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

Herausgeber: Gesellschaft für Schweizerische Kunstgeschichte

Band: 35 (1984)

Heft: 3

Artikel: Warum ein Bilderstreit? Der Kampf gegen die "Götzen" in Zürich als Beispiel

Autor: Göttler, Christine / Jezler, Elke / Jezler, Peter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-393539

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

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

PETER JEZLER · ELKE JEZLER · CHRISTINE GÖTTLER

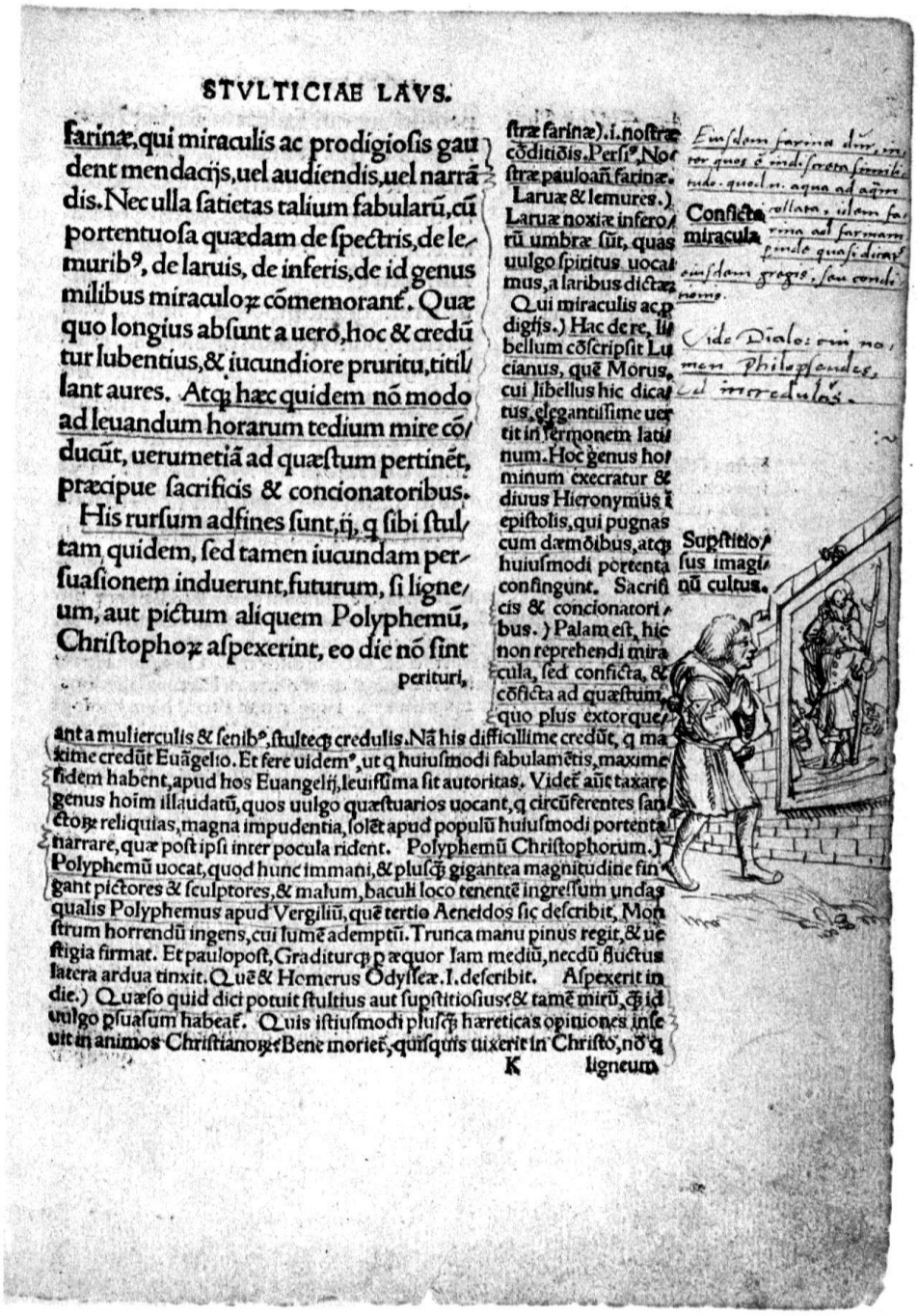
Warum ein Bilderstreit? Der Kampf gegen die «Götzen» in Zürich als Beispiel

Der Zürcher Bildersturm ist der Prototyp obrigkeitlich verordneter Zerstörung der Kirchenzierden. Reformatorische Reaktivierung des biblischen Bildverbots traf als «Katalysator» auf eine allgemeine Bereitschaft, den Bilderkult abzuschaffen. Diese gründete auf unterschiedlichsten Faktoren, wie: humanistische Verachtung der «Leistungsfrömmigkeit», qualitative Überreizung und quantitative Übersättigung damaliger Bildproduktion, soziale und ökonomische Widerstände gegen den Bilderluxus. Teilweise im Rahmen karnevalistischer Fest-Anarchie entstand ein Druck, der die Obrigkeit aus Furcht vor unkontrolliertem Aufruhr selbst zum Handeln zwang. Der Bilderstreit kann als Schwelle zwischen spätmittelalterlicher Festkultur und reformatorisch/kapitalistischem Arbeitsethos interpretiert werden.

Nachdem am 1. September 1523 Leo Jud, der Leutpriester an St. Peter zu Zürich, gepredigt hatte, «wie man uss der göttlichen gschrift bewären [beweisen] möcht und recht wäre, dass man die götzen uss den kilchen tuon söllte»[1], kam es sechs Tage später in der Limmatstadt zu den ersten eindeutig reformatorisch motivierten Bilderzerstörungen[2]. Man könnte daraus schliessen, allein die Reaktivierung des biblischen Bilderverbotes habe bewirkt, dass in Zürich der grösste Teil sakraler Kunstschätze zerstört worden ist. Nun gibt es aber eine Reihe weiterer biblischer Gebote, denen die «offizielle» Zürcher Reformation nie die gleiche Aufmerksamkeit geschenkt hat, deren Verfechter im Gegenteil Verfolgungen ausgesetzt waren[3]. Es bleibt daher die Frage, warum ausgerechnet das Bilderverbot in Zwinglis Reformation solches Gewicht erhalten hat. – Die Antwort lässt sich in einer Analyse der theologischen Argumente allein nicht finden, vielmehr ist der Blick auf die historische Gesamtsituation zu richten.

Humanistische Gelehrtenkultur contra populäre Frömmigkeitsformen

Seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert nimmt in der humanistischen und städtisch-bürgerlichen Literatur der Spott auf traditionelle Frömmigkeitspraktiken zu. Etwa in Sebastian Brandts 1494 erschienenem «Narrenschiff» klingt eine Kritik an[4], die sich unter Erasmus von Rotterdam zum umfassenden Lasterkatalog ausweitet. Sein 1509 entstandenes «Lob der Torheit» bezeichnet es als närrisch, in ungehemmter Baulust Kirchen zu errichten, Weihegaben oder Lichtopfer darzubringen, für jedes Gebrechen den zuständigen Heiligen anzurufen, das Chorgebet herunterzuleiern, die Ablässe mit mathemati-



STVLTICIAE LAVS.

farinæ, qui miraculis ac prodigiosis gaudent mendacijs, uel audiendis, uel narrãdis. Nec ulla satietas talium fabularũ, cũ portentuosa quædam de spectris, de lemurib⁹, de laruis, de inferis, de id genus milibus miraculoꝝ cõmemorant. Quæ quo longius absunt a uero, hoc & credũtur lubentius, & iucundiore pruritu, titillant aures. Atq; hæc quidem nõ modo ad leuandum horarum tedium mire cõducũt, uerumetiã ad quæstum pertinẽt, præcipue sacrificis & concionatoribus.

His rursum adfines sunt, ij, q sibi stultam quidem, sed tamen iucundam persuasionem induerunt, futurum, si ligneum, aut pictum aliquem Polyphemũ, Christophoꝝ aspexerint, eo die nõ sint perituri,

stræ farinæ). i. nostræ cõditiõis. Persi⁹, Nostræ pauloañ farinæ. Laruæ & lemures.) Laruæ noxiæ inferorũ umbræ sũt, quas uulgo spiritus uocamus, a laribus dictæ. Qui miraculis ac prodigijs.) Hac de re, libellum cõscripsit Lucianus, quẽ Morus, cui libellus hic dicatus, elegantissime uertit in sermonem latinum. Hoc genus hominum execratur & diuus Hieronymus i epistolis, qui pugnas cum dæmõibus, atq; huiusmodi portenta confingunt. Sacrificis & concionatoribus.) Palam est, hic non reprehendi miracula, sed conficta, & cõficta ad quæstum, quo plus extorque-

Conficta miracula

Superstitiosus imaginũ cultus.

ant a mulierculis & senib⁹, stulteq; credulis. Nã his difficillime credũt, q maxime credũt Euãgelio. Et fere uidem⁹, ut q huiusmodi fabulamẽtis, maxime fidem habent, apud hos Euangelij, leuissima sit autoritas. Videt aũt taxare genus hoim illaudatũ, quos uulgo quæstuarios uocant, q circũferentes sanctoꝝ reliquias, magna impudentia, solẽt apud populũ huiusmodi portenta narrare, quæ post ipsi inter pocula rident. Polyphemũ Christophorum.) Polyphemũ uocat, quod hunc immani, & plusq; gigantea magnitudine fingant pictores & sculptores, & malum, baculi loco tenentẽ ingressum undas qualis Polyphemus apud Vergiliũ, quẽ tertio Aeneidos sic describit, Monstrum horrendũ ingens, cui lumẽ ademptũ. Trunca manu pinus regit, & uestigia firmat. Et paulopost, Graditurq; p æquor Iam mediũ, necdũ fluctus latera ardua tinxit. Quẽ & Homerus Odysseæ. I. describit. Aspexerit in die.) Quæso quid dici potuit stultius aut supstitiosius? & tamẽ mirũ, q; id uulgo psuasum habeat. Quis istiusmodi plusq; hæreticas opiniones inseuit in animos Christianoꝝ? Bene morietur, quisquis uixerit in Christo, nõ q

