffentlichte Dissertation von Christiane Gruber: Radikalreformatorische Themen im Bild. Druckgrafiken der Reformationszeit (1520–1560), Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 115, Göttingen 2018, ebenso die Dissertation von Nina Schroeder, Heretics and Martyrs: Picturing Early Anabaptist in Visual Culture of the Dutch Republic, Queen's University, Kingston, Ont., 2018.

44 Melchior Hoffman: Prophetische gesicht vnd Offenbarung/ der göttlichen würkung zu(o) dieser letzten zeit/ (...) einer gottes liebhaber in [Ursula Jost] durch den heiligen geist geoffenbart seind/ (...), Straßburg 1530. Vgl. Klaus Deppermann: Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979, S. 178–186. Hans-Jürgen Goertz: Radikalität der Reformation (wie Anm. 8), S. 176–178. John D. Derksen: From Radicals to Survivors. Strasbourg's Religious Nonkonformists over two Generations 1525–1570, 't Goy-Houten (Utrecht), Niederlande, 2002.

45 Harold S. Bender: The Anabaptist Vision, in: Church History 13, 1944, S. 3–24.

46 Siegfried Bräuer und Manfred Kobuch (bearb. und kom.): Thomas Müntzer: Briefwechsel (wie Anm. 2), S. 314: „Gedenckt auff dye voranderung der welt, itzt vor der tho(e)r“.

die Wende vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit. Sie vermittelten den Zeitgenossen die Erfahrung, das kirchliche und politische Leben auf besonders wirkungsvolle Weise mitgestalten zu können, ebenso eröffneten sie allen, denen die altgläubige Kirche zum Problem geworden war, eine neue Zukunft, in der „Gott steht so nah bey euch, das yhrs nicht gleubt“.⁴⁷

*Dieser Aufsatz ist eine überarbeitete und gestraffte Fassung einer kleinen Abhandlung, die erstmals in dem von Peter Blickle, André Holenstein, Heinrich Richard Schmidt und Franz-Josef Sladeczek herausgegebenen Sammelband *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, Beiheft der Historischen Zeitschrift 23, München 2002, S. 239–252, erschienen ist. Danach wurde er in meine *Gesammelten Aufsätze und Abhandlungen* unter dem Titel *Radikalität der Reformation*, Göttingen 2007, S. 310–322, aufgenommen.*

47 Thomas Müntzer: Schriften, hg. von Armin Kohnle und Eike Wolgast, Thomas-Müntzer-Ausgabe, Bd. 1, Leipzig 2017, S. 257.