

Zwinglis Stellung zum Bild und die Tradition christlicher Bildfeindschaft

Autor(en): **Altendorf, Hans-Dietrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Unsere Kunstdenkmäler : Mitteilungsblatt für die Mitglieder der Gesellschaft für Schweizerische Kunstgeschichte = Nos monuments d'art et d'histoire : bulletin destiné aux membres de la Société d'Histoire de l'Art en Suisse = I nostri monumenti storici : bollettino per i membri della Società di Storia dell'Arte in Svizzera**

Band (Jahr): **35 (1984)**

Heft 3

PDF erstellt am: **16.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-393538>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

HANS-DIETRICH ALTENDORF

ZwINGLIS Stellung zum Bild und die Tradition christlicher Bildfeindschaft

Die Bilderfrage stand ursprünglich nicht im Zentrum von ZwINGLIS reformatorischem Anliegen. Die Neuordnung des christlichen Lebens war ihm weitaus wesentlicher; auch die Ablehnung der Heiligenverehrung erschien ihm gewichtiger als die Ablehnung der Bilder. Dennoch kam ZwINGLI zu einer dezidierten negativen Haltung gegenüber dem Bild in der Kirche: die Bilder dürfen nicht belassen werden. Letztlich dürften praktische Erwägungen für ZwINGLI ausschlaggebend gewesen sein. ZwINGLI steht damit in einer bildfeindlichen christlichen Tradition, die nie ganz erloschen war, wenn sie auch längst von einer positiven Haltung zum Bild überlagert wurde, die in einer Besinnung auf den Sinn des christlichen Glaubens wurzelte.

Schon zur Zeit der Reformation war es ein in die Augen fallendes Kennzeichen der Reformation ZwINGLIS, dass der gottesdienstliche Raum ohne Altar und Bild war, sich als von Kanzel und Taufstein bestimmter Predigtraum darbot. Bildlosigkeit und Konzentration auf das Predigtwort wurden vor allem für Aussenstehende, also für Katholiken und Lutheraner, zum Charakteristikum reformierten Christentums zwINGLISCHER Prägung. Zweifellos verrät die Erscheinungsform nicht wenig von der Eigenart der Reformation ZwINGLIS; dennoch muss man sich hüten, allzu rasch die Folgerung zu ziehen, die Abkehr vom Bild im kirchlichen Raum sei eine fraglose Konsequenz von ZwINGLIS theologischen Grundüberzeugungen: «Blickt man auf Luthers Stellung zu den Bildern, so ist sie in den Anfängen von der ZwINGLIS äusserlich kaum unterschieden»¹, und dennoch setzte sich im Luthertum eine ganz andere Haltung zum Bild in der Kirche durch. Es müssen noch andere Motive und Kräfte angenommen werden, die zur strengen Bildlosigkeit der zwINGLISCHEN Reformation führten. – Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, dass der Zürcher Ikonoklasmus nicht auch in ZwINGLIS Theologie wurzele; die Bildfeindschaft ZwINGLIS ist echt und überzeugt, aber es traten Umstände ein, die ihr erst zur vollen Entfaltung verhalfen.

Unbestritten ist, wie man auch im einzelnen über Entstehung und Akzentsetzung urteilen mag, dass ZwINGLI selbst ein «Zentrum» seiner Theologie benannte: «dies kann mit Schriftprinzip, schriftgemäss – also auch: den biblischen Schriften folgende Predigt – beschrieben und mit christologischen und pneumatologischen Begriffen bezeichnet werden. Aber dieses Zentrum ist in seinem Urstadium (anno 1516) noch nicht entfaltet in die typisch reformatorischen, das heisst also auch gemein – reformatorischen Lehraussagen und Kampfparolen, und es lässt sich nur sehr schwer in Form einiger weniger oder gar eines dogmatischen Lehrpunkts ausdrücken. Dass es bei ZwINGLI ein starkes Sündenbewusstsein, das Wort neben dem Geist als Hilfsmittel, die Rechtfertigung allein aus Glauben, die Prädestination usw.

gibt, bedeutet nicht, dass diese Lehraussagen «das Herz» seiner Theologie ausmachen. Seine Theologie ist und bleibt bis zum Ende in gewisser Weise unfertig und unsystematisch – und doch unverkennbar *reformatorisch* und in nuce *reformiert*.² Diese gewisse «Bibliokratie»³, «Herrschaft der Heiligen Schrift», ist im Verständnis Zwinglis die Quelle aller Erneuerung in der Christenheit.