K ligneum

1 Verehrung des heiligen Christophorus. Erasmus von Rotterdam: «Stultitiae laus» (Lob der Torheit). Basel: Johann Froben, 1515. Exemplar des Oswald Myconius (1488–1552). Kupferstichkabinett Basel, fol. K. – Im Grossdruck oben links der Haupttext von Erasmus; im Kleindruck daneben der von Gerhard Lister unter Mitwirkung des Erasmus verfasste Kommentar; Randzeichnung (Feder) von Hans Holbein d. J., um die Jahreswende 1515/16; darüber handschriftliche Marginalien von Oswald Myconius, um 1515/16, damals noch Lateinschullehrer in Basel.

schen Mitteln zu errechnen, nach Jerusalem, Rom oder zum heiligen Jakob zu pilgern usw.[5]. Der Kritik unterliegt jegliche Glaubensäusserung, die mit messbaren, sichtbaren oder greifbaren Leistungen verbunden ist. Auf die Bildfrömmigkeit kommt Erasmus im besonderen zu sprechen:

Abb. 1

> «...einer törichten Einbildung überlassen» sich jene, die «überzeugt sind, sie könnten an einem Tag, an dem sie einen Blick auf eine Holzstatue oder ein Bild des Polyphem Christophorus geworfen haben, nicht sterben...»[6]

Das Urteil zeigt exemplarisch, wie die spätmittelalterliche Frömmigkeitspraxis ins Wanken geraten ist. Die Bilderverehrung war Teil

einer Kultur, die auch als System von Überlebenspraktiken in einer dem Menschen feindlich gesinnten Welt begriffen werden kann. In der Bedrohung helfen die Heiligen, und der Verkehr mit ihnen ist dinglich. Mit der Schau ihrer Abbilder, einer erbrachten Leistung oder der Einhaltung eines Verzichts glaubte man, sich der überirdischen Hilfe versichern zu können. Der Humanist hingegen ist über solche Frömmigkeit erhaben. Der Blick auf den Christusträger hat für ihn keine Konsequenzen. Vielmehr wirken die monumentalen Masse, in denen der Schutzheilige für jedermann gut sichtbar dargestellt wird, lächerlich auf ihn und geben Anlass zum spöttischen Vergleich mit dem törichten einäugigen Riesen der Odyssee.

Für die reformatorische Bildgegnerschaft wurde das «Lob der Torheit» zum Handbuch. In Flugschriften und Predigten, auch in Zwinglis Schrifttum – überall begegnet man erasmianischen Reminiszenzen[7]. Erasmus selbst bereitete seiner Narrenschrift den Weg zur reformatorischen Aufnahme, indem er die Ausgabe von 1515 umfangreich kommentieren liess. Während der Haupttext beispielsweise die Dummheit lediglich konstatiert, mit welcher die Bilder «von jenen Stumpfsinnigen und Einfältigen selbst als Gottheiten angebetet werden», fügt der Kommentar hinzu, dass alle älteren Kirchenväter Bilder in den Gotteshäusern verurteilten und erst Gregor der Grosse (gest. 604) sie wohl zur Unterweisung, nicht aber zur Verehrung zugelassen habe[8]. Wie das «Lob der Torheit» von den späteren Reformatoren rezipiert worden ist, illustriert beispielhaft jenes Exemplar, welches Zwinglis Mitstreiter Myconius besessen und mit Randglossen versehen hat. Myconius geht 1516 bereits weiter als Erasmus' Kommentar und hält die Meinung der Hervorhebung wert,

> «dass die Maler durch obrigkeitliche Weisung dazu verpflichtet würden, aufs sorgfältigste Bilder der Heiligen, wie sie wirklich gelebt hätten, zu schaffen, damit das ungebildete Volk mehr zur Frömmigkeit angefeuert würde.»[9]

Bis zur völligen Ablehnung der Bilder sollten nur noch wenige Jahre vergehen.

Die reformatorische Bewegung fand also den Boden bereitet, als sie zu ihrer Kritik an der Bilderverehrung und am Prunk des kirchlichen Zeremoniells anhob. Über den Humanismus hinaus konnte sie sich auf die Autorität der Bibel stützen: Es erschienen 1522 von Andreas Karlstadt in Wittenberg und im September 1523 von Ludwig Hätzer in Zürich die ersten systematischen Darstellungen biblischer Gründe zur Abschaffung der Bilder[10].

Bildproduktion am Vorabend der Reformation

Zum Teil liegt es in der Entwicklung der spätmittelalterlichen Bildproduktion selbst begründet, dass die Kunstwerke anfechtbar geworden sind[11]. Wir möchten nur drei Gründe nennen:

1. Quantitative Sättigung: Seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts ist überall eine enorme Zunahme an sakralen Kunstwerken zu

2 Zürcher Veilchenmeister: Maria Magdalena und Johannes der Täufer. Aus der ehemaligen St.-Moritz-Kapelle auf der Spanweid in Zürich-Unterstrass. Ausschnitt 97×72 cm. Öl auf Holz. Zürich, Schweizerisches Landesmuseum (Dep. Zürich, Zentralbibliothek).

verzeichnen. Zwingli stellt 1525 den Zustand in seiner Schrift «Eine Antwort, Valentin Compar gegeben» mit humorvoller Anschaulichkeit dar:

> «Unsere frommen vordren ... habend von gemelden und bilden wenig gewüßt, als sich noch allenthalb in den teleren [Tälern] erfindt. Nun habend aber wir ietz iro so vil, das, wenn zehen so vil höws ässind als ein schaff, wir sy bald ze merckt tryben wurdind.» [12]

Welche Masse an Bildern sich allein in Zürich befunden haben muss, lässt sich nur noch erahnen. Edlibach überliefert für das damals enge Stadtgebiet die Zahl von 96 Altären; zählt man Kapellen und Klöster unmittelbar vor den Mauern dazu, so müssen mindestens 130 Altäre bestanden haben [13]. Die meisten davon dürften mit Retabeln ausgestattet gewesen sein. Hinzu kommt die immense Zahl der übrigen Andachts- und Heiligenbilder in und an Kirchen, Privat-

häusern und öffentlichen Bauten, sodann die Wegkreuze und Bildstöcke.

In der Masse verliert das Einzelwerk an Aura und sakralem Gehalt, und nur noch besondere Stücke erringen Aufmerksamkeit. Wiederholt begegnet man schon vor der Reformation der Mahnung, die Bilder nicht aufgrund ihrer gestalterischen Qualitäten zu verehren: Denn wenn du

> «ein schoener und new bild mer eretest [ehrtest], dann ein ungeschaffen oder alt bildnuß, du begiengest die sunde der abgoeterei»![14]

2. Naturalistische und sinnliche Überreizung: Wollten Auftraggeber und Künstler verhindern, dass ihr Werk bald der Verachtung verfiel, so mussten sie um dessen verfeinerte Gestaltung besorgt sein. Hier mag ein Grund dafür liegen, dass sich Maltechnik und Formgestaltung im Spätmittelalter zu nie dagewesenem Raffinement entwickelt haben. Folgenreich für die protestantische Bildpolemik wurde insbesondere der neue Naturalismus, der prunkvolle Aufwand und die sinnliche Überreizung. Diese wird auch von Zwingli mit einem weitverbreiteten Argument angeprangert[15]:

> «Hie stat ein Magdalena so hůrisch gemaalet, das ouch alle pfaffen ye und ye gesprochen habend: Wie könd einer hie andächtig sin, mäß ze haben? Ja, die ewig, rein, unversert magt und můter Jesu Christi, die můß ire brüst harfürzogen haben. Dört stat ein Sebastion, Mauritius und der fromm Johanns evangelist so jünkerisch, kriegisch, kuplig, daß die wyber davon habend ze bychten ghebt.»[16]

Zwinglis Kritik lässt sich an einer Altartafel veranschaulichen, die 1506 für die St.-Moritz-Kapelle auf der Spannweid, unweit vor Zürichs Toren, gemalt worden ist[17]. Maria Magdalenas prunkvolle Erscheinung, ihr unbedeckter Hals, das Decolleté, Goldkette, Goldborte und geschlitzte Ärmel, der goldene Gürtel, das brokatene Untergewand – das ist eine Aufmachung, derer sich ehrbare Bürgersfrauen zu enthalten hatten. Ein zeittypisches Zürcher Sittenmandat von 1488 nimmt vom Luxusverbot einzig Frauen mit grossem Vermögen und die Dirnen in den öffentlichen Frauenhäusern aus[18]. Dass Zwingli Gemälde wie die Spannweid-Altartafel als lasziv verurteilt hat, findet hier seinen Grund. – Allerdings lässt sich die Darstellungsweise historisch rechtfertigen. Gerade weil Maria Magdalena in aller Form noch als die Sünderin dasteht, die mit ihrem Salbgefäss bald reuig ins Haus des Pharisäers eintreten wird [Lc 7,37], macht sie deutlich, wie gross die Gnade ihrer Rettung ist. Das Gemälde bedient sich somit der Gegenbildlichkeit, einer beliebten rhetorischen Wendung der mittelalterlichen Moraldidaxe. War auf der Spannweid-Tafel der aufreizende Prunk also durchaus am Platz, so begann sich die moralische Absicht aufzulösen, wenn das verführerische Geschmeide nicht mehr auf die bekehrte Dirne beschränkt blieb, sondern auch zur Darstellung heiliger Jungfrauen eingesetzt wurde, an denen es inhaltlich verfehlt war[19].

