

GUDRUN LITZ

Die reformatorische
Bilderfrage in den
schwäbischen
Reichsstädten

*Spätmittelalter
und Reformation*

Neue Reihe

35

Mohr Siebeck

Spätmittelalter und Reformation

Neue Reihe

Begründet von Heiko A. Oberman

Herausgegeben von Berndt Hamm
in Verbindung mit Johannes Helmrath,
Jürgen Miethke und Heinz Schilling

35



Gudrun Litz

Die reformatorische Bilderfrage
in den schwäbischen Reichsstädten

Mohr Siebeck

GUDRUN LITZ, geboren 1967; Studium der Mittelalterlichen und Neueren Geschichte, Buchwissenschaft, Kunstgeschichte und ev. Theologie (Kirchengeschichte) in Erlangen, Berlin und Göttingen; 2006 Promotion in Göttingen; z. Zt. wiss. Mitarbeiterin an der Theol. Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg und an der Theol. Fakultät der Universität Jena.

978-3-16-158542-5 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

ISBN 978-3-16-149124-5

ISSN 0937-5740 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2007 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Josef Spinner in Ottersweier gebunden.

In memoriam

Johann Nikolaus Litz
(1922–2005)

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im WS 2005/2006 von der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen angenommen wurde.

Mein herzlicher Dank gilt den vielen Personen, die mich in den Jahren der Entstehung des Buches unterstützt und auf vielfältige Weise daran Anteil genommen haben.

Die Anfänge der Arbeit wurden durch ein Stipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Rahmen des Graduiertenkollegs „Kirche und Gesellschaft im Hl. Römischen Reich Deutscher Nation im 15. und 16. Jahrhundert“ großzügig gefördert. Die intensive Betreuung durch Professoren verschiedener Fächer hat den interdisziplinären Charakter der Fragestellung erheblich beeinflusst. An erster Stelle ist dabei Prof. Dr. Hartmut Boockmann zu nennen, der die Fertigstellung leider nicht mehr erleben durfte. Ganz herzlich bedanke ich mich bei Prof. Dr. Dr. h. c. Hartmut Lehmann, der unkompliziert die Weiterbetreuung übernahm und das Erstgutachten erstellte. Dem Sprecher des Kollegs, Herrn Prof. Dr. Dr. h. c. Bernd Moeller gilt mein besonderer Dank. Er gab mir mit seinen Forschungen zum Themengebiet „Reichsstadt und Reformation“ den Anstoß zur Beschäftigung mit der reformatorischen Bilderproblematik und begleitete meine Arbeit mit seinem beständigen Interesse auch nach der Zeit im Göttinger Graduiertenkolleg bis hin zur Übernahme des Zweitgutachtens. Darüber hinaus danke ich Prof. Dr. Karl Arndt, Prof. Dr. Thomas Kaufmann und Prof. Dr. Fidel Rädle für ihre engagierte Unterstützung.

Daß die Arbeit neben den beruflichen Verpflichtungen doch noch zu Ende geführt werden konnte, wäre ohne die freundschaftliche Unterstützung, die anspornenden Aufmunterungen und das große Vertrauen meiner beiden Projektleiter, Prof. Dr. Berndt Hamm (Erlangen) und Prof. Dr. Volker Leppin (Jena), nicht möglich gewesen. Beide eröffneten mir durch die kollegiale Zusammenarbeit an ihren Lehrstühlen einerseits den Blick auf neue Forschungsthemen, andererseits gewährten sie mir auch die nötige „Freiheit“ zur Fertigstellung der Dissertation. Berndt Hamm gebührt zusätzlich mein allergrößter Dank dafür, daß er auch die Mühe des Korrekturlesens auf sich genommen und den Text bis zur Publikation mit seinen Verbesserungsvorschlägen begleitet hat. Außerdem vermittelte er die

Aufnahme des Manuskripts in die Reihe „Spätmittelalter und Reformation“, wofür ich auch den Mitherausgebern Prof. Dr. Heinz Schilling, Prof. Dr. Johannes Helmuth und Prof. Dr. Jürgen Miethke danke.

Gerne denke ich an die Besuche in den zahlreichen Archiven zurück, deren Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen mich immer freundlich aufgenommen und meine Wünsche stets erfüllt haben. Stellvertretend für alle möchte ich an dieser Stelle nur Dr. Gebhard Weig und das Team des Ulmer Stadtarchivs nennen.

Ohne das funktionierende Netzwerk der Familie und des Freundeskreises war das „Unternehmen Promotion“ überhaupt nicht denkbar. Mein tiefer Dank gilt vor allem meinen Eltern Johann und Edeltrud Litz, meinen Geschwistern und ihren Familien und Pfarrer i. R. Heinz Trommeschläger. Verbunden fühle ich mich dankbar meinen (Studien-) Freunden aus Erlangen und Berlin, den Mitstreitern im Göttinger Graduiertenkolleg sowie den Kollegen in Erlangen und Jena. Die Namen aller hier aufzulisten, überfordert den Rahmen des Vorworts. Für ihre aufmunternde Geduld bedanke ich mich stellvertretend bei meinen Patenkindern Simone Neise, Leonard und Timotheus Zahn, Niklas Buckwalter, Enrico und Aldo Ruggiu, Karoline Müller und Christina Leppin.

Bei den technischen Tücken der Fertigstellung und während der Druckvorbereitung standen mir Dr. Henning Jürgens und Wiss. Ass. Heidrun Munzert mit großem Einsatz zur Seite. Ihnen wie auch Frau stud. theol. Jennifer Wagner, die mich bei den Registerarbeiten tatkräftig unterstützte, danke ich herzlich.

Herrn Dr. Henning Ziebritzki und Frau Tanja Mix vom Verlag Mohr Siebeck danke ich für die zuverlässige Betreuung der Drucklegung.

Erlangen, den 17. November 2006

Gudrun Litz

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Abkürzungsverzeichnis	XIII
Kapitel 1: Einleitung	1
1. 1 Zwischen Bilderverehrung und Bilderfeindschaft: historische Problemskizze	1
1. 2 Zum Stand der Forschung.....	8
1. 3 Untersuchungsgegenstand und methodische Fragestellung	14
Kapitel 2: Der theologische Hintergrund der Bilderfrage	20
2. 1 Luthers Haltung zu den Bildern.....	21
2. 2 Zwingli und die Ablehnung religiöser Bilder.....	27
2. 3 Martin Bucers Bilderverständnis	33
2. 4 Ambrosius Blarer und der Kampf gegen die „Götzen“.....	41
2. 4. 1 Vorbemerkung	41
2. 4. 2 Blarer und die Bilderfrage bis 1528/30.....	41
2. 4. 3 Blarers Tätigkeit in den schwäbischen Reichsstädten außerhalb von Konstanz 1528–1533	45
2. 4. 4 Blarer in herzoglichem Dienst (1534–1538) und der Uracher Götzentag 1537.....	49
2. 5 Die spiritualistische Auffassung von den Bildern: Kaspar von Schwenckfeld und Sebastian Franck.....	56
Kapitel 3: Lindau	63
3. 1 Das reformatorische Leben in Lindau	63
3. 2 Die Bilderfrage in Lindau.....	68
3. 3 Die Entfernung der Bilder im Lindauer Landgebiet	74
Kapitel 4: Reutlingen	76
4. 1 Reutlingen und die Reformation	76

4. 2 Reutlingens Weg in der Bilderfrage.....	80
Kapitel 5: Ulm.....	91
5. 1 Die Situation in Ulm um 1500.....	91
5. 2 Die Reformation im Überblick	93
5. 3 Die reformatorische Bilderproblematik in Ulm.....	99
5. 3. 1 Die Entwicklung bis zum Jahr 1530	99
5. 3. 1. 1 Die Bilderfrelve am Ulmer Ölberg.....	103
5. 3. 2 Die Bildentfernungen in der Reichsstadt 1531.....	108
5. 3. 2. 1 Der Ratsbeschuß vom 19. Juni und das Ausräumen der Bilder im Ulmer Münster	114
5. 3. 2. 2 Die Bildentfernungen in den übrigen Ulmer Kirchen und Kapellen.....	121
5. 3. 3 Die Bildentfernungen im Ulmer Territorium	123
Kapitel 6: Memmingen	133
6. 1 Memmingen und die Reformation	133
6. 2 Die Bilderfrelve und Bildentfernungen vor 1531	139
6. 3 Die Ereignisse im Sommer 1531	145
6. 3. 1 Pfarrkirche St. Martin	147
6. 3. 2 Frauenkirche	150
6. 3. 3 Die anderen Kirchen und Kapellen der Stadt	153
6. 4 Die Abschaffung der „Götzen“ in den Memminger Dörfern	155
Kapitel 7: Biberach.....	160
7. 1 Der Einzug der reformatorischen Lehre	160
7. 2 Die Bilderfrage in Biberach bis 1531.....	165
7. 3 Die Bilderentfernung 1531	166
7. 3. 1 Pfarrkirche St. Martin	167
7. 3. 2 Die übrigen Kirchen und Kapellen der Stadt	171
7. 3. 3 Biberacher Besonderheiten	173
7. 3. 4 Die Biberacher „Bilderstürmer“	176
7. 4 Die Beseitigung der religiösen Bilder im reichsstädtischen Territorium seit 1534/1535	177
Kapitel 8: Esslingen	179
8. 1 Die Reformation hält Einzug in Esslingen	179
8. 2 Das Vorgehen gegen die religiösen Bilder in Esslingen.....	184
8. 2. 1 Das Zusammenspiel von Rat und Blarer Ende 1531	185

8. 2. 2 Die Bilderentfernungen 1532	190
8. 2. 3 Die Vorgänge um die Bilder in den Dörfern	196
Kapitel 9: Isny	199
9. 1 Die Einführung der Reformation	199
9. 2 Bildentfernungen und Bilderfrel in der Reichsstadt 1532	203
9. 3 Der Isnyer „Klostersturm“ von 1534	205
Kapitel 10: Kempten	211
10. 1 Die reformatorische Lehre hält Einzug	211
10. 2 Die Bilderentfernung im Stift Kempten während der Bauernunruhen 1525	216
10. 3 Der Kampf gegen die Bilder in der St. Mang-Kirche und den Kapellen der Stadt 1533	219
Kapitel 11: Giengen an der Brenz	224
11. 1 Die Reformation in Giengen	224
11. 2 Das Ausbleiben des „Bildersturms“	228
Kapitel 12: Kaufbeuren	233
12. 1 Zur Kaufbeurer Reformationsgeschichte	233
12. 2 Der Umgang mit den religiösen Bildern	239
12. 2. 1 Die Bilderfrage auf dem Religionsgespräch 1525	239
12. 2. 2 Ausräumung, Weiternutzung und Nichtnutzung der Bilder seit 1545	245
Kapitel 13: Ravensburg	255
13. 1 Die Situation in Ravensburg zu Beginn des 16. Jahrhunderts	255
13. 2 Ravensburg und die Reformation	257
13. 3 Der Umgang mit den Bildern	264
Kapitel 14: Leutkirch	273
14. 1 Die Reformation in Leutkirch	273
14. 2 Die Bilderfrage in Leutkirch	275
14. 2. 1 Pfarrkirche St. Martin	275
14. 2. 2 Die anderen Kirchen und Kapellen der Stadt	276

14. 3 Der Bilderfrevl von 1614.....	277
Kapitel 15: Zusammenfassung.....	278
Anhänge	287
Anhang I: Werbung Martin Raubers an den Rat der Reichsstadt Giengen	288
Anhang II: Die lutherischen Kirchenstürmer in Biberach	299
Anhang III: Stellungnahme der Esslinger Kapläne und Orden zu Messe und Heiligenbildern	302
Anhang IV: Stellungnahme der Reutlinger Prädikanten gegen die Anschuldigungen des Pfullinger Vikars Burkhard Sinz.....	307
Quellen- und Literaturverzeichnis.....	313
Ungedruckte Quellen	313
Gedruckte Quellen	319
Sekundärliteratur	323
Register.....	355
Personenregister.....	355
Ortsregister.....	363
Sachregister	372