Das bedeutet nun nicht, dass von vornherein alle Aussagen der Schrift wörtlich verbindlich seien; eine Erinnerung an die damals umstrittenen Themen Kindertaufe, Leistung des Zehnten, Eidesleistung, Kriegsdienst genügt, um diese Feststellung zu bekräftigen. So muss man näher zusehen, weshalb der Satz aus den Zehn Geboten so wichtig wurde: «Du sollst dir kein geschnitztes Bild machen, kein Abbild von dem, was im Himmel droben oder unten auf der Erde oder im Wasser unter der Erde ist» (Exodus 20, 4).

Zunächst ist festzuhalten, dass «das Problem der Bilder nie im Zentrum von Zwinglis Interesse stand»⁴ und dass etwa die Ablehnung der Heiligenverehrung Zwingli mehr bewegte als die Ablehnung der Bilder. Dennoch gilt auch: «Zwingli kennt in der Bilderfrage keine Lässigkeit.»⁵

Zum ersten Mal äusserte sich Zwingli schriftlich, und zwar «zunächst nur marginal»⁶, zur Bildverehrung im Juli 1523 in der Auslegung der Schlussreden: Christus ist der einzige Mittler, es braucht keine Heiligen als Nothelfer, deshalb ist auch der Bilderdienst verbotene Abgötterei: «Ach herr! Verlych uns einen unerschrockenen man, wie Helias was, der die götzen vor den ougen der gleubigen dennen thüye; denn du bist das einig güt, das unser züflucht und trost ist.»⁷

Bekannt ist, dass Uli Kennelbach aus der Grafschaft Toggenburg am 21. Juni 1520 wegen Bilderschändung im Wirtshaus zu Uznach enthauptet worden war⁸. Am 1. September 1523 predigte Leo Jud, Leutpriester am St. Peter in Zürich, «wie man uss der göttlichen gschrift bewären möcht und recht wäre, dass man die götzen uss den kilchen tun söllte». Es folgten bilderstürmerische Aktionen im September: am 6. September Bildzerstörungen in St. Peter, am 13. wurden im Fraumünster die Ewigen Lichter zerschlagen, am 24. erschien Ludwig Hätzers Predigt im Druck: «Ein Urteil gottes unsers eegemahles, wie man sich mit allen götzen und bildnussen halten sol, uss der heiligen gschrift gezogen». Die Zweite Zürcher Disputation handelte im Oktober über die Bilder und die Messe. Vom Ratsmandat des 27. Oktober (? , um den 1. November?⁹), man solle die Bilder einstweilen in den Kirchen belassen (doch könnten Stifter ihre eignen Stiftungen entfernen), erstreckten sich beunruhigende Vorkommnisse und Verhandlungen über die Bilderfrage in der Stadt und auf dem Land, die schliesslich zum Ratsmandat des 15. Juni 1524 führten, «dass man die götzen und bilder mit züchten hinweg tun sölle, damit dem wort gottes statt gegeben werde». Vom 20. Juni bis 2. Juli wurden in geordneter Weise die Bildwerke hinter geschlossenen Kirchentüren zerstört. Die Obrigkeit hatte die spontanen Aktionen, die seit September 1523 auftraten, im Sommer 1524 also kanalisiert und in den Griff bekommen.

Zwingli selbst zeigte sich seit der kurzen Äusserung im Juli 1523 durchaus nicht als den Wortführer oder gar Anführer im Bilderstreit, sondern war bestrebt, jede Unordnung und allen Tumult zu vermeiden. Im April 1525 stellte er sich als den Vertreter der richtigen Mitte zwischen den Bilderschirmern und den Bilderstürmern dar¹⁰.