Abb. 2

3. Privatisierte Auftraggeberschaft: Während die Retabel der Hochaltäre normalerweise von ganzen Gemeinden oder Stifterkol-

lektiven in Auftrag gegeben wurden, entstammten die Bildwerke auf den Nebenaltären vornehmlich privaten Stiftungen einzelner Familien. Sie waren dann verbunden mit entsprechenden Messstiftungen und sollten dem Seelenheil der Donatoren zugute kommen. Sozusagen als Beurkundung sind heraldische Kennzeichen oder Stifterbildnisse beigefügt, die letzteren versehen stellvertretend für die Abgebildeten das Gebet um Gnade. – Der Vorgang an sich war nicht neu, nur hatte sich im Spätmittelalter das Ausmass geändert. Mit dem Bürgertum weitete sich der Kreis der Stifter aus, und die Konkurrenz zwischen ihnen trat in den städtischen Kirchen im prunkenden Aufwand offen zutage. Zwingli sieht denn auch hinter den Donationen nichts anderes als Heilskalkül und Ehrsucht:

> Wir legen «kosten an sy [die Bilder] mit silber und gold. Nun můß dasselb beschehen eintweders uß hoffnung deß besseren, oder aber, das wir damit er [Ehre] sůchend; denn sust schütt nieman nütz vergeben uß.»[20]

Unterhalt des Zeremonien-Apparates

Zu den einmaligen Kosten der Bildherstellung gesellte sich der Aufwand dessen, was die Reformatoren als Bilderkult ablehnten: Vor den Altarretabeln lasen Geistliche Messen, vor Bildern wurden Lichter abgebrannt, Gnadenbildern brachte man Schmuck, wächserne und silberne Votive dar.

Die Ablehnung «missbräuchlicher» Bildfrömmigkeit bestand schon vor der Reformation; das belegen Beichtbüchlein und andere Schriften. Wenige Anzeichen sprechen gegen die Annahme, dass der überwiegende Teil der Gläubigen sich orthodox verhalten und die Bilder nicht in ihrer materiellen Substanz angebetet, sondern als Stellvertreter der himmlischen Bewohner verehrt hat[21]. Betrachtete man aber den Kult rein äusserlich, so bot die Bildverehrung eine günstige Angriffsfläche. Wie sollte man beweisen, dass eine Lichtspende nicht dem Bild galt, sondern dem darin dargestellten Heiligen zukommen sollte? Und wenn die Reformation schon die guten Werke ablehnte, so war der Vorwurf, die «Päpstler» dienten «Götzen», ein verlockend griffiges Argument. Hinzu trat der materielle Aspekt:

Die Mittel für den Bilderkult stammten aus freiwilligen Spenden und aus Zehnten- und Zinsabgaben der Landbevölkerung. Greifen wir als anschauliches Beispiel die Gräber der Stadtheiligen Felix und Regula im Grossmünster heraus: Sie waren mit jenen berühmten Bildtafeln von Hans Leu dem Älteren geschmückt, welche die Marterszenen vor dem Stadtpanorama zeigen[22]. Vor diesen Bildern brannten jeweils an allen Sonntagen und Duplexfesten (erstrangige Festtage) drei, später zwölf Hängelichter, welche jährlich mit je 18 Pfund Wachs gespiesen wurden. Zur Finanzierung des kostbaren Wachses wendete die Stiftskammer aus ihren Zehnteneinnahmen 9½ Mütt (513 kg) Kernen auf. Sodann war die Propstei von verschiedenen Stiftern mit Grundrenten beschenkt worden, d. h. alle Bauern,

3 Hans Holbein d. J.: Verehrung eines Marienbildes mittels Lichtspenden. Randzeichnung zur entsprechenden Textstelle von Erasmus' «Lob der Torheit», fol. M verso. (Vgl. Abb. 1.)

Abb. 3

welche die entsprechenden Güter Generation um Generation bewirtschafteten, mussten für die Lichter eine bestimmte Menge Wachs oder Korn abliefern: im ganzen 1 Pfund und ½ Mark Wachs und 1 Mütt Kernen. Allein die jährlichen 10½ Mütt Kernen hätten 1534 einem Meisterlohn für 74 Tage Arbeit entsprochen![23] – Überall waren Güter mit Wachszinsen für dieses oder jenes Bild belastet, und die waren noch bescheiden im Vergleich zu den Abgaben für Seelenmessen[24] oder für den Unterhalt des zelebrierenden Klerus, der 24 Stiftsherren und 32 Kapläne allein am Grossmünster. Mit einem Wort: Das katholische Zeremoniell war kostspielig – der protestantische Predigtgottesdienst dagegen versprach billig zu werden. Zerschlug man also die Bilder, so erübrigten sich die Lichter vor ihnen; vor gestürzten Retabeln entfiel das Messelesen und damit der Unterhalt der Geistlichen; versenkte man, wie in Zollikon geschehen, den Palmesel im See[25], so war künftig auch die Palmprozession aufgelöst: fehlten die Zeremonien, so fielen die Ausgaben dahin. Der Gedanke war für alle Vermögensschichten verlockend. Die Landbevölkerung konnte auf Befreiung von Abgaben hoffen, Städter und Vermögende spekulierten auf Rückerstattung und künftige Einsparung ihrer Stiftungen. Vieles sprach für die Liquidierung des Kultes – nicht nur das biblische Bilderverbot, sondern auch ein berechnendes Nützlichkeitsdenken und Sparsamkeit als wirtschaftliche Maxime. Erasmus fragt mit Spott:

> «Wie viele weihen der Jungfrau und Gottesgebärerin ein Wachslicht, und zwar um die Mittagszeit, wenn es keinen Zweck erfüllt?»[26]

Noch schärfer lässt der Zürcher Pamphletist Utz Eckstein in seiner Flugschrift «Concilium» von 1525 verlauten:

> «Hastu verbrennt vil öl und ancken [Butter],
> drumm hand dir müß [Mäuse] und ratzen zdancken.
> Die hand nachts dester baß [um so besser] gsehen,
> wär besser, es wär nit gschehen.
> Hettist öl und anken ggeben
> den armen, das wär mir eben.
> So hettinds damit gschmeltzt ir suppen,
> sunst schmirpt der Sigrist mit sin juppen [Jacke]
> Und zündt den götzen durch die nacht,
> denn einer den andren anlacht.
> Das fröuwt, bissicher, dheilgen wol,
> die gsehend nit, sind hinden hol ...»[27]

Bilderluxus und soziale Armut

Öl und Butter hätten also nach Utz Eckstein besser den Armen als Nahrung gedient denn als Lichtspender vor den «Götzen». – Die soziale Frage, das Missverhältnis zwischen Bildaufwand und verbreiteter Armut, konnte der Verbreitung bildfeindlicher Gesinnung unter dem Volk nur förderlich sein. Von Anfang an führen Bilderstürmer unter anderem das Elend der Armen als Motiv ihrer Empörung ins Feld. Den Sturz des grossen hölzernen Kruzifixes in Stadelhofen im

September 1523 begründet der Hauptangeklagte Klaus Hottinger mit folgenden Worten:

> «Und syg ir meinung und anschlag gsin, dass si das holz verkoufen und das erlöst gelt husarmen lüten, da es am basten angeleit wär, erschiessen lassen welltind.»[28]

Die Forderung nach sozialem Ausgleich ist zwar in der langen Geschichte der Bildgegnerschaft seit der Spätantike immer gegenwärtig[29]. Ein Blick auf die ökonomische Situation der Landschaft Zürich am Vorabend der Reformation zeigt aber, wie aktuell das soziale Argument der Bildgegner tatsächlich gewesen ist: Der Anstieg der Bevölkerung von 25000 auf 50000 in den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts, eine Verknappung der Landreserven, Missernten und steigende Preise, denen der Anstieg der Löhne nicht zu folgen vermochte – das sind die Quellen einer sich vor und während der Reformation rasch ausbreitenden Massenarmut[30]. Der Sturm auf die Kartause Ittingen galt zuerst Küche und Vorratsraum[31], und auch vor dem Kloster Töss gipfelte ein Auflauf der Bauern im exzessiven Verzehr herausgeforderter Nahrungsmittel[32].