Abkürzungsverzeichnis

AGF	Allgäuer Geschichtsfreund
AHC	Annuario historiae conciliorum
AQDGNZ	Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
ARG.L	– Literaturbericht
AzTh	Arbeiten zur Theologie
BCor	Briefwechsel Martin Bucers/Correspondance de Martin Bucer
BDS	Martin Bucers Deutsche Schriften
BFrA	Bavaria Franciscana antiqua
BBKG	Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte
BBKL	Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon
BWKG	Blätter für Württembergische Kirchengeschichte
BLVS	Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart
CChr.SL	Corpus Christianorum. Series Latina
CR	Corpus Reformatorum
CSch	Corpus Schwenckfeldianorum
DWb	Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm
EDG	Enzyklopädie Deutscher Geschichte
EHS.T	Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie
EKGB	Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns
FDA	Freiburger Diözesanarchiv
Fol.	Folio
GK	Gestalten der Kirchengeschichte
HBBW	Heinrich Bullinger Briefwechsel
hg.	herausgegeben
HJb	Historisches Jahrbuch
HPBl	Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland
HStA	Hauptstaatsarchiv
HZ	Historische Zeitschrift
HZ.B	– Beiheft

JBTh	Jahrbuch für Biblische Theologie
KDBay	Die Kunstdenkmäler von Bayern
KDBW	Die Kunstdenkmäler in Baden-Württemberg
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie
Lgf.	Landgraf
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
Mgf.	Markgraf
MGH	Monumenta Germaniae historica
MGH.Conc	– Concilia (= MGH.L sectio 3)
MGH.L	– Leges
MGH.SRM	– Scriptores rerum Merovingicarum
MMGBI	Memminger Geschichtsblätter
N. R.	Neue Reihe
PL	Patrologiae cursus completus. Accurante Jaques-Paul Migne. Series Latina
QFRG	Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte
QFWKG	Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte
Rez.	Rezension
RGST	Reformationsgeschichtliche Studien und Texte
RoJKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
RPr	Ratsprotokoll(e)
S.	Seite(n)
SCJ	Sixteenth-Century Journal
SHCT	Studies in the history of Christian thought, ab Bd. 111: Studies in the history of Christian traditions
SMAFN	Spätmittelalter und Frühe Neuzeit
StA	Staatsarchiv
StadtA	Stadtarchiv
StadtB	Stadtbibliothek
StKG	Studien zur Kunstgeschichte
s. v.	sub voce
SVRG	Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte
TFKG	Tübinger Forschungen zur Kunstgeschichte
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie

UO	Ulm und Oberschwaben. Bd. 1–18 (1843–1868): Verhandlungen des Vereins für Kunst und Alterthum in Ulm und Oberschwaben; N. R. Bd. 1–7 (1869–1875): Verhandlungen des Vereins für Kunst und Alterthum in Ulm und Oberschwaben; Jg. 1–2 (1876–1877): Ulm Oberschwaben. Korrespondenzblatt des Vereins für Kunst und Altherthum in Ulm und Oberschwaben; 1878–1890 erschien die Zeitschrift als besondere Abschnitte in WVhLG; Bd. 1–31 (1891–1941): Ulm – Oberschwaben. Mitteilungen des Vereins für Kunst und Altertum in Ulm und Oberschwaben; Bd. 32ff (1951 ff): Ulm und Oberschwaben. Zeitschrift für Geschichte und Kunst.
VBGK	Veröffentlichungen zur bayerischen Geschichte und Kultur
VD 16	Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des XVI. Jahrhunderts
VIEG	Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte
VMPIG	Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte
VVKGB	Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche Badens
VVPfKG	Veröffentlichungen des Vereins für pfälzische Kirchengeschichte
WA	D. Martin Luthers Werke (Weimarer Ausgabe)
WA Br	D. Martin Luthers Werke. Briefwechsel (Weimarer Ausgabe)
WLB	Württembergische Landesbibliothek Stuttgart
WVhLG	Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte
Z	Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke
ZBGV	Zeitschrift des bergischen Geschichtsvereins
ZBKG	Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte
ZGO	Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins
ZHF	Zeitschrift für historische Forschung
ZHVS	Zeitschrift des historischen Vereins für Schwaben (und Neuburg)
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZSA	Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte
ZSRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte
ZSRG.GA	– Germanistische Abteilung
ZSRG.KA	– Kanonistische Abteilung
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZWLK	Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte

Kapitel 1

Einleitung

1. 1 Zwischen Bilderverehrung und Bilderfeindschaft: historische Problemskizze

Auf vielen zeitgenössischen Darstellungen des 16. Jahrhunderts wird die Entfernung der Bilder aus ihrem religiösen Kontext als barbarischer, gewaltsamer Akt dargestellt¹. In den meisten Fällen sind Männer, seltener Frauen und Jugendliche, zu sehen, die, mit Äxten, Pickeln oder anderen Geräten bewaffnet, die Heiligenstatuen von ihren Sockeln werfen, Tafelmalereien zerschlagen oder den Kirchenschmuck verbrennen. Nur selten dagegen wird auf den Darstellungen der Weg des einfachen Wegräumens aufgezeigt, wie in einem Detail auf dem Erhard Schön zugeschriebenen Holzschnitt, der um 1530 in Nürnberg entstanden ist.



Klagrede der armen verfolgten Götzen und Tempelbilder

Holzschnitt von Erhard Schön, Nürnberg um 1530

© Germanisches Nationalmuseum Nürnberg, Kupferstichkabinett H 7404, Kapsel 53.

Auf der rechten Bildhälfte ist links neben dem Mann, der gerade eine Statue dem Scheiterhaufen übergibt, deutlich eine Person zu erkennen, die

¹ Vgl. dazu die Beispiele in *BILDERSTURM – WAHNSINN ODER GOTTES WILLE?*, S. 304–315, Kat.-Nr. 146–152 (Abb.); *MICHALSKI: Visual Arts*, Abb. 6. 7. 9; *ALTENDORF: Bilderfeindschaft*, S. 15, Abb. 1.

eine – vermutlich unbeschädigte – Figur in einen Nebenraum des Gotteshauses bringt, um sie dort neben anderen, bereits weggeräumten Gegenständen abzulegen.

In dem diesem Holzschnitt meist hinzugefügten Text mit dem Titel ‚Klagrede der armen verfolgten Götzen und Tempelbilder / über so ungleich urtayl und straffe‘ eines bislang unbekanntem Verfassers in 383 Versen richtet sich die Kritik am Bildersturm aus der Sicht der Bilder vor allem gegen diejenigen, die die Bilder erst zu Götzen gemacht haben und nun durch deren Zerstörung versuchen, ihre Gewissen zu beruhigen².

„On zweyfel ist und ganz gewiß
 das wir nicht schuldig unsers bschiß [...]
 Ir selb habt uns zu götzen gemacht
 Von den wir yetz sind verlacht.
 [...] Alles unglueck wil er an uns rechnen
 Und meint es sey schon alls vollbracht
 Drumb das man hat an uns gedacht
 Und das man uns yetz nymer sicht
 Fuerwar damit nit genoug geschicht
 Es sey dann das man weiter far.“

Mit dem „Abtun“ der Bilder, in die man die Schuld an den Mißständen der Zeit hineinprojizierte, ist es also nicht getan. Dazu müssen erst die „vil groesser goetzen“ der Gesinnung und des Lebenswandels in Angriff genommen werden. Illustriert wird diese Situation am rechten oberen Bildrand: Im Hintergrund stehen auf einer Anhöhe zwei Bürger neben Geldbeutel, Weinkrug und zwei Prostituierten. Auf Lk 6,42 („Wie kannst du zu deinem Bruder sagen: ‚Bruder, laß mich den Splitter aus deinem Auge wegnehmen‘, während du selbst den Balken in deinem Auge nicht siehst? Heuchler!“) anspielend, ragt aus dem Auge des einen Bürgers ein großer Balken.

Mit dem Flugblatt steht man schon mitten in der Diskussion um die Frage des religiösen Bildes oder – um mit Hans Belting zu sprechen – des Kultbildes³. Die Frage nach der Bedeutung der Bilder, nach dem Verhältnis

² Eingesehenes Textexemplar: Schloßmuseum Gotha, Inv. G 74/4; die ‚Klagrede‘ mit dem Holzschnitt ist abgedruckt in OHN’ ABLASS VON ROM KANN MAN WOHL SELIG WERDEN, Quellentext XI. Umstritten ist die Zuschreibung der ‚Klagrede‘ an einen konkreten Verfasser, etwa an Niklas Manuel, Thomas Blarer und neuerdings an Hans Sachs; vgl. MARTIN LUTHER UND DIE REFORMATION IN DEUTSCHLAND, S. 388f, Kat.-Nr. 515; LUTHER UND DIE FOLGEN FÜR DIE KUNST, S. 126, Kat.-Nr. 1; BILDERSTURM – WAHNSINN ODER GOTTES WILLE?, S. 361, Kat.-Nr. 186; HOLENSTEIN/SCHMIDT: Deutung, S. 517; unten S. 44, Anm. 82.

³ Vgl. BELTING: Bild und Kult; vgl. jetzt auch KULT BILD; zum Kultbild im konfessionellen Zeitalter GANZ/HENKEL: Kultbilder, S. 9–38.

von Urbild und Abbild, von sichtbarer Darstellung, verborgener Wirklichkeit und Glauben an das Unsichtbare hatte bereits in der Antike und im Mittelalter die Gemüter bewegt.

Aller Beschäftigung mit dieser Problematik gemeinsam ist, daß sie über die Bildebene hinaus auf eine hinter ihr liegende Wirklichkeit verweist und damit die Beziehung von Bild und geistiger Wirklichkeit oder von Sehen und Wissen thematisiert. „Sie [= die Religion] repräsentierte eine Art absoluter Wirklichkeit hinter der Fassade der Dinge. Da diese Wirklichkeit empirisch und sinnlich nicht verfügbar war, machten die Hüter des Glaubens sie entweder durch Bilder anschaulich, über die sie Kontrolle ausübten, oder sie erließen ein Bilderverbot, welches Bilder aber nicht gänzlich annulliert, sondern sie den Augen entzieht, um sie in die innere Vorstellung zu verlegen. In Bildbegriffen überleben Glaubensbegriffe, und Bildpraktiken begannen einmal als Glaubenspraktiken.“⁴

Die entscheidende Frage war daher die nach dem rechten Gebrauch des Kultbildes oder, allgemeiner, des religiösen Bildes. Einigkeit bestand darin, daß gegen den Mißbrauch des Bildes, d. h. gegen eine falsche Verehrung, die als Götzendienst gelten müsse, konsequent einzuschreiten sei: „Götzen“ – und damit auch götzendienersiche Bilder – seien zu vernichten. In diesem Sinne sagte nach dem Bericht des Gregor von Tours Bischof Remigius von Reims bei der Taufe Chlodwigs die berühmten Worte: „Bete an, was du verbrannt hast! Verbrenne, was du angebetet hast!“⁵

Dieses Grundmuster des ‚usus‘ und ‚abusus‘ der Bilder durchzieht die Bilderfrage von der Antike bis zur Reformationszeit (und über den religiösen Kontext hinaus bis heute⁶); was rechter und falscher Gebrauch ist, beschäftigt seit Platon Philosophen, Theologen, Künstler und Historiker. Die Definitionen und Lösungsvorschläge für rechten Gebrauch und Mißbrauch und insbesondere die inhaltlichen Bestimmungen von „Götzendienst“ können dabei allerdings weit auseinandergehen⁷.

In der christlichen Religion lebte einerseits das aus der jüdisch-alttestamentlichen Tradition stammende Bilderverbot weiter, nach dem die Darstellung des Göttlichen unmöglich war, weil dem unsichtbaren und unabildbaren Gott allein Verehrung gebühre. Andererseits ermöglichte der Glaube an die Verkörperung des Göttlichen in der Person Jesu Christi die

⁴ BELTING: *Das echte Bild*, S. 7.

⁵ „Adora quod incendisti! Incende quod adorasti!“ GREGOR VON TOURS: *Libri historiarum* 2, 31; MGH.SRM 1/I,77,10f.

⁶ Vgl. dazu LENTES: *Idolatrie*, S. 31–45; FAUPEL-DREVS: *Gebrauch der Bilder*; BELTING: *Das echte Bild*, S. 14–30 (*Idolatrie heute*; *Die Öffentlichkeit und der Mißbrauch der Bilder*); MAIER: *Die Politischen Religionen*, S. 485–507; WIRTH: *Aspects modernes*, S. 460–481.