Wir verfolgen die Zürcher Ereignisse nicht weiter, sondern betrachten Zwingli's Haltung für sich. Es ist allerdings unverkennbar, dass schon Zwingli's älteste fassbare Äusserung gegen die Bilder nicht alleine der grundsätzlichen Erwägung entsprang, neben dem einen Heilsmittler Christus habe der Heilige und das Bild keinen Platz. Spätestens seit Januar 1522 gab es im fernen Wittenberg Auseinandersetzungen über die Bilder¹¹, und hinter Hätzers Argumenten in seiner Predigt vom September 1523 scheinen überkommene Gedankenbildungen zu stehen, deren Herkunft nachzugehen, wohl noch lohnen könnte. Das heisst, es sieht sehr danach aus, als habe die von Luther und Zwingli geprägte geistliche Bewegung bildkritische Fragen entbunden, die zuvor eher im Verborgenen schlummernten.

Zwingli's schliesslich eingenommene Haltung zu den Bildern ist klar, wenn auch nicht immer bis ins Letzte durchdacht, eben, weil das Thema Zwingli von Hause aus nicht umtreibt. Das schliesst, wie so oft bei Zwingli, nicht aus, dass verschiedene Positionen bezogen werden. Nicht nur in einem Brief an Martin Bucer in Strassburg (3. Juni 1524), sondern wiederholt erklärt Zwingli im Gegensatz zu Luther, die Bilder in der Kirche seien keine sogenannten «Mittel-dinge» (mesa, adiaphora), deren man sich nach Belieben bedienen oder nicht bedienen könne. Man müsse zwar nicht alle Bilder zerstören, nur die verehrten, und es komme «auf die Beziehung an, mit welcher der Mensch dem Bild gegenübertritt»¹², aber schlussendlich gilt für den Zürcher Reformator doch: «wie man's auch drehen und wenden mag – die Bilder dürfen nicht geschont werden, sie müssen weg!»¹³. Weshalb? Zwingli führt in seinen verschiedenen Überlegungen, die hier nicht entfaltet werden müssen, mannigfache Gründe an: das Gottesgebot im Dekalog, die Tatsache, dass auch das an sich harmlose Bild zum verderblichen und gefährlichen «Götzen» werden kann, die soziale Anstössigkeit der reichen Bildausstattung in den Kirchen, während Arme nicht das Nötigste haben, das christologische Argument, dass man Christus in seiner göttlichen Natur nicht darstellen könne (und dass man zugleich die göttliche Natur nicht von der menschlichen trennen kann), die Wahrheit, dass wir den Glauben «ab den Wänden nit erlernen»¹⁴ können, – ausschlaggebend dürften ganz «praktische» und seelsorgerliche Rücksichten und Motive gewesen sein: die Bilder verletzen die schwachen Gewissen und verhindern die rechte Frömmigkeit, weil sie eine unaufhörliche Verführung darstellen, das Geschöpf an die Stelle des Schöpfers zu setzen. Von den Bildern gilt, was auch vom Zeichen des Kreuzes gilt: «Und in den tempeln hab ich ghein fürgesetzt crütz nie gsehen, man hatt es für einen götzen gemacht.»¹⁵

Weshalb verführen die Bilder? Im Brief an Bucer hat Zwingli den Grund genannt, der in der Tat das Motiv darstellen dürfte, das

Zwingli zur grundsätzlich negativen Stellung zum Bild führte: die Bilder tendieren doch alle «nur» (solum) dahin, «ut ad sensum ab interiore homine avocemur»: wir werden vom «Inneren» fort und ins «Äussere» hinaus verführt, «unde factum est, ut a creatore ad creaturam conversi simus»: nie ist je von einem Bild in der Kirche eine segensreiche Wirkung ausgegangen, nie ist ein Bild in der Funktion einer «Bibel für die Ungelehrten» fruchtbar geworden, immer führte es vom Schöpfer fort zur Vergötzung der Kreatur. Und: «Quantum ad sensum tribuis, tantum spiritui detraxeris»: Was und wieviel man dem sinnlichen Äusseren anvertraut, das wird man gewiss dem göttlichen Geist «abziehen»¹⁶.