Eine Verminderung des kirchlichen Aufwandes hätte Mittel für die Bedrängten freisetzen können. Als biblische Grundlage der polemischen Gegenüberstellung von Bilderdienst und Armenpflege erscheinen Jesu Worte von den sechs Werken der Barmherzigkeit (Mt 25,35 ff.). «Was ihr einem dieser geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan» (Mt 25,40) – diese Stelle spreche nicht von der Verehrung der Heiligen, so hält Zwingli den Bilderverehrern entgegen, sondern «von hilff der dürfftigen in disem zyt»[33]. Ausführlich wendet Utz Eckstein die Matthäus-Stelle auf Messwesen und Bilderdienst an:

> «Sprichst: Ich hab hüpsch taflen bereyt,
> mit gold die bilder daryn bkleyt,
> Mässgwand ggeben, Stool und Alben,
> die Kilchen bgaabet allenthalben.
> Denn spricht der Herr: ‹was gadts mich an,
> von dir wil ich nit der glychen han.
> Du hast nun leym und holz bekleyt,
> ich hatt dir von den armen gseyt.
> Die selben hast erfryeren lon,
> lang lassen vor der türen ston.›»[34]

Auch in einer Flugschrift des Zürchers Hans Füessli wird die Bildverehrung als Verstoss gegen das Gebot der Barmherzigkeit gewertet:

> «Dann wandle einer das gantz Tütsch land uß (wo das götlich gsatz nit glert wirt), so findt er allenthalb die lüt an den bilden ze gnagen, als ob sy inen die füß abfressen wellent ... Ouch so henckt man inen so groß huffen silber und gold an, dar zů kostliche Kleider, und dagegen den armen, nakkenden, ellenden, dürfftigen, sinen brůder, hunger, frost, ellend und mangel erlyden.»[35]

Prunksucht, Ehrgeiz und privater Eigennutz bestimmen, so Zwingli, den Bilderkult und lassen die Pflicht zur Armenfürsorge vergessen:

«Es ist ghein ring, stein, kleinot so tür nie gewesen, das es ein ergytig wyb ruwe an einen felwenstöckin [aus Weidenholz gemachten] götzen ze hencken; und so man sy sölchs ermant hette einem armen ze geben, hett man nütz mögen schaffen. Warumb? Er gleiß an dem armen nit, aber an dem götzen.»[36]

Der «päpstischen» Bilderpraxis setzt Zwingli die Gottesebenbildlichkeit des Menschen entgegen: Den «dürfftigen bilden gottes, den armen menschen» gebührt, was man den Bildern der Heiligen anhängt[37].

«Ja, alle götzenbuwer werdend gott ouch rechnung mů̊ssen geben, das sy imm syne bilder habend lassen hungren, früren etc.; und habend ire eignen götzen so tür gezieret.»[38]

Eine besonders umstrittene Einnahmequelle für die kirchliche Prachtentfaltung verklagt Johannes Kessler in seiner Reformationschronik «Sabbata»:

«Also welcher ... sin gů̊t, unfertig gewunnen, vertedigen wolt, so gab der selbige an stür an den kilchenbuw, an die bilder und götzen, an die meßgwander und ceremonien, an welchen dann sin schilt und helm erglanzen mů̊ßtend, damit man den frommen menschen, das fromme gschlecht, so diß gů̊tt werk gestift und verbessert, erkennen möcht. Zů̊ sollichen gottzdiensten und tempelwerken hat uns kain gelt ze verwenden beduret; allein wenn man dem lebendigen tempel Gottes, den armen durftigen, handraichung tů̊n solt, wolt man verderben.»[39]

Das «unfertig gewunnen gů̊t», also unrechtmässig oder unehrenhaft erworbener Besitz [etwa aus Wucher], konnte der Schuldige zu seiner Entlastung der Kirche abtreten. Diesen Vorgang bezeugt beispielsweise eine Urkunde vom 7. Dezember 1435, in der die Propstei Zürich durch den päpstlichen Legaten ermächtigt wird, gegen Erteilung eines Ablasses solche Güter einzuziehen, deren rechtmässiger Besitzer für eine Rückerstattung nicht ermittelt werden kann. Die so erzielten Einkünfte sollten zum Unterhalt und zur Verbesserung der Gebäude dienen[40]. Im 33. Artikel der Schlussreden zur Ersten Disputation fordert nun Zwingli, «unfertig gů̊t» habe nicht mehr an kirchliche Instanzen zu fallen, sondern direkt den Bedürftigen zuzukommen[41].

Arbeitsethos und Festkultur

Das spätmittelalterliche Leben bewegte sich in Extremen. Der Jahreslauf war gegliedert vom Wechsel zwischen Fastenzeiten und Festen. Auf Perioden der Enthaltsamkeit, der Entbehrung und des produktiven Erwerbs folgten die Feste mit Völlerei, Ausschweifung und Verzehr. Die Akzente setzte der liturgische Kalender, der dem Wechsel der Jahreszeiten folgend Fasten und Feste über das Jahr verteilte[42]. Somit hatte zwar die Mehrzahl der Feste einen religiösen Anlass, im Anschluss an den Gottesdienst aber bot sich Gelegenheit zu Freizügigkeiten, welche die Kirche als Sünde verdammte.

Bildwerke standen während der grossen Feste im Zentrum des kirchlichen Zeremoniells. Für die Herrenfeste waren beispielsweise

4 Johannes Schweblin: «Ermanung zů den Questionieren [Almosensammeln] abzůstellen überflüssigen kosten.» Titelholzschnitt [Strassburg: J. Prüss, 1522]. Zürich, Zentralbibliothek [18.84 b]. – Mit Schellen wird auf eine Reliquienprozession aufmerksam gemacht, um Ablassspenden zu erheischen. Kniend bietet der einfache Landmann dem reich ausgestatteten Klerus von seinem Vieh dar.

Figuren in Gebrauch, die das Festereignis sinnfällig machten: An Weihnachten wurde in den Kirchen das Bornkind gewiegt, am Palmsonntag zog man das Wägelchen mit dem Palmeselchristus durch die Strassen, am Karfreitag legte man das Bild des Christusleichnams ins Ostergrab, am Ostermorgen wechselte man es gegen die Figur des Auferstandenen aus und zog diese sodann am Himmelfahrtstag an einem Seil ins Gewölbe hinauf, und an Pfingsten schliesslich erschien der Heilige Geist in Gestalt einer geschnitzten Taube aus dem Gewölbeloch[43]. Dazu kam das Öffnen und Schliessen der Altarreta-

bel, das Verhüllen und Enthüllen der Skulpturen und das Zeigen und
Abb. 4 Umtragen der Reliquien, so dass die gesamte Kirchenausstattung zur Veranschaulichung des festlichen Anlasses diente. Die reformatorische Feiertagspolemik überliefert uns die Vorgänge in allen wünschenswerten Einzelheiten: Am Aschermittwoch werden

> «die bilder und götzen ... mit tůcher bedeckt, zů erinnern, das wir sy anzesechen nit wirdig sijen»; am Ostersamstag «entblötz man [sie] wider; sind nun wirdig worden, alles von angesicht zů angsicht zů schowen.»[44]

An Heiligenfesten

> «ziert man den tempel mit teppichen, grossen meyen, thůt die altär auff, butzt und mutzt die heiligen auff, sunderlich den Patron dises fests, setzt yhn gekleydet under die kirch thür zů betlen, da sitzt ein mann bey im, der im das wort thůt, weil das bild nit reden kan, der spricht: ‹Gebt sant Jörgen, Leonarden etc. etwas umb Gots willen›...»[45]

Die Kultbilder waren also gleichsam die sinnfälligen Exponenten des jeweiligen Festes und damit Repräsentanten der damaligen Festkultur überhaupt. Um gegen diese Festkultur das protestantische Gleichmass durchzusetzen, bot sich ein Angriff auf die Bilder als wirksam an. Indem man sie vernichtete, war dem katholischen Festkalender sein repräsentativer Ausdruck entzogen, und mit der Abschaffung der Feste waren die Ausschweifungen an Festtagen unterbunden.

Die Opposition gegen die Festkultur war durch die unmässige Vermehrung der Feiertage und die Überfrachtung des liturgischen Kalenders geschürt worden. Abgesehen von einer innerkatholischen Reformbewegung[46] drängten vornehmlich protestantische Ethik und frühkapitalistischer Geist auf Bereinigung des Festkalenders[47]. Aus der Sicht des sich kapitalisierenden Gewerbes bedeuteten die Feste Verschwendung und unproduktive Verausgabung. Die protestantische Ethik bot mit ihrer Erhöhung der Arbeit zum sittlichen Wert die religiöse Begründung. Nicht die guten Werke und nicht besondere Bussleistungen, sondern ausschliesslich die Erfüllung innerweltlicher Pflichten, wie sie sich aus der Lebensstellung des einzelnen ergeben, sind das Mittel, gottgefällig zu leben[48]. Erwerbsfleiss und Sparsamkeit sind die Grundtugenden dieser innerweltlichen Askese. Luther propagierte im «Sermon von den guten Werken» und in der Schrift «An den christlichen Adel deutscher Nation» von 1520 folgerichtig die Abschaffung aller Feste ausser der Sonntage und die Verlegung grosser Marien- und Heiligenfeste auf den Sonntag. Durch den «miszprauch mit sauffenn, spielenn, mussig gang unnd allerley sund» erzürne der gemeine Mann nicht nur Gott, sondern nehme selbst Schaden, indem er

> «an seyner erbeyt vorseumpt wirt, datzu mehr vortzeret dann sonst, ja auch seinenn leyp schwecht unnd ungeschickt macht...»[49]

Aus denselben Gründen stösst eine strenge Fastenpraxis auf Ablehnung: Askese und Enthaltsamkeit gefährden ebenso wie Völlerei und sexuelle Ausschweifung die leibliche Gesundheit. Beides beeinträchtigt die Arbeitsleistung[50].

Zwei Vorfälle können die Konfliktsituation für Zürich exemplarisch erleuchten: Im November 1520 klagten die Meister der Schneiderzunft beim Rat, dass sich ihre Gesellen unterstanden hätten,

> «einen heiligen, namlich Sant Guotmann[51] zuo fyren, und syent desshalb inen ab dem werch gangen, dadurch si biderb lüt mit irem hantwerch nit mögint wol fertigen, bsonder jetz diser zit, so si überladen und guoter hilf notdürftig wärent ...»

