

Welches theologische Argument hat Martin Bucer,
um die Entfernung der Bilder zu verlangen?
(Textbasis: Apologie der Confessio Tetrapolitana)

Wissenschaftliche Hausarbeit der Ersten theologischen Prüfung
im Fach Kirchengeschichte

Vorgelegt der VI. Prüfungsabteilung
der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers
Wintertermin 1997/98

Vorsitzender der Prüfungsabteilung: OLKR Wöller
Referent: Prof. Dr. Mühlenberg

vorgelegt von:

Volker Bahr

Elsa-Brändström-Weg 4, 37075 Göttingen

Göttingen, den 20. November 1997

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	3
1.1.	Das Christentum und die Bilderfrage	3
1.2.	Gegenstand, Methode und Ziel der Arbeit	8
2.	Die Straßburger Situation und BUCERs Stellung zur Bilderfrage	10
3.	Die Bilderfrage in der Apologie der Confessio Tetrapolitana	12
3.1.	Hinführung und Geschichte der Apologie	12
3.2.	Der Aufbau der Apologie	14
3.3.	Die Bilderfrage in der Apologie: Analyse und Interpretation der „Vertedigung deß XXIII. Artickels“	15
3.3.1	Abschnitt 1	16
3.3.2	Abschnitt 2	17
3.3.3	Abschnitt 3	22
3.3.4	Abschnitt 4	24
3.3.5	Abschnitt 5	24
3.3.6	Abschnitt 6	25
3.3.7	Abschnitt 7	29
3.3.8	Abschnitt 8	30
3.3.9	Abschnitt 9	30
3.3.10	Abschnitt 10	30
3.3.11	Abschnitt 11	31
3.3.12	Abschnitt 12	31
3.4.	Zusammenfassung	32
4.	BUCERs eigenständiger Beitrag zur Bilderentfernung gegenüber seinen Zeitgenossen	36
5.	Literaturverzeichnis	38
5.1.	Quellen	38
5.1.1.	Bucer 38	
5.1.2.	Sonstige	38
5.2.	Hilfsmittel	38
5.3.	Untersuchungen und Darstellungen	39
5.3.1.	Kommentare und Monographien	39
5.3.2.	Aufsätze und Wörterbuchartikel	40

1. Einleitung

1.1. Das Christentum und die Bilderfrage

Bereits ein Gang durch die Bibel zeigt, dass der kultische Gebrauch von Bildern religiös offensichtlich von großer Bedeutung, zugleich aber auch sehr umstritten ist. Ebenso oft wie von einem kultisch-religiösen Gebrauch von Bildern berichtet wird, wird auch von einer theologischen Kritik dieses Gebrauchs berichtet. Es scheint, dass Religion bzw. Kultus eine gewisse Affinität zu bildhaften Darstellungen hat, dies von gewissen Standpunkten aber auch wiederum ausgesprochen fragwürdig ist.

Die wichtige Erzählung vom Bundschluss am Sinai in Ex 19-33 etwa zeigt genau diese Zwiespältigkeit. Mose steigt auf den Berg Sinai, um die Tafeln mit Gottes Geboten zu empfangen. Gleich im Anschluss an das Gebot der Monolatrie, also dem Ersten Gebot (Ex 20,3), steht dabei das Verbot des kultisch-religiösen Gebrauchs von Bildern (V.4f.). Aber noch während Mose auf dem Berg ist, kommt es beim Volk ausgerechnet zur Anfertigung und religiösen Verehrung eines Bildes, nämlich des sprichwörtlichen goldenen Kalbes. Dies wird vom Erzähler als Abfall und schwere Verfehlung gewertet, die von Gott hart gestraft wird. Bilderdienst ist geradezu Abfall vom wahren und einzigen Gott (Ex 32). Im Anschluss und wohl auch in Beziehung zu dieser Geschichte wird noch vom Umgang Gottes mit Mose als einem von Gott besonders gewürdigten Menschen berichtet. Mose verkehre mit Gott wie mit einem Freund, geradezu von Angesicht zu Angesicht (Ex 33,11). Dies wird allerdings durch eine folgende kategorische Aussage, dass kein Mensch Gott von Angesicht sehen könne (V.20.23), deutlich relativiert.

Immer wieder taucht im AT das Bilderthema in dieser Form auf: das Volk bzw. der König macht sich kultisch-religiöse Bilder und verehrt diese. Eine in der Geschichte selbst auftretende Person oder der Erzähler bewerten dies im Namen Gottes als Götzendienst oder Hinwendung zu anderen Göttern und damit als Abfall von Gott selbst. Diese Missachtung begründet ein bestimmtes, strafendes Handeln Jahwes mit Israel in der Geschichte¹. Vor allem bei Deuterocesaja spielt die Bilderfrage eine große Rolle. Möglicherweise machte es die religiöse Praxis der Umwelt in der Exilssituation nötig, dass immer wieder gemahnt werden musste. Die Texte des DtJes weisen ihre Adressaten auf die Gottheit Gottes hin, die sich in seiner Macht über Natur und Geschichte zeige. Diese Macht sei völlig inkommensurabel mit allem Sicht- und Begreifbaren und daher in keiner Weise abbildbar. Wer Bilder anbete, der baue auf Sand und verfehle gerade das, was er sucht, nämlich eine hilfreiche Macht. Bilder sind selber nur Menschenwerk, daher unlebendig und machtlos².

Auch das NT scheint das Bilderproblem nicht als weniger problematisch einzuschätzen. In der dem Stephanus in den Mund gelegten Rede, die die Geschichte Gottes mit Israel rekapituliert, wird die

¹ vgl. 1. Kön 12,26-32; 2. Kön 17,7-23; 18,4;
zur Nähe von Bilder- und Götzendienst vgl. noch 2. Kön 21,1-9; 23,4-20; Ez 8,5-12; Am 5,26.

Anbetung des goldenen Kalbes eng mit Fremdgöttereie zusammen gesehen und als Grund für die göttliche Strafe des babylonischen Exils benannt (Apg 7,40-43). Lukas greift den kultisch-religiösen Gebrauch aber auch bei den Heiden an. Über die Götterbilder in Athen lässt er Paulus 'im Geist ergrimmen'. Es folgt eine Lehrrede des Paulus vor den Athenern über die Erhabenheit, die Transzendenz Gottes gegenüber der Welt, aufgrund derer er prinzipiell nicht bildlich darstellbar sei (Apg 17,16-29).

Der wohl grundsätzlichsste und wirkungsgeschichtlich bedeutendste neutestamentliche Text zur Bilderfrage dürfte Röm 1,18-25 und folgende sein. Paulus spricht hier von einer allgemeinen Ungerechtigkeit und Schlechtigkeit des Menschen. Gott sei in seinen Schöpfungswerken offenbar und seinem *unsichtbaren* Wesen nach erkennbar. Die Menschen beteten ihn aber nicht *als* Gott an, sondern hielten sich an menschlich-geschöpfliche Bilder. Damit werde aber das Geschöpf statt des Schöpfers verehrt und die göttliche Wahrheit zur Lüge. Hierin wurzele die allgemeine Ungerechtigkeit des Menschen, und aufgrund dieser Verkehrung der Wahrheit strafe Gott den Menschen, nämlich indem er daraus alle seine (des Menschen) Schlechtigkeit folgen lasse. Und schließlich sieht auch die Apokalypse in der Bilderverehrung die Verkehrtheit des Menschen gipfeln. Von ihr gelte es sich zu bekehren, aber selbst im Angesicht der endzeitlichen Katastrophe werde es noch so sein, dass viele Menschen an ihr festhalten (Apk 9,20).

Trotz dieser grundsätzlich bilderkritischen Schriftaussagen bleibt die Bilderfrage in der Geschichte des Christentums ein offenes Problem in genau der bereits angesprochenen Zwiespältigkeit. Immer wieder kommt es zu einem kultisch-religiösen Gebrauch von Bildern und ebenso oft auch kommt es zu dessen Kritik.

"Der heidnischen Antike stand - von einigen Kritikern abgesehen - der Zusammenhang von Götterbild und Gottheit fest. Zwischen unreflektierter Identifizierung und vergeistigter Auffassung dieses Zusammenhangs gab es viele Übergänge."³ Im Gegensatz dazu und zum Befremden der paganen Umwelt gab es in der Zeit vom 1. bis zum 3. Jahrhundert wohl so gut wie keine christliche Bildkunst. Begründet wurde dies mit der Geistigkeit Gottes. Das eigentliche, wahre Bild Gottes sei der geistliche Mensch selbst⁴.

Die Anfänge sind umstritten, aber etwa gegen Ende des 3. Jahrhunderts entstehen erste christliche religiöse Bildwerke, vorwiegend Sarkophage und Wandmalereien in den Katakomben⁵. Fast gleichzeitig aber kommt es auch zur Polemik gegen solchen kultisch-religiösen Gebrauch von Bildern. So argumentiert etwa EUSEB gegen die bildliche Darstellung Christi, dieser sei zwar Mensch geworden, aber von Gott auch wieder erhöht worden, und das göttliche Wesen des erhöhten Christus sei nicht bildlich darstellbar. Wer Gott schauen wolle, müsse selber reinen Herzens und ein

² Jes 40,18-25; 42,17; 44,9-20; 45,15f.; 46,1-9; 48,5.

³ Thümmel, H.G., Art. 'Bilder', IV. Alte Kirche, S. 525, Z.24-26.

⁴ vgl. ebd. S.525, Z.33-51.

geistlicher Mensch, also selber Bild Gottes werden⁶. Nachdrücklich agiert EIPHANIUS VON SALAMIS am Ende des 4. Jahrhunderts gegen den kultisch-religiösen Gebrauch von Bildern, sowohl als Verfasser bilderkritischer Schriften wie auch als praktischer Ikonoklast. EIPHANIUS plädiert für die Abschaffung aller Bilder, nicht nur der in den Kirchen, sondern auch der in den Grabstätten und den Privathäusern. Dieser radikale Standpunkt bleibt aber umstritten⁷. Mit zunehmendem Einfluss neuplatonischer Gedanken, demgemäss das Himmlische sich selber im Irdischen als Symbolen darstelle und wirksam werde, nahm die Bilderfrömmigkeit einen starken Aufschwung. Kaiser LEO DER ISAUER versuchte wohl aus politischen Gründen die erstarkte Bilderfrömmigkeit mit machtpolitischen Mitteln radikal zurückzudrängen, hatte dabei aber starke Widerstände vor allem im Mönchtum und der Volksfrömmigkeit gegen sich⁸. JOHANNES DAMASCENUS verfasst dann eine umfassende Apologie des kultisch-religiösen Bildergebrauchs. Den Bildern komme zwar keine *latreia*, aber doch *proskynaesis* zu. Gott selbst sei Urheber der Bilder. Alles Irdische sei ein Bild Gottes. Der Mensch sei darauf angewiesen, dass das Geistige in der Materie begegnet. Nur so könne es für ihn überhaupt Offenbarung geben. Mit den Bildern verhalte es sich im Prinzip nicht anders als mit dem Abendmahl. "Die Bilder sind also Gnadenmittel, sofern die materielle Abbildung uns Gott selbst bringt"⁹. Auf dem Boden einer solchen Metaphysik entwickelt sich dann nach und nach die ostkirchliche Ikonenfrömmigkeit¹⁰.

Die bilderfeindliche Haltung setzte sich unter den Kaisern fort. KONSTANTIN V. berief 754 in Konstantinopel eine Synode ein, die seinen Standpunkt zum offiziell kirchlichen erklären sollte. Man berief sich auf das Bilderverbot in der Hl. Schrift. Das einzige legitime Bild Christi sei das Abendmahl. Die prokaiserlichen Beschlüsse der Synode wurden radikal umgesetzt, bis hin zur Absetzung und Anathematisierung zuwiderhandelnder Geistlicher. Aber es blieb bei starken Widerständen vor allem im Mönchtum und die Anzahl der Anhänger einer Bilderfrömmigkeit blieb hoch. Um sich diese Partei politisch zunutze zu machen, proklamierte die Kaiserin IRENE die Legitimität der Bilderfrömmigkeit. Auf der Synode in Nicäa von 787 wurden die Beschlüsse von 754 ausdrücklich verworfen und der kultisch-religiöse Gebrauch von Bildern, wenn auch mit fragwürdigen Argumenten, theologisch sanktioniert. Die Unterscheidung von *latreia* und *proskynaesis* hielt man allerdings ausdrücklich fest. Damit war der Weg für die umfassende ostkirchliche Bilderfrömmigkeit dogmatisch endgültig frei. Spätere Widerstände konnten die Entwicklung nicht mehr rückgängig machen¹¹.

⁵ vgl. ebd. S.526f.

⁶ vgl. ebd. S.527, Z.22-31.

⁷ Seeberg, R., Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd.2, S. 354f.; vgl. Thümmel, H.G., Art. 'Bilder', IV. Alte Kirche, S.527f.

⁸ Seeberg, R., Dogm.-Gesch. 2, S.355-359.

⁹ ebd., S.359.

¹⁰ vgl. Thümmel, H.G., Art. 'Bilder', V. Mittelalter, V/1. Byzanz, S. 532f.

¹¹ Seeberg, R., Dogm.-Gesch. 2, S.360-362; Thümmel, H.G., a.a.O., S.534-538.