Mit anderen Worten: es ist der Gottes- und Geistbegriff Zwinglis, der ihn erkennen lässt, dass man sich auf Bilder nicht einlassen darf. So unstatthaft das tumultuöse Vorgehen der Bilderstürmer ist, in der Sache haben sie doch recht, und die Obrigkeit muss die Bilder aus den Kirchen entfernen lassen. Man spürt ja auch den Erfolg: das Abtun der Bilder hat die wahre Frömmigkeit in der Tat gefördert, wie wir selbst erfahren haben¹⁷. Deshalb wirkt Zwingli auch anderswo darauf hin, dass die Bilder von der Obrigkeit fortgetan werden: «Und warum sollte es dann Eurem Rat nicht zustehen, die Abschaffung der Bilder, die immer noch beim Gottesdienst stehen, oder der Messe, dieser unerträglichen Torheit, zu beschliessen?»¹⁸

Zwingli (gemässigter) «Spiritualismus» ist es wohl also doch gewesen, der ihn zur entschieden negativen Stellung gegenüber dem Bild in der Kirche veranlasste: «Die Sphäre des Heiligen ist als solche zugleich die Sphäre des Geistig-Innerlichen, die zu allem Sinnlichen in Gegensatz steht.»¹⁹ Die gleiche Überzeugung von der «Geistigkeit» Gottes steht hinter Zwinglis Ablehnung jeder sakramentalen Vermittlung, auch hinter der so folgenreichen Ausrichtung des Gottesdienstes auf die Predigt, möglicherweise auch hinter der von Zwingli so geliebten «Stille» in der Kirche. Damit verträgt sich, dass Zwingli auch andere Gründe gegen die Bilder anführen kann, die «konkreter» anmuten, schillert doch auch sein Glaubensbegriff «zwischen biblizistischer Hinnahme und spiritualistischer, dem Wort gegenüber verselbständigter Erfahrung»²⁰.

Wir vertiefen diese (ja längst gesehenen) Beobachtungen nicht. Da es evident sein dürfte, dass Zwinglis theologische Überzeugungen nicht wie die Luthers von einem eindeutig fassbaren «Zentrum» her durchgängig bestimmt und getragen sind, dürfte nun auch einigermaßen plausibel werden, dass es (erst) die Zürcher Situation nach 1520 war, die Zwingli in der Bildfrage zur Klärung weiterführte, während vor Juli 1523 das Bild für Zwingli sozusagen kein Thema darstellte²¹.

Zwingli wusste, dass er nicht der erste Christ und Theologe war, der zur Ablehnung des Bildes in der Kirche kam: ursprünglich verehrten die Christen keine Bilder. «Zwingli und die Reformierten nehmen die Kritik einer längst bestehenden Opposition, äusserlich gesehen, wieder auf.»²² Bilderkritik wird «seit dem Hochmittelalter ein fester Bestandteil aller oppositionellen Kirchenkritik. Sie findet sich schon bei Bernhard von Clairvaux, steigert sich dann aber bei den



Waldensern, Lollarden, Wiclifiten und Hussiten und in den Kreisen der aufsässigen Bauern mitunter zu radikalen Ausbrüchen und findet sich in feinerer, «aufgeklärter» Form bei den meisten Vertretern eines sittlich gerichteten Humanismus, vor allem bei Erasmus selbst. Die Situation ist schon lange bedrohlich geworden, als die reformatorische Predigt beginnt und die ganze Frage in stürmische Bewegung bringt. Sowohl Luther wie Zwingli sind in dieser Hinsicht von der Entwicklung überrascht worden»²³. Diese Bemerkungen treffen in der Tat zu, aber es ist m.W. immer noch ein Desiderat der Forschung, den Versuch zu unternehmen, exakt nachzuprüfen, ob und wie sich Verbindungslinien von den mittelalterlichen Bildkritikern zu den Positionen auffinden lassen, die seit 1520 zusammen mit der neuen Reformbewegung zu Wort kommen. Es treten ja die mannigfachsten Motive zugleich auf.