Den Gesellen, die «mit der trumen umhergezogen» seien, wird eine Busse auferlegt, und sie werden geheissen,

> «dass si hinfür iren heiligen Sant Guotmann mit betten, almuosen geben und andren guoten werchen, und nit mit fyren und tanzen eren...»[52]

Ähnlich argumentierte Christoph Froschauer in seiner Rechtfertigung des Wurstessens, das am 9. März 1522 als erster Fastenbruch den Auftakt zur Zürcher Reformation gab:

> «Ich han ein sölich werk vor handen, das mich do vil kostet und gestat, des libs, guots und [der] arbeit halb; denn ich muoss tag und nacht, firtag und werktag mit umgan und arbeiten, domit und ich es ferggen [fertigen] mög uf die Frankfurter mess... Do mag ich [es] mit minem husgesind mit muos, und sunst nüt, nit erzügen: und fisch vermag ich nit aber allwegen ze koufen.»[53]

Die Achtung der Arbeit als sittliches Verhalten und als ökonomischer Wert findet sich auch in Zwinglis Auslegung des 25. Artikels der Schlussreden:

> «Ja, es wäre vil wäger an dem merteil fyrtagen, das man, nachdem man das wort gottes gehört hat unnd den fronlychnam und blůt genossen und mit got recht erinneret, sich darnach widrumb zů der arbeit schickte. Es wäre růwen gnůg, so man den sontag růwete, und thäte man alle andre fyrtag hyn nach dem kilchgang hin am morgen, ußgenommen den wychnachtag; unnd s. Steffans..., den tag annunciationis Marie..., sant Johans teuffers tag... unnd s. Peters unnd Paul tag... Sust ist das fyren, das wir thůnd mit fressen und trincken, mit spilen, mit lügen und unnützem gschwätz an der sonnen ein grössere sünd dann gotsdienst. Ich find nienen, das můssiggon ein gotsdienst syg. So man schon am sontag ze acker gienge, nachdem man sich mit got verricht, maygte, schnitte, höwte oder welches werck die noturfft der zyt erfordrete, weiß ich wol, das es got gevelliger wäre denn das liederlich můssiggon.»[54]

Das neue reformatorische Arbeitsethos hatte für Zürich seine praktischen Auswirkungen: Am 28. März 1526 erliess der Rat eine radikal durchgreifende Feiertagsordnung, nach welcher neben den Sonntagen die Feste auf weniger als 15 Ruhetage pro Jahr reduziert wurden. Seit Beginn der Reformation waren somit gut 30 Ruhetage ausser Kraft gesetzt[55]. In den folgenden Jahren wurde die Ordnung noch verschärft, bis 1550 das Jahr von den Sonntagen und 6 Christusfesten abgesehen vollständig aus Werktagen bestand[56].

Bilderschändung als Revolte

Zu den vielfältigen Funktionen, welche Bilder im Mittelalter erfüllten, gehörten auch solche des Rechts. Ein Herrscherbildnis besass die Macht, den abwesenden Regenten zu vertreten und dessen

Recht zu garantieren. Ebenso konnte das Abbild eines unerreichbaren Täters dem Strafvollzug unterzogen oder als Schandbild aufgerichtet werden[57]. Zwingli persönlich musste es erfahren, in Luzern «in effigie» verbrannt zu werden[58].

Wenn Bilder in der Lage waren, einen derart ausgeprägten Stellvertretungsanspruch zu erheben, so musste ein Bildersturm mehr bedeuten als eine blosse Reinigung der Kirchen. Mit ikonoklastischen Aktionen konnte man die Stifter schänden oder die Kirche als herrschende Institution treffen. Dieser Beweggrund lässt sich insbesondere in den radikalen Strömungen nachweisen, welche die Gesellschaft zur apostolischen Güter- und Lebensgemeinschaft zurückführen wollten. Martin Warnke hat am Beispiel des Täuferregiments in Münster gezeigt, dass sich der Bildersturm nicht nur in blindwütiger Zerstörung vollzog, sondern auch in gezielt verübten Deformationen[59]. An Grabfiguren wurden die Nasen und Herrschaftsinsignien abgeschlagen, d.h. es wurden ordentliche Strafmassnahmen an den gestürzten Herrschaftsvertretern vollzogen. – Gleichermassen berichtet Gerold Edlibach über die Vorgänge in Zürich:

> «Item eß wurdent ouch fil fromer, erlicher lütten begreptniß zurschleitz, zurrissen und abthan, da besorgen ist, daß vil mer nid und heimlicher haß das bracht hab, dan gütliche min und l[i]ebe [in gütlicher Absicht] das gewürckt hatten.»[60]

Dass Aggression gegen Bilder als Angriff auf die bestehenden Autoritäten verstanden worden ist, zeigen auch die Ratserlasse und Gerichtsurteile, in denen die Obrigkeit unbedingt das Recht für sich in Anspruch nimmt, Destruktionen selbst zu verfügen bzw. an die Gemeindemehrheiten zu delegieren. Zwingli beschreibt die Reaktion der Regierung auf die ersten eigenmächtigen Bilderstürme:

> «Das woltend die herren nit erlyden, sorg, es wurde unrat geberen [Unruhe hervorrufen].»[61]

Durch den Aufruhr wären nicht nur Regiment und Besitztum gefährdet worden, sondern es hätten auch die übrigen Orte der Eidgenossenschaft provoziert werden können, im Zürcher Hoheitsgebiet zu intervenieren.

Rituelle Rebellion und Befriedung drohenden Aufruhrs

Es gilt, sich Klarheit zu verschaffen über die äusseren Anlässe, aus denen die bilderstürmerischen Aktionen erwachsen konnten. Paradoxerweise bot gerade der Fest-Kalender, der ja von den Reformatoren verworfen wurde, entscheidende Hilfe. Er teilte das Leben nicht nur in Entbehrung und Völlerei, sondern auch in Zeiten der Unterwerfung und Momente der Anarchie. Im Karneval erfolgte die Umkehr der Werte: Das Heilige wurde profaniert, die Macht gestürzt, das Niedrige hingegen erhöht. Die Narrheit triumphierte über die Vernunft und der Spott über den Ernst[62]. Es handelte sich um geradezu institutionalisierte Umkehr- und Rebellionsrituale, die insge-

samt herrschaftsstabilisierende Funktion ausübten. Wenn in zeitlich geregelten Abständen das Chaos ausbrechen konnte, war die Ordnung und Herrschaft des Alltags um so leichter durchsetzbar. Allerdings barg das Chaos immer die Gefahr, den ihm zugestandenen Rahmen zu überschreiten und das Ritual in den realen Umsturz münden zu lassen. Jahreswechsel, Fastnacht im Frühjahr und Kirchweih im Herbst waren in dieser Hinsicht besonders labile Zeiten[63].

Wie weit sich gerade reformatorische Vorgänge innerhalb karnevalesker Rahmenbedingungen verwirklicht haben, kann Robert W. Scribner anhand von 22 Reformationsereignissen beispielhaft darlegen[64]. Für ikonoklastische Aktionen war dieser Rahmen besonders geeignet.

Die Geschichte des Zürcher Bildersturms ist allerdings weitgehend die Geschichte seiner Verhinderung, und die karnevalesken Wurzeln treten nicht so offen zutage wie beispielsweise in Basel, wo 1529 der Ikonoklasmus in einer Volksempörung direkt der Fastnacht entspringen sollte. Hält man aber in Zürich die Daten bilderstürmerischer Vorfälle und diesbezüglicher Ratsbeschlüsse neben den Festkalender, so drängt sich der Gedanke auf, dass die anarchistischen Festzeiten respektive die Angst vor ihnen die Termine mitdiktiert haben.

Die ersten Bilderzerstörungen in Zürich fallen je auf einen Sonntag, nämlich auf die Nacht vom 6. zum 7. September[65] sowie auf den 13. September 1523[66]. Dazwischen lag am Freitag, dem 11. September «Felix und Regula», der Zürcher Kirchweihtag. Die Unruhen hielten an[67], bis am 27. Oktober, während der Zweiten Zürcher Disputation, Bürgermeister und Räte verfügten, die Bilder seien einstweilen in den Kirchen zu belassen[68].

Nach einer relativen Ruhe macht sich gegen den Jahreswechsel 1523/24 hin eine ausgesprochene Nervosität bemerkbar: Kapläne und Helfer des Grossmünsters weigern sich, in traditioneller Form Messe zu lesen[69]. In Zollikon wird nach nächtlichem Umtrunk der Palmesel geschändet und im See versenkt[70]. Am 13. Dezember wiederholt die Regierung den Beschluss, die Bilder unangetastet zu lassen[71]. Nur sechs Tage später, am 19. Dezember, werden aber erste Zugeständnisse gemacht: Die Bilder sollen zwar einstweilen bleiben, sie dürfen aber nicht mehr aktiv in den Kult einbezogen werden, und den Klerikern wird erlaubt, das Messelesen zu unterlassen. Man beraumt auf den 28. Dezember eine neue Disputation über Messe und Bilder an und stellt auf Pfingsten 1524 den endgültigen Entscheid in Aussicht[72]. Noch am 23. Dezember kommt es zur Verurteilung der Zolliker Bilderstürmer und zur Verbannung des ikonoklastisch agitierenden Predigers Simon Stumpf[73]. – Waren es die Bochselnächte, die Zwölf Freien Nächte von Weihnacht bis Dreikönigstag mit Neujahrsnacht und Berchtoldstag, also alles Anlässe zur Maskerade oder zur Abrechnung mit den Oberen, welche hinter dieser Hektik standen?[74] – An Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lässt ein auf die folgende Fastnacht erlassenes Mandat: Danach ist es niemandem erlaubt, in einer Verkleidung umzugehen,

«so bäpstlich Heligkeit, keiserliche Majestät, die Cardinal, unser Eidgnossen, die landsknecht, münch, pfaffen, klosterfrowen, noch ander fürsten ... mügent berüeren, bedüten, schmähen, reizen oder widerwillig machen ...»[75].