Auch die westliche Tradition ist zunächst eher bilderkritisch eingestellt. Die Synode von Elvira (etwa 306) wendet sich gegen christliche Wandmalereien, wobei allerdings nicht klar ist, wie weit diese Kritik reicht. Auch AUGUSTIN äußert sich kritisch zur Bilderfrage, allerdings nur gelegentlich und ohne großen Nachdruck¹². Aber bereits bei PAULIN VON NOLA findet sich eine gemischte Haltung. Er will den kultisch-religiösen Gebrauch von Bildern grundsätzlich zulassen, sieht sich bezeichnenderweise aber zu einer ausdrücklichen Rechtfertigung dieser Haltung genötigt. Er argumentiert im Wesentlichen volkspädagogisch. Die Bilder würde die Menge von Ausschweifungen abhalten, zu denen es bei großen Kirchenfesten leicht komme. Dabei bestreitet PAULIN in keiner Weise, dass Gott und Christus prinzipiell eigentlich nicht darstellbar seien. Es sei die Schwäche des Menschen, der etwas Anschauliches brauche¹³. Eine für die westliche Theologie wichtige Stimme in der Bilderfrage war GREGOR DER GROSZE. GREGOR äußert sich aus Anlass eines Ikonoklasmus dahingehend, dass die Verehrung der Bilder natürlich zu verwerfen sei, ihnen jedoch eine wichtige didaktische Bedeutung zukomme, indem sie den Analphabeten das Lesen der Schrift ersetze und auf diese Weise ein wichtiges Medium der Vermittlung der christlichen Vorstellungsgelalte darstelle¹⁴. Dieses volksdidaktische Argument wird in der weiteren Geschichte der Bilderfrage immer wieder herangezogen. Die Haltung des Westens bleibt in der Folge gemäßigt. Bilderfrömmigkeit bleibt grundsätzlich erlaubt, was etwa in der päpstlichen Verwerfung jeglichen Ikonoklasmus auf der römischen Synode von Nov. 731 durch GREGOR III. seinen Ausdruck fand. Die radikal bilderfeindlichen Beschlüsse von 754 werden abgelehnt, ebenso aber die die Bilderfrömmigkeit sanktionierenden Beschlüsse von 787. KARL DER GROßE lässt durch seine Hoftheologen ein Gutachten erstellen, die sogenannten *Libri Carolini*, in dem diese mittlere, aber gegenüber Nicäa doch deutlich kritische Haltung theologisch begründet wird: die Schrift spreche gegen eine Heiligkeit der Bilder; die Bilder seien qualitativ vom Sakrament verschieden; die Schrift selber sei das bessere Erziehungsmittel als Bilder, die das Entscheidende gerade nicht vermittelten und nur erinnern könnten. Wenn die Bilder also nicht anzubeten seien, seien sie aber doch auch nicht zu entfernen oder zu zerstören. Wohl auf dieser theologischen Basis wird Nicäa 787 auf einer Synode in Frankfurt/M von 794 verworfen. Es scheint aber so zu sein, dass aufgrund eines Übersetzungsfehlers dabei die nicänische Unterscheidung von *proskynaesis* und *latreia* unberücksichtigt bleibt. Auf einer fränkischen Synode 825 in Paris wird diese kritische Haltung gegenüber der ausdrücklichen dogmatischen Sanktionierung der Bilderfrömmigkeit von Nicäa deutlich ermäßigt. Es werden entsprechende bilderfreundliche Väterzitate angeführt; den Bildern wird gegenüber der Schrift mit GREGOR D. GR. doch wieder eine besondere Nützlichkeit zugeschrieben, was gegen jeden Ikonoklasmus spreche; die Heiligen seien *in imaginibus* zu

¹² vgl. Thümmel, H.G., Art. 'Bilder', IV. Alte Kirche, S.528, Z.39-52.

¹³ ebd., S.528, Z.53 - S.529, Z.12.

¹⁴ ebd., S.529, Z.13-25.

verehren. "Damit ist der Weg eingeschlagen, auf dem man im Mittelalter schließlich doch zur Bilderverehrung gelangte, wenn sie auch nicht dieselbe Bedeutung wie in der Ostkirche erhielt."¹⁵ Auch in der Volksfrömmigkeit des Westens ist die Bilderverehrung verbreitet und hat so ihre theologische Legitimation erhalten. Indem man dogmatisch zwischen einer Anbetung Gottes (*adorare*) selber und einer Verehrung der Bilder (*venerari, colere*) unterschied, meinte man, den bilderkritischen theologischen Argumenten Genüge getan zu haben. Diese Unterscheidung war und blieb in der Folge die entscheidende theologische Frage. Damit war der Westen faktisch in große Nähe zu den Beschlüssen von Nicäa 787 gerückt, ohne allerdings die bildmetaphysischen Grundlagen des Ostens zu teilen¹⁶. Die Scholastik bestätigt diese Position im Wesentlichen, wobei sie die Basisunterscheidung und die den Bildern zugeschriebenen Frömmigkeitspraktische Funktion begrifflich präziser und differenzierter fasst und theologisch sowie anthropologisch weiter untermauert¹⁷. Zu einer bilderkritischeren Haltung kommt es erst wieder im Zusammenhang mit den Frömmigkeitserneuernden Bewegungen, wie etwa der cluniazensischen Reform. Werden die Bilder auch nicht gänzlich verworfen, so wird der Christ doch wieder verstärkt an seine Innerlichkeit gewiesen¹⁸. Eine radikal bilderverwerfende Haltung findet sich nur bei den außerkirchlichen Frömmigkeitsbewegungen, die dort aber nicht nur spiritualistisch motiviert ist, sondern auch im Zusammenhang mit starken sozialkritischen Anliegen steht¹⁹. Ihrer 'aufklärerischen' Tendenz entsprechend stehen auch die Humanisten der Bilderfrömmigkeit eher kritisch gegenüber (etwa ERASMUS VON ROTTERDAM)²⁰, wobei sie ihre volkspädagogische Nützlichkeit durchaus anerkennen können.

Überblickt man die Geschichte des Problems der Bilderfrömmigkeit im Christentum, dann kann man folgendes Fazit ziehen. Von einer ersten, wohl tatsächlich weitgehend bildfreien Zeit abgesehen, gehen nebeneinander her zum einen eine faktisch praktizierte Bilderfrömmigkeit, zum anderen entweder deren theologische Verwerfung oder deren theologische Legitimation. Am Anfang des Mittelalters hat sich dann weithin letzteres durchgesetzt. Die Bilderverehrung erlangt kirchlich-frömmigkeitspraktisch weithin tragende Bedeutung und die theologische Erörterung beschränkt sich auf die Bereitstellung dogmatischer Formeln, die sich auf die Volksfrömmigkeit mit all ihren abergläubisch-magischen Vorstellungselementen aber kaum kritisch beziehen lassen.

¹⁵ Loewenich, W. von, Art. Bilder, V. Mittelalter, V/2. Im Westen, S.542, Z.36-38.

¹⁶ vgl. ebd., S.542-544.

¹⁷ vgl. die Darstellung der Position THOMAS VON AQUINS bei Loewenich, W. von, a.a.O., S.544, Z.19-52.

¹⁸ so bei BERNHARD V. CLAIRVAUX; bilderkritisch auch etwa TAULER und SEUSE; vgl. Loewenich, W. von, a.a.O., S.544, Z.53- S.545, Z.18.

¹⁹ vgl. ebd., S.545, Z.18-32.

²⁰ vgl. ebd., S.545, Z.32-38.

1.2. Gegenstand, Methode und Ziel der Arbeit

Es versteht sich gleichsam von selbst, dass eine sowohl die Theologie wie die kirchliche Frömmigkeitspraxis so radikal in Frage stellende Bewegung wie die Reformation auch hinsichtlich des kultisch-religiösen Gebrauchs von Bildern grundlegend kritisch Stellung bezieht.

Gegenstand dieser Arbeit ist genau die Kontroverse eines reformatorischen Theologen mit der altgläubigen Position in der Bilderfrage, nämlich MARTIN BUCERS Kritik der Einwände römischer Theologen gegen die *Confessio Tetrapolitana* in deren Apologie. Schließlich war die Einführung der Reformation vielerorts mit einer überwiegend organisierten Entfernung oder aber mit der Zerstörung von Bildern, Statuen und anderen Kunstwerken verbunden, die sich in Kirchen und Kapellen befanden.

Auch die Stadt Straßburg und damit ihre Prediger waren von einer Diskussion über die Bilder im Rahmen der protestantischen Gottesdienstreformen betroffen. Insbesondere MARTIN BUCER, der 1523 in Straßburg um eine Pfarrstelle nachsuchte und sich bis zu seiner Entlassung 1549 zu einer der treibenden Kräfte der deutschen Reformation entwickeln sollte, hat sich vielfach mit Gottesdienstreformen und Kirchenordnungen, und damit auch mit der Bilderproblematik, beschäftigt.

Die Quellenbasis, an der BUCERs Argumentation für eine Bilderentfernung exemplifiziert werden soll, ist die 1531 auf deutsch erschienene *Apologie der Confessio Tetrapolitana* (im folgenden: ACT). Bei ihr handelt es sich um einen reinen, durch BUCER angefertigten, Disputationstext. Diese wurde als Verteidigung der unterzeichnenden Städte Straßburg, Memmingen, Lindau und Konstanz anlässlich der römisch-katholischen Entgegnung (Konfutation) auf das Bekenntnis *Confessio Tetrapolitana* erstellt. Wenngleich die geschichtliche Wirkung der CT und ihrer Apologie auch nur sehr beschränkt ist²¹, so enthält sie doch nach BUCERs Selbsteinschätzung die Summe seiner Theologie²². Aufgrund dieser Einschätzung kommt ihr auch gegenüber anderen Quellen ein besonderer Wert hinsichtlich der Beurteilung seiner Bildertheologie zu.

Deshalb wird sich diese Arbeit in ihrem Hauptteil mit der geschichtlichen Einordnung und der Analyse dieser Quelle in Bezug auf die Bilderentfernung auseinandersetzen. Die Auseinandersetzung mit einem altgläubigen Gegner stellt den Reformator vor andere Probleme als seine reformatorische Heimatstadt. Nachdem also schon ein kleiner Überblick über die Einordnung der Bilderfrage in die Geschichte der Kirche gegeben wurde, wird im Anschluss ein kurzer Abriss über BUCER und sein Verhältnis zur Stadt Straßburg folgen. Die Perspektive auf die

²¹ BDS 3, S.23f.; s.a. Felsius, J.H., *De varia confessionis Tetrapolitanae fortuna praesertim in civitate Lindaviensi*, Göttingen 1755.

²² BDS 3, S.192; Baum, J.W., *Capito und Butzer. Straßburgs Reformatoren*, S.569; Lienhard, *Bucer et Tétrapolitaine*, S.270.

innerreformatorischen Differenzen zur Bilderentfernung soll in einer Schlussbetrachtung nachgegangen werden.

Ziel und Zentrum dieser Arbeit aber bleibt es, aus der ACT ein zentrales Argument des Straßburger Reformators gegen die altgläubige Bilderposition zu erheben.

Dabei ist im Vorfeld zu klären, was denn ein 'theologisches Argument' sei. Allgemein ist ein Argument eine Aussage, die die Zustimmung zu einer Behauptung herbeiführen soll²³. Ein spezifisch theologisches Argument unterscheidet sich von einem rein philosophischen dadurch, daß es Anerkennung bei den Angehörigen der christlichen Gemeinschaft finden soll. Deshalb bedient sich der Argumentierende exegetischer und dogmatischer Aussagen, von denen er sich breiten Anklang im christlich-theologischen Rahmen verspricht (hier: atl. Bilderverbot, kirchliche Tradition, Anthropologie, Soteriologie, Christologie). Im Streit um die Bilder geht es somit zugleich um die Normenfindung und Regelbennennung, mit deren Hilfe theologische Dispute und kirchliche Entscheidungen zu treffen sind.

Unter 'Bilder' sind entsprechend dem Verständnis der Zeit sowohl "Darstellungen der Gottheit und der Heiligen [...] auf Altarbildern, Fresken, Grabsteinen und Reliefs oder in Form von Statuen, Kreuzen, Kruzifixen und Rosenkränzen aber [...] auch Reliquienschreine und anderes mehr" zu verstehen²⁴.

²³ siehe auch Thiel, C., Art. Argumentation, in: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd.1, S.161; vgl. auch Altenstaig, J./Tytz, J., *Lexicon Theologicum*, S.60f.

²⁴ Körner, M., *Bilder als Zeichen Gottes*, S.234.
siehe weitere Begriffsdefinitionen: „Der *Begriff* des Bildes umfasst in der Religionsgeschichte sowohl anikonische als auch ikonische Darstellungen. Er reicht daher vom roh behauenen Stein oder geschnitzten Holzpfehl bis zu symbolischen Repräsentationen und kunstvollen Bildern von Gottheiten oder Heiligen, die entweder eine meist vermeintliche Porträthaftigkeit erstreben oder idealtypisch gemeint sein können.“ (Lanczkowski, G., Art. Bilder, I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 6 (1980), S.515) und „Unter christlichem Bild verstehen wir jede bildliche Darstellung mit christlichem Inhalt, gleich ob es sich um ein biblisches oder ein kirchenhistorisches Ereignis (auch in symbolhafter Verkürzung), um die als Porträt gemeinte Darstellung Christi, Marias, eines Heiligen oder einer bedeutsamen biblischen oder kirchlichen Persönlichkeit, oder um ein Symbol handelt.“ (Thümmel, H.G., Art. Bilder IV. Alte Kirche, TRE 6, S.525).

2. Die Straßburger Situation und BUCERs Stellung zur Bilderfrage

1517 kam der Dominikanermönch MARTIN BUCER (1491-1551) zum Theologiestudium nach Heidelberg. Sein besonderes Interesse galt in dieser Zeit den Schriften THOMAS VON AQUINS, andererseits begeisterte er sich für den allseits geschätzten ERASMUS VON ROTTERDAM. Die Begegnung mit LUTHER während dessen Heidelberger Disputation 1518 allerdings bedeutete eine Wendung in BUCERs Leben, die ihn in Konflikt mit der Hierarchie seines Ordens bringen sollte.

Der Ruf ein Begünstiger Luthers zu sein, setzte BUCER der Gefahr der Verfolgung durch die dominikanische Inquisition aus. Um sich der Ordensgerichtsbarkeit zu entziehen, bemühte sich BUCER um seine Entbindung von den Mönchsgelübden. Durch die Hilfe einflussreicher Freunde gelang dies schließlich. Am 29. April 1521 wurde BUCER von seinen Ordensgelübden freigesprochen²⁵.

Mit dieser Trennung vom Dominikanerorden begann BUCERs zweite Lebenshälfte, die geprägt war von seinem rastlosen Einsatz für die Anliegen der Reformation und seinem Bemühen um die Einheit der protestantischen Bewegung.

Nachdem BUCER sich in Weißenburg als ein bewusster Verfechter der Reformation viele Feinde geschaffen hatte und durch den Bischof von Speyer exkommuniziert worden war, wendet er sich 1523 aus familiären Gründen nach Straßburg und bemüht sich dort um eine Pfarrstelle. Allerdings ist die Stadt gegenüber dem exkommunizierten und verheirateten Priester sehr zurückhaltend und er muss sich zunächst mit einer Hilfsposition zufrieden geben. Nach Erhalt des Bürgerrechtes tritt er in die Zunft der 'Gartner' ein, die ihn im Frühjahr 1524 zu ihrem Prediger an der St.Aurelien-Kirche ernennen²⁶.