⁷ Zu den verschiedenen Theorien zum Bilderkult jetzt übersichtlich WIRTH: *Theorien*, S. 28–37.

christliche Legitimierung einer verbildlichten Heilsgeschichte, auch wenn im Neuen Testament die Bilderfrage kein hervorgehobenes Thema ist. Bereits Paulus warnte jedoch vor dem Götzendienst (Idolatrie), der Verehrung der falschen Bilder (z. B. 1. Kor 10,14)⁸. Die Schriften der Kirchenväter befassen sich auch nur am Rande mit den Bildern; lediglich die Siegelbildvorschläge des Clemens Alexandrinus bilden eine Ausnahme. Daß aber bildliche Darstellungen in den Gemeinden und den gottesdienstlichen Versammlungsräumen gebräuchlich wurden, belegt die Synode von Elvira, die im Jahre 306 festlegte, daß Bilder in der Kirche nicht zu dulden seien, da man das zu Verehrende und Anzubetende nicht an die Wände malen könne⁹. Seit dem 4. Jahrhundert freilich gehörten die Bilder zum festen Bestandteil der christlichen Kultur¹⁰. Das Diktum Gregors des Großen (540–604), die Bilder dienten als *Biblia pauperum* für die des Lesens und Schreibens Unkundigen, begründete die Tradition einer didaktisch-pädagogischen Funktion der Bilder¹¹.

Die Spannungen zwischen dem Wort und dem Bild als Medium der Verkündigung und zwischen rechter und falscher Verehrung der Bilder blieben jedoch bestehen und kulminierten erstmals im Bilderstreit der Ostkirche. In den Streitigkeiten des 8. Jahrhunderts standen auf der einen Seite die Verfechter der Bilderverehrung (Ikonodulen), deren Wortführer Johannes Damascenus war und die theologisch von der Inkarnation Gottes und philosophisch (neuplatonisch) von einer Urbild-Abbild-Korrelation ausgingen, auf der anderen Seite die Bildergegner und -zerstörer (Ikonomachen/Ikonoklasten), die in der Verehrung der Bilder Götzendienst und einen verkehrten Umgang mit dem Göttlichen sahen: Wer Christus abbildet, will seine göttliche Natur in einem einfachen Menschen abbilden. Das ewige Wort Gottes (der Christus-Logos nach Joh 1) ist jedoch undarstellbar. Nachdem die Synode von Konstantinopel 753 unter dem byzantinischen Kaiser Konstantin alle religiösen Bilder verboten hatte, kam es zu

⁸ Vgl. ANGENENDT: Liturgik, S. 125; CAMPENHAUSEN: Problem, S. 33–60, THÜMMEL: Art. Bilder V/1; LOEWENICH: Art. Bilder V/2.

⁹ Vgl. EFFENBERGER: Frühchristliche Kunst, hier: S. 86.

¹⁰ Vgl. dazu die Beiträge zu den ‚Historischen Aspekten‘ im Band WOZU BILDER IM CHRISTENTUM, S. 1–117; BELTING: Bild und Kult, S. 42–59 (Warum Bilder? Bildfragen und Religionspraktiken am Ausgang der Antike); zur Entwicklung der christlichen Bilderverehrung jetzt die kurze Übersicht von Peter Jezler in BILDERSTURM – WAHNSINN ODER GOTTES WILLE?, S. 136; ebd., S. 137–149, Kat.-Nr. 1–9.

¹¹ GREGORIUS MAGNUS: Registrum epistularum XI,10: „Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa ignorantes vident quod sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt; unde praecipue gentibus pro lectione pictura est“; CChr.SL 140A,874,23–26. – Vgl. dazu SCHNITZLER: Ikonoklasmus, S. 36–41; BILDERSTURM – WAHNSINN ODER GOTTES WILLE?, S. 170f, Kat.-Nr. 30; DUGGAN: Art, S. 227–251.

gewaltsamen Auseinandersetzungen. Durchsetzen konnte sich letztlich die Partei der Bilderverehrer: Im 2. Konzil von Nicäa 787¹², das zwar die Anbetung der Bilder verbot, ihre Verehrung unter bestimmten Auflagen jedoch erlaubte, und in der Synode von Konstantinopel 843 fand die Ikontradition der orthodoxen Kirche ihre legitimierende Grundlage.

Die Westkirche dagegen beschritt nach dem Konzil von Nicäa einen etwas anderen¹³, aber „nicht weniger bildnisgläubigen“¹⁴ Weg: Charakteristisch für sie wurde im Laufe der Jahrhunderte bis zum Beginn der Reformation eine große – diachrone und synchrone – Variabilität des Bildverständnisses und Bildgebrauchs. So fand im 15. Jahrhundert der kognitive, pädagogisch-katechetische Einsatz von Bildtafeln als Lehrbildern des rechten Glaubens ein deutlich zunehmendes Gewicht¹⁵ – eine Bildfunktion, an der dann die Reformation positiv anknüpfen oder auch heftig Kritik üben konnte¹⁶. Gleichzeitig gewannen religiöse Bilder eine große Beliebtheit als vielfältig verwendbare Andachtsbilder¹⁷, die das Heilsgeschehen der Erinnerung, der Einbildungskraft, dem Gefühlsleben, einer ehrfurchtvollen Gebetshaltung und der praktizierenden ‚imitatio‘ des Bildbetrachters nahebringen sollten. Darüber hinaus aber erhielten Bilder – oft als Skulpturen und in Verbindung mit Reliquien – eine kultische, quasi-sakramentale und paraliturgische Funktion¹⁸. Sehr häufig traten solche Kultbilder als „handelnde Bilder“¹⁹ im Rahmen liturgischer Inszenierungen (z. B. das Wiegen des Christkinds an Weihnachten, der Umzug mit dem Esel am Palmsonntag, die Grablegung der Christusfigur am Karfreitag, das Emporziehen der Taube an Pfingsten) in Erscheinung, als wundertätige, segens- und heilsvermittelnde Gnadenbilder, zu denen man eine Wallfahrt oder Prozession unternahm, und als Repräsentationen jener Heiligen, die

¹² Vgl. zuletzt THÜMMEL: Konzilien zur Bilderfrage.

¹³ Vgl. etwa die von den Hoftheologen Karls d. Großen 787 ausgearbeiteten Vorschläge zum Umgang mit den Bildern: LIBRI CAROLINI III, cap. 11 („Quod inutiliter et incaute Græci ecclesiam catholicam anathematizare conati sint in eorum synodo, eo quod imagines non adoret, cum utique prius debuerint omnino scrutari, quid uniuscuiusque partis ecclesia de hac causa sentire vellet.“) und cap. 30 („De eo, quod apochrifas et derisione dignas nenias suis loquutionibus interposuerunt.“); MGH.Conc. 2/Suppl., 123–125 und 167.

¹⁴ ANGENENDT: Liturgik, S. 127.

¹⁵ Vgl. dazu die Arbeit von SLENCZKA: Lehrhafte Bildtafeln.

¹⁶ Vgl. dazu unten S. 21f und S. 26 (Luther) und S. 27f (Zwingli).

¹⁷ Vgl. TRIPPS: Bilder und private Devotion; BILDERSTURM – WAHNSINN ODER GOTTES WILLE?, S. 258–279, Kat.-Nr. 110–126; SPIEGEL DER SELIGKEIT.

¹⁸ Vgl. SCRIBNER: Das Visuelle in der Volksfrömmigkeit, S. 17f; ANGENENDT: Liturgik, S. 127–130. – Immer noch umstritten ist die Frage, ob die Altarretabel eine liturgische Funktion erfüllten; vgl. dazu VAN DER PLOEG: Altarpiece, S. 103–121.

¹⁹ Eine hervorragende Übersicht zu den „handelnden Bildern“ jetzt in BILDERSTURM – WAHNSINN ODER GOTTES WILLE?, S. 218–243, Kat.-Nr. 74–92.

man um Fürbitte anrufen konnte. Insofern kann man auch im Blick auf den Westen und die Situation vor der Reformation von einer „Realpräsenz der Kultperson in ihrem Bild“²⁰ sprechen. Von Bildern geht, so glaubte man, eine heilwirkende und heilsvermittelnde Kraft aus, die man durch andächtiges Anschauen, Berühren, Niederknien und Beten auf sich ziehen kann. Mit diesem vielfältigen Bildgebrauch und Bilderkult verbindet sich im Spätmittelalter eine zentrale Form der Jenseitsvorsorge der Gläubigen: die Ausgestaltung des Stiftungswesens. Den religiösen Bildwerken kam dabei eine so große Bedeutung zu, daß „Kirchen schmücken“ und „Bilderstiften“ im 15. Jahrhundert²¹ zu einer „Sonderform des Almosens“ werden konnte, wie Peter Jezler herausgearbeitet hat²².

Bedingt durch diese vielfältigen Funktionen, die die Bilder übernehmen konnten, nahm auch die Bildproduktion im ausgehenden Mittelalter immer größere Ausmaße an. Diese Kulmination der Bildfrömmigkeit wird aber von unterschiedlichen Formen der theologischen Bilderkritik (Zisterzienser, Hussiten, Lollarden, Robert Holcot²³) und handgreiflichen Attacken bis hin zu bilderstürmerischen Praktiken gegen religiöse Bilder²⁴ begleitet. Insofern kann man das ganze Mittelalter bis hinein in die Reformation im Lichte der Bilderkontroverse des 8. und 9. Jahrhunderts, d. h. im Widereinander von Ikonodulen und Ikonoklasten, von Bilderverehrung und Bilderkritik, sehen – wobei sich mit genuin religiösen Impulsen auch soziale, ökonomische und politische Motive verbinden können. Eine prinzipielle Bilderfeindschaft ist im ausgehenden Mittelalter die Ausnahme und „wurde zu einem Indikator häretischer Gesinnung“²⁵. Nicht selten dagegen sind partielle Bilderfrevel als „eine Artikulationsform von Kirchen- und Herrschaftskritik“²⁶; und häufig wird von theologischer und humanistischer Seite eine Bilderkritik vorgetragen, die sich insbesondere gegen einen magisch-verdinglichenden, veräußerlichten und als ‚abergläubisch‘ empfundenen Bilderkult wendet. So spottet Erasmus von Rotterdam in seinem ‚Lob der Torheit‘ über jene, die sich ‚einer törichten Einbildung überlassen [und] überzeugt sind, sie könnten an einem Tag, an dem sie einen Blick auf eine Holzstatue oder ein Bild des Polyphem Christophorus

²⁰ So Thomas Lentes in seiner noch ungedruckten Dissertation über ‚Andacht und Gebärde‘; zit. nach ANGENENDT: Liturgik, S. 127.

²¹ Vgl. das Beispiel einer Kapellstiftung in BILDERSTURM – WAHNSINN ODER GOTTES WILLE?, S. 210f.

²² Vgl. JEZLER: Bildersturm, S. 20.

²³ Vgl. BILDERSTURM – WAHNSINN ODER GOTTES WILLE?, S. 286f, Kat.-Nr. 133; SCHNITZLER: Ikonoklasmus, S. 41-76.

²⁴ Vgl. MARCHAL: Mittelalter, S. 255–282; DERS.: Das vieldeutige Heiligenbild, S. 307–332; BILDERSTURM – WAHNSINN ODER GOTTES WILLE?, S. 108f.

²⁵ SCHREINER: Dimensionen mittelalterlicher Frömmigkeit, S. 14.

²⁶ Ebd.

geworfen haben, nicht sterben“²⁷. Erasmus verurteilt die Anbetung des Hl. Christophorus als abergläubischen Bilderkult²⁸ und zitiert die – auch bei den der humanistischen Tradition verpflichteten Reformatoren später zum *locus classicus* gewordene – Bibelstelle Joh 4,24 („Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten“).