Das gereizte Klima ertrug also die sonst übliche Ständesatire nicht mehr. Auch während der Fastenzeit unterband der Rat demonstratives Verhalten. Im privaten Kreis wird der Fleischgenuss zwar toleriert, aber niemand soll

«in versammlungen nach su[n]st [in] gesellschaften, dardurch solich gross ärgernussen geben werden, fleisch bruchen und mit muotwillen essen»[76].

Fasten- und Osterzeit verliefen unter starker Einschränkung des kirchlichen Zeremoniells ruhig[77]. Doch danach wurde die Lage brenzlig. Der Rat hatte es versäumt, auf Pfingsten den versprochenen Entscheid über Bilder und Messe herbeizuführen, und die Pfingstwoche war bis dahin eine von Zürichs wichtigsten Festzeiten mit Wallfahrt nach Einsiedeln und prachtvoller Prozession und Feier auf dem Lindenhof[78]. Wie leicht hätte sich anstelle des traditionellen Rahmens, sozusagen als Verkehrung der Prozession, ein Sturm auf die Kirchen entwickeln können! Der Rat erliess deshalb vorsorglich noch am Samstag vor Pfingsten (14. Mai 1524) ein ausführliches Mandat, welches den Tanz, nächtliches Umgehen, Schmachlieder, Büchsenschiessen, Zutrinken und «zerhowen hosen» verbietet. Zum Schluss wird ausdrücklich und unter Strafandrohung verlangt, dass trotz verstrichener Frist in der Bilder- und Messfrage nichts «unrüewigs möcht fürgenommen werden»[79]. – Noch am Pfingsttag, also weniger als 24 Stunden nach Ergehen der Weisung, wurden in Zollikon Bilder und Altar zerschlagen. Die Radikalen hatten den offenen Ungehorsam demonstriert, und die Obrigkeit war nicht mehr fähig, ihre Strafandrohung durchzusetzen[80]. Stattdessen wurde sogleich am Pfingstmontag (16. Mai) eine Kommission eingesetzt[81]. Auf ihren Vorschlag hin beschloss der Rat am 8. Juni, die Bilder zu entfernen, aber noch nicht sie zu zerstören. Der Beschluss erwies sich vorerst als nicht durchsetzbar[82]. Da trat eine Woche später eine einmalige und unverhoffte Situation ein: Innerhalb von drei Tagen starben beide Bürgermeister; Felix Schmid am 13. Juni und Marx Röist am 15. Juni, abends zur zehnten Stunde[83]. Noch am Todestag von Röist war das endgültige Mandat «Wie man mit den kilchengötzen handlen soll» erlassen worden. War der Bürgermeister noch am Entscheid beteiligt? – Das Mandat selbst gibt vor, auch in seinem Namen verfasst worden zu sein; nicht aber der unmittelbar vorausgehende Mandatsbeschluss[84]. Es scheint, dass der Entscheid zustande gekommen ist, als Röist, dem «das ufrumen der götzen ... gar widrig und ein gros crütz ... was»[85], bereits im Sterben lag. – Bedenkt man, in welche Gefährdung im Mittelalter ein Regiment gerät, sobald der Führungsposten verwaist ist, so entsteht der Verdacht, dass nicht nur die reformatorische Partei durch die günstige Situation, sondern auch die Konservativen durch die Angst zur Eile getrieben worden sind. Der bisher eher zurückhaltende Rat musste am St.-Veits-Tag 1524 ganz einfach dem Druck von unten nachgeben, um mit einer Vorwärts-

strategie der entstehenden Unsicherheit zuvorzukommen. Die selbstverfügte Zerstörung der «Götzen», die zwischen dem 20. Juni und 2. Juli 1524 hinter verschlossenen Kirchentüren erfolgte[86], hätte somit auch dazu gedient, die durch Zehntenfrage und Freiheitsforderungen gefährdete Ordnung aufrechtzuerhalten.

Biblizismus als Katalysator

Kehren wir zum Ausgangspunkt unserer Arbeit zurück: Warum ist in Zürich ausgerechnet die Bilderfrage mit solcher Vehemenz entschieden worden? – Den Stein ins Rollen brachten zweifellos reformatorisch geprägte Theologen mit ihrer Reaktivierung des alttestamentlichen Bilderverbots. Sie gaben dem Bildersturm die religiöse Rechtfertigung, ohne welche die Vernichtung der kirchlichen Zierden absolut undenkbar gewesen wäre[87]. Die theologische Argumentation allein hätte aber kaum solche Auswirkungen gezeigt, wenn ihr nicht eine grundsätzliche sozialpsychologische Bereitschaft gegenübergestanden hätte. Sofort bestand für die Destruktionsvorgänge ein weitverbreitetes Verständnis, und sobald das Eis gebrochen war, konnten sich die Stürme von einem Ort auf den andern ausdehnen. Es entwickelte sich schliesslich eine vielschichtige Eigendynamik, worin unterschiedlichste soziale Schichten, Unternehmer ebenso wie Bauern oder Humanisten, soweit einen Konsens finden konnten, dass ihnen die Entbindung vom Bilderkult materiellen Nutzen oder psychische Entlastung versprach. – Die Wiedereinführung des Bilderverbots nach 1300 Jahren christlicher Bildtradition konnte die bedrängte Obrigkeit leichter zu ihrer Sache machen als manch andere biblische Forderung mit gesellschaftlich weiterreichenden Konsequenzen[88]. Zum Schluss darf nicht vergessen werden, dass der Regierung mit der Verstaatlichung der Kirchengüter ein unerhörter Machtzuwachs in Aussicht stand. Der reformatorische Biblizismus wirkte somit als Katalysator in einer Zeit, in der unterschiedlichste dem Ikonoklasmus förderliche Kräfte zusammentrafen.

Ausblick

Zum Schluss bleibt die Frage nach den Konsequenzen. Der Zürcher Bilderstreit war der Prototyp des obrigkeitlich verordneten Ikonoklasmus. Bald sollte er in Schaffhausen, Konstanz, Strassburg und anderen Orten Nachahmung finden.

Das Kirchengut wurde konfisziert und – wenigstens anfangs – vollumfänglich zur Armenfürsorge verwendet[89]. Die Hoffnung der Bauern auf Befreiung von Zehnten- und Zinsabgaben erwies sich allerdings weitgehend als vergeblich; ebenso die Bemühungen der Stifter um Rückerstattung ihrer Schenkungen. Für die Landbevölkerung änderte sich faktisch wenig: An die Stelle der Ausbeutung durch den Klerus war die Abgabepflicht an die staatliche Obrigkeit getreten.

Der Bilderstreit war die Schwelle zwischen zwei Lebenshaltungen, von denen sich die alte in der spätmittelalterlichen Festkultur, die neue als protestantische Ethik äusserte. Parallel zur Ausbildung des Frühkapitalismus – Zürich wurde zu einem der kapitalreichsten und am frühesten industrialisierten Länder Europas – erfolgte die immer weitergehende puritanische Unterdrückung der Sinnlichkeit. Hier gewinnt denn der Zürcher Bilderstreit seine Bedeutung europäischen Ausmasses. Er steht am Anfang einer Entwicklung, welche über ganz Europa hinweg, nach dem Tridentinum auch in katholischen Gebieten, zu einer zunehmenden Repression gegen die Volkskultur geführt hat[90].

Résumé L'iconoclasme zurichois est l'archétype d'une destruction d'ornements ecclésiastiques décrétée par les autorités. La réactivation de l'interdiction biblique des images opérée par la Réformation eut l'effet d'un «catalyseur» en rencontrant une disposition générale à supprimer le culte des images. Cette disposition était fondée sur les facteurs les plus divers tels que le mépris humaniste de la «performance religieuse», la surexcitation qualitative et la saturation quantitative de la production picturale de ce temps, la résistance sociale et économique opposée au luxe des images. Ce fut en partie dans le cadre de l'anarchie carnavalesque que se constitua une pression qui contraignit les autorités à agir d'elles-mêmes, de peur d'une révolte incontrôlée. La querelle des images peut être interprétée comme le seuil qui sépare la culture solennelle de la fin du Moyen Age de la conception réformée/capitaliste du travail.

Riassunto L'iconoclastia zurighese sembra essere il prototipo della distruzione degli arredi sacri per decreto dell'autorità superiore. La Riforma aveva reinterpretato il divieto biblico di rappresentare la divinità incontrando una generale disponibilità ad abolire il culto delle immagini. Vari fattori si trovavano alla base di questa propensione: il disprezzo, di stampo umanistico, per la cosiddetta «religiosità di rendimento», la spiccata avversione qualitativa ed una saturazione quantitativa verso la contemporanea produzione d'immagini sacre, nonché reazioni d'ordine sociale ed economico contro la fastosità di queste rappresentazioni. Le forze dell'opposizione, in parte organizzate in una sorta di movimento anarchico di carattere carnevalesco, obbligarono l'autorità ad agire al fine di evitare una rivolta incontrollata. L'iconoclastia può essere interpretata come limite fra le cerimonie legate alle feste cristiane che caratterizzavano il tardo medioevo e l'etica del lavoro riformata e capitalistica.

Anmerkungen

[1] EAk 416.3. – Zum Zürcher Bilderstreit vgl. SENN, MATTHIAS. Bilder und Götzen: Die Zürcher Reformatoren zur Bilderfrage. (Ausstellungskatalog Zürcher Kunst nach der Reformation. Hans Asper und seine Zeit. Zürich 1981), S. 33–38; ebenso: GARSIDE, CHARLES. Zwingli and the Arts. New Haven; London 1966.