Dieses Jahr gestaltet sich als maßgebliches Jahr der Reformation in Straßburg und legt auch den Grundstein für den Ruf des Theologen BUCER. Gegen kräftige Opposition aus dem altgläubigen Lager, können einige Prediger den zaudernden Rat der Stadt für erste evangelische Schritte gewinnen. So wird in den Gemeinden der evangelischen Prediger das Abendmahl nach beiderlei Gestalt gefeiert und weitreichende Gottesdienstreformen betreffend Feiertagen, Gesängen, etc. durchgeführt. Nachdem es schon im Frühjahr in St.Agnes und St.Peter bilderfeindliche Attacken gegeben hatte, melden die Chroniken für den Herbst des Jahres die Entfernung aller Tafeln, Bilder und Reliquien aus St.Aurelien nebst der Öffnung des Grabes der Hl. Aurelia²⁷. Der Rat der Stadt reagierte auf diese Äußerungen und Handlungen zwiespältig, indem er jegliches eigenmächtige Handeln untersagte und erkannte Täter bestrafte, andererseits eigene Bilderentfernungen ankündigte. So wurden am 31.Oktober 1524 einige besonders verehrte Bilder aus der Kathedrale

²⁵ Greschat, M., Martin Bucer, S.33-47.

²⁶ ebd., S.59-76.

²⁷ BDS 1, S.273f.

entfernt²⁸. In diesem Zusammenhang muss sich der Theologe auch mit der Rechtmäßigkeit von Bildern auseinandersetzen. Aus dieser Zeit kennen wir einen Briefwechsel mit ZWINGLI²⁹ und vor allem die Verteidigung seiner Theologie in der Schrift *Grund und Ursach*³⁰.

Erst im Zusammenhang mit der Abschaffung der Messe in ganz Straßburg (1529) wird die Bilderfrage für BUCER wieder aktuell³¹. Nach den ersten Bilderentfernungen durch den Rat im Herbst 1524 kam es in den folgenden Jahren in Straßburg immer wieder zu bilderfeindlichen Aktivitäten einzelner Bürger³², aber zu einer Grundsatzentscheidung zeigte sich der Rat erst nach Beratung mit seinen Bündnispartnern bereit. Am 14. Februar 1530 wurde die Entfernung aller Bilder aus den Straßburger Kirchen durch Amtspersonen angeordnet, wobei den Stiftern der Bilder Gelegenheit zur Sicherung ihres Eigentums eingeräumt wurde. Durch ungeduldige Bildergegner jedoch kam es zu 'wilden' Zerstörungen, auf die BUCER, um zu „befriden“³³, in großer Eile Anfang März 1530 mit seiner Schrift *Das einigerlei Bild*³⁴ reagierte. Im gleichen Jahr hatten sich die evangelischen Stände auf dem Reichstag zu Augsburg für ihre Religionspolitik zu verantworten und so enthielten die CT und ihre Apologie auch einen Artikel zu den Bildern.

Wichtiger als die Bilderfrage wurde für BUCER in den 1530^{er} Jahren sein Bemühen um eine Abendmahlskonkordie mit den Wittenbergern und Schweizern. War diesem Eifer auch nur ein flüchtiger Erfolg beschieden, so hat sich der Straßburger Reformator doch unbestrittene Verdienste um die Reformation in Ulm, Augsburg und Hessen erworben. Nachdem die Religionsgespräche mit den Altgläubigen rasch von der politischen Wirklichkeit der 1540^{er} Jahre überrollt wurden, begann auch BUCERs Einfluß zu sinken. Am 1. März 1549 kam es zum offenen Bruch mit der Stadt Straßburg, und BUCER und sein Kollege FAGIUS wurden entlassen.

Unter den verschiedenen Zufluchtsorten, die ihm angeboten worden waren, entschied BUCER sich für England, möglicherweise weil er hoffte, die dort in den Anfängen steckende reformatorische Bewegung in seinem Sinne beeinflussen zu können. BUCER wurde Theologieprofessor an der Universität Cambridge, vermochte sich jedoch dort nie recht einzuleben. Am 28. Februar 1551 starb „der dritte deutsche Reformator“³⁵ vermutlich aufgrund einer schweren Lungentuberkulose.

²⁸ Im Oktober hielt sich auch KARLSTADT für einige Tage in der Stadt auf. Wenngleich von einem Einfluss KARLSTADTs auf die Straßburger Prädikanten allerdings nichts bekannt ist, war er doch einer breiten Öffentlichkeit durch seine Schriften bekannt.

²⁹ Bcor 1, S.226-236.253-258.279.294.

³⁰ BDS 1, S.269-274.

³¹ Greschat, M., Martin Bucer, S.95-103.

³² vgl. Wandel, L.P., Voracious Idols and violent hands, S.117-126.

³³ BDS 4, S.165.

³⁴ BDS 4, S.161-181

³⁵ Bornkamm, H., Martin Bucer, der dritte deutsche Reformator, S.88-112.

3. Die Bilderfrage in der Apologie der Confessio Tetrapolitana

3.1. Hinführung und Geschichte der Apologie

Um die Beweisführungen in der ACT besser verstehen zu können, muss sie in ihren geschichtlichen Kontext eingeordnet werden. Als Antwort auf die römisch-katholische Konfutation des Kaisers ist sie eine Verteidigung des Vierstädtebekenntnis von 1530. Darum ist zuvor kurz vom Entstehen der CT und ihrer Konfutation zu berichten³⁶.

Die Stadt Straßburg hatte ihre Repräsentanten gut vorbereitet zu dem Reichstag von Augsburg 1530 entlassen. Zwar hatte das Ausschreiben des Kaisers davon berichtet, „eines jeglichen Gutbedünken, Opinion und Meinung zwischen uns selbst in Liebe und Gütlichkeit zu hören“³⁷, jedoch sollten die Gesandten eine Doppelstrategie anwenden³⁸. Einerseits sollten sie sich dem Kaiser - und damit den Altgläubigen - erklären, andererseits solle es nicht zum offenen Bruch mit den anderen Protestierenden betreffs des Abendmahls kommen. Jedoch stießen die Straßburger in Augsburg sogleich von beiden Seiten auf starke Widerstände³⁹. So fühlten sich die Gesandten für die Verhandlungen theologisch unzureichend gerüstet und verlangten nach heimischen Beistand. Nachdem den Prädikanten Straßburgs freies Geleit gewährt worden war, reisten auch BUCER und CAPITO Ende Juni nach Augsburg⁴⁰.

Nachdem etwa zeitgleich zur Sicherheit wurde, dass wegen der Abendmahlsdifferenzen an eine Unterzeichnung der sächsischen CA nicht zu denken und Straßburg zunehmend isoliert war⁴¹, mussten die Straßburger möglichst zügig ein eigenes Bekenntnis erstellen. Unter Verwendung der bereits mitgebrachten Ratschläge und Gutachten, aber auch mit Vorlage einer Abschrift der CA, verfassten BUCER und CAPITO ein eigenes Bekenntnis⁴². Nach einer Überarbeitung des

³⁶ Die übersichtliche Forschungsgeschichte zu diesen Quellen hat sicherlich mit ihrer eher unbedeutenden Wirkungsgeschichte zu tun. Zwar ist sie nach BUCERS Selbsteinschätzung Summe seiner Theologie (BDS 3, S.192), jedoch übernahmen die oberdeutschen Städte in der Wittenberger Konkordie von 1536 die sächsische CA (BDS 6,1, S.127, Z.3-5), nicht zuletzt um Aufnahme in den Schmalkaldischen Bund zu erhalten. In gewisser Weise erwies sich die CT und ihre ACT ab da als überflüssig (zur Wirkungsgeschichte s. Kittelson, J.M., Art. Confessio Tetrapolitana, S.174, Z.52 - S.175, Z.9).

Eng damit verbunden befinden wir uns kirchengeschichtlich in einem Zeitraum der stark durch innerprotestantische Vermittlungsversuche hinsichtlich der Abendmahlsfrage geprägt war. Dieses Thema hat die Forscher bisher stärker interessiert und Kräfte gebunden (s. z.B. Anrich, G., Martin Bucer).

³⁷ Förstemann, Urkunden I, S.8

³⁸ Kittelson, J.M., Art. Confessio Tetrapolitana, S.174 spricht gar von „vier komplementäre[n] Verteidigungsstrategien“.

³⁹ Müller, RE 19, S.560, Z.35-40; S. zu der folgenden Entwicklung auch Paetzold, S.XIff.

⁴⁰ BDS 3, S.17f.

⁴¹ Trotz Bedenken entschied sich Landgraf PHILIPP VON HESSEN für die CA. S. Müller, RE 19, S.561, Z.14-16. Dort auf die Angaben über die Briefwechsel.

⁴² BDS 3, S.17.19f. Offensichtlich haben sich hier seit Müller, RE 19, S.561, Z.18-40 durch Bibliotheksfunde und Literarkritik neue Erkenntnisse erschlossen. Der MÜLLER unbekannte 'Ratschlag A', von BUCER noch in Straßburg verfasst, ist inzwischen in BDS 3, S.321-338 ediert. Zu den Quellen ebenfalls Kittelson, J.M., Art. Confessio Tetrapolitana, S.174, Z.7-22.

Abendmahlsartikels konnten zudem noch Konstanz, Memmingen und Lindau für eine Unterschrift gewonnen werden⁴³. Alle vier Städte legten doch bei aller Sympathie Wert auf eine Eigenständigkeit bezüglich ZWINGLI und seiner *Fidei ratio*. Da sie sich aber auch nicht der lutherischen CA anschließen mochten, gerieten sie in die gefährliche Situation, dem Kaiser in der Abendmahls- und Bilderfrage als 'Sakramentierer' zu gelten⁴⁴. Nachdem schon die Übergabeversuche der CT am 8. und 9. Juli zu einem diplomatischen Fiasko gerieten⁴⁵, erwartete man voller banger Erwartungen eine kaiserliche bzw. altgläubige Reaktion⁴⁶.

Während die sächsische CA grob zweigegliedert ist, in einen Anteil übereinstimmender Glaubensaussagen und einen strittigen Anteil, diskutiert die CT „die strittigen Punkte gegenüber Rom im Zusammenhang der entsprechenden positiven Glaubensaussagen“⁴⁷.

Als alleinige inhaltliche Begründungsbasis wird den 23 Artikeln das Schriftprinzip vorangestellt, „dem dann Christus und die Gnade als Hauptinhalt der Schrift und kritischer Maßstab für die kirchlichen Traditionen folgt.“⁴⁸ Scharf werden die Missstände aufgezeigt und in Artikel 22 wendet sich das Bekenntnis der Bilderfrage zu⁴⁹. Die Prediger greifen die Bilderverehrung und -anbetung des einfältigen Volkes an, wengleich sie eingestehen, „das wir der Bilder wie aller eüsserlicher ding an inen selb frey sind“⁵⁰.

Die Entgegnung der Theologenkommission⁵¹ war bereits Anfang August fertig gestellt und an den Kaiser übergeben worden⁵². Allerdings zogen sich die politischen Diskussionen und Änderungen zwischen Kaiser und Kirche längere Zeit hin, so dass die amtliche Verlesung erst am 25. Oktober 1530 stattfand. „Eine Abschrift erhielten die Städte trotz mehrfacher Bitten so wenig wie zuvor die Fürsten: sie waren zunächst auf das Gedächtnis und ungenügende Nachrichten angewiesen.“⁵³

Der maßgebliche Autor des Entwurfes der Konfutation JOHANN ECK (1486-1543) nimmt partiell das Schriftprinzip der CT auf, ordnet ihr aber sogleich die kirchliche Tradition bei⁵⁴. In der Ordnung der Darstellung äußert er sich nacheinander zu den einzelnen Artikeln und folgt mit Ausnahme des Abendmahlsartikels den Ausführungen der CT⁵⁵. Da aber die von den vier Städten eingereichten Versionen (deutsch und lateinisch) in der Zählung voneinander abweichen, wird die Bilderfrage in

⁴³ Müller, RE 9, S.562. Zur Geschichte der CT in der Stadt Lindau s. Felsius, J.H., *De varia confessionis Tetrapolitanae fortvna praesertim in civitate Lindaviensi*, Göttingen 1755.

⁴⁴ Müller, RE 19, S.562, Z.34ff.

⁴⁵ Müller, RE 19, S.562, Z.16ff.

⁴⁶ Über die Ernsthaftigkeit und die tatsächliche Bedrohung siehe Paetzold, S.XIV.XXXVIII.XLVIII.

⁴⁷ Kittelson, Art. Confessio Tetrapolitana, S.175, Z.16f.

⁴⁸ Müller, RE 19, S.561, Z.50f.

⁴⁹ BDS 3, S.151-162.

⁵⁰ BDS 3, S.151, Z.30-32.

⁵¹ Zu dieser Kommission siehe Paetzold, S.XVII. Mitglied dieses Gremiums war auch ECK, der dann zum Autor der Konfutation bestimmt wurde; ebd., S.XVIII.

⁵² Paetzold, S.XLII.

⁵³ Paetzold, S.LXIf.; Müller, RE 19, S.563, Z.32-34.

⁵⁴ Positiver beurteilt bei Paetzold, S.XXII; s.a. Müller, RE 19, S.563, Z.36f.

⁵⁵ Paetzold, S.XX.

der deutschen wie lateinischen Konfutation unter Nummer 21 behandelt⁵⁶. Die Konfutatores haben also ihren Aufbau an der lateinischen CT ausgerichtet. PAETZOLDS These hingegen, dass die Konfutation nach einem festen Schema den Artikel bearbeite, wird sich nicht erweisen, da Schriftbelege und Tradition gegenseitig herangezogen werden⁵⁷. In der Sache verwendet ECK das *Enchiridion* des CAMPEGIO⁵⁸ und den 9.Artikel seiner bereits fertigen Antwort auf ZWINGLIs *Fidei ratio*⁵⁹.

Obwohl die Unterzeichner der CT in Form wie Inhalt von der Verlesung der Konfutation entsetzt waren, so scheint doch ihr Drängen weniger von dem Wunsch nach einer sofortigen Entgegnung gewesen zu sein⁶⁰. Denn erst im Frühjahr 1531 übergaben die Unterzeichnerstädte dazu einen Auftrag an BUCER⁶¹. Der Straßburger Reformator war jedoch mit anderen auswärtigen Prädikanten in Ulm, um der dortigen Reformation beizuwohnen, wie auch eine Kirchenordnung zu erstellen⁶².