Charakteristisch für eine differenzierende theologische Bilderkritik vor der Reformation ist vor allem die Wendung gegen die populäre Vorstellung von der Realpräsenz des Heiligen im Bild. In der Tradition augustini-scher (neuplatonisch beeinflusster) Signifikationshermeneutik betonte man, daß Bilder nur zeichenhafte Abbilder von Urbildern sind, also nicht wirk-same Träger übernatürlicher Kräfte, sondern sinnlich vergegenwärtigende und geistig anregende Medien, die von sich selbst weg auf das Eigentliche verweisen. In diesem Sinn schrieb der Benutzer eines Holzschnittes, der eine von Petrus und Paulus gehaltene ‚Vera icon‘ darstellt, um 1500 an den Rand des Blattes die Warnung: „Denn das Bild zeigt Gott, ist aber nicht Gott selbst. Sieh es an [das Bild]: aber verehere mit dem Verstand, was Du in ihm erkennst.“²⁹

Die Reformation bot ein ganzes Bündel von Argumenten, um der bishe-rigen Bilderverehrung theoretisch-programmatisch, polemisch-agitatorisch und durch handgreifliche Aktionen den Boden zu entziehen: Zum prinzipi-ellen Angriff auf die Jenseitsvorsorge durch gute Werke³⁰, der den Bildstiftungen den Boden entzog, kam die vom ‚solus Christus‘ her vorge-tragene Kritik an der Heiligenverehrung durch die Bildmedien, der mit dem biblischen Bilderverbot argumentierende Angriff auf alle „Kreatur-vergötterung“ in Gestalt angeblicher heilsvermittelnder Bilder und schließlich auch eine Argumentationslinie, die das materielle Bild gegen-über dem geistigen Wort als religiös inadäquate und nur schädliche Ver-mittlungsform abwertete. So deutlich alle Reformationsgesinnten gegen-über der mittelalterlichen Bilderfrömmigkeit (und dem mit ihr verbunde-nen Heiligen- und Reliquienkult) durch eine prinzipielle Ablehnung³¹, eine fundamentale Desakralisierung der Bilder, geeint sind, so divergierend sind doch von Anfang an die Argumentationsebenen und die angestrebten praktischen Konsequenzen für den Umgang mit den religiösen Bildern. Dabei zeigt sich nicht nur ein scharfer Traditionsabbruch, sondern auch die

²⁷ ERASMUS VON ROTTERDAM: *Lob der Torheit*, S. 51.

²⁸ Vgl. dazu die später von Hans Holbein im Druck von 1515 hinzugefügte Federzeichnung mit einem durch die Narrenschelle an der Kapuze charakterisierten Narren, der zum Hl. Christophorus betet, in: *BILDERSTURM – WAHNSINN ODER GOTTES WILLE?*, S. 288f, Kat.-Nr. 134.

²⁹ Zit. nach SCHMIDT: *Beschriebene Bilder*, S. 370: „Nam deus est, quod imago docet, sed non deus ipsa. Hanc videas: sed mente colas, quod cernis in ipsa.“

³⁰ Etwa durch Luthers Schrift „Von den guten Werken“ aus dem Jahre 1520.

³¹ Vgl. dazu jetzt JEZLER: *Bildersturm*, S. 23.

Fortführung bildkritischer Traditionen des Mittelalters und – im Bereich des Luthertums – eine starke Kontinuität zum lehrhaft-katechetischen Bildverständnis³². Die Gleichzeitigkeit verschiedener Lösungsmöglichkeiten in einem abgegrenzten Raum soll in dieser Arbeit in den Blick genommen werden.

1. 2 Zum Stand der Forschung

Die Beschäftigung mit der Erscheinung des sogenannten Bildersturms fand und findet in der profan-, reformations- und kunstgeschichtlichen sowie der mentalitäts- und kulturwissenschaftlichen Forschung der letzten fünfzig bis sechzig Jahre großen Anklang, wobei unterschiedliche Aspekte und Fragestellungen im Vordergrund stehen³³.

Sehr intensiv beschäftigte sich die Theologie mit den verschiedenen Positionen³⁴ der großen Reformatoren Martin Luther, Huldrych Zwingli³⁵ und Jean Calvin³⁶, deren Haltungen zu den religiösen Bildern von einer kritischen Duldung oder gemäßigter Kritik bis zu entschiedener Ablehnung reichten. Bis auf Andreas Bodenstein von Karlstadt, der mit seiner rigorosen Position in der Bilderfrage die Unruhen in Wittenberg im Frühjahr 1522 verschärfte³⁷, schenkte man den ‚Reformatoren der zweiten oder dritten Reihe‘ allerdings weniger Beachtung.

Wesentliche Impulse erhielt die Thematik ‚Stadt und Reformation‘ seit den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts durch die Arbeiten des Göttinger Kirchenhistorikers Bernd Moeller³⁸. Bei seinem Bestreben, die Eigenart

³² Nicht eingegangen werden kann auf die altgläubige Position, die auf dem Konzil von Trient (1545–1563) den Umgang mit den Bildern für die katholische Seite bis in das Zeitalter der Aufklärung festlegte. Der Vorwurf der Götzenanbetung wird zurückgewiesen, die Verehrung gelte nur dem Urbild. Die katholische Glaubenspropaganda bediente sich weiterhin der Suggestionskraft der Kunst, „denn was das Aug siehet / glaubet das Hertz“; zit. nach ALTE KLÖSTER – NEUE HERREN, S. 197. Vgl. auch HECHT: Katholische Bildertheologie.

³³ Die älteren Arbeiten können übergangen werden, da sie wie beispielsweise VÉGH: Bilderstürmer, oder BERNHART: Bilderstürmer, nur am Rande auf das reformatorische Bilderproblem eingehen; vgl. dazu WARNKE: Bilderstürme, S. 7.

³⁴ Bis heute grundlegend hierfür ist die Arbeit von CAMPENHAUSEN: Bilderfrage, S. 96–128. Zu den weiteren Studien, die unterschiedliche theologische und dogmatische Positionen darstellen, vgl. unten die Angaben in Kapitel 2.

³⁵ Vgl. unten S. 21, Anm. 2; S. 27, Anm. 23; WEERDA: Bilderfrage, S. 289–322.

³⁶ Vgl. GRAU: Calvins Stellung.

³⁷ Karlstadts Position, die in der Literatur gerne hinter derjenigen Luthers verschwand, erfuhr erst in jüngster Zeit eine angemessene Würdigung; vgl. BUBENHEIMER: Scandalum, S. 263–342; MICHALSKI: Visual Arts, S. 43–50.

³⁸ Vgl. MOELLER: Reichsstadt und Reformation; DERS.: Kirche, S. 147–162.

des oberdeutsch-schweizerischen Reformationstypus in Abgrenzung zum norddeutsch-lutherischen Typus zu beschreiben, stellte er die in unserem Zusammenhang interessante These auf, daß sich in sämtlichen oberdeutschen Städten „die Einführung der Reformation jeweils regelrecht datieren [läßt] auf den Tag, an dem in aller Form Bilder und Messe abgeschafft wurden“³⁹. Solche eindeutigen Vorgänge, die durch die religiöse Motivation und das geordnete Vorgehen der Stadtregimente charakterisiert waren, habe es in den lutherischen Städten und Territorien nicht gegeben.

Aber nicht nur die Untersuchungen zur städtischen und territorialen Reformationsgeschichtsforschung lenkten in der Folgezeit ihren Blick auf die bilderstürmerischen Vorgänge, sondern auch kunst-, sozial- und mentalitätsgeschichtliche sowie anthropologische Fragestellungen fanden Eingang in die Betrachtung. 1973 publizierte der Kunsthistoriker Martin Warnke erstmals eine Aufsatzsammlung zum Thema ‚Bildersturm‘ mit Beiträgen von der Antike bis zum Nationalsozialismus, in dem er selbst eine Abhandlung zu den Bilderstürmen der Wiedertäufer in Münster 1534/35 beisteuerte⁴⁰. Die immer wieder postulierte sozialkritische Motivation bilderstürmerischer Aktionen fand ihren Höhepunkt in der These Bradys, der Bildersturm in Straßburg sei weniger Ausdruck religiöser Erregung als vielmehr sozialer Rebellion gewesen. Die religiöse Funktion der Bilder wurde bestritten und ihre Aufgabe dahingehend reduziert, einzig das Sozialprestige der Stifter zu fördern⁴¹. Bradys These stieß auf starken Widerstand in der Forschung⁴². Zwei große Ausstellungen im Jahre 1983, zum einen über ‚Luther und die Folgen für die Kunst‘ in Hamburg und zum andern über ‚Martin Luther und die Reformation in Deutschland‘ in Nürnberg lenkten ebenfalls den Blick auf das Problemfeld Kunst und Religion⁴³. Aus einem interdisziplinären Seminar an der Theologischen Fakultät in Zürich ging der von Hans-Dietrich Altendorf und Peter Jezler herausgegebene Band zum ‚Bilderstreit‘ hervor, der sich in elf Studien der

³⁹ MOELLER: Kirche, S. 151.

⁴⁰ Vgl. BILDERSTURM, bes. S. 65–98.

⁴¹ Vgl. BRADY: Ruling Class, S. 215–230. – Zur marxistischen Sichtweise vgl. KUNST UND REFORMATION; ULLMANN: Unruhen, S. 115–126.

⁴² Bernd Moeller wies die Reduzierung Bradys mit der Begründung zurück, daß das Bilderstiften und die Bilderfrömmigkeit keineswegs auf die herrschenden Gruppen der Städte beschränkt war, und forderte auf, für die Interpretation der städtischen Reformationsvorgänge eher sozial-anthropologische als soziologische Kategorien anzuwenden; vgl. MOELLER: Stadtreformation, S. 103–112. Auch SMOLINSKY: Stadt und Reformation, S. 39, übte Kritik an der einseitigen Schilderung und stellte fest, daß der „biblisch motivierte Eifer sicherlich nicht nur in den Köpfen der Theologen lebte, sondern auch dem gemeinen Mann vermittelt wurde“. Vgl. auch die Bemerkungen zum Stand der Bildersturmdebatte 1985 von GREYERZ: Stadt und Reformation, S. 25.

⁴³ Vgl. LUTHER UND DIE FOLGEN FÜR DIE KUNST; MARTIN LUTHER UND DIE REFORMATION IN DEUTSCHLAND, bes. S. 219–254 und S. 333–378.

Bilderfrage in Zürich als „Ausdruck des tiefgreifenden Kulturwandels [...], den die Zürcher Reformation mit sich brachte“, zuwandte⁴⁴.

Auf die Initiative Bob Scribners und Martin Warnkes hin kam es 1986 zu einer wissenschaftlichen Tagung in der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel, deren Ergebnisse 1990 in einem Sammelband zum Thema ‚Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit‘ publiziert wurden⁴⁵. Von den zwölf Beiträgen, die alle reformationsgeschichtliche Aspekte berühren, sollen drei besonders hervorgehoben werden. Bob Scribner stellte die Frage, wie es von einer sakramentalen Auffassung der sinnlichen Welt zu einer antisakramentalen kommen konnte, und konstatierte, daß dabei „die Bilderfrage am Kern einer wichtigen ontologischen Verschiebung des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit liegt“⁴⁶. Peter Jezler formte in seiner vorbildlichen Studie über die verschiedenen Etappen des Zürcher Bildersturms Quellenbefunde, eigene Vorarbeiten und die Ergebnisse der bisherigen Forschungen erstmals zu einer Gesamtschau der ikonoklastischen Vorgänge in den 1520er Jahren zusammen⁴⁷. Sergiusz Michalski wagte erstmals den Versuch, die Fülle des Materials nach einer intensivierten Phase der Untersuchungen zu ordnen und spürte dem „Phänomen Bildersturm“ von Genf bis Königsberg, von Xanten bis Breslau, von Ostfriesland bis zur Oberpfalz und von der ersten Nachricht aus der Grafschaft Toggenburg 1520, wo Uli Kennelbach wegen Gotteslästerung und Bilderschändung im Juni enthauptet worden war, bis zu den Ereignissen in Prag 1619⁴⁸ nach⁴⁹. Eindrucksvoll zeigte sich dabei nicht nur eine räumliche Ausdehnung der Fragestellung⁵⁰ über die bekannten Beispiele im schweizerischen-oberdeutschen Raum, Wittenberg und Münster hinaus auf andere Reichsgebiete und den europäischen Raum⁵¹,

⁴⁴ Vgl. BILDERSTREIT, Zitat: S. 7. Einige Beiträge erschienen gleichzeitig im Mitteilungsblatt der Gesellschaft für Schweizerische Kunstgeschichte: *Unsere Denkmäler* 35 (1984).

⁴⁵ Vgl. BILDER UND BILDERSTURM; vgl. auch die Besprechungen des Bandes in *ZHF* 20 (1993), S. 383f (Rainer Wohlfeil) und *ARG.L* 24 (1995), S. 22f.

⁴⁶ Vgl. SCRIBNER: *Das Visuelle in der Volksfrömmigkeit*, S. 9–20, Zitat: S. 20.