[2] EAk 414, I.1. Vgl. auch unten Anm. 65.

[3] Forderungen der strengen Biblizisten wie: Erwachsenentaufe, Gebot zur Wehrlosigkeit (Mt 5, 1 ff.), Zinsverbot (Ex 22, 24; Lv 25, 36 f.; Dt 23, 20 f.); Eidverbot (Mt 5, 33 ff.); Überführung des Privateigentums in Gemeinbesitz (Apg 5, 1 ff.).

[4] BRANDT, SEBASTIAN. Das Narrenschiff. Hg. von Manfred Lemmer. Tübingen 1968², Kap. 11 und 91.

[5] ERASMUS VON ROTTERDAM. Das Lob der Torheit. Encomium Moriae. Übers. und hg. von Anton I. Gail. Stuttgart 1973, S. 49–54, 60–63, 77–79.

[6] ERASMUS (wie Anm. 5), S. 51.

[7] Zwingli etwa übernimmt den Namen «Polyphem» für Christophorus in seiner Antwort an Compar (Z IV, 99).

[8] ERASMUS (wie Anm. 5), S. 61; der Kommentar in: Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Ordinis quarti tomus tertius: Moriae Encomium id est Stultitiae Laus. Ed. CLARENCE H. MILLER. Amsterdam; Oxford 1979, S. 135, Anm. 176–178.

[9] RÜSCH, ERNST GERHARD. Vom Humanismus zur Reformation. Aus den Randbemerkungen von Oswald Myconius zum «Lob der Torheit» des Erasmus von Rotterdam. (Theologische Zeitschrift 39, 1983. Sonderheft zum 500. Geburtstag Huldrich Zwinglis), S. 39 f. RÜSCH interpretiert die Stelle als ironischen Kommentar des Myconius, was wir für unzutreffend halten.

[10] KARLSTADT, ANDREAS. Von abthuhung der Bylder / Vnd das keyn Betdler vnther den Christen seyn soll. (Deutsche Flugschriften zur Reformation. Hg. von Simon Karl. Stuttgart 1980. S. 231–279.); Ein urteil gottes unsers eegemahels / wie man sich mit allen götzen und bildnussen halten sol / uß der heiligen gschrifft gezogen durch Ludwig Hätzer. Zürich (Christoph Froschauer d. Ä.), 1523.

[11] Zur Beschaffenheit der damaligen Kunstproduktion vgl. den hervorragenden Überblick von: BAXANDALL, MICHAEL. The Limewood Sculptors of Renaissance Germany. New Haven; London 1980.

[12] Z IV, 126, 20–24; ebenso 123, 10–12.

[13] EDLIBACH, Kap. 56; die Gesamtzahl der Altäre in der nächsten Umgebung lässt sich annähernd eruieren aus: NÜSCHELER, ARNOLD. Die Gotteshäuser der Schweiz, Heft 3. Zürich 1864–1873 (Hefte 1–3), S. 347–461.

[14] Der spiegel des sünders. Augsburg (Guenther Zainer) 1475, S. 36 a. (Zitiert nach BAXANDALL (wie Anm. 11), S. 54).

[15] Zur Verbreitung des Arguments vgl. BAXANDALL (wie Anm. 11), S. 88–90.

[16] Z IV, 145 f.

[17] Zur Tafel vgl. WÜTHRICH, LUCAS H. Spätgotische Tafelmalerei (1475 bis 1520). Bern 1969. (Aus dem Schweizerischen Landesmuseum 23), S. 14.

[18] «Und als dann mercklich unordnung ... fürgenomen ist, der kostlichen kleider halb, so frowen, und tochtern, an machen und tragen ... Solichs abzůstellen und in ein zimlich maß zůbringen, haben wir angesehen und geordnet, das hinfür dhein frow noch tochter in unser stat, dhein silberin oder vergült haften ringlin oder gespeng, och dhein sidin gebräw oder belege an iren röcken, schuben, halsmänteln oder andrer kleidung in keinen weg tragen sol, usgenomen deren frowen und tochtern, so von recht uff geselschaften zem rüden oder zem schneggen gehören. Och das sus kein frow von der gemeind keinen beschlagnen gürtel machen noch tragen sol. Doch zu dem stück vorbehalten, das ein bürgers Eefrow, der tusent guldin wert gůtz oder darüber hat, einen beschlagnen gürtel haben, und tragen mag, der ungevarlich zwölff guldin wert sye und nit daruber, och nit me dann einen; darzů mögen die selben frowen sydin gebräw und beleginen in bescheidenheit ungevarlich an iren kleidern tragen; doch an häftlin oder gespenng wie obstat ... Doch sind in solichem stuck vorbehalten und fry gelassen, die ofnen varenden frowen, so in beiden hüsern, im kratz und im graben offenlich [?] sind, und kein ander ...» (Zürich, Staatsarchiv A 42.2).

[19] Vgl. ERASMUS im Modus orandi: «Siquidem pictor epressurus Virginem Matrem, aut Agatham, nonnumquam exemplum sumit a lasciva meretricula ...», zitiert nach: PANOFSKY, ERWIN. Erasmus and the Visual Arts. (Journal of the Warburg and Courtauld Inst. 32, 1969), S. 209, Anm. 25. – Ebenso der Franziskaner JOHANNES PAULI 1522: «... wan sie (die Maler) sant Katharinen oder sant Margareten sollen malen, so malen sie es so weltlich vnd mit vszgeschnitnen kleidern, wie man dan zů der selben zeit gat.» Schimpf und Ernst von Johannes Pauli. Hg. von HERMANN ÖSTERLEY. Stuttgart 1866, S. 250.

[20] Z IV, 107, 24–27. Vgl. auch S. 108, 10–20.

[21] Vgl. BAXANDALL (wie Anm. 11), S. 51–55. Ebenso: STIRM, MARGARETHE. Die Bilderfrage in der Reformation. Gütersloh 1977. S. 229 und 238.

[22] Zu den Tafeln: GUTSCHER, DANIEL. Das Grossmünster in Zürich. Bern 1983. (Beiträge zur Kunstgeschichte der Schweiz 5), S. 141 f.

[23] «De candelis pendentibus ad tumbas sanctorum martirum patronorum et redditibus earundem»: Die Statutenbücher der Propstei St. Felix und Regula (Grossmünster) zu Zürich. Hg. von DIETRICH W. H. SCHWARZ. Zürich 1952, S. 32. – Die Lohnberechnung stützt sich auf: SIGG, OTTO. Bevölkerung, Landbau, Versorgung und Krieg vor und zur Zeit der Reformation. (Zwinglis Zürich 1484–1531. Hg. vom Staatsarchiv Zürich 1984. S. 3–11), S. 3.

[24] Vgl. dazu: LANDWEHR, DOMINIK. Gute und böse Engel contra Arme Seelen. Reformierte Dämonologie und die Folgen für die Kunst, gezeigt an Ludwig Lavaters Gespensterbuch von 1569 (Bilderstreit).

[25] EAk 462.

[26] ERASMUS (wie Anm. 5), S. 60.

[27] ECKSTEIN, UTZ. Concilium. Hie in dem bůch wirt disputiert, Das puren lang zyt hat verfůrt... (Zürich, 1525), A5b–A6a. Wiedergabe in Mikroform: Die deutschen und lateinischen Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts. Hg. von HANS-JOACHIM KÖHLER, HILDEGARD HEBENSTREIT, CHRISTOPH WEISMANN. Microfiche-Serie. Tübingen 1978 ff. Fiche 943–944 / Nr. 2349.

[28] EAk 421, II; vgl. auch die Meinung, welche H. Jörg, Kaplan an St. Peter, schon vor den ersten Bildzerstörungen geäussert haben soll: «in geluste nüt bas, dann dass er einfart mit der kerzenstange[n] die götzen ab dem altar abhin schlüege; dann es wär so mänigs arms mentsch, das vor der kilchen und sust allenthalb sässe und weder umb noch an hett, sonders grossen hunger und arbentseligkeit liden müesste, mit welichen kostlichen zierden denselben wol geholfen möcht werden» (EAk 414, II).

[29] Dazu am vollständigsten: BREDEKAMP, HORST. Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Hussitenrevolution. Frankfurt a/M. 1975.

[30] SIGG (wie Anm. 23), S. 3.

[31] SIGG (wie Anm. 23), S. 8.

[32] Die Chronik des Laurencius Bosshart von Winterthur. 1185–1532. Hg. von KASPAR HAUSER. Basel 1905. (Quellen zur schweizerischen Reformationsgeschichte 3), S. 109–114.

[33] An Compar, Z IV, 144, 22.

[34] ECKSTEIN (wie Anm. 27), A5a–A5b.

[35] FÜESSLI, HANS. Antwurt eins Schwytzer Purens über die ungegründten geschrifft Meyster Jeronimi Gebwilers... Zürich (Hans Hager) 1524. E4a–E4b. Zürich Zentralbibliothek, III N 146.

[36] An Compar, Z IV, 147, 8–12.

[37] Wie Anm. 36, 108, 1–4.

[38] Wie Anm. 36, 146, 5–8.

[39] Johannes Kesslers Sabbata. Hg. von EMIL EGLI und RUDOLF SCHOCH. St. Gallen 1902. S. 49, 25–32.

[40] ESCHER, KONRAD. Rechnungen und Akten zur Baugeschichte und Ausstattung des Grossmünsters in Zürich, I. Bis 1525. (Anzeiger für Schweizerische Altertumskunde NF 29, 1927), S. 189 (Propsteiurkunde 5).