Sofort nach seiner Rückkehr beschäftigt er sich mit der Erarbeitung der ACT. Die in großer Eile gefertigte Schrift wird danach an die anderen Städte gesandt, nicht ohne darauf hinzuweisen, dass der Druck, vorbehaltlich ihrer Zustimmung, schon begonnen hätte⁶³. Am 22.August 1531 erscheint die deutsche CT mit ACT noch vor den zustimmenden Rückmeldungen der anderen Städte auf dem Buchmarkt. Einen triftigen Grund für das überstürzte Vorgehen kann auch MOELLER nicht bieten, wie auch der Verzicht auf den Druck der lateinischen ACT aus „Sparsamkeitsgründen“ nur bedingt einleuchtet⁶⁴.

3.2. Der Aufbau der Apologie

Die ACT übernimmt die Gliederung aus der CT und Konfutation. Auf die verschiedenen Artikelzählungen der einzelnen Versionen ist oben schon hingewiesen worden, so dass die Behandlung der Bilderfrage, nun 'Verteidigung des 23.Artickels' genannt, nicht mehr verwundert.

⁵⁶ Paetzold, S.60-67.110-114. Nach ebd., S.XXI und BDS 3, S.29f. fehlen in der lateinischen CT offensichtlich die Artikel zu der Beichte und der Obrigkeit. Erstaunlicherweise scheint dies' den Verfassern nicht aufgefallen zu sein. Siehe dazu BDS 3, S.292, Z.14-16.

⁵⁷ Paetzold, S.XXIII: „Die Widerlegung in Art.XXI [...] bewegt sich in der Art der Beweisführung in umgekehrter Richtung: geschichtliche Nachweise, Väterzitate, Schriftstellen.“

⁵⁸ Kapitel 15. S. Paetzold, S:XXII und XXIII.

⁵⁹ *Repulsio articulorum Zuuinglii* . S. Paetzold, S.XXIII.

⁶⁰ Tatsächlich erhielten die Straßburger Anfang November 1530 auf verschlungenen Pfaden eine Kopie. S. Paetzold, S.LXV.

⁶¹ MOELLER (BDS 3, S.189) vermutet die Veröffentlichung der ApolCA als Anstoß.

⁶² BUCER hielt sich vom 21.Mai - 30.Juni in Ulm auf (exklusive An- und Abreise). Am 19.Juni kam es zu einem vorbereiteten 'Bildersturm', also einer kontrollierten Bilderentfernung. S. dazu Endriß, J., Das Ulmer Reformationsjahr 1531, S.62-66. Beachte ferner den Art.9 der sog. 18 Artikel (ebd., S:116f.), die ausführlichere Ulmer KO (BDS 4, S:246-248) und das Urteil über die auswärtigen Reformatoren (Endriß, J., a.a.O., S.108ff.).

⁶³ BDS 3, S.190, insbesondere Anm.14.

⁶⁴ BDS 3, S.190f. Zwar sind ökonomische Zwänge nicht völlig von der Hand zu weisen. Jedoch fällt auf, dass BUCER alle Schriften, die von öffentlichem Interesse waren, auf deutsch veröffentlichte. Als Beispiel wären die für die Bilderfrage ferner interessanten Schriften 'Grund und Ursach' (BDS 1, S.269-274) und *Von einigerlei Bild* (BDS 4, S.161-182) zu nennen.

Wichtig ist, sie steht am Schluss. Wenn KITTELSON eher beiläufig erwähnt, dass CA und CT „der Ordnung der *loci communes* evangelischer Theologie [folgen]“⁶⁵, weist er implizit ein gewichtiges Argument zur Beurteilung der Bilderfrage auf.

Die *Loci communes* von MELANCHTHON z.B. bieten am Schluss einen Artikel über ‘die Obrigkeit’⁶⁶ und zuletzt über ‘das Ärgernis’⁶⁷. Diese Reihenfolge hält die CT allerdings nicht ein. Auch enthält die ACT keine Verteidigung des Obrigkeitsartikels der CT, weil die Konfutatores diesen aus o.g. Gründen (Fehlen dieses Topos in der Lateinischen Version der CT) nicht angriffen. Dennoch lässt sich vermuten, dass die Bilder im bucerschen Sinne sachlich der Abhandlung über das Ärgernis in den *Loci* zuzuordnen sind. „An sich zwar sey der Gebrauch der Bilder frey, das bekennen auch die Unseren; aber obgleich frey, mu^esse doch der Christ darauf sehen, was nu^etze, was erbaue; auch hinsichtlich des Ortes und Gebrauches der Bilder Bedacht nehmen, daß er Niemand ein Aergerniß gebe.“⁶⁸

Dagegen wird der frömmigkeitsgeschichtlich verwandte Artikel gegen die Heiligenverehrung in CT und ACT völlig anders verortet. BUCER attackiert die Heiligenverehrung, weil sie die Christusmittlerschaft verletzt. Daher wird diese Problematik auch als christologisches Problem verhandelt⁶⁹ und nicht im Rahmen der Diskussion um die kirchliche Ordnung.

So wird neben einem „gewissen Biblizismus“⁷⁰ ein deutlich ethischer Akzent gesetzt, indem die „Verpflichtung zur Nächstenliebe [...] zur Hauptwaffe gegen die Werke der typischen spätmittelalterlichen katholischen Frömmigkeit“ wird⁷¹.

Zwar hat die ACT einen ansehnlichen Umfang und erscheint dem Prüfungsausschuss „vast lang“⁷². Da sie jedoch versucht, jedes einzelne Argument der Konfutation Wort für Wort zu widerlegen, hält sie sich in der Artikelzählung und Widerlegung der einzelnen Argumente streng an die Altgläubigen.

3.3. Die Bilderfrage in der Apologie: Analyse und Interpretation der „Vertedigung deß XXIII. Artickels“

BUCER lehnt sich nicht nur in der Reihenfolge der Artikel an die Konfutatores an, sondern korreliert ebenfalls in der inneren Struktur bzw. Gliederung des 23. Abschnitts. Er übernimmt die thematische Reihenfolge der Konfutation, gewichtet allerdings im Umfang seiner Erwiderung völlig eigenständig. Beiläufige Erwähnungen wie z.B. die AUGUSTINUS nimmt er auf, um daraus eine ganze Abhandlung

⁶⁵ Kittelson, J.M., Art. Confessio Tetrapolitana, S.175, Z.18f.

⁶⁶ Melancthon, P., *Loci communes* 1521, Art.10, S.364-370

⁶⁷ ebd., Art.11, S.370-377.

⁶⁸ Meß, J.J., Sammlung symbolischer Bücher der reformirten Kirche, 2.Theil, S.63f. MEß bietet eine eigene Version der CT, die vermutlich auf eine gekürzte lateinische Fassung zurückgeht. Siehe ähnliches Zitat BDS 3, S.161, Z.2ff.

⁶⁹ BDS 3, S.256, Z.7-9.

⁷⁰ Kittelson, J.M., Art. Confessio Tetrapolitana, S.176, Z.51.

⁷¹ ebd., S.176, Z.41-43.

⁷² BDS 3, S.191.

zu schreiben⁷³, andere wie die Anführung der 'ehernen Schlange' aus Num 21 werden in drei Zeilen widerlegt⁷⁴.

Er gliedert seinerseits den Konfutationsartikel in zwölf Unterpunkte, auf die er nach einer kurzen Einleitung nacheinander eingeht.

Der Straßburger Reformator rekapituliert zu Beginn des Abschnittes die Position der CT zur Bilderfrage: Bilder seien nicht an sich zu verwerfen, wenn jedoch durch die Verehrung ein falscher Gebrauch davon gemacht wird, dann habe die christliche Obrigkeit einzuschreiten und den Missbrauch abzustellen. Der *abusus* stellt nach BUCER zum einen ein öffentliches Ärgernis und zum anderen eine Gotteslästerung dar⁷⁵. In der Nennung des Gegensatzes von privat („für sich selbst“)⁷⁶ und öffentlich („in der kirchen oder anderßwo“)⁷⁷ weist er auf verschiedene situative Kontexte des Bildergebrauches hin, die in der Folge verschieden bewertet werden sollen.

Weiterhin rekapituliert er das in der CT angewandte Beweisverfahren zu dieser Position: „mit schriften und erkantnuß der ersten und elteren kirchen“⁷⁸. Offen bleiben muss vorerst, welche Schriften und Autoren hier normative Funktion haben. Sicher allerdings ist ihm, dass seine altgläubigen Gegner keine überzeugenden Gründe gegen den Standpunkt der CT vorgebracht haben. BUCER will daher die Rechtmäßigkeit dieses Standpunktes belegen, indem er die Einwände der Gegner widerlegt. Sein Wille ist der detaillierter Nachweis, warum die Wiederlegung der Konfutationsartikel gescheitert ist.

3.3.1 Abschnitt 1

Der erste Kritikpunkt BUCERS an den Beweisen der Konfutationsartikel erstreckt sich von BDS 3, S.299, Z.32 bis S.300, Z.29. Er stellt fest, dass seine Disputationsgegner Konzilien aus der Zeit des Bilderstreites im achten und neunten Jahrhundert für die Beibehaltung der Bilder anführen⁷⁹. Der Reformator deutet daraufhin in einem längeren Abschnitt am Beispiel der Bilderverfechterin Kaiserin IRENE an⁸⁰, dass er diesen ganzen Zeitraum im Gegensatz zu der „erkantnuß der ersten und elteren kirchen“⁸¹ als Verfallsstadium in der Geschichte der Kirche wertet.

Anschließend führt der Straßburger eine allgemeine Bewertung von Konzilien durch. Insofern die Konzilien keine einheitliche Position zur Bilderfrage einnehmen, relativiert dies ihre Beweiskraft. Dem gegenseitigen Aufrechnen von Konzilsentscheidungen wird eine Absage erteilt, weil BUCER aus einem quantifizierenden Vorgehen fehlende Schriftgemässheit der Altgläubigen in ihrer

⁷³ BDS 3, S.301, Z.3ff.; Paetzold, S.62, Z.25ff.

⁷⁴ BDS 3, S.313, Z.12ff.; Paetzold, S.65, Z.18ff.

⁷⁵ BDS 3, S.299, Z.24-30.

⁷⁶ ebd., Z.25.

⁷⁷ ebd., Z.25f.

⁷⁸ BDS 3, S.299, Z.28f.

⁷⁹ a.a.O., S.299, Z.32-34; Siehe zum Verlauf: Thümmel, TRE 6, S.536f.

⁸⁰ a.a.O., S.299, Z.35 - 300, Z.15.

⁸¹ a.a.O., S.299, Z.29.

bilderfreundlichen Haltung meint folgern zu müssen⁸². „...hätten sie die sach mit einem Concilio, nemlich in einer Nation und schier zu einer zeit, mo^egen außrichten“⁸³, müssten die Konfutatores nicht die Mehrzahl von Konzilien anführen. Im Gegensatz zu der Eindeutigkeit der Wahrheit belegen die Vielzahl der Konzilien lediglich, daß „wo man irthum soll zur warheyt machen, forderet es vil mu^ehe.“⁸⁴ Die Tatsache, dass ein Thema auf mehreren Konzilien unterschiedlich verhandelt wurde, widerlegt die Behauptung der Konfutanten, dass bereits gefällte Konzilsentscheidungen nicht hinterfragt werden dürfen⁸⁵.

Unter „erstlich“ wendet BUCER somit folgende Argumentationstypen an. Er nimmt eine grundsätzliche inhaltlich-theologische Normenbestimmung vor. Zum einen bestimmt er „schriff oder bewerter alter leerer spruch“ als alleinige Autorität. Offen bleibt bis hierhin allerdings das Verhältnis der beiden Größen zueinander. Stehen sie auf gleicher Ebene oder gibt es eine Hierarchie? Sicher dagegen ist, dass mittelalterliche Konzilien für den Reformator keinerlei Beweiskraft haben. Dies begründet er zum einen mit historischen Argumenten, die die Widersprüchlichkeit von Konzilsentscheidungen belegen. Gegenüber dieser Widersprüchlichkeit wird darauf ein wahrheitstheoretischen Argument ins Spiel gebracht: die Eindeutigkeit der Wahrheit mit ihrem „grund in der schriff“⁸⁶ steht der Uneindeutigkeit mit sich widersprechenden Konzilsentscheidungen gegenüber. Ob der Hinweis auf die fehlende moralische Dignität der Kaiserin IRENE auf dem Hintergrund einer Sicht von Kirchengeschichte als Verfallsgeschichte bis zur Reformation erfolgt oder ob ein Zusammenhang von ethischer Praxis mit theologischer Urteilskraft behauptet werden soll, muss hier offen bleiben.

Der erste Einwand BUCERS verbindet also historische, formal-logische und theologisch-inhaltliche Argumente.

3.3.2 Abschnitt 2

Der zweite Widerspruch des Reformators richtet sich gegen den unkritischen Gebrauch von Väterbelegen. Die äußere Einteilung des umfangreichen *zweiten Abschnittes* (BDS 3, S.300, Z.30 - 304, Z.34) setzt sich nacheinander mit jeweils einem der von den Konfutatores angeführten Kirchenvätern auseinander. In der Abfolge jedoch systematisiert BUCER ein wenig.

Zuerst wendet sich der Reformator gegen die Berufung auf GREGOR I. und JOHANNES DAMASCENUS durch die altgläubigen Gegner. Da „die Evangelische warheyt mercklich verduncket war“⁸⁷ als

⁸² Im Fortgang der Arbeit wird sich die Gleichsetzung BUCERSs vom Begriff „schriff“ mit der Bibel erweisen.

⁸³ a.a.O., S.300, Z.22-24.

⁸⁴ ebd., Z.25f..

⁸⁵ ebd., Z.27-29: „wider dise Confutanten, die ymer schreien, es gepüre sich nit, das man von dem, so einmal in einem Concilien beschlossen, wider zu disputiren und handeln gestatte“.

⁸⁶ ebd., Z.22.