⁴⁷ Vgl. JEZLER: *Etappen*, S. 143–174.

⁴⁸ Am Weihnachtsfest 1619 kam es während der kurzen Herrschaft des calvinistischen Winterkönigs Friedrich V. von der Pfalz zu Bilderentfernungen im Veitsdom. Noch heute erinnert ein um 1630 von Georg Brendl geschaffenes Hochrelief gegenüber dem Wladislawschen Oratorium/Maria-Magdalena-Kapelle an die Szenen der Verwüstung.

⁴⁹ Vgl. MICHALSKI: *Phänomen Bildersturm*, S. 69–124. Michalski weist in seiner Studie immer wieder auf ihren provisorischen Charakter hin.

⁵⁰ Auch wenn einschränkend betont werden muß, daß auf die Bilderfrage bei vielen Darstellungen zur Einführung der Reformation nur am Rande eingegangen wird.

⁵¹ Der Bildersturm als Begleiterscheinung des reformatorischen Prozesses in Europa kann hier nicht berücksichtigt werden. Es sei hier lediglich verwiesen auf die Untersuchungen von MICHALSKI: *Doktryna protestancka* (zu Polen, Rußland, dem Baltikum und

sondern auch eine zeitliche Ausweitung des Themas bis ins konfessionelle Zeitalter hinein. Daneben brachte Michalski die bislang vernachlässigten methodischen und definitiven Fragestellungen in die Diskussion ein⁵².

Die weiteren Untersuchungen der 1990er Jahre waren geprägt von unterschiedlichen Akzentuierungen⁵³, die bei der Interpretation des „Phänomens Bildersturm“ einerseits aus kunsthistorischer, frömmigkeits- und theologiegeschichtlicher Sicht (z. B. Hans Belting⁵⁴, Sergiusz Michalski⁵⁵, Johann Michael Fritz⁵⁶) an der Reformationsgebundenheit festhielten⁵⁷, andererseits von sozial- und kulturwissenschaftlich argumentierenden Positionen aus die Bilderfrage in längerfristige Prozesse des kulturellen Wandels⁵⁸, etwa der Ästhetik, der Medien, der Rituale oder Symbole,

den Ostseegebieten); DEYON/LOTTIN: *Casseurs*; CHRISTIN: *Révolution symbolique* (zu Frankreich); SCHEERDER: *Beeldenstorm*; FREEDBERG: *Iconoclasm* (zu den Niederlanden); PHILLIPS: *Destruction*; ASTON: *Iconoclasm*; DUFFY: *Stripping of the altars* (zu England); MCROBERTS: *Material destruction*, S. 126–172 (zu Schottland). – Vgl. jetzt auch dazu SCHNITZLER: *Ikonoklasmus*, S. 149–162, und CHRISTIN: *Frankreich und die Niederlande*, S. 57–66.

⁵² Auf diese wird unten S. 18 noch näher einzugehen sein.

⁵³ Ich verweise hier auf die Ausführungen zu dieser Forschungskontroverse bei EHRENPREIS/LOTZ-HEUMANN: *Reformation*, S. 82–89.

⁵⁴ Vgl. BELTING: *Bild und Kult*, S. 510–523; DERS.: *Das echte Bild*, S. 175–182.

⁵⁵ Vgl. MICHALSKI: *Visual Arts*; vgl. dazu EHRENPREIS/LOTZ-HEUMANN: *Reformation*, S. 84f.

⁵⁶ Vgl. DIE BEWAHRENDE KRAFT DES LUTHERTUMS. Der Heidelberger Kunsthistoriker Johann Michael Fritz lenkte hier den Blick auf die Zeit nach dem reformatorischen Bildersturm, konkret auf die „bewahrende Kraft des Luthertums“, die es aus „theologischer, kirchengeschichtlicher, kunsthistorischer und denkmalpflegerischer Sicht zu erläutern“ gelte, da im Bildersturm nicht alles von der mittelalterlichen Ausstattung zerstört worden war und besonders in evangelischen Kirchen – mit regionalen Unterschieden – überdauert hat; FRITZ: *Kraft*, S. 9–11. Problematisch ist dabei allerdings eine in dem Terminus „Bewahrende Kraft“ anklingende aktive und bewußte Position der lutherischen Seite; vgl. dazu auch MOELLER: *Bilder*, S. 31f. – Zu den möglichen Umgangsformen mit den Kunstwerken im lutherischen Bereich, der Weiternutzung, Umnutzung und Nichtnutzung, vgl. SCHMIDT: *Fülle*, S. 71–78.

⁵⁷ Vgl. auch MOELLER: *Zeitalter der Reformation*, S. 124f, mit Betonung der Diskrepanz zwischen dem Bilderreichtum am Vorabend der Reformation und der plötzlichen Ablehnung der Bilder in den Kirchen.

⁵⁸ Auf die Auseinandersetzung zwischen „kulturalistischem Theorieansatz“ und (kirchen-)historischen Forschungsansätzen um die Frage der Kontinuität und/oder Umbruch, d. h. letztlich um den Stellenwert der Reformation, soll hier nicht näher eingegangen werden. Verwiesen sei lediglich exemplarisch auf den Band *KULTURELLE REFORMATION*, dort bes. auf die Einleitung der beiden Herausgeber Bernhard Jussen und Craig Koslofsky (ebd., S. 13–27), und die heftige Reaktion des Erlanger Kirchenhistorikers Berndt Hamm (vgl. HAMM: *Wie innovativ war die Reformation*, S. 481–497). Hamms Feststellung ist zuzustimmen, daß „weder die Gesamtkonzeption des Bandes noch die einzelnen Beiträge aus der Sackgasse des einfachen Gegenübers oder Miteinanders von langfristige Wandel und plötzlicher ‚Umwälzung‘ herausführen“ (ebd., S. 484).

einzubinden versuchten (z. B. Lee Palmer Wandel⁵⁹, Norbert Schnitzler⁶⁰, Thomas Lentens⁶¹).

Als vorläufiger Höhepunkt der Beschäftigung mit der Thematik kann die von Peter Jezler und Jean Wirth initiierte Ausstellung ‚Bildersturm – Wahnsinn oder Gottes Wille‘ gelten, die 2000/2001 im Historischen Museum in Bern und im Musée de l'Œuvre Notre-Dame in Straßburg gezeigt wurde. An dem repräsentativen Ausstellungskatalog und an dem Aufsatzband⁶², der das in Bern anlässlich der Ausstellung abgehaltene Symposium dokumentiert, wird wohl „niemand, der sich in Zukunft für die religiöse Dimension des Reformationszeitalters, die Geschehnisse selbst und deren Wirkungsgeschichte, wissenschaftlich interessiert [...] vorübergehen“⁶³ können. Der Katalog gliedert sich in vier Abschnitte, die dem Interessierten Grundlegendes zu ‚Bilderkult und Bildersturm‘ (I), fünf ‚Städteporträts

⁵⁹ Vgl. WANDEL: *Iconoclasts*; DIES.: *Voracious idols*. Wandel betrachtet im Konzept der Reformation als Dialog bilderstürmerische Aktionen in Zürich, Basel und Straßburg als eigene Ausdrucksform einer praktizierten Theologie der „ordinary people“; zur Problematik der Quellenauswahl vgl. GÄUMANN: *Rez. Wandel*, S. 200f.

⁶⁰ Vgl. SCHNITZLER: *Ikonoklasmus*. In seiner Bielefelder Dissertation wandte sich Schnitzler zwei Themenkomplexen zu, zunächst „der spätmittelalterlichen Debatte über den christlichen Bilderkult [...], im zweiten Schritt geht es um die historische Analyse und Einordnung der ikonoklastischen Vorgänge selber, ihrer Urheber, des Stellenwerts spezifischer Rezeptionsformen religiöser Darstellungen und der zur Anwendung gebrachten ikonoklastischen Praktiken“ (S. 19). Die Verbindung der beiden Teile bleibt vage, aber nach Schnitzler legen „die auf breiter Basis zu beobachtenden ‚spontanen‘ ikonoklastischen Impulse darüber hinaus die Vermutung nahe, daß es sich hierbei um den Teil eines langfristigen Wandlungsprozesses handelt, der in der spätmittelalterlichen, von ‚Häretikern‘ und Reformklerikern geäußerten Kritik am ‚Mißbrauch der Bilder‘ seinen Anfang nahm“ (S. 145f). Während Schnitzler der theologischen Diskussion um die Bilderfrage keine zentrale Rolle mehr für die Motive der Bilderstürmer zuschreibt, untersucht er die konkreten Erscheinungsformen ikonoklastischer Gewalt, rituell und symbolisch vollzogener grausamer Handlungen und die Unterwerfung der Heiligenstatuen mittels Straf- und Bußpraktiken anhand von Beispielen in den vier norddeutschen Hansestädten Stralsund, Soest, Hildesheim und Lippe als spezifische Bestandteile einer lokalen Konfliktstrategie. Dabei „konzediert auch Schnitzler, daß als ‚Nebenprodukt‘ ikonoklastischer Aktionen, die sich gegen den Klerus richteten, der Durchbruch der Reformation in vielen Städten folgte“; EHRENPREIS/LOTZ-HEUMANN: *Reformation*, S. 86f. Vgl. auch die Bemerkungen von MÖRKE: *Reformation*, S. 127.

⁶¹ Vgl. die Homepage der von Thomas Lentens geleiteten Forschergruppe „KultBild. Kulturgeschichte und Theologie des Bildes im Christentum“ an der Universität Münster; <<http://www.uni-muenster.de/Kultbild>>.

⁶² Vgl. *BILDERSTURM – WAHNSINN ODER GOTTES WILLE?; MACHT UND OHNMACHT DER BILDER*. Vgl. dazu MOELLER: „Bildersturm“, S. 391–396; APPUHN-RADTKE: *Rez. ‚Bildersturm – Wahnsinn oder Gottes Wille?‘*.

⁶³ MOELLER: „Bildersturm“, S. 396.

zum Bildersturm‘ (II)⁶⁴, eine Auswahl kommentierter Quellenberichte über Bilder, Bilderstürmer und Betroffene (III) und einen Objektkatalog (IV) als umfangreiches Kompendium an die Hand geben. Um den reformatorischen Bildersturm in den Kontext der europäischen Geschichte einordnen zu können, widmeten sich die Vorträge drei großen Themenkomplexen: dem frühneuzeitlichen Bildersturm (Gegenstände der Zerstörung, Kontexte und Liturgien der Zerstörung), der Desakralisierung des Bildes (vom Kult- zum Kunstbild) und der Funktion von Bildern in den nachreformatorischen Konfessionen und ‚Politischen Religionen‘⁶⁵. Manche Fragen, etwa zu den definitorischen Abgrenzungen oder den Ursachen und Motiven der kulturellen Umwälzung, blieben weiterhin offen oder umstritten⁶⁶; offensichtlich wurde aber auch, daß „nicht nur in der Geschichtswissenschaft, sondern auch in der Literatur-, Theologie- und Kunstgeschichte eine kulturwissenschaftliche Erweiterung des jeweils angestammten Fachgebietes begonnen hat“ und die wahrnehmungs- und handlungsgeschichtlichen Aspekte mehr und mehr in den Vordergrund rücken⁶⁷. Bilder sollen nicht mehr nur als Objekte, sondern als Symbole eines „christlichen Rituals der Weltdeutung und -beherrschung“ in ihren verschiedenen Relationen betrachtet werden.

Die kulturwissenschaftlichen Anregungen aufnehmend haben jüngst Berndt Hamm und Olaf Mörke gefordert, die oft noch nebeneinander her laufenden Forschungsstränge in einen Gesamtkomplex einzubinden und „mit Hilfe des Quellenmaterials intelligente Interdependenzmodelle zu entwickeln“. „Wie kann man bei diesen enorm symbolbeladenen Vorgängen der Feindseligkeit gegen religiöse Bilder – von Nichtnutzung und Entfernung bis zu Zerstörungen – die Vielfalt der Faktoren zusammendenken: theologische Programmatik, Frömmigkeitseinstellungen, sozialen Konfliktstoff, obrigkeitlich-politische Strategien, antiklerikale Ressentiments, religiöse und ästhetische Bildauffassungen, Bedürfnisse nach Ritualen oder Antiritualen und vor allem die konkreten Konstellationen vor Ort?“⁶⁸ Auch Mörke postulierte, den „komplexen Kommunikationszusammenhang zwischen ideellem Konstrukt, dem theologischen System, und der zu öffent-

⁶⁴ Daß gerade Wittenberg, Zürich, Straßburg und Bern exemplarisch vorgestellt werden, liegt in der Tatsache begründet, daß für diese Städte viele Vorarbeiten vorliegen. Das fünfte Städteporträt bezieht sich auf Nürnberg, in dem der Bildersturm ausblieb.