Nun wurzeln alle bildkritischen Haltungen in der christlichen Kirche letztlich in der Ursprungssituation der Kirche selbst: «Der anikonische Charakter des Urchristentums stand dem Entstehen einer bildenden Kunst entgegen»²⁴, und das Entstehen einer christlichen Kunst «ist keineswegs ein selbstverständlicher Vorgang gewesen»²⁵. Zwar wird um die Wende zum 3. Jahrhundert das Aufkommen christlicher Kunst konstatierbar, aber «die kirchliche Literatur der ersten Jahrhunderte verleugnet weithin das Bestehen einer christlichen Kunst überhaupt»²⁶. Man hat die Entstehung christlicher Kunst in den wesentlichen Stadien erfassen können: von der Ablehnung des Bildes überhaupt führte der Weg zu einer «christlichen Laien-

1 «Die Götzen uß der Kilchen Zürich gethan». Illustration zu Bullingers Reformationsgeschichte, Abschrift von 1605/06. Federzeichnung aquarelliert. 97×152 mm.

kunst», aus der sich im Lauf des 4. Jahrhunderts definitiv in Ost und West eine weithin anerkannte Kirchenkunst entwickelte, die im byzantinischen Osten zur «Ikone» führte, während der lateinische Westen bei einer eher «pädagogischen» Deutung des Bildes blieb und eine eigentliche Bildverehrung im Vergleich zum Osten eher rudimentär blieb, obgleich sie durchaus nicht fehlte und gerade im Spätmittelalter eine eigenartige Ausprägung erfuhr, die dahin trieb, dass während der reformatorischen Auseinandersetzungen «weniger das Christusbild als das Heiligen- und Marienbild und die Reliquienverehrung im Vordergrund der Auseinandersetzung» standen²⁷.

Die anfängliche Bildlosigkeit der Kirche war ein Erbe des Judentums, das (wenigstens offiziell) am Bildverbot der Zehn Gebote festhielt. Die im Lauf des 2. Jahrhunderts langsam einsetzende Aufgabe des Bildverbots, damit das Aufkommen einer christlichen Kunstübung überhaupt, war möglich, weil man zwei Anstösse überwand: das Bildverbot wurde als praktisch überwunden angesehen, weil der Neue Bund den Alten Bund abgelöst hatte und weil man einen weiteren Hinderungsgrund als aufgehoben ansah, den noch am Beginn des 3. Jahrhunderts ein Mann wie Klemens von Alexandrien so formulierte: «Wie könnte überhaupt ein Werk der Baumeister, der Steinmetzen- und Handwerkerkunst heilig sein? Stehen da nicht die höher, welche die Luft und ihren Umkreis oder vielmehr die ganze Welt und das All als der überragenden Grösse Gottes allein würdig erachten?»²⁸ Gemeint ist: stoffliche, sinnlich gebundene Hervorbringungen menschlichen Schaffens sind unfähig, Träger religiöser Aussage zu sein. Dieser zweite Hinderungsgrund wog zweifellos in der antiken Christenheit schwerer als das biblische Bildverbot. Die allmähliche Überwindung dieses Arguments (das auch der paganen Welt wohlbekannt war) ermöglichte erst das Hervortreten einer christlichen Kunst im grossen Stil überhaupt.

Durchschlagend wurde dabei die tiefere und ernstere Erfassung des Inkarnationsgedankens, wie er vor allem in der griechischen Kirche in langen Auseinandersetzungen gewonnen wurde; am Ende der Auseinandersetzungen entstand die Ikone. Es handelt sich, kurz formuliert, um die Einsicht, dass die «Fleischwerdung» der zweiten göttlichen Person auch für die bildnerische Darstellung Folgen haben muss: Gott nahm Menschengestalt an, um die gefallene Menschheit zu sich und damit zu ihrem Ursprung zurückzuführen. Damit ist auch die Möglichkeit eröffnet, dass die Inkarnation sich im Bild abspiegelt: irdische Materie kann Trägerin göttlicher Wahrheit und Wirklichkeit werden. Wer an die wirklich geschehene Inkarnation glaubt, für den ist es selbstverständlich und geradezu geboten, anzuerkennen, dass auch das Bild sozusagen Träger und Abbild eines Urbildes sein kann. Die mehrfachen Bilderstreitigkeiten im byzantinischen Osten bezeugen, was das Gedankliche betrifft, dass bis in das 8. und 9. Jahrhundert hinein nicht alle Christen diesem eben skizzierten Gedankengang zu folgen vermochten, und ikonoklastische Proteste sind deshalb auch im Osten immer wieder einmal aufgetaucht, obwohl sie nie in der Lage waren, die orthodoxe Grundüberzeugung ernsthaft zu erschüttern.