⁸⁷ a.a.O., S.300, Z.33.

diese beiden Theologen wirkten, haben sie für ihn keinerlei Beweiskraft. Der Straßburger nimmt hier eine Epochenqualifikation vor, indem er gegen diesen Zeitraum die Zeit der frühen Kirche positiv wertet. Während die „elteren Apostel und Martyrer kirchen“⁸⁸ für BUCER Dignität besitzen, fehlt diese für das ausgehende 6. bis 8. Jahrhundert.

Gegen AUGUSTIN hingegen führt er ein solches Argument nicht ins Feld⁸⁹. Allerdings bestreitet er die durch die Konfutatoren angeführten augustinischen Schriftstellen. Quellenkritisch bezweifelt er die Verfasserschaft AUGUSTINS von *de visitatione infirmorum* und begründet dies mit einem Forschungskonsens⁹⁰. Das durch ein gegnerisches Stichwort eingeführte Werk *de doctrina christiana* nimmt er zwar als Diskussionsbasis an, vermisst aber den gegnerischen Schriftbeleg⁹¹.

Daran anschließend äußert BUCER seine These vom Nichtvorhandensein der Kirchenbilder in der Zeit des Augustins⁹². Diese These versucht er nun aus dem o.g. Werk des Kirchenvaters zu belegen. Der Straßburger nimmt erst einmal die bei Augustin vorkommende, grundsätzliche philosophische Unterscheidung von 'Zeichen' und 'Bezeichnetem' auf⁹³.

Das Zeichen ist nicht selbst das, wofür es steht, sondern von seiner Bedeutung strikt zu unterscheiden. AUGUSTIN wendet diese Differenz auf religiöse Handlungen wie Sabbatfeier und Opferhandlungen an und bewertet die Berücksichtigung dieser Differenz als konstitutiv für geistliche Erkenntnis. Diese Unterscheidung ist wichtig, da ansonsten eine geistliche Erkenntnis unmöglich ist. Oder in der negativen Formulierung BUCERS: die verkehrte Inanspruchnahme⁹⁴ der Zeichen, die in der Gleichsetzung von Zeichen und Bedeutung besteht, verhindert, dass dem „aug des gemu^ets“⁹⁵ geistliche Erkenntnis zuteil wird. Es wird also eine grundlegende Differenz zwischen einer niedrigen, äußerlichen und einer höheren, innerlich-geistlichen Erkenntnis aus der augustinischen Schrift gewonnen. Die Begründung dieser Unterscheidung wird mithilfe längerer AUGUSTIN-Zitate geführt. BUCER referiert, dass nach AUGUSTIN schon die Heiden die Unterscheidung von 'Zeichen' und 'Bezeichnetem' kannten. Trotzdem handelte es sich um eine äußere, „fleischliche dienstbarkeit“⁹⁶ und sie wurde durch die Christen abgeschafft⁹⁷. Die christliche Freiheit war aber imstande, die nützlichen Zeichen der Juden richtig zu interpretieren und darüber hinaus „sie zu den dingen,

⁸⁸ a.a.O., S.301, Z.2.

⁸⁹ Zur Wertschätzung AUGUSTINS durch den Straßburger und dessen Bedeutung für BUCERS Ekklesiologie siehe Hammann, G., Martin Bucer 1491-1551, S.315f..

⁹⁰ ebd., Z.5f..

Da das Werk von MIGNE in PL 40, Sp.1147f. als „incerti auctoris“ beurteilt wird und in Dekkers, E., *Clavis patrum latinorum* nicht verzeichnet ist, kann die Beurteilung durch BUCER als gerechtfertigt gelten. Darüber hinaus wird besagte Stelle weder in der Auflistung bei Koch, H., *Die altchristliche Bilderfrage*, S.75-77 noch bei Elliger, W., *Die Stellung der Alten Christen zu den Bildern*, S.86-94 angeführt.

⁹¹ ebd., Z.7f.

⁹² ebd., Z.9f..

⁹³ vgl. Lorenz, R., *Die Wissenschaftslehre Augustins*, S.229ff.

⁹⁴ ebd., Z.12: „erbärmliche dienstbarkeit“.

⁹⁵ ebd., Z.13.

⁹⁶ ebd., Z.21.

wo^elche die zeichen bedeutet haben⁹⁸, zu erhöhen. Dennoch, so fährt der Reformator mit einem Zitat fort, sind auch diese verstandenen Zeichen seit der Auferstehung Jesu Christi überflüssig geworden⁹⁹, weil Christus im Sakrament gegenwärtig ist¹⁰⁰. BUCER beendet die Anführung AUGUSTINS mit einer euphorischen Zustimmung¹⁰¹ und schließt daran eine weitere Interpretation an. Weil für AUGUSTIN als „ware nutzliche zeichen“¹⁰² demnach seit Christus „allein die Sacrament des tauffes und des leibs und bluts Christi“¹⁰³ gelten, habe er auch alle diejenigen Zeichen verworfen, durch „die unß nit Gott selb und einig fürbildet würdt“¹⁰⁴. Daraus folgt für BUCER, dass der Kirchenvater Bilder für keine christlichen Zeichen gehalten hat¹⁰⁵. Das Schweigen des Bischofs von Hippo zu christlichen Bildern kann demnach für den Straßburger nur das Fehlen derselben zu AUGUSTINS Zeiten bedeuten. Dies erweise sich aus der ansonsten bekannt gründlichen Verfahrensweise des Kirchenvaters, der sich dieser Problematik angenommen hätte, zumal er eine breite Abhandlung über die jüdischen und heidnischen Zeichen, namentlich den Bildern, führt. Wenn der Kirchenvater sich ausführlich zu einem rechten wie falschen Gebrauch der jüdischen Zeichen äußert, so wäre dieses nach BUCER auch für die christlichen Bilder erfolgt. „Aber das bei den Christen nit ware oder sein solte, do ko^ende er auch nit red von haben, alß er nemlich von Christlicher lere zu schreiben fürgenommen hatte“¹⁰⁶.

Bucer überlegt anschließend, wie seine Gegner zu dieser, seiner Meinung nach fälschlichen Interpretation dieses Werk haben gelangen können. Er kann sich das nur durch die Lektüre des Augustin-Kommentators FRANCISCUS DE MAYRONIS erklären. Der habe nämlich die von Augustin vorkommende und von BUCER zitierte Unterscheidung von nützlichen und unnützen Zeichen, die bei dem Bischof von Hippo nur für die jüdischen Zeremonien galt, einfach auf die christlichen Bilder übertragen¹⁰⁷.

Den Sachverhalt, dass PAULINUS VON NOLA dagegen nicht nur Bilder kennt, sondern in der Kirche hat anbringen lassen, muss BUCER dagegen zugeben. Dieser Fehler lässt ihn auch die Lebenszeit dieses Kirchenvaters als eine Zeit qualifizieren, in der „die lauterkeyt des Evangeli hette angefangen verduncklet zu werden“¹⁰⁸. Allerdings fragt er in erster Linie nach dem Motiv des PAULIN für diese

⁹⁷ ebd., Z.26f.

⁹⁸ ebd., Z.25.

⁹⁹ ebd., Z.30-33.

¹⁰⁰ a.a.O., S.301, Z.33 - S.302, Z.2. Inwieweit die Sakramentslehre des Straßburgers mit diesem Augustin-Zitat übereinstimmt, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht beantwortet werden.

¹⁰¹ a.a.O., S.302, Z.3: „Hec ille.“

¹⁰² ebd., Z.6f.

¹⁰³ ebd., Z.8.

¹⁰⁴ ebd., Z.4f.

¹⁰⁵ ebd., Z.10f.

¹⁰⁶ ebd., Z.26-28.

¹⁰⁷ a.a.O., S.302, Z.29 - S.303, Z.9.

¹⁰⁸ a.a.O., S.303, Z.19f.

Tat¹⁰⁹. Dieser wollte mit den Kirchenmalereien lediglich die schlimmen Zustände in seiner Kirche lindern, da dort alljährliche Zechgelage gefeiert wurden. BUCER assoziiert damit sogleich die unwürdigen Abendmahlsfeiern der Korinther und führt 1.Kor 11 an. Wer aber solche Zustände zulässt, so seine Folgerung, begeht auch andere Fehler und kann nicht der altkirchlichen Position in der Bilderfrage vorgezogen werden¹¹⁰.

Mit der Erwähnung von Heiligenbildern, die die Konfutatoren in der Kirchengeschichte des EUSEBIUS VON CAESAREA gefunden haben, muss sich BUCER stärker auseinandersetzen¹¹¹. Um diesen Bild-Beleg, den der palästinische Kirchenvater nennt, einordnen zu können und in seiner Bedeutung als positives Beispiel für christliche Bildverehrung zu widerlegen, wird erst der Gesamtzusammenhang der Erwähnungen referiert und anschließend zitiert. EUSEB berichtet von zwei Gussplastiken, die wegen ihrer besonderen Gestik und ihrem Fundort auf Jesus Christus und die blutflüssige Frau aus Mt. 9,20ff. gedeutet werden¹¹². Nach dieser Bildbeschreibung zitiert BUCER EUSEBs Kommentierung des heidnischen Umgangs mit Bildern und deren Einfluss auf christliche Gewohnheiten. Dieser findet es nicht verwunderlich, dass Heiden Personen, die ihnen wohlgesonnen waren, mit Denkmälern bedenken¹¹³. Dieses ist den Nachkommen eine Hilfe, Vorfahren oder besondere Menschen in ehrendem Gedanken zu halten¹¹⁴. Dem entsprechend hat der Kirchenvater auch von christlicherseits selbstverfertigten Heiligen- und Christusbildern Kenntnis¹¹⁵.

Interessanterweise macht sich BUCERS Einschätzung dieser Äußerung an dem Begriff „privat“¹¹⁶ fest. Der Reformator interpretiert das von EUSEB angeführte „selb zubereitet“¹¹⁷ als im privaten Gebrauch bzw. Privateigentum. BUCER betont aber immer wieder, dass er nur die kirchliche Verehrung ablehne¹¹⁸. Darüber hinaus versucht der Reformator den Privatgebrauch von Bildern zweifach zu relativieren. Einerseits handelt es sich dabei nicht um einen genuin christlichen Brauch, der über die Heiden die Christen erreicht hat, andererseits deutet er die ausführliche Beschreibung solcher Vorgänge bei EUSEB als extra zu vermeldende Besonderheit im Gegensatz zur Sitte der alten Christen¹¹⁹.

Auch die weitere Berufung der Konfutatoren auf EUSEB überzeugt BUCER nicht. Zwar kennt EUSEB tatsächlich eine ABGAR-Geschichte¹²⁰. BUCER macht sich jedoch nicht einmal die Mühe, darauf

¹⁰⁹ ebd., Z.12.

¹¹⁰ ebd., Z.20f.

¹¹¹ a.a.O., S.303, Z.22 - S.304, Z.34.

¹¹² a.a.O., S.303, Z.26 - S.304, Z.1; Siehe dazu auch Euseb, h.e., VII, 18.1, wonach die blutflüssige Frau aus Cäserea Philippi stamme.

¹¹³ a.a.O., S.304, Z.2-4.

¹¹⁴ ebd., Z.9-11.

¹¹⁵ ebd., Z.4-7.

¹¹⁶ ebd., Z.13.

¹¹⁷ ebd., Z.5.

¹¹⁸ ebd., Z.19f.

¹¹⁹ ebd., Z.14-23.

¹²⁰ Euseb, h.e., I, 13.

hinzuweisen, dass es sich darin statt eines Bildes um einen Brief Jesu handelte, sondern verweist den gesamten Bericht mitsamt eines angeblichen Lukas-Bildes von Maria in das Reich der Legende. Nach BUCERs Ansicht verlassen die Konfutatores mit solchen Beispielen den Boden einer ernsthaften Disputation: „Wider unß gilt aber alles, und wens der Bockenfantz geredt hette.“¹²¹

Im zweiten Abschnitt wird die kritische Epochenbeurteilung in der Kirchengeschichte aus dem ersten Teil wieder aufgenommen und präzisierend fortgeführt. Positionen, die aus dem sechsten Jahrhundert stammen, sind für BUCER nicht mehr diskutabel, schon bei Belegen aus dem fünften Jahrhundert wird er skeptisch. Während AUGUSTIN sich eines hohen Ansehens bei dem Reformator erfreut, beging der zeitgleiche PAULIN Fehler. Die unscharfe Trennlinie zwischen positiv-bewerteter Alter Kirche und dunkler Folgezeit lässt sich also nicht auf ein bestimmtes Datum zuspitzen, sondern wird inhaltlich bestimmt, womit sich schon die Verhältnisbestimmung von Alter Kirche zur Schrift andeutet.

Dem entspricht die theologische Beurteilung von Bildern. Bildern wird im Rahmen einer mit Bezug auf AUGUSTIN erstellten Zeichentheorie der Nutzen für die christliche Gemeinschaft abgesprochen. Das Argument dafür ist aber christologisch. Mit Verweis auf AUGUSTIN wird die Nützlichkeit von Zeichen für Christen auf die Sakramente beschränkt. „... keine bilder, sonder allein die Sacrament des tauffes und des leibs und bluts Christi zelet“¹²². Damit jedoch hat BUCER nur den fehlenden Nutzen der anderen Zeichen bestimmt. Bis zu dieser Stelle sind sie *Adiaphora*, die zwar nicht nützen, aber im privaten Gebrauch nicht schaden. Das Argument, mit dem BUCER die Bilder theologisch ausschließt, ist noch nicht gefallen.

Ein weiteres inhaltliches Argument berührt erkenntnistheoretische Aspekte. Zwischen einer bloß äußerlichen und einer innerlichen Erkenntnis durch „das aug des gemu^ets“¹²³ wird unterschieden. Diese Differenz hängt eng mit der Eigenart des Zeichen zusammen. Das Zeichen verweist auf etwas, welches durch es bezeichnet wird. Wird nun das Zeichen selbst für das Bezeichnete gehalten, bleibt es bei einer bloßen äußeren Erkenntnis und es kommt nicht zu der wahren Erkenntnis. Damit bereitet BUCER bereits das später zu benennende Argument vor, welches zu dem Ausschluss der Bilder aus der Kirche ausschlaggebend sein wird.

Ansonsten fällt die kritische Verwendung der Väterzitate auf. Diese werden konsequent historisch interpretiert. Auch vor der Verfasserfrage oder der Einforderung von Belegstellen scheut BUCER sich nicht.

¹²¹ BDS 3, S.304, Z.33f.

¹²² a.a.O., S.302, Z.7-9.

¹²³ a.a.O., S.301, Z.13.