⁶⁵ Am Ende des Aufsatzbandes sind eine gelungene Zusammenfassung der Tagungsbeiträge und Diskussionen sowie weitere Anregungen zur künftigen Beschäftigung mit der Thematik zu finden; vgl. HOLENSTEIN/SCHMIDT: *Deutung*, S. 511–527.

⁶⁶ Vgl. MOELLER: „Bildersturm“, S. 394–396.

⁶⁷ Vgl. HOLENSTEIN/SCHMIDT: *Deutung*, S. 526f.

⁶⁸ HAMM: *Rez. Ehrenpreis/Lotz-Heumann*, S. 306f.

lich wirksamem Handeln drängenden laikalen Verarbeitung im jeweils konkreten gesellschaftlichen Kontext“ einzubetten⁶⁹.

1. 3 Untersuchungsgegenstand und methodische Fragestellung

Thema dieser Arbeit ist die Problematisierung des Handelns oder Nicht-Handelns gegenüber den religiösen Bildern in einer bestimmten Region im Südwesten des Hl. Römischen Reiches deutscher Nation⁷⁰, dort wiederum in den ober- und niederschwäbischen Reichsstädten⁷¹. Dabei soll der Blick aber nicht nur auf die Reichsstädte selbst, sondern – in der bisherigen Forschung meist vernachlässigt⁷² – auch auf die zu ihnen gehörigen Territorien gelenkt werden. Der zeitliche Rahmen erstreckt sich von den reformatorischen Anfängen bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts. Gefragt werden soll nach dem Zusammenspiel allgemein-politischer, spezifisch-innerstädtischer, obrigkeitlicher, theologisch-frömmigkeitsgeschichtlicher und persönlicher Gründe, die auf die „Lösung der Problematik des religiösen Bildes“⁷³ Einfluß nahmen und deren Verlaufsform bestimmten. Zu untersuchen ist, ob es sich hierbei wirklich um eine der von Michalski so charakterisierten „Bildersturmlandschaften“⁷⁴ handelt, welche Gemeinsamkeiten und Differenzen im Phänotyp zu beobachten sind, ob man eventuelle Gesetzmäßigkeiten und Verlaufstypen erkennen kann und ob Rezeptionswege sichtbar gemacht werden können.

Den Städten im Raum zwischen dem Herzogtum Württemberg und der Markgrafschaft Baden im Westen, dem Allgäu und dem Bodensee im Süden, den bayerischen und fränkischen Gebieten im Osten und Norden war es nach dem Zerfall des Herzogtums Schwaben infolge des Fehlens einer überragenden Territorialgewalt gelungen, im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts ihre Souveränität auszubauen und die Reichsunmittelbarkeit zu

⁶⁹ MÖRKE: Reformation, S. 125–130, Zitat: S. 125.

⁷⁰ Vgl. dazu bereits die eigene Projektskizze in LITZ: Problematik, S. 100–107.

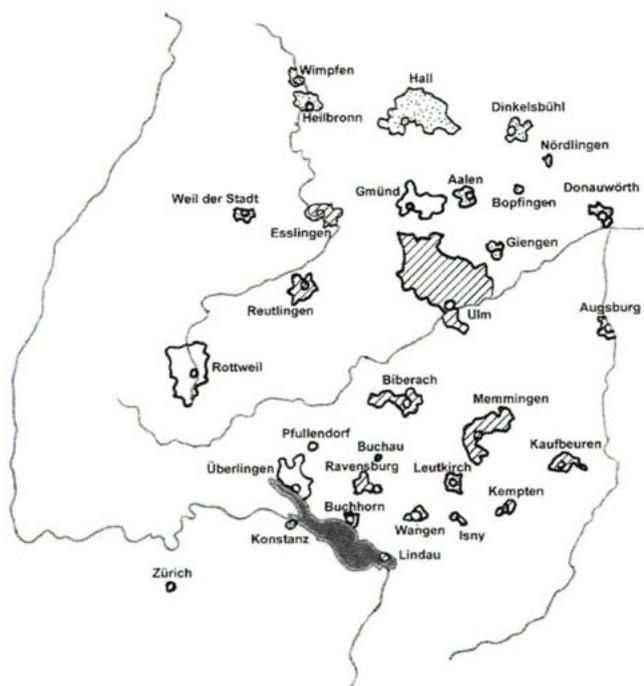
⁷¹ Eine Einbettung der schwäbischen Städte hat beispielsweise Bernd Moeller bei dem von ihm betrachteten Raum des schwäbisch-alemannischen Gebietes vorgenommen, indem er sie aufgrund ihrer gemeinsamen theologischen Prägung in der Reformationszeit durch Zwingli und Bucer – signifikant „durch [die] Strenge ihrer Gottesdienste und ihre Bilderfeindschaft“ – als „oberdeutsche“ Städte, von „Eblingen im Norden bis Konstanz im Süden, von Augsburg im Osten bis Straßburg im Westen“ charakterisierte; MOELLER: Reichsstadt und Reformation, S. 50f.

⁷² Lediglich JEZLER: Etappen, S. 171–173, ist hier mit seiner Ausdehnung der Betrachtung auf die Zürcher Landschaft wegweisend hervorzuheben. Weniger überzeugend sind dagegen die Ausführungen von HODLER: Bildersturm auf dem Land, S. 52–56.

⁷³ MICHALSKI: Phänomen Bildersturm, S. 69.

⁷⁴ MICHALSKI: Ausbreitung, S. 50.

erringen. Üblich war die auf die mittelalterlichen Landvogteien Ober- und Niederschwaben zurückgehende Unterscheidung zwischen den 13 ober- schwäbischen Reichsstädten (Überlingen, Biberach, Buchau, Ravensburg, Wangen, Kaufbeuren, Leutkirch, Memmingen, Kempten, Isny, Buchhorn, Lindau, Pfullendorf) und den 16 niederschwäbischen Reichsstädten (Ulm, Rottweil, Esslingen, Nördlingen, Heilbronn, Reutlingen, Schwäbisch Gmünd, Giengen, Weil der Stadt, Bopfingen, Wimpfen, Donauwörth, Dinkelsbühl, Schwäbisch Hall, Weinsberg, Aalen)⁷⁵. Durchaus umstritten ist dabei die Zuordnung Ulms zu den nieder- bzw. oberschwäbischen Städten oder auch die Hinzunahme von anderen Städten wie z. B. der beiden Bischofssitze Augsburg oder Konstanz⁷⁶.



⁷⁵ Vgl. EITEL: Reichsstädte, S. 1–4; RABE: Rat; BADER: Reichsstädte, S. 47–70. – Die Bezeichnung Niederschwaben ist heute nicht mehr gebräuchlich; die seit dem 19. Jh. verwendete Landschaftsbezeichnung Oberschwaben für das württembergische Gebiet zwischen Donau und Bodensee meint einen kleineren Raum als den, den die ober- schwäbischen Reichsstädte abdeckten; vgl. BLICKLE: Oberschwaben. Zur territorialen Abgrenzung Oberschwabens im Reich als habsburgischem Einflußbereich zwischen Lech und Schwarzwald, Bodensee und Alb während der Frühen Neuzeit vgl. PRESS: Oberschwaben, S. 101–106.

⁷⁶ Vgl. die Diskussion der verschiedenen Standpunkte zuletzt bei HAFNER: Republik, S. 17, Anm. 50 (Lit.).

Ausgewählt wurden für die folgende Untersuchung die Reichsstädte (mitsamt ihren Landgebieten) Lindau, Reutlingen, Ulm, Memmingen, Biberach, Esslingen, Isny, Kempten, Giengen, Kaufbeuren, Ravensburg und Leutkirch. Keine Berücksichtigung fand eine Gruppe von Reichsstädten, die sich zwar im Laufe des 16. Jahrhunderts der reformatorischen Lehre anschlossen, aber aus verschiedenen Gründen keine radikalen Lösungen der Bilderproblematik zeigten. Zum einen fürchtete man offenbar Repressionen des Stadtherrn und altgläubigen Kaisers oder des unmittelbaren Nachbarn, wie beispielsweise in Aalen, wo der Rat 1575 „etliche Hailthumb in der Pfarr Kurchen [...] auch aller Ornata und monstranz“⁷⁷ in die zur Benediktinerabtei Ellwangen gehörende Nachbarparfarrei Unterkochen bringen ließ, oder in Bopfingen, wo es Auseinandersetzungen um die Patronatsrechte an der Pfarrkirche St. Blasius gab, aber keine Übergriffe gegen die sakralen Kunstwerke, beispielsweise das Hochaltar-Retabel von Friedrich Herlin (1472)⁷⁸. Manchmal verhinderte das gemäßigte Verhalten der vor Ort tätigen Reformatoren wie Johannes Brenz in Schwäbisch Hall die Vernichtung der religiösen Bilder, manchmal macht aber auch schlicht die katastrophale Quellenüberlieferung – wie in Donauwörth, Weil der Stadt oder Wimpfen – Aussagen zur Thematik unmöglich. In Dinkelsbühl führte man die Reformation nach dem Vorbild Nürnbergs und Brandenburg-Ansbachs ein⁷⁹; der Rat sprach sich gegen eine Bilderentfernung aus und ließ 1537 sogar für die Georgs- und die Spitalkirche neue Altaraufsätze errichten⁸⁰. In Nördlingen⁸¹ und Heilbronn⁸² kam es lediglich zu kleineren Vorfällen. Problematischer ist eher die aus rein pragmatischen Gründen vorgenommene Ausgrenzung der beiden Kommunen Konstanz und Augsburg⁸³, da sie in den Kommunikationsprozeß der Bilderfrage im schwäbischen Raum eingebunden waren⁸⁴, aber angesichts ihrer

⁷⁷ ZAPP: Reformationen Urkunden, S. 206.

⁷⁸ Vgl. KUMPF: Bopfingen, S. 91–119; BOPFINGEN, S. 107–125.

⁷⁹ Vgl. dazu LITZ: Problematik, S. 102 mit Anm. 9 (Lit.); WARMBRUNN: Zwei Konfessionen, S. 63–65.

⁸⁰ Vgl. KDBay Dinkelsbühl, S. 88–90: Ein Inschriftenretabel gibt im Mittelteil die Einsetzung des Abendmahls, auf den Seitentafeln die 10 Gebote wieder.

⁸¹ Vgl. LITZ: Problematik, S. 105 mit Anm. 23; vgl. auch STRECKER: Hochaltar, S. 96.

⁸² Vgl. LITZ: Problematik, S. 116.

⁸³ Schon EITEL: Auswirkungen, S. 54f, weist auf den Sonderfall Augsburg hin, der nicht nur Reichsstadt, sondern auch Bischofssitz war; um nicht in der „Stoffmasse völlig zu ersticken“, hat auch er Augsburg bei seiner Betrachtung ausgeklammert.

⁸⁴ Vgl. etwa BRIEFWECHSEL DER BRÜDER AMBROSIVS UND THOMAS BLAURER 1, S. 313, Nr. 257: „Daß in Eßlingen die Greuel beseitigt sind, freut mich von Herzen; hofentlich kehrt die Messe nie zurück. Wäre es auch bei uns [= Augsburg] so weit! Aber wenn die Unsrigen schon Messe und Bilder nicht lieben, glauben sie doch, aus Rücksicht auf die Mächtigen dieser Welt sie verteidigen zu sollen, und all unsere Bemühungen sind umsonst. Nur die Hoffnung, daß unsere Kirche, wie du schreibst, einmal ein andres Aus-

Sonderstellung eine hier nicht zu bewältigende Betrachtung erfordert hätten⁸⁵. Für die Fragestellung keine Rolle spielten die Reichsstädte Buchau, Pfullendorf, Überlingen, Wangen, Buchhorn (heute: Friedrichshafen), Rottweil und Schwäbisch Gmünd, in denen sich die evangelische Lehre nicht durchsetzen konnte.