Das Abendland ist dieser «Urbild-Abbild-Theorie» von jeher nur in bescheidenem Mass gefolgt; «zu Ausgang des Mittelalters scheint sie im Abendland so gut wie vergessen zu sein»²⁹. Was im Abendland galt, nachdem sich das Bild einmal durchgesetzt hatte, war der zugleich kultische und lehrhafte Charakter des Bildes. Die Bilder «sind der verehrenden Begegnung die Vergegenwärtigung der Heiligen und zugleich eine «allen verständliche Dauerpredigt» im Sinne der herrschenden Theorie»³⁰. Das Bild wird praktisch mit der Person des Heiligen gleichgesetzt, hat also nicht den Transparenz-Charakter der orthodoxen Ikone, sondern steht gleichsam massiv vor dem Gläubigen. Von daher wird verständlich, dass nicht nur Zwingli von der Überzeugung, es gebe nur *einen* Mittler zwischen Gott und den Menschen, ausgeht, um das Bild zu kritisieren. Der östliche Ikonoklast weigert sich, den Inkarnationsvorgang so konsequenzreich zu deuten, wie die Bildertheologie es seit dem 6. Jahrhundert tut. Die abendländischen Bildgegner sehen im geübten Kult des einmal vorhandenen Bildes eine unzulässige Einschränkung der Souveränität Gottes.

Die mehr als knappe Skizze vermag vielleicht ein wenig deutlich zu machen, dass die mittelalterliche abendländische Bildauffassung deshalb Probleme stellen kann, weil sie eben nicht durchgängig und konsequent vom Urbild-Abbild-Schema bestimmt ist. Sie ist aber auch nicht rein lehrhaft, sondern schillert zwischen Möglichkeiten: das Bild kann der «memoria» dienen, es kann Verweischarakter haben (wenn auch nicht im strengen Sinn der Ikone), es kann die Funktion der kostbaren Reliquie haben, die schützt, stärkt und hilft.

Sobald ein Mann wie Zwingli von einem sehr «geistigen» Gottesbegriff ausgeht, kann er in Konflikt mit der ihn umgebenden Bilderwelt kommen, vor allem wenn Konstellationen geistiger und sozialer Mächte sich einstellen, wie es im Zürich seiner Zeit der Fall war. Die Radikalität von Zwinglis Negation des sakramentalen Denkens – Gott ist «Geist» und bindet sich nicht an irdische Medien – hat in dieser Lage zu Konsequenzen geführt, die sonst von abendländischen Bildgegnern nicht gezogen worden waren: das Bild wird gänzlich abgetan, um alle Versuchung und Verführung zu vermeiden. –

«Vom 5. bis 7. September 1526 wurden in allen Stadtkirchen die Altäre und Sakramentshäuschen abgebrochen und als Baumaterial für einen Kanzellettner ins Grossmünster transportiert ... Auf den Vereinentag 1526 wurde der Boden aus Altarplatten gelegt, und am 11. September, am Kirchweihfest, «tett meister Ulrich Zwingli die erst predig im nüwen predigstül»; nach Bernhard Wyss stand Zwingli dabei «auf der ehemaligen Altarmensa aus der Predigerkirche»³¹. –

Eindrucksvoller lässt sich der Sieg der Bildlosigkeit kaum darstellen³².

A l'origine le problème des images ne constituait pas le principal objectif de la Réformation pour Zwingli. La réorganisation de la vie chrétienne était bien plus essentielle à ses yeux; aussi le refus du culte des saints lui paraissait plus important que le refus des images.