3.3.3 Abschnitt 3

Nachdem der Reformator sich aller Kirchenväterbelege der Konfutatores erwehrt hat, befasst er sich im dritten Abschnitt (BDS 3, S.305, Z.1 - S.306, Z.35) mit der Funktion der Bilder als *biblia pauperum*. Die Bilder sollen nach Meinung der Konfutatores die „einfältigen und ungelerten unterweisen“¹²⁴. BUCERS erwidrende These behauptet dagegen die Glaubensvermittlung ausschließlich durch das Wort¹²⁵. „... , wer nit durchs wort die geheimnuß unsers glaubens gelernt ist, das denselbigen die bilder soliche nit lernen moegen“¹²⁶. Was die Konfutatores den Bildern zutrauen, ist nach Ansicht des Reformators nur durch das Wortgeschehen zu erlangen. Und wer sich schon anschickt, mit Hilfe von Bildern zu lehren, der solle wenigstens die „lebendigen bilder gottes“¹²⁷ verwenden. Um die Untauglichkeit von menschlichen Bildern zu erweisen, führt BUCER hier einen positiven Bildbegriff ein, der sich ausschließlich auf die Schöpfungswerke Gottes bezieht¹²⁸. Er bestreitet somit eine Zeichenfunktion von religiösen Bildern nicht völlig, sofern es sich um die richtigen handelt. Allerdings steht die Erkenntnis aus der natürlichen Theologie niemals für sich allein, sondern wird wiederum mit der Schrift verknüpft¹²⁹. Menschliche Bilder hingegen führen nur von dem großartigen Schöpfungswirken Gottes weg und löschen die „ware forcht Gottes“ aus¹³⁰, „ware gedechtnuß gottes“¹³¹ schaffen sie gerade nicht. Vielmehr verleiten sie zu dem Anschein einer Gotteserkenntnis, aber geradezu das Gegenteil ist der Fall. Sie führen von Gott weg. Deshalb auch werden verehrte Bilder in der Bibel als „abscheulicher gewel Gottes“¹³² bezeichnet.

BUCER fährt mit einer hamartologischen Betrachtung fort, indem er die Sünde („in solchen verkerten sinn“)¹³³ zugleich als Ursache und Folge des Bilderdienstes bestimmt¹³⁴. Er bestreitet die altgläubige Bestimmung der Bilder als Zeichen, ohne auf seine Ausführungen im zweiten Teil zurückzugreifen¹³⁵. Statt dessen wehrt er sich mit Beispielen aus der Frömmigkeitgeschichte des Christentums gegen eine Gleichsetzung der Bilder mit den für ihn einzig wahren Zeichen „wort und schrift“¹³⁶. Mit einer als Alliteration gestalteten Beispielskette weist er auf das Treiben im christlichen Bilderkult hin, der sich in nichts von dem heidnischen Gebrauch unterscheidet¹³⁷. Auch eine Aufzählung über die besondere Wirkmächtigkeit, die einigen Bildern zugemessen wird, dient ihm zu

¹²⁴ a.a.O., S.305, Z.2f.

¹²⁵ ebd., Z.5-12.

¹²⁶ ebd., Z.6f.; s.a. a.a.O., S.312, Z.22.

¹²⁷ a.a.O., S.305, Z.11.

¹²⁸ ebd., Z.12-24.

¹²⁹ ebd., Z.14f.

¹³⁰ ebd., Z.19; s.a. S.306, Z.31.

¹³¹ ebd., Z.15f.

¹³² ebd., Z.22f.

¹³³ a.a.O., S.306, Z.19.

¹³⁴ a.a.O., S.305, Z.25 - S.306, Z.35.

¹³⁵ Zu seiner Zeichentheorie im dritten Abschnitt siehe a.a.O., S.305, Z.30ff.; S.306, Z.7-9.

¹³⁶ a.a.O., S.305, Z.27; S.306, Z.8.

¹³⁷ ebd., Z.30-33.

zweierlei. Erstens sind Bilder keine Zeichen wie Wort und Schrift¹³⁸; zweitens werden sie offensichtlich nicht „allein für zeichen“¹³⁹ gehalten, ansonsten würde man keine Wundertaten von ihnen erwarten oder sie „angerüffet, ynen offer und fert gelobet“¹⁴⁰ haben, wie BUCER von verschiedenen Marienbildern weiß. Der Reformator bewertet diese Praktiken als Götzendienst und sieht darin eine notwendige Folge des menschlichen Hochmuts¹⁴¹. „Dann dieweil wir von natur alle den waren Gott nit erkennen mo^egen, seind wir gleich alle der natur halb zu aller abgo^etterei geneiget.“¹⁴² Stattdessen hat Gott „in seiner schrift“¹⁴³ auf seine geschehene und fortwirkende Schöpfung verwiesen und „das bilder manen und leren“¹⁴⁴ verboten. „Gottes werck und bilder [haben wir nicht] geachtet, gottes güte und macht in den selbigen nit war genommen“¹⁴⁵, stattdessen Skulpturen mit anthropomorphen Zügen geschaffen, um damit Gottesfurcht zu erwirken. Um dies zu belegen, hatte BUCER bereits in der CT ein ATHANSIUS-Zitat verwendet¹⁴⁶.

Inhaltlich-theologisch geht es im dritten Abschnitt um die fehlende Gotteserkenntnis der Menschheit und um die Bestreitung der Bilder als Zeichen Gottes. Da der Mensch von sich aus nicht zur Erkenntnis Gottes fähig ist, sind ihm die Zeichen Wort und Schrift gegeben. Nur daraus folgt die wahre Gottesfurcht. Die dafür notwendigen Zeichen sind für BUCER „wort und schrift“. Im Hintergrund dieser Benennung steht offenbar ein reformatorisch emphatischer Wortbegriff, der die Sakramente einschließt. Unter „schrift“ ist nach S.306, Z.21 nunmehr eindeutig das biblische Wort zu verstehen. Da die menschlichen Bilder nur eine „fliegende andacht“¹⁴⁷ leisten, können sie der christlichen Unterweisung nicht dienen, sie führen stattdessen von Gott weg. Indem Wünsche und Hoffnungen auf sie projiziert werden, die sie nicht leisten können bzw. die Gott zukommen, werden sie zu Abgöttern. Um diese Thesen zu erhärten, bedient sich der Reformator rhetorischer Mittel (Alliteration; Aufzählung), Rückverweise auf das bekannte Bekenntnis, eines Schriftbelegs und Kirchenvater-Nennung. Zuzüglich dazu wird der Marienkult durch ein logisches Argument relativiert¹⁴⁸.

Ein ungelöstes Problem ist nach diesem Abschnitt BUCERS Stellung zur natürlichen Theologie. Inwieweit die natürliche Gottesoffenbarung den Zeichen Gottes gleichgestellt wird oder aber ein qualitativer Unterschied zu erkennen ist, bleibt offen. Dass der Reformator mit der Anführung von

138

s.o.

139

a.a.O., S.306, Z.8.

140

ebd., Z.11f.

141

ebd., Z.19f.

142

a.a.O., S.305, Z.28f.

143

a.a.O., S.306, Z.21.

144

ebd., Z.20f.

145

ebd., Z.26f.

146

ebd., Z.31-35. Näheres zu ATHANASIUS folgt im Abschnitt 11: a.a.O., S.314.

147

a.a.O., S.305, Z.16f.

148

a.a.O., S.306, Z.14-16.

Gottes Schöpfungswirken nur einen rhetorischen Trick angewendet haben sollte, ist angesichts der zweifachen Erwähnung¹⁴⁹ unwahrscheinlich.

3.3.4 Abschnitt 4

Der vierte Absatz (BDS 3, S.307, Z.1-22) setzt sich mit dem alttestamentlichen Bilderverbot aus Exodus 20 und Deuteronomium 5 auseinander. Nach BUCER hatten die Konfutatores einen Gegensatz zwischen Götzenkult und christlicher Bilderverehrung behauptet und damit eine Anwendung auf die behandelte Problematik abgewiesen. Der Reformator weist dagegen mit dem Schriftzitat die Relevanz des Verbotes für alle Abbildungen nach (Ebd., Z.3-9.). BUCER hebt hier mit Hilfe der Schrift als normativer Grundlage die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen Bild und Abbild auf. Deshalb kann er auch nicht den altgläubigen Einwand gelten lassen, dass Abgötterei vermieden werde, wenn die Verehrung nicht dem Abbild, sondern der *res* gelte. Für BUCER ist die Verwechslung von Abbild und *res* eben gerade keine Frage der Intelligenz oder eine Herzensangelegenheit, sondern ein erkenntnistheoretisches und hamartologisches Problem¹⁵⁰. Auch bei den Heiden hat niemand Götterstatuen mit dem eigentlichen Gott verwechselt, dennoch hat Gott Fremdgötter und Bilderverehrung verboten¹⁵¹. Darauf weist er noch einmal auf die Position der CT hin, nach der dekorative Bilder, das heißt „wo man sy nit vereeret und Gottes genad bei ihnen sucht“¹⁵², verwendet werden dürfen.

Der Reformator weitet zuerst den Geltungsbereich des zweiten Gebotes (nach reformierter Zählung¹⁵³) auf alle Abbildungen aus¹⁵⁴, um das Bilderverbot am Ende des vierten Teiles auf den religiösen Bereich zu beschränken¹⁵⁵. Infolgedessen bestreitet er die Möglichkeit, Ehrbezeugungen, die äußerlich den Bildern gelten, im Herzen auf Gott wenden zu können. Von Beachtung ist in diesem Abschnitt die Normativität der alttestamentlichen Schriften, die entgegen der Meinung seiner Gegner hinsichtlich des Bilderverbots ungebrochen weiter gültig sind.

3.3.5 Abschnitt 5

Fünftens (BDS 3, S.307, Z.23 - S.308, Z.19) wollen die Konfutatores das ethische Argument BUCERS nicht gelten lassen, dass für Bilder verwendete Gelder sinnvoller für die Armen verwendet werden sollen. Dabei wird im leidenden Nächsten unter Verwendung von Matthäus 25 Christus selbst gesehen¹⁵⁶. Stattdessen werden die hohen Kosten für die Salbung Jesu durch Maria ins Feld

¹⁴⁹ a.a.O., S.305, Z.12ff.; S.306, Z.25ff.

¹⁵⁰ ebd., Z.9-11.

¹⁵¹ ebd., Z.17f.

¹⁵² ebd., Z.20-22.

¹⁵³ Siehe zu der Zählweise des Dekalogs Stirm, M., Die Bilderfrage in der Reformation, S.154.156.

¹⁵⁴ ebd., Z.1-9.

¹⁵⁵ ebd., Z.20-22.

¹⁵⁶ a.a.O., S.307, Z.23-25.

geführt. Der Straßburger aber verweigert einem „unentpfindlichen steyn und holtz“¹⁵⁷ dieselbe Aufmerksamkeit wie dem lebendigen Christus.

Die Behauptung, dass bei ordentlichem christlichen Lebenswandel, von Gott ausreichende materielle Mittel gegeben werden, um die Armen zu versorgen und darüber hinaus Schmückendes zu pflegen, entgegnet BUCER mit einem Verweis auf die Realität¹⁵⁸. Die Armut ist evident und liegt tatsächlich in einem verfehlten christlichen Lebenswandel („das ubertretten go^ettlicher gepott“)¹⁵⁹, der von der Kirchenleitung herrührt. Deshalb die Forderung BUCERS: Wie in der Alten Kirche die Kostbarkeiten der Kirchen für die Armenversorgung verwendet wurden, schlägt er gleiches für seine Gegenwart vor¹⁶⁰. Selbst wenn Gott reichlich gäbe, bleibt angesichts der weiter bestehenden Not für die Ausschmückung der Kirchen nichts über. Den reichen Schmuck des salomonischen Tempels anzuführen gilt hier nicht, da Salomo ausdrücklich nach Gottes Gebot handelte¹⁶¹.

Der Reformator schließt den Abschnitt mit einer formal-logischen Betrachtung des Kirchenvaters HIERONYMUS ab, nach der man die Vorzüge einer Sache nur bei Inanspruchnahme aller Aspekte verwenden kann¹⁶². Damit befragt er seine Gegner, ob sie der Befürwortung von Kirchenschmuck tatsächlich hinter die unaufhebbare Differenz zwischen Altem und Neuem Bund zurückfallen wollen. Dabei ist zu beachten, dass der ethische Einwand gegen die hohen Bilderkosten ein fester Topos der kirchenreformerischen wie reformatorischen Polemik ist¹⁶³.

3.3.6 Abschnitt 6

Der sechste Abschnitt in der Verteidigung des 23. Artikels (BDS 3, S.308, Z.20 - S.312, 9) befasst sich äußerlich mit dem Kirchenvater EIPHANIUS und seiner Zeit. Da diese Erwiderung BUCER die umfangreichste ist und auf mehreren Ebenen geführt wird, beschreibt der Reformator eingangs seine Vorgehensweise und gibt eine Gliederung vor¹⁶⁴. Zuerst will er den Vorwurf des Selbstwiderspruches entkräften, dass er einen altkirchlichen Vater zur Schriftherhellung herangezogen habe¹⁶⁵. Danach geht es um die durch die Konfutatoren angezweifelte Dignität des Kirchenvaters an sich¹⁶⁶. Und zuletzt geht es um eine kritische Rekonstruktion von Geschichte zu Zeiten des EIPHANIUS¹⁶⁷.

¹⁵⁷ ebd., Z.29f.

¹⁵⁸ ebd., Z.30-34.

¹⁵⁹ a.a.O., S.308, Z.2.

¹⁶⁰ ebd., Z.5-8.

¹⁶¹ ebd., Z.12-15.

¹⁶² ebd., Z.17-19.

¹⁶³ Der vollständige Titel von KARLSTADTs Bilderschrift lautet z.B. *Von Abtuhung der Bilder und das keyn Bedtler vnther den Christen seyn sollen*. LUTHER vermochte das gleiche Argument auch auf den Ablasshandel anzuwenden. Siehe Luther, M., Disputation zur Erläuterung der Kraft des Ablasses (95 Thesen), These 45.

¹⁶⁴ a.a.O., S.308, Z.23-29.

¹⁶⁵ Die Argumentation erfolgt a.a.O., S.308, Z.30 - S.309, Z.32.

¹⁶⁶ Die Argumentation erfolgt a.a.O., S.309, Z.32 - S.311, Z.4.