Verfassungsgeschichtlich gemeinsam ist allen ausgewählten Städten, daß sie königliche Gründungen waren, die v. a. in staufischer und welfischer Zeit ihre Stadtrechte erhielten, daß sie sich seit dem Ende des 13. und dann verstärkt im 14. und 15. Jahrhundert vom königlichen Stadtherrn emanzipierten, den Einfluß der in Zünften organisierten Bürgerschaft ausbauten und eine städtische Selbstverwaltung entwickeln konnten. Die städtische Obrigkeit bildete in allen Fällen der nach der jeweiligen Zunftverfassung gewählte Rat⁸⁶. Unterschiede gab es nicht nur in der Größe – vom mächtigen Ulm bis zu weniger bedeutenden Städten wie Isny oder Giengen an der Brenz –, sondern auch in der politischen Ausstrahlung, der wirtschaftlichen Macht und der Reaktion auf die Religionsfrage im 16. Jahrhundert. In vielen dieser Städte fand die Reformationsbewegung, die Martin Luther angestoßen hatte, Eingang. Aufgrund der Affinität zu den Lehren Zwinglis verstärkten sich die Beziehungen der schwäbischen Städte zu den Eidgenossen in den 1520er Jahren; durch den Augsburger Reichstag 1530, Zwinglis Tod und die Annäherung an die lutherische Partei (Schmalkaldischer Bund, Wittenberger Konkordie) wurden aber die konfessionellen und politischen Gegensätze unüberbrückbar⁸⁷. Das Verhältnis

sehen haben werde, läßt mich ausharren.“ (Wolfgang Musculus an Ambrosius Blarer, 16. Jan. 1532; in Übersetzung von Traugott Schieß).

⁸⁵ Zu Konstanz vgl. unten S. 41–44; zu Augsburg vgl. RASMUSSEN: Bildersturm, S. 95–114; SEEBASS: Augsburger Kirchenordnung; SCHNITZLER: Ikonoklasmus, S. 179f. In Augsburg war es zu einer Reihe von ikonoklastischen Vorfällen gekommen: 1524 beschmierten ein Schneider und ein Schusterknecht einige Heiligenbilder auf dem Domfriedhof. Der Prädikant des Barfüßerklosters und Anführer der zwinglischen Partei, Michael Keller, zerschlug am 14. März 1529 das große Kruzifix in der Klosterkirche. Ulrich Rehlinger, der Sohn des Bürgermeisters, entfernte 1531 mit einem Knecht ein Kreuz und mehrere Bildtafeln aus der Heilig-Kreuz-Kirche. Während des Brandes im Dominikanerkloster versuchte der „bofel“, die Altäre zu zerschlagen und die Bilder zu zerstören. 1533 kam es an Christi Himmelfahrt zu Auseinandersetzungen zwischen den altgläubigen Fuggern und den Zwinglianern wegen traditioneller Riten (Hl.-Geist-Taube). Der vorsichtig agierende Rat, der 1529 noch eine Verordnung gegen die Kirchenplünderung erlassen hatte, sanktionierte schließlich 1534 die Bildentfernungen in allen Kirchen außer im Dom und in den zu ihm gehörenden Kirchen (St. Ulrich und Afra, Heilig-Kreuz-Kirche, St. Moritz, St. Georg, St. Peter, St. Stephan und St. Ursula). Dort wurden die „Götzen“ erst 1537 auf Veranlassung des Rats entfernt.

⁸⁶ Vgl. ISENMANN: Stadt, bes. S. 17f und S. 108–112; DERS.: Obrigkeit und Stadtgemeinde, S. 75–122; NAUJOKS: Obrigkeitsgedanke, S. 11–42.

⁸⁷ Vgl. EITEL: Auswirkungen, S. 56–60; SÜDWESTDEUTSCHE REFORMATIONSGESCHICHTE; MOELLER: Zeitalter, S. 147–184; NAUJOKS: Obrigkeitsgedanke, S. 56–102.

der protestantisch gewordenen Städte zum altgläubigen Kaiser Karl V. blieb angespannt, und der nach 1548 durch den kaiserlichen Stadtherm in einigen Reichsstädten erfolgte Eingriff in die Verfassung beschleunigte neben Schmalkaldischem Krieg, Interim und Fürstenkrieg noch den Niedergang.

Die Frage nach dem Umgang mit der „Problematik des religiösen Bildes“ in den ausgewählten Reichsstädten soll jedoch nicht isoliert oder punktuell betrachtet, sondern in die politischen sowie innerstädtischen reformations-, verfassungs- und sozialgeschichtlichen Vorgänge eingebunden werden. Als Quellen werden vor allem die in den städtischen, kirchlichen und privaten Archiven überlieferten, meist ungedruckten Materialien herangezogen; diese sind vor allem zeitgenössische Ratsprotokolle, kirchen- und reformationsgeschichtliche Akten und Literalien und chronikalische Berichte. Da die Überlieferungsgeschichte in den Städten sehr unterschiedlich ist, wird am Anfang der einzelnen Städtekapitel gesondert darauf eingegangen werden. Besondere Sorgfalt soll dabei einem kritischen Umgang mit dieser schriftlichen Überlieferung gewidmet werden, da manche Quellen oft stark konfessionelle Tendenzen aufweisen bzw. die Ereignisse aus einer einseitigen (obrigkeitlichen, theologischen oder persönlichen) Perspektive darstellen. Darüber hinaus spielt aber auch die materielle Kultur der noch erhaltenen Bildwerke eine wichtige Rolle. Denn die Schicksale der nicht zerstörten Kultobjekte, die Fragen nach ihrer Weiternutzung, Umnutzung und Nichtnutzung⁸⁸, können weitere Hinweise auf die genauen Vorgänge in den Städten und den dazugehörigen Territorien liefern.

Bislang immer noch ungelöst sind die definitorischen Fragen, was man eigentlich genau unter „Bildersturm“ zu verstehen hat. Der von Sergiusz Michalski vorgelegte Differenzierungsvorschlag zur „Problematik des religiösen Bildes im Protestantismus“⁸⁹, d. h. die Unterscheidung von „Bildersturm“, „Bilderfrevel“ und „Bildentfernungen“, wurde nicht von allen übernommen. Zwar ist diese Terminologie tatsächlich nicht ganz unproblematisch, sie kann aber dennoch hilfreich sein, um die Verschiedenartigkeiten ikonoklastischer Phänotypen in der Reformationszeit benennen zu können. Unter einem „Bildersturm“ versteht Michalski die Entfernung mehrerer Bilder durch eine demonstrative Zerstörung oder quasi-rituelle Verhöhnung (auch in situ); als „Bilderfrevel“ bezeichnet er Aktionen einzelner Personen oder sehr kleiner Gruppen, die sich auf ein Bildwerk beschränken; alle anderen Aktionen ordnet er der Kategorie „Bildentfernung“ zu. Wesentlich für seine Charakterisierungen ist das Merkmal der Spontaneität, während die Frage der „Legalität, ob der Bildersturm also mit oder

⁸⁸ Zu diesen Begriffen vgl. SCHMIDT: Fülle, S. 71–78.

⁸⁹ Vgl. MICHALSKI: Phänomen Bildersturm, S. 69.

ohne Einverständnis der ‚Obrigkeit‘ stattfand“⁹⁰, für ihn nur eine untergeordnete Rolle spielt⁹¹. Dies aber erscheint mit Blick auf die zu schildernden Ereignisse als äußerst problematisch. Es wird sich nämlich zeigen, daß die Frage, wie sich die Obrigkeit in der Bilderdiskussion verhielt, eine gewichtige, oft sogar entscheidende Rolle spielen konnte. Dieser Aspekt wurde in der bisherigen Forschung zwar immer erwähnt, aber nie systematisch untersucht. Bereits Peter Jezler, der zuletzt in seiner Einleitung zum Berner Ausstellungskatalog die Definitionsfragen wieder aufgegriffen hat, betonte die Haltung der Obrigkeiten und der Reformatoren und forderte, auch den obrigkeitlich angeordneten Zerstörungsaktionen im Kontext des „reformatorischen Bildersturms“, der alle Destruktionen von Objekten aus Gründen der Glaubenserneuerung einschließt, einen angemessenen Platz einzuräumen⁹².

Was schließlich den Begriff des „religiösen Bildes“, gegen das sich die reformatorische Bildkritik richtete, betrifft, so bevorzuge ich eine pragmatische, quellennahe Terminologie. Gemeint sind alle Bildwerke von gemalter, gedruckter oder plastischer Beschaffenheit (also auch Glasfenster, Fresken, Taufsteine, Ölberge etc.), die in den Devotionskontext der zeitgenössischen Religiosität gehören und Symbolisierungen einer vielfältigen Frömmigkeitshaltung sind⁹³.

⁹⁰ Ebd. Vgl. auch MICHALSKI: Visual Arts, S. 75.

⁹¹ Dagegen hat Carlos Eire an den Beispielen des Ikonoklasmus in schweizerischen Städten bereits die beiden Typen des legalen und illegalen Bildersturms, den er als „war against the idols“ bezeichnet, herausgearbeitet. Zu den illegalen zählt Eire Aktionen einzelner Bilderstürmer, Aktionen mehrerer Leute und den am meisten als revolutionären Akt empfundenen Aufstand oder Aufruhr. Diesen gegenüber stehen die legalen Aktionen mit dem Einverständnis der Obrigkeit, die wie in Zürich friedlich geordnet ablaufen können, aber, wie das Beispiel Bern zeigt, auch in offenen Aufruhr münden konnten. vgl. EIRE: War, S. 151–155; DERS.: Critique, S. 51–68.

⁹² Vgl. JEZLER: Bildersturm, S. 26f.

⁹³ Zu einem entsprechend weiten Frömmigkeitsbegriff vgl. HAMM: Frömmigkeit, S. 464–497; zum analogen Begriff der „Frömmigkeitsbilder“ vgl. DERS.: Normative Zentrierung, S. 108f mit Anm. 63.

Kapitel 2

Der theologische Hintergrund der Bilderfrage

Die Vorgänge um die Entfernungen der religiösen Bilder in den schwäbischen Reichsstädten kann man ohne Kenntnis der reformatorischen Theologie nicht verstehen. Überall gingen den Bildentfernungen die gegen die religiösen Bilder gerichteten Predigten auf den städtischen Kanzeln voraus. Für die Haltung der Prädikanten aber waren die theologischen Positionen maßgebend, wie sie von den führenden Reformatoren in der Bilderfrage eingenommen wurden und durch deren gedruckte Veröffentlichungen massenhafte Verbreitung fanden. So wirkte die Bildtheologie Luthers, Zwinglis, Bucers und anderer Reformatoren in das lokale Reformationsgeschehen hinein und beeinflusste den Umgang mit den bisher verehrten Bildern. Daher sei zumindest kurz auf einige Grundlinien im Bildverständnis der beteiligten Reformatoren von überregionaler Ausstrahlung eingegangen.

Das Gewicht, das die Bilderfrage in Theologie und Kirchenpolitik der jeweiligen Reformatoren einnahm, war unterschiedlich. Für Stadtreformatoren der Schweiz und Oberdeutschlands wie Zwingli, Bucer oder Ambrosius Blarer stand die Bilderfrage im Zentrum ihres theologischen Denkens und Agierens. Schon daher kann man nicht sagen, daß das theologische Gewicht der Bilderfrage gering gewesen sei¹, auch wenn Luther aufgrund theologischer Vorentscheidungen die Frage der Entfernung oder Beibe-

¹ Gegen KÖPF: Bilderfrage, S. 38f: „Die Bilderfrage ist *kein* zentrales Thema der reformatorischen Theologie. Sie hat in der religiösen Entwicklung der großen Reformatoren keine faßbare Rolle gespielt und hat auch nicht zu nennenswerten evangelischen Lehrbildungen geführt [...] Aber so gering das theologische Gewicht der Bilderfrage im Grunde sein mochte, so stark hat sie – als sie einmal gestellt war – die Menschen bewegt, deren religiöses Leben von ihr berührt wurde“ [Hervorhebung; G. L.]; vgl. auch ebd., S. 63f: „Am klarsten und konsequentesten ist die Haltung der Bilderstürmer, die ihren Angriff von einem radikal-gesetzlichen Biblizismus aus führen, der im Grunde keine Argumentation und keine theologische Aufarbeitung des Problems möglich macht. Johanneische Gedanken wie Joh 6,63 und 4,24 werden nur hilfweise gebraucht und führen zu keiner umfassenden gedanklichen Durchdringung der Bilderfrage. Die Altgläubigen verteidigen ihre Positionen mit lauter alten Argumenten, die sie in möglichst großer Zahl nebeneinander aufreihen, ohne sie in einen gedanklichen Zusammenhang zu bringen. Nur Luther durchbricht die traditionelle Argumentationsweise, indem er von seinem neuen Verständnis des Verhältnisses von Gott und Mensch aus zu einer genuin evangelischen Kritik des Bilderkults kommt.“

haltung der religiösen Bilder relativierte. Soviel kann man jedenfalls sagen, daß die Bilderfrage kein untheologisches Thema war, sondern daß immer ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen prinzipiellen theologischen Vorentscheidungen und der konkreten Haltung in der Bilderfrage bestand.