[41] Z II, 292–298.

[42] Das Thema ist im 16. Jh. Gegenstand einer reichen protestantischen Polemik. Vgl. etwa das Kapitel «Von der Rhömischen Christen fest, feyer, tempel, altar, begrebniß, besingniß und breüchen durch das ganz jar» in: FRANCK, SEBASTIAN. Weltbuch. Augsburg 1534, S. 131a–136b. Als hervorragendes Handbuch zum spätmittelalterlichen Kalender dient: ZEHNDER.

[43] Alle diese Kultbilder waren über den ganzen deutschen Sprachraum, zum Teil auch darüber hinaus verbreitet. FRANCK (wie Anm. 42) und KESSLER (wie Anm. 39) beschreiben die Riten mit besonderer Aufmerksamkeit. Zu Zürich vgl. EDLIBACH, Kap. 4, 9, 10 und 12.

[44] KESSLER (wie Anm. 39), S. 53, 6–8; 53, 36–37.

[45] FRANCK (wie Anm. 42), S. 133b.

[46] Vgl. MERKEL, HELMUT. Feste und Feiertage. (Theologische Realenzyklopädie 11), S. 123 f.

[47] Zum Problem der inneren Abhängigkeit von Kapitalismus und Protestantismus vgl. WEBER, MAX. Die protestantische Ethik. Hg. von Johannes Winckelmann. Bd. I: Eine Aufsatzsammlung, Bd. II: Kritiken und Antikritiken. Gütersloh 1981[6] bzw. 1978[3].

[48] WEBER (wie Anm. 17), Bd. 1, S. 67.

[49] An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung (WA 6, S. 403–469), S. 445 f. Vgl. auch: Von den guten Werken (WA 6, S. 196–276), S. 243 f.

[50] Zur Kritik der Fastenpraxis: An den christlichen Adel (wie Anm. 49), S. 446 f.; Von den guten Werken (wie Anm. 49), S. 245–247.

[51] Sant Guotmann: Bonus Homo aus Verona, Patron der Schneider.

[52] EAk 139.

[53] EAk 234.

[54] Z II, 247 f.

[55] EAk 946. Von den 17 beibehaltenen Festen sind Oster- und Pfingstag ohnehin Sonntage,

zwei bis drei weitere können je nach Jahr auf Sonntage treffen. Diesem guten Dutzend arbeitsfreier Tage stehen beispielsweise an der Münsterbauhütte zu Freiburg i. Br. im Jahr 1471/72 nicht weniger als 44 Freitage gegenüber. Vgl. Ausstellungskatalog. Die Parler und der schöne Stil 1350–1400, 3. Köln 1978, S. 56.

[56] «Habend wir geordnet und angesehen, das die unseren von Statt und Land vorab den Sontag, darzů den heiligen Wyenecht und den volgendentag daruf, deßglych die Beschnydung und Uffart Christi, ouch den Ostermontag und den Pfingsmontag, so wir by unserer kilchen, von wägen des Nachtmals deß Herren und verkündigung sins göttlichen worts, angenommen, allenthalben glych fyren, und uff sölich tag niemants weder durch sich selbs, noch sine dienst und gsind wercken noch arbeiten.» Zürich, Staatsarchiv III AAb 1.1 (Zürcherische Mandate. Erste Serie. Band I.1).

[57] Vgl. REINLE, ADOLF. Bildnis. (Lexikon des Mittelalters 2, 1981, Sp. 154–159).

[58] Zu Zwinglis Schandbild: Die Eidgenössischen Abschiede, IV/1a, 1521–1528, bearb. von JOHANNES STRICKLER. Zürich 1876, S. 893 und 901.

[59] WARNKE, MARTIN. Durchbrochene Geschichte? Die Bilderstürme der Wiedertäufer in Münster 1534/1535. (Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks. Hg. von M. Warnke. München 1973, S. 65–98.)

[60] EDLIBACH, Kap. 49.

[61] Z VI, 98, 26–30.

[62] Vgl. etwa BACHTIN, MICHAIL. Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur. München 1969.

[63] ZEHNDER, S. 231–233; 313–315 (mit weiterer Literatur). Zu den Verhältnissen in der Schweiz vgl. insbes.: SCHAUFELBERGER, WALTHER. Der Alte Schweizer und sein Krieg. Zürich 1966², S. 165 ff. Ebenso: WACKERNAGEL, H. G. Altes Volkstum der Schweiz. Basel 1959. (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 38), S. 28, 43, 231 f., 293, 308 f.

[64] SCRIBNER, ROBERT W. Reformation, Carnival and the World Turned Upside-Down. Stuttgart 1980. (Städtische Gesellschaft und Reformation. Kleine Schriften 2, hg. von I. Batori), S. 234–264.

[65] EAk 414, I.1: «an u. Frowen abent umb die drü in der nacht», d. h. am Vigiltag von Mariae Geburt: am 7. September vor 3 Uhr.

[66] EAk 415.

[67] Vgl. EAk 421–423, 491.

[68] EAk 436. Einzig den Donatoren war es erlaubt, die selbst gestifteten Bilder aus den Kirchen zu entfernen.

[69] EAk 456.

[70] EAk 462.

[71] EAk 458.

[72] EAk 460.

[73] EAk 462, 463.

[74] Bochselnächte: die drei letzten Donnerstage des Advents (ZEHNDER S. 293); Berchtoldstag: 2. Januar (ZEHNDER, S. 299).

[75] EAk 467.

[76] EAk 499.

[77] Bildzerstörungen sind nur noch vereinzelt bezeugt. Vgl. EAk 497, 502.2 und 511.

[78] Am Pfingstmontag waren die Zürcher nach Einsiedeln gepilgert, am Mittwoch führte eine Prozession auf den Lindenhof, wo unter Zelten Gottesdienste und danach ein Fest gehalten wurde. Vgl. EDLIBACH, Kap. 11 und 14; ZEHNDER, S. 326 und S. 453; EAk 527.

[79] EAk 530.

[80] EAk 535.

[81] EAk 532.

[82] EAk 543. Das Datum nach WYSS, S. 40. Den öffentlichen Protest gegen das Mandat überliefert EDLIBACH, Kap. 22.

[83] WYSS, S. 40 f.

[84] Der Beschluss (EAk 544) ist unterzeichnet von Statthalter Walder, Räten und Burgern; das Mandat (EAk 546) beginnt mit: «Als dann unser gnädigen Herren BM., R. und der gross R. etc.»

[85] WYSS, S. 40.

[86] EAk 552; WYSS, S. 42 f.; EDLIBACH, Kap. 22 f.

[87] Weil die theologische Argumentation andernorts ihre profunde Darstellung gefunden hat, kann hier auf eine Wiederholung verzichtet werden. Vgl. den Aufsatz von HANS-DIETER ALTENDORF, S. 267; SENN (wie Anm. 1); STIRM (wie Anm. 21); CAMPENHAUSEN, HANS VON. Die Bilderfrage in der Reformation. (CAMPENHAUSEN, H. VON. Tradition und Leben. Tübingen 1960. S. 216–252.)

[88] Vgl. Anm. 3.

[89] Hierzu jüngst: BÄCHTOLD, HANS ULRICH. Heinrich Bullinger vor dem Rat. Zur Gestaltung des Zürcher Staatswesens in den Jahren 1531 bis 1575. Bern; Frankfurt a. M. 1982. (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 12), S. 143–188.

[90] Einen sorgfältigen Forschungsüberblick bietet: ZEMON DAVIS, NATALIE. From «Popular Religion» to Religious Cultures. (Reformation Europe: A Guide to Research. Ed. Steven Ozment. St. Louis 1982, S. 321–341.) In unseren Ausführungen stützen wir uns insbesondere auf: MUCHEMBLED, ROBERT. Kultur des Volkes – Kultur der Eliten. Die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung. Stuttgart 1982; BURKE, PETER. Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit. Hg. und mit einem Vorwort von Rudolf Schenda. Stuttgart 1981.

Abkürzungen

Bilderstreit — Bilderstreit – Kulturwandel in Zwinglis Reformation. Hg. von HANS-DIETRICH ALTENDORF und PETER JEZLER. Zürich 1984.

EAk — Actensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519–1533. Hg. von EMIL EGLI. Zürich 1879.

EDLIBACH — «Da beschachend vil grosser Endrungen» – Gerold Edlibachs Aufzeichnungen über die Zürcher Reformation 1520–1526. Hg. und kommentiert von PETER JEZLER. (Bilderstreit.)

WYSS — Die Chronik des Bernhard Wyss 1519–1530. Hg. von G. FINSLER. Basel 1901. (Quellen zur Schweizerischen Reformationsgeschichte 1.)

Z — Huldreich Zwinglis sämtliche Werke. Hg. von EMIL EGLI u.a. Berlin 1905, (Corpus Reformatorum LXXXVIII ff.). Leipzig 1908 ff., Zürich 1961 ff.

ZEHNDER — ZEHNDER, LEO. Volkskundliches in der älteren schweizerischen Chronistik. Basel 1976. (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 60.)

Abbildungsnachweis

1 und 3: Basel, Kupferstichkabinett. – 2: Zürich, Schweizerisches Landesmuseum. – 4: Zürich, Zentralbibliothek.

Adressen der Autoren

Peter Jezler, lic. phil. I, Kunsthistoriker, 8330 Hermatswil
Elke Jezler, lic. phil. I, Kunsthistorikerin, 8330 Hermatswil
Christine Göttler, cand. phil. I, Neptunstrasse 61, 8032 Zürich