¹⁶⁷ Die Argumentation erfolgt a.a.O., S.311, Z.5 - S.312, Z.9.

a) BUCER setzt mit einer Normenbestimmung ein. Grundlage aller Entscheidungen ist die „Schrift“¹⁶⁸. Ihr ist nichts übergeordnet. Auch das oberdeutsche Bekenntnis richtet sich nach diesem Kriterium. Anhand dieses den Gegnern bekannten Bekenntnisses erläutert der Reformator seine Verhältnisbestimmung von Schrift und Alter Kirche und verteidigt so die bereits dort gefällte Entscheidung gegen die Bilder. Die Aussagen der kirchlichen Lehrer müssen in ein geordnetes Verhältnis zu den biblischen Aussagen gebracht werden und dürfen in keiner Konkurrenz zu ihnen stehen. Deshalb hat sich die Güte von Väteraussagen an der biblischen Aussage messen zu lassen. Für die Bilderfrage bedeutet dies: Zeugnisse der Alten Kirche sind nur dann herangezogen worden, wenn sie mit den Aussagen des Dekalogs übereinstimmen¹⁶⁹. Die Nennung des Kirchenvaters ist folglich kein Selbstwiderspruch, sondern historisches Beispiel für die Autorität der Schrift in der Religionsausübung seiner Zeit. Mit der Entfernung eines bebilderten Vorhangs aus der Kirche handelt EIPHANIUS nach Selbstaussage gemäß der Schrift und Religion¹⁷⁰ und wird deshalb als Zeuge für richtiges Handeln angeführt. Da die bilderfeindliche Position zu der Zeit des EIPHANIUS Allgemeingut gewesen sei¹⁷¹, kann er weitere historische Belege anführen, wobei sich die Dignität dieser Zeugen daran bemisst, ab „dann sie der bilder halb mit der alten glauben stimmen.“¹⁷²

b) Der angegriffenen Dignität des Kirchenvaters nimmt er sich auf zweierlei Weise an. Zum einen wird dessen Stellung durch positive zeitgenössische Äußerungen gestärkt¹⁷³, zum anderen verfehlen moralische Vorhaltungen die Konfutatores das Thema. Der Kirchenvater hat in der Bilderfrage schriftgemäß gehandelt¹⁷⁴.

Die Ausgangsthese der Konfutatores versucht, die Dignität des EIPHANIUS zu bezweifeln, indem er als theologisch umstrittener und moralisch fragwürdiger Zeuge disqualifiziert wird¹⁷⁵. Theologische Unumstrittenheit beim breiten Publikum kann weder gefordert noch gewünscht sein¹⁷⁶, dagegen ist ein Lob von einigen „recht verstendigen“¹⁷⁷ Kirchenvätern wertvoll. Viel gewichtiger allerdings erscheint BUCER der Vorwurf einer moralischen Verurteilung, weil der Kirchenvater zur Verurteilung des geschätzten JOHANNES CHRYSOSTOMUS beigetragen habe. Hier führt er aus, dass er den Kirchenvater nicht von allen Fehlern freisprechen will¹⁷⁸ und sich selbst nicht mit der Berufung auf EIPHANIUS in der Tradition dessen Fehler stellen möchte¹⁷⁹. Dennoch werde man einem Menschen nicht gerecht, wenn man ihn lediglich nach seinen Fehlern beurteilt. Zu diesem Zweck wird von

¹⁶⁸ a.a.O., S.308, Z.32.

¹⁶⁹ a.a.O., S.309, Z.2-4.

¹⁷⁰ ebd., Z.8: „wider die schrift und den glauben“; s.a. a.a.O., S.153, Z.27ff..

¹⁷¹ a.a.O., S.309, Z.18-20.

¹⁷² ebd., Z.29-31.

¹⁷³ a.a.O., S.309, Z.33 - S.310, Z.5.

¹⁷⁴ a.a.O., S.310, Z.6 - S.311, Z.4.

¹⁷⁵ a.a.O., S.309, Z.33f.

¹⁷⁶ ebd., Z.35f.

¹⁷⁷ a.a.O., S.310, Z.1.

¹⁷⁸ ebd., Z.23-25, s.a. Z.7f.

¹⁷⁹ ebd., Z.21-23.

einem fehlerhaften Handeln Davids berichtet. „Solte man aber darumb David nit lassen eyn Propheten und waren zeugen Christi sein?“¹⁸⁰ Aus diesem Grund wird EIPHANIUS ausschließlich als historischer Zeuge für ein schriftgemäßes Handeln in der Bilderfrage angeführt, wengleich BUCER ihn ebenso für einen ehrenvollen Mann hält¹⁸¹. Deshalb wird zu guter letzt die Reputation des Kirchenvaters durch eine radikale historische Kritik an den Quellenbelegen der Konfutatoren wieder hergestellt¹⁸². „Die Confutatoren haben diß ort [...] auch nit recht besehen“¹⁸³, ansonsten wäre ihnen bekannt, dass nicht EIPHANIUS, sondern erst nach dessen Tod der THEOPHILUS die Verdammung des geschätzten CHRYSOSTOMUS durchgesetzt habe¹⁸⁴.

c) Um die Entgegnungen der Konfutatoren bezüglich EIPHANIUS entgültig abzuwehren, nimmt der Reformator abschließend einige Korrekturen an der gegnerischen Darstellung der Kirchen- und Theologiegeschichte des vierten Jahrhunderts vor. Für deren Behauptung, die Bildervernichtung des Kirchenvaters habe sich gegen die Anthropomorphiten¹⁸⁵ gerichtet, fehle jeder Beweis¹⁸⁶. BUCER will sich dagegen an seine Quelle halten und zitiert¹⁸⁷. Der Kirchenvater „saget schlecht, es sey wider die schrift und unser religion, eyn menschen bild in der kirchen Christi haben“¹⁸⁸. Wenn die Konfutatoren aber behaupten, dass damals wegen des Missbrauchs der Bilder durch besagte Sekte der Bilderdienst zeitweise eingestellt wurde, so ist doch gleiches angesichts der zeitgenössischen Missbräuche zu fordern¹⁸⁹. Nach der genauen Quellenbetrachtung ist BUCER zur Logik übergegangen, indem er einen Widerspruch im Handeln der Altgläubigen rhetorisch anfragt. Diese Entgegnung wird mit einer neuen Frage weitergeführt: warum schließen sich die Konfutatoren der Konsequenz der Zeit des EIPHANIUS nicht an, sondern müssen zur Abwehr von Missbräuchen eine Zeichentheorie entwerfen¹⁹⁰? Mit dieser offenen Frage im Raum, wechselt der Straßburger wieder seine Methode und wendet sich erneut der kritischen Quelleninterpretation zu. Die Konfutatoren arbeiteten nicht nur schlampig¹⁹¹, sondern täuschen „unverschampt die unwarheit“¹⁹² vor. Der Bischof, dem der Rüffel des EIPHANIUS bezüglich des Bildvorhangs galt, war keineswegs wie die Konfutatoren behaupten Anhänger der anthropomorphitischen Sekte, sondern vielmehr deren

¹⁸⁰ ebd., Z.18f.

¹⁸¹ ebd., Z.27f.

¹⁸² a.a.O., S.310, Z.29 - .311, Z.4.

¹⁸³ a.a.O., S.310, Z.29f.

¹⁸⁴ a.a.O., S.310, Z.34 - S.311, Z.4.

¹⁸⁵ Siehe Detlef, C./Müller, G., Art. Agypten IV, S.522f.

¹⁸⁶ BDS 3, S.311, Z.9f.

¹⁸⁷ ebd., Z.10-15.

¹⁸⁸ ebd., Z.17f.

¹⁸⁹ ebd., Z.20-22.

¹⁹⁰ ebd., Z.23-26; Zum altgläubigen Zeichenverständnis siehe Paetzold, S.65, Z.11-17.

¹⁹¹ a.a.O., S.310, 29f.

¹⁹² a.a.O., S.311, Z.30f.

entschiedener Gegner. Das kann BUCER unter Berufung auf HIERONYMUS belegen¹⁹³. „Also ist eben das widerspiel deß, so die Confutanten sagen.“¹⁹⁴

Mit der Erörterung im sechsten Abschnitt übt der Reformator formal Kritik an der Kritik. Ein durch die Konfutatores entkräftetes Argument muss wieder gestärkt werden. Dabei ist auffallend, dass je nach Situation die dafür gewählte Methode Analogien bei BUCER und seinen Gegnern aufweist. Auch die Konfutation kann z.B. eine Bindung der Kirchenväter an die Lehre der Apostel behaupten¹⁹⁵, auch BUCER verwendet moralische Argumente¹⁹⁶. Historische Quellenkritik ist genauso beliebt¹⁹⁷, wie dem gegnerischen Argument Vordergründigkeit vorzuwerfen, um sich dann auf die wahre Motivsuche zu machen¹⁹⁸.

Dennoch, der Reformator nimmt in diesem Abschnitt eine klare Bestimmung von *norma normans* und *norma normata* vor. Alleinige Autorität in der Beantwortung der Bilderfrage haben die Schriften Alten und Neuen Testaments. Kirchenväter werden nur als historische Zeugen für ein schriftgemäßes Handeln in ihrer Zeit zugelassen. Sie werden der Schrift weder beigeordnet, noch kommt ihnen eigene Autorität zu. Die Dignität der Alten Kirche ist abhängig von ihrem Verhältnis zur Schrift. Von daher haben moralische Urteile für sich keine Beweiskraft, sie werden theologisch reflektiert. Geprägt ist dieser Abschnitt ferner durch eine große bibliographische und philologische Leistung. Hiermit kann der Reformator immer wieder überzeugen und so sind seine historischen Urteile treffsichere Pfeilspitzen gegen die Konfutation. Dabei wirkt seine Spitzfindigkeit manchmal etwas partiisch. Dass EPIPHANIUS sich für Intrigen gegen CHRYSOSTOMUS hat einspannen lassen, bleibt trotz seines 'rechtzeitigen' Todes vor der Verurteilung des Johannes von Konstantinopel unbestritten¹⁹⁹.

Verwunderlich jedoch erscheint die schwache Auswertung des Stichworts von den Anthropomorphen. Hier hätte der Reformator exemplarisch die Folgen des Bilderdienstes im religiösen Gebrauch darstellen können. Im Rahmen seiner Zeichentheorie (2. und 3. Abschnitt) hätte er sich zu dieser Sekte äußern können. Ebenso bei der Kritik an der Gestaltung von toten Skulpturen, die anstelle der lebendigen Bilder zur Gottesfurcht führen sollen²⁰⁰. An diesen Überlegungen zeigt sich nachdrücklich, dass dem Reformator nicht an einer allgemeinen Abhandlung der Bilderfrage gelegen war. Die 'Verteidigung des 23. Artikels' wird deshalb in ihrem Aufbau nicht so sehr von systematischen Erwägungen geprägt, sondern vielmehr von der Abfolge der gegnerischen Argumente.

¹⁹³ a.a.O., S.311, Z.31 - S.312, Z.4.

¹⁹⁴ a.a.O., S.312, Z.4f.

¹⁹⁵ Paetzold, S.61, Z.19.

¹⁹⁶ BDS 3, S.300, Z.5ff.

¹⁹⁷ a.a.O., S.304, Z.24ff.

¹⁹⁸ z.B. Paetzold, S.64, Z.18ff.

¹⁹⁹ Treu, U., Art. Epiphanius, Sp.531.

²⁰⁰ BDS 3., S.306, Z.25ff.

3.3.7 Abschnitt 7

„Zum vii.“²⁰¹ beschäftigt sich abermals mit dem altgläubigen Wunsch nach Bildern zur Unterweisung der „einfaltigen, ungelerten“²⁰². Die Konfutatoren hatten erstens behauptet, dass die Juden „gröber und einfeltiger waren, dann unser volk“²⁰³ und zweitens, dass sie wegen ihrer Neigung zur Abgötterei mit dem Bilderverbot belegt wurden²⁰⁴. Unter der bereits erhobenen Prämisse, dass sich Juden und Christen in ihrem Hang zur Idolatrie in nichts unterscheiden²⁰⁵, erscheint dies für BUCER als Widerspruch. Seine Gegner können nicht einerseits behaupten, dass die christlichen Bilder für die Ungelehrten einen geistlichen Erkenntnisgewinn („geheymnuß unsers glaubens“)²⁰⁶ haben und andererseits, den ungelehrten Juden diese vorenthalten²⁰⁷. Der Reformator führt die Position der Konfutanten *ad absurdum* und lässt sie einfach stehen. Die Begründung für das Bilderverbot besteht in der Verwechslungsproblematik²⁰⁸. „unter dem schein, an Gott zu manen“²⁰⁹, führen sie tatsächlich von Gott weg und löschen die Ehre und Furcht Gottes aus. Der Götzendienst jedoch ist nur durch Glaubenserkenntnis und -gedenken abzuwehren²¹⁰. Ohne die theologischen Entscheidungen, die der Reformator in Abschnitt zwei und drei gefällt hat, macht jedoch seine formal-logische Stringenz wenig Sinn. Das Lernziel, dass die Altgläubigen für einen Teil der Christen auch mit Bildern erreichen wollen, heißt Glaubenserkenntnis. BUCER nennt sie an mehreren Stellen „geheymnuß unsers/deß glaubens“²¹¹. Diese Erkenntnis erlangt der Christ aber ausschließlich aus dem ‘Wort’²¹². Im Wort ist Gott selbst gegenwärtig und eignet sich zu²¹³. Der Versuch, an Gott über Abbildungen heranzuführen, führt in die Irre, ist „schein“. Gerade in der Ähnlichkeitsrelation zwischen Schein und Wahrheit liegt für BUCER der Abgötterei-Vorwurf begründet. Der Idolatrie aber kann der Mensch aus hamartologischen Gründen nicht entgehen, es sei denn er ist Träger des Glaubensgeheimnisses²¹⁴.

²⁰¹ a.a.O., S.312, Z.10 - S.313,Z.12.

²⁰² a.a.O., S.312, Z.11f.

²⁰³ Paetzold, S.65, Z.7f.

²⁰⁴ ebd., Z.8-10.

²⁰⁵ BDS 3, S.312, Z.16-18.

²⁰⁶ ebd., Z.22.

²⁰⁷ ebd., Z.24-32.

²⁰⁸ a.a.O., S.312, Z.34 - S.313, Z.4.