2. 1 Luthers Haltung zu den Bildern²

Prinzipiell waren religiöse Bilder in Luthers theologischer Beurteilung „Adiaphora“. Das bedeutete, daß er den Gebrauch oder Nichtgebrauch religiöser Bilder im Blick auf das Heil für irrelevant erachtete: Bilder sind unter dem Heilsgesichtspunkt weder verboten noch geboten, sondern freigelassen³. Ob man sie verbieten, dulden oder wünschen soll und kann, hängt alleim vom rechten oder falschen Gebrauch ab⁴.

Sind die Bilder also aus Luthers Sicht keineswegs heilsnotwendig, so hat er doch grundsätzlich ein positives Verhältnis zu den Bildern, und zwar nicht nur zur Bildenden Kunst allgemein, sondern auch speziell zu religiösen Bildern. Das hängt unmittelbar mit Luthers Anthropologie und Seelenlehre zusammen. Er ist der Meinung, daß der Mensch überwiegend nicht in abstrakten Gedanken, sondern in Seelenbildern lebt und nur durch Vermittlung von Bildern erkennen und verstehen kann⁵. Was in unserem

² Immer noch einschlägig dazu CAMPENHAUSEN: Bilderfrage, S. 111–124; daneben sei aus der Fülle der Literatur noch verwiesen auf STIRM: Bilderfrage, S. 17–68; CHRISTENSEN: Art, bes. 17–41; LOEWENICH: Art. Bilder IV, S. 546–551; EIRE: War, S. 65–73. – Zu Luthers Rolle beim Entstehen und der Weiterentwicklung einer protestantischen Kunst zuletzt STRECKER: Bildende Kunst (Lit.); außerdem SCHULZE: Protestantische Bildkunst; WEIMER: Luther, Cranach und die Bilder; DIE BILDER IN DEN LUTHERISCHEN KIRCHEN; MICHALSKI: Visual Arts, S. 1–42; WOHLFEIL: Lutherische Bildtheologie, S. 282–293; LUTHER UND DIE FOLGEN FÜR DIE KUNST; BERGMANN: Attitude, S. 15–25.

³ WA 26,509,9–12: „Bilder, glocken, Messegewand, kirchenschmueck, aller liecht und dergleichen halt ich frey, Wer da wil, der mags lassen, Wie wol bilder aus der schriftt und von guten Historien ich fast nuetzlich, doch frey und wilkoerig halte, Denn ichs mit den bildestuermen nicht halte“ (Vorlesung über 1. Tim, 1528); so auch WA 10/III,21,9–11. 26,4–5: „Nün volgen die ding, die unnöttig sein, sonder frey gelassen von gotte, die mann halten mag oder nit, als Eelich zû werden oder nitt [...] umb die bilder ist es auch so gethan, das sie unnöttig, sonder frey seyn.“ (3. Invocavitpredigt, 11. März 1522); ebd., 30,13–16 (4. Invocavitpredigt, 12. März 1522).

⁴ Vgl. z. B. WA 10/III,33,5–7. 35,7–13. 36,1–8 (4. Invocavitpredigt, 12. März 1522); WA 18,73,14–18 (Wider die himmlischen Propheten, 1525). Siehe dazu STIRM: Bilderfrage, S. 71–74 (Erlaubter und nützlicher Bildgebrauch); WEIMER: Luther, Cranach und die Bilder, S. 30–42; vgl. auch BILDERSTURM – WAHNSINN ODER GOTTES WILLE?, S. 297, Kat.-Nr. 140.

⁵ WA 18,83,6–15: „So weys ich auch gewiss, das Gott wil haben, man solle seyne werck hoeren und lesen, sonderlich das leyden Christi. Soll ichs aber hoeren odder ge-

Innern Macht ausübt, Angst verursachend oder tröstend, entscheidet sich daran, was sich uns einbildet und welche Bilder in uns Oberhand gewinnen⁶. Es ist daher für Luther innerhalb der Glaubensunterweisung der Kirche wesentlich, daß den Menschen die richtigen Bilder vor Augen gestellt werden. Bilder gewinnen für ihn daher innerhalb der Glaubensunterweisung eine wichtige Funktion, die das Wort des Evangeliums unterstützt und festigt. Solche Glaubensbilder soll man nicht nur in den Kirchen zeigen, sondern auch an die Wände der Häuser und Stuben malen, „damit man Gottes werk und wort an allen enden ymer fur augen hette und dran furcht und glauben gegen Gott ubet“⁷. So können die richtigen Bilder das Verständnis des Glaubens fördern, die Erinnerung an die Heilsgeschichte festigen und die Andacht wecken. Indem Luther den Wert solcher „andechtig bilder und gemelde“⁸ hervorhebt, begründet er die theologische Legitimierung evangelischer „Andachtsbilder“. Als tröstliche Bilder sollen sie dazu dienen, „das dem Teuffel gewehret were mit seinen ferlichen

denken, so ist myrs unmueglich, das ich nicht ynn meyn hertzen sollt bilde davon machen, denn ich woll, odder wolle nicht, wenn ich Christum hore, so entwirfft sich ynn meym hertzen eyn mans bilde, das am creutze henge, gleich als sich meyn andlitz natürlich entwirfft yns wasser, wenn ich dreyn sehe, Ists nů nicht sunde sondern gut, das ich Christus bilde ym hertzen habe, Warumb sollts sunde seyn, wenn ichs ynn augen habe? Syntemal das hertze mehr gillt denn die augen und weniger soll mit sunden befleckt seyn denn die augen, als das da ist der rechte sitz und wonunge Gottes.“ (Wider die himmlischen Propheten, 1525); WA 37,63,25–64,5–12: „Sondern weil wir ja müssen gedancken und bilde fassen des, das uns inn worten fürgetragen wird, und nichts on bilde denken noch verstehen können, So ist fein und recht, das mans dem wort nach ansehe, wie mans malet, das er mit der fahn hinunter feret, die Helle pforten zu bricht und zu storet, und sollen die hohen unverständlichen gedancken anstehen lassen. [...] Wenn ich das habe, so habe ich den rechten kern und verstand davon und sol nicht weiter fragen noch klůgeln, wie es zu gangen odder móglich sey [...] Sonst wenn ich auch wolte so klug sein wie ettliche, die gerne hoch faren und unser einfeltigkeit spotten. [...] Aber [...] wir reden einfeltiglich da von, das man mit solchen groben gemelden fasse, was dieser Artikel gibt, wie man sonst die lere von Góttlichen sachen durch grobe, eusserliche bilde für gibt, Wie Christus selbs allenthalben im Euangelio dem volck das geheimnis des himelreichs durch sichtige bild und gleichnis für hellt, Odder wie man das kindlin Jhesum malet, das er der Schlangen auff den kopff tritt.“ (Predigt zur Höllenfahrt Christi, 1533); WA 49,74,39. 75,1–3: „Das ist unsers herr Gots wise alzeit gewest, das ohren nicht allein horeten, sed etiam oculis viderent. Ideo etiam pro oculis posuit signum, ut confirmarentur sui per verbum et signum. Sic per totam scripturam sacram.“ (Predigt am Gründonnerstag, 1540).

⁶ Vgl. HAMM: Luthers Anleitung, S. 339f.

⁷ WA 10/II,458,24–27 (Betbüchlein: Passional, 1522).

⁸ WA 23,375,24–34: „Denn ein begrebnis solt ja billich ein feiner stiller ort sein, der abgesondert were von allen örten, darauff man mit andacht gehen und stehen kůndte, den tod, das Jůngst gericht und auferstehung zu betrachten und betten [...] Und daselbst umbher an den wenden kund man solche andechtig bilder und gemelde lassen malen.“ (Ob man vor dem Sterben fliehen möge, 1527).

pfeilen und anfechtungen“⁹. Den religiösen Bildern kommt somit bei Luther eine umfassende, sowohl kognitive als auch affektive, Dienstfunktion im Zusammenhang der Evangeliumsverkündigung zu. Aber auch unabhängig vom religiösen Kontext kann er die Bildende Kunst bejahren, wenn Menschen die Bilder nur aus Lust und als Schmuck an die Wände malen laße, ohne daß dies als Sünde aufgefaßt werden muß¹⁰.

So positiv also prinzipiell die Einstellung Luthers zu den Bildern ist, so energisch wendet er sich gegen ihren Mißbrauch. Dieser zeigt sich ihm darin, wo Menschen ihr Heilsvertrauen an die Vermittlung von Bildern knüpfen, wo sie auf der Grundlage eines derartigen falschen Vertrauens Bilder verehren und sogar anbeten und wo sie deshalb auch Bilder stiften, in der wahnhaften Vorstellung, durch solche Werke ein Verdienst vor Gott erwerben zu können¹¹. Der richtige Weg, um einem solchen Mißbrauch entgegenzutreten, ist für Luther die Unterrichtung der Gläubigen durch die Predigt. Da der Mißbrauch im Herzen, d. h. im falschen Vertrauen, wurzelt, müssen die Bilder primär durch die Predigt und das seelsorgerliche Gespräch aus den Herzen der Menschen entfernt werden. Dann können sie auch den Menschen durch das Medium des Auges nicht länger tyrannisie-

⁹ WA 37,4,14–17: „Denn solche bild [= Johannes der Täufer, Lamm Gottes] sind zu lieblich und tröstlich, Und dienen ja da zu, ob sie sonst nirgend zu gut weren, das dem Teuffel gewehret were mit seinen ferlichen pfeilen und anfechtungen.“ (Predigt zur Höllenfahrt Christi, 1533).

¹⁰ WA 10/II,34,14–19: „Wenn der gemeyn man weyß, das es nicht eyn gottis dienst ist, bildniß setzen, wirt erß woll selbs nach lassen on deyn treyben unnd sie nur von lust wegen odder umb schmuck willen an die wend malen lassen odder sonst brauchen, das on sund sey, wie kemen wyr ynn das gefenckniß, das uns menschen verbietten sollten, das gott nicht verboten hatt? und eben die widder menschen lere und satzung fechten.“ (Von beiderlei Gestalt, 1522).

¹¹ Vgl. etwa WA 28,678,29–35: „Da aber ein Bild auffgericht oder furgestellet, drauff man ein vertrauen setzt, das reiss entzwey. Das erste Gebot sey ein Gloss und gebe einen rechten verstand den Bildern: wenn ein Bild auffgerichtet wird, dn man sich furfuerchtet und einen glauben drauff setzt, das reisse man hinweg. So es aber nicht ein Goetz ist odder Altar, das man die knie dafür beuget, auch nicht einen Gottesdienst draus macht, so ist es nicht ein Goetze, sondern ein Bild, das du behaltest, und ist recht und gut. Das ist der unterscheid zwischen Bildern und Goetzen.“ (Predigt über 5. Mose, 1529); weitere Beispiele für Mißbrauch, Abgötterei, falsches Vertrauen: WA 6,211,12–34 (Von den guten Werken, 1520); vgl. dazu BILDERSTURM – WAHNSINN ODER GOTTES WILLE?, S. 296, Kat.-Nr. 139; WA 7,570,5–7 (Magnificatauslegung, 1521); WA 10/III,27,2–5. 27,10–28,1. 28,16. 21f. 29,1f (3. Invocavitpredigt, 11. März 1522); WA 16,444,11–29 (Predigtreihen über 2. Mose, 1524/27); WA 18,68,26–31. 69,1–70,3. 74,21–75,2 (Wider die himmlischen Propheten, 1525); WA 28,677,25–31. 678,12–18 (Predigt über 5. Mose, 1529).