Résumé

Par la suite Zwingli adopta cependant une attitude résolument négative face à l'image dans l'église: les images doivent être supprimées. En dernier lieu, ce sont certainement des considérations d'ordre pratique qui devraient avoir été déterminantes pour Zwingli. Il se place ainsi dans une tradition chrétienne iconophobe qui n'avait jamais disparu entièrement, alors même que s'y était substituée depuis longtemps une attitude positive face à l'image qui était ancrée dans la prise de conscience du sens de la foi chrétienne.

Riassunto La questione delle immagini non si trovava, all'inizio, al centro della dottrina riformata di Zwingli. Egli era soprattutto interessato al riordinamento della vita cristiana; e anche il rifiuto del culto dei santi gli sembrava meno importante che l'abolizione delle immagini. Zwingli assunse tuttavia un atteggiamento di rivolta nei confronti delle manifestazioni esteriori del culto: tutte le immagini sacre dovevano essere tolte dalle chiese. Determinanti per la formulazione della dottrina zwingliana dovevano esser state, alla fine, considerazioni d'ordine pratico. In tal modo egli s'inserì in una tradizione iconoclastica cristiana che non era mai venuta meno, pur essendo stata da tempo superata da un atteggiamento positivo nei confronti delle immagini che aveva trovato origine in una riflessione sul senso della fede cristiana.

- Anmerkungen**
- ¹ CAMPENHAUSEN, HANS VON. Die Bilderfrage in der Reformation. (Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge. Tübingen 1960, S.361–407), S.383.
 - ² SCHINDLER, ALFRED. Zwingli und die Kirchenväter. (147. Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses Zürich, Zürich 1984), S.40f.
 - ³ Der m. E. glückliche Ausdruck dürfte von W. Köhlers Schüler Jakob Kreutzer stammen, vgl. GÄBLER, ULRICH. Huldrych Zwingli im 20. Jahrhundert. Forschungsbericht und annotierte Bibliographie. Zürich 1975, S.31.
 - ⁴ SENN, MATTHIAS. Bilder und Götzen: Die Zürcher Reformatoren zur Bilderfrage. (Zürcher Kunst nach der Reformation. Hans Asper und seine Zeit. Katalog zur Ausstellung im Helmhaus, Zürich, 9. Mai bis 28. Juni 1981, S.33–38), S.34.
 - ⁵ LAVATER, HANS RUDOLF. Regnum Christi etiam externum – Huldrych Zwinglis Brief vom 4. Mai 1528 an Ambrosius Blarer in Konstanz. (Zwingliana, Bd.15, H.5, 1981, 1, S.338–381), S.366, Anm.155.
 - ⁶ SENN (wie Anm.4), S.33.
 - ⁷ Usslegen und gründ der schlussereden oder Articklen. (Huldreich Zwingli. Sämtliche Werke, hrsg. von EMIL EGLI u. a., Berlin; Leipzig; Zürich 1905 ff., Bd.2), S.218.
 - ⁸ Nachweise im einzelnen: SENN (wie Anm.4). – GARSIDE, CHARLES. Zwingli and the arts. New Haven-London 1966. 2. Aufl. 1982. (Yale Historical Publications, 33.) – STIRM, MARGARETHE. Die Bilderfrage in der Reformation. Gütersloh 1977. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd.44), S.130 ff. – LOCHER, GOTTFRIED W. Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte. Göttingen; Zürich 1979. – GÄBLER, ULRICH. Huldrych Zwingli. eine Einführung in sein Leben und sein Werk. München 1983.
 - ⁹ Vgl. GÄBLER (wie Anm.8), S.75.
 - ¹⁰ VON CAMPENHAUSEN (wie Anm.1), S.368.
 - ¹¹ Vgl. STIRM (wie Anm.8), S.24 ff.
 - ¹² SENN (wie Anm.4), S.36.
 - ¹³ VON CAMPENHAUSEN (wie Anm.1), S.380.
 - ¹⁴ Eine kurze christliche Einleitung, 17. November 1523. (Werke [wie Anm.7], Bd.2), S.657.
 - ¹⁵ Eine Antwort, Valentin Compar gegeben, 27. April 1525. (Werke [wie Anm.7], Bd.4), S.120.
 - ¹⁶ Werke (wie Anm.7), Bd.8, S.195.
 - ¹⁷ De vera et falsa religione commentarius, März 1525. (Werke [wie Anm.7], Bd.3), S.905: Breviter! quantum ablatae imagines veram pietatem adiuvent, nemo recte credit, quam qui expertus est.
 - ¹⁸ Zwingli an Blarer (wie Anm.5), in Lavaters Übersetzung, S.365f.
 - ¹⁹ VON CAMPENHAUSEN (wie Anm.1), S.375. Von Campenhausen und Senn fassen m. E. am präzisesten Zwinglis Argumentation zusammen.