²⁰⁹ a.a.O., S.312, Z.36. Der Begriff ‘Schein’ auch a.a.O., S.314, Z.24.

²¹⁰ a.a.O., S.313, Z.8-11.

²¹¹ a.a.O., S.305, Z.3ff.; S.312, Z.22.29f.; S.313, Z.11.

²¹² a.a.O., S.305, Z.6f.

²¹³ Dieser theologische Gehalt wird unter dem Vorbehalt der nicht erarbeiteten Sakramentslehre des Reformators erhoben.

²¹⁴ a.a.O., S.313, Z.8-11; s.a. S.305, Z.28f.

3.3.8 Abschnitt 8

Im achten Abschnitt (BDS 3, S.313, Z.12-14) widerlegt der Reformator in aller Kürze und Entschiedenheit das Bild von der 'ehernen Schlange'. Als es in der Geschichte Israels zu einem *abusus*, nämlich der Verehrung der Schlange, gekommen ist, ist sie zerstört worden.

3.3.9 Abschnitt 9

Der neunte Abschnitt (BDS 3, S.313, Z.14-28) befasst sich mit der von den Konfutatoren vorgebrachten Inkarnation Jesu Christi und dessen Relevanz für den Gebrauch des alttestamentlichen Bilderverbotes²¹⁵. Das Stichwort dazu lautet Sichtbarkeit. Diese Bedingung ist für BUCER kein legitimer Grund, da ansonsten das Malverbot auch für andere geschätzte Personen des Alten Testaments aufgehoben sein müsste²¹⁶. Der Reformator weist seinen Gegnern damit einen argumentativen Widerspruch nach. Darüber hinaus ist eine Abbildung Christi aufgrund seiner Sichtbarkeit nicht möglich, da Christus nach der Zwei-Naturen-Lehre untrennbar „war Gott und mensch“²¹⁷ ist. Mit einer Mahnung schließt der Reformator seine Gedanken über Christusdarstellungen ab. Mit PAULUS werden richtige Christen nicht nach einer äußeren Kenntnis Christi durch Darstellungen streben, sondern, so bleibt zu ergänzen, nach innerer, geistlicher²¹⁸.

Die Behandlung der Begründung von Christusdarstellungen wegen seiner menschlichen Natur ist ohne Zweifel ein spannendes Thema. Es hat im Rahmen der Kirchengeschichte immer wieder Anhänger dieser Position gegeben²¹⁹, dennoch wird man darauf hinweisen müssen, dass der Reformator hier einen fiktiven Einwand seiner Gegner behandelt. Weder bei PAETZOLD²²⁰ noch bei dem Editor der ACT ist ein Hinweis auf dieses Argument zu finden. Auch die CT befasst sich mit dieser Problematik nicht. Da aber dieser neunte Punkt auch nicht extra abgesetzt ist, sondern im Zusammenhang der 'ehernen Schlange' verhandelt wird, scheint dem hier eine Assoziation BUCERS zugrunde zu liegen. Die Stichworte „crucifixbild“²²¹ und die Erwähnung des PAULUS²²² scheinen ihn zu diesen Erwägungen zu nötigen.

3.3.10 Abschnitt 10

Auch der Unterpunkt zehn setzt sich mit einem alttestamentlichen Beispiel der Konfutatoren auseinander (BDS 3, S.313, Z.29-33). Sie führen die Cherubim im Allerheiligsten des Tempels als Argument an. BUCER betont abermals, nichts gegen Zierrat zu haben. Bilder, die keine religiöse

²¹⁵ ebd., Z.14-17

²¹⁶ ebd., Z.17-21.

²¹⁷ ebd., Z.23.

²¹⁸ ebd., Z.24-28.

²¹⁹ Thümmel, H.G., Art. Bilder V.1. Byzanz, S.533, Z.47; S.536, Z.33ff.; S.537, Z.2.

²²⁰ Am wahrscheinlichsten wäre ein Fundort bei Paetzold, S.65.

²²¹ Paetzold, S.65, Z.27.

²²² ebd., Z.30.

Funktion haben, sind frei. Die Cheruben konnten eine solche nichtreligiöse Funktion aber wegen ihres Platzes im Tempel gar nicht haben.

3.3.11 Abschnitt 11

Der elfte Gliederungspunkt setzt sich mit ATHANASIUS auseinander (BDS 3, S.314, Z.1-24). Die Konfutatores haben eine Erzählung entdeckt, in der sich der bucersche Gewährsmann²²³ über eine Kreuzifixschändung empört²²⁴. Der Reformator verwahrt sich abermals gegen ein auf Unwahrheit gegründetes Argument²²⁵. In seiner kritischen Sicht der Geschichte stellt der Reformator die Unmöglichkeit der Erzählung fest. Zwei Personen, deren Lebensdaten vierhundert Jahren auseinander liegen, können nicht in einer Erzählung miteinander zu tun haben²²⁶. Um dies noch zu überbieten, weist BUCER seinen Gegnern zusätzlich noch einen Selbstwiderspruch nach²²⁷, um danach seine eigentliche Erörterung aus der CT wieder aufzunehmen²²⁸. Den Reformator treibt die Frage um, was ein Bild eigentlich konstituiert, die Form oder die Materie. Allerdings spitzt der Straßburger diese Fragestellung auf die Nützlichkeit der Gotteserkenntnis zu und kommt zu dem Schluss, dass weder die Form noch die Materie zu leisten vermag, was die Konfutatores behaupten. So werden unter dem Schein der Nützlichkeit („vil leren wo^ellen oder an gott ermanen“²²⁹) die Bilder zu Abgöttern. Nur der Teufel hat davon Gewinn.

Kurz vor dem Schluss seiner Behandlung der Bilderfrage bietet der Reformator noch einmal ein reichhaltiges Repertoire an Argumentationsstrategien. Er polemisiert und verwickelt den Gegner in logische Widersprüche. Er führt seine kritische Wertung der Quellen und Geschichte fort und akzentuiert seine theologischen Schlussfolgerungen mit der verbalen Einführung des Widersachers Gottes. Der Gotteserkenntnis können die Bilder nicht dienen, deshalb nutzen sie nur Gottes Gegner.

3.3.12 Abschnitt 12

Der abschließende zwölfte Teil²³⁰ ist der Dignität des LAKTANZ gewidmet. Da BUCER sich der Bestreitung eines Zeugen wegen anderer Verfehlungen schon ausführlich bei der Verteidigung des EIPHANIUS gewidmet hat²³¹, folgt hier nur der kurze Hinweis auf die Untauglichkeit dieses

²²³ a.a.O., S.157, Z.36ff.

²²⁴ Paetzold, S.66, Z.20ff.

²²⁵ ebd., Z.4-6.

²²⁶ ebd., Z.6-9.

²²⁷ ebd., Z.9-15.

²²⁸ ebd., Z.15-21.

²²⁹ ebd., Z.23.

²³⁰ BDS 3, S.314, Z.25-32.

²³¹ a.a.O., S.310, Z.6ff.

Kriteriums²³². Solange die Gegner nicht einen Beleg zur Sachfrage anführen, besteht zwischen den Disputanten keine Argumentationsebene²³³.

Der letzte Teil führt keine theologischen Argumente mehr an. Ein Hinweis auf die Verfahrensweise in Kontroversen genügt, um die Dignität des historischen Zeugen wieder herzustellen.

3.4. Zusammenfassung

"Welches theologische Argument hat MARTIN BUCER, um die Entfernung der Bilder zu verlangen?" Was für eine Antwort auf die gestellte Frage lässt sich nun aus der Quelleninterpretation erheben? Es hatte sich gezeigt, dass BUCER sich verschiedener formaler und materialer Argumente bedient: formal-logischer (Ausschluss des Widerspruchs: widersprüchliche Aussagen können nicht zugleich und in ein und derselben Hinsicht wahr sein²³⁴); historisch-kritischer bzw. traditionskritischer (Prüfung von Zitaten, Quellenkritik, Prüfung chronologischer Verhältnisse); historischer (Frage, wie etwas nach Lage der Quellen wirklich gewesen ist); moralischer; philosophischer (Berücksichtigung der Zeichentheorie im allgemeinen und der Bildstruktur im besonderen; Unterscheidung von Wahrheit und Schein); und *last not least* theologischer (Verbindlichkeit der Schrift, christologischer, hamartiologischer, sakramentstheologischer). Lässt sich also überhaupt eine bündige Antwort geben? Gibt es tatsächlich ein einziges Argument, das allein den Ausschlag gibt, wie es die singularische Formulierung der Aufgabenstellung nahe legt?

All diese Argumente lassen sich tatsächlich unter einem übergeordneten Gesichtspunkt zusammenfassen, nämlich dem der Wahrheit. Der Wahrheitsanspruch ist es, den BUCER gegen die römischen Einwände ins Feld führt, sowohl in formaler wie in inhaltlicher Hinsicht. Wie ein Leitthema zieht sich die Rede von Wahrheit durch den Text.

Die Apologie der CT soll den Schein auflösen, die CT habe, wie die Confutation behauptet, die "Christliche warheyt verfelet"²³⁵. Die Anrede an den Leser schließt BUCER mit dem gebetsartigen Satz "Der allmächtig gebe, das die warheyt allenthalb erkant werde und siege, welchs auch geschehen wurd. AMEN."²³⁶ Die "ware Christliche Religion"²³⁷ steht zur Debatte. Die ganze Apologie dient dazu, das falsche Bild, das die Confutatores von der CT bzw. ihren Bekennern gemalt haben, den falschen Schein zu entkräften²³⁸. Wahrheit - das meint eine Sache, "wie sie an ir selber ist", nicht wie sie "angesehen und gehalten wurde"²³⁹. All die Argumente, die BUCER einsetzt, haben den Zweck, die Wahrheit ans Licht, zur Erkenntnis zu bringen, indem die Einwände als Schein entlarvt werden.

²³² a.a.O., S.314, Z.26f.

²³³ ebd., Z.30-32.

²³⁴ vgl. etwa BDS 3, S.308, Z.23f.

²³⁵ Zum christlichen Leser, BDS 3, 201, Z.8.

²³⁶ ebd., Z.23f.

²³⁷ Verteidigung der vorred unserer Confession, BDS 3, 204, Z.15f.

²³⁸ ebd., Z.19-24.

²³⁹ ebd., Z.21-23; siehe S.300, Z.25f. (über die verworrene Argumentation der Confutatio): "Aber wo man irthum sol zur warheyt machen forderet es vil mu^ehe."

Die Wirklichkeit, die Sachwahrheit, nicht dreiste, verunglimpfende Behauptungen, sind für BUCER das, was die Kontroverse entscheidet²⁴⁰. Dass die Abweichungen der CT von der römischen Lehre "alleyn das fürgenommen und gehandelt ist, das wir on schwere verletzung der ewigen götlichen majestat nit haben ko^enden umbgan oder lenger verziehen, ist auch bede, in unser Bekanntnuß und derselben vertedigung, dermassen anzeigt und mit seinen ursachen dargethan, das wir on allen zwyfel sind, K.M. und alle Stende, nach dem sie solichs alles ga^enthlich vernennen, sollen erkennen, das wir in disen dingen keynem grausamen irrthum, sondern der ewigen götlichen warhey, deren himel und erde weichen muß, alß wir schuldig, statt gegeben und gedienet haben, wie verkerlich joch und ungu^etlich alles unser fu^erhaben von den Confutanten und ires gleichen in der Confutation und sust gedeuet und dargeben wurt."²⁴¹

Von großer und nun ausdrücklich spezifisch theologischer Bedeutung ist, dass BUCER Wahrheit ganz eng zusammenrückt mit Gott und Schrift: "Auß disem allen werden freilich alle Christglaubigen, und die nach Gott und der warhey mit ernst fragen, wol erkennen, das durch unß in sachen, unsern heiligen glauben und religion belangen, nichts anders fu^ergenommen ist, wie wir auch nichts fu^ezenemen gewillet sind, dann wie wir das auß der ungezweifelten götlichen Schrift, deren nach aller menschen leer und satzungen verstanden, gedeuet und gehalten werden sollen, erlernen haben."²⁴² So können alle Argumentationen BUCERs unter dem Wahrheitsgedanken zusammen gefasst werden: die formal-logische als Aussagenwahrheit; die historisch-kritische als philologische und chronologische Richtigkeit oder Korrektheit; die historische als Wirklichkeit; die moralische als wirkliche Sittlichkeit; die theologische schließlich als göttliche Wahrheit, als Gottes Wille.

Dieses Rekurren BUCERs auf Wahrheit ist nach Ansicht des Verfassers etwas spezifisch Reformatorisches. Gegen bloß faktische Geltung der Tradition, überhaupt den menschlichen Traditionalismus soll eine menschenunabhängige, traditionskritische Instanz gestellt werden. Menschliches und Göttliches soll unterscheidbar sein und das Menschliche soll sich vom Göttlichen kritisch behaften lassen. Vor allem die verfasste Kirche soll davon nicht ausgenommen sein, auch sie gilt als Menschliches, das sich an der göttlichen Wahrheit wie die Schrift sie bezeugt messen lassen muss. Die Tradition darf als bloß faktisch geltend nicht der Schrift gleichberechtigt beigeordnet bzw. als die Auslegung bestimmend faktisch übergeordnet werden. Sie hat für BUCER keinerlei normative Dignität. Darin trifft BUCER sich mit einem Grundanliegen LUTHERs.

Ein einziges spezifisch bilderkritisches Argument nun ergibt sich, wenn man die Frage der göttlichen Wahrheit, der wahren Religion und Gottesfurcht auf den Gegenstand des Streites selber, also die

²⁴⁰ Vorwort des lateinischen Erstdrucks der Tetrapolitana von 1531, BDS 3, S.199, Z.2f.: "Veritate namque hisce in rebus, non conuicijs, uictoria constat."

²⁴¹ Antwort auf den Beschluss der Confutanten, BDS 3, S.315, Z.31-41; vgl. auch ebd., S.317,Z.24-32.

²⁴² ebd., S.317, Z.18-24.

Bilder bezieht. Ein Bild ist für BUCER ein Zeichen²⁴³. Ein Bild steht also für etwas, bedeutet etwas, ihm korrespondiert ein wirklicher Gegenstand, auf den es sich bezieht und auf den es verweist. Das Proprium des Bildes gegenüber den abstrakten Zeichen Wort und Schrift ist nun