- ²⁰ EBELING, GERHARD. *Cognitio Dei et hominis*. (Lutherstudien, Bd.I, Tübingen 1971, S.221–272), S.228. Der Satz bezieht sich auf den *Commentarius*, lässt sich aber für Zwingli verallgemeinern, wie mir scheint.
- ²¹ Die Erörterungen von PETER JEZLER, ELKE JEZLER, CHRISTINE GÖTTLER: Warum ein Bilderstreit? Der Kampf gegen die «Götzen» in Zürich als Beispiel, in diesem Heft, S.276, gewinnen von hier her ihre Bedeutung und Brisanz.
- ²² VON CAMPENHAUSEN (wie Anm. 1), S.401.
- ²³ VON CAMPENHAUSEN (wie Anm. 1), S.365, nur erscheint mir «bedrohlich» zu stark zu sein; erst als noch andere Dämme brachen, wurde die Bildfrage so akut.
- ²⁴ DEICHMANN, FRIEDRICH WILHELM. Einführung in die christliche Archäologie, Darmstadt 1983, S.109.
- ²⁵ DEICHMANN (wie Anm.24), S.109.
- ²⁶ SODEN, HANS VON. Vom Wesen christlicher Kunst. (Urchristentum und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Erster Bd.: Grundsätzliches und Neutestamentliches, Tübingen 1951, S.90–105), S.94f.
- ²⁷ VON CAMPENHAUSEN (wie Anm. 1), S.362.
- ²⁸ *Stromateis* 7, 5, 28, 2.
- ²⁹ VON CAMPENHAUSEN (wie Anm. 1), S.364.
- ³⁰ VON CAMPENHAUSEN (wie Anm. 1), S.364. Zum Vorangehenden vgl. auch VON CAMPENHAUSEN, HANS. Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche (wie Anm. 1), S.216–252. – MURRAY, CHARLES. Art and the Early Church. (Journal of theological studies, New Series, Vol.28, 1977, S.303–345): Murray bestreitet vergeblich die anfängliche Bildfremdheit der Christen und den immer latent vorhandenen Ikonoklasmus innerhalb der Kirche.
- ³¹ GUTSCHER, DANIEL. Das Grossmünster in Zürich. Bern 1983. (Beiträge zur Kunstgeschichte der Schweiz, 5), S.160. Vgl. den Beitrag von GUTSCHER und SENN in diesem Heft, S.310: Zwinglis Kanzel im Zürcher Grossmünster – Reformation und künstlerischer Neubeginn.
- ³² Der Historiker unterdrückt natürlich die Frage, ob der oben gestreifte orthodoxe Bildbegriff, der die Ikone hervorbrachte, möglicherweise etwas für sich habe. Auch die Frage sei unterlassen, ob «Geist» in jedem Fall etwas Unsinnliches sei; wenn man Bernhard von Clairvaux liest oder, noch besser, Notker von St.Gallen (das Hymnenbuch erschien 884!), kann man «versucht» sein, auf andere Gedanken zu kommen.

Zürich, Zentralbibliothek, B 316, fol. 134 r.

Abbildungsnachweis

Prof. Dr. Hans-Dietrich Altendorf, Theologisches Seminar der Universität Zürich, Kirchgasse 9, 8001 Zürich

Adresse des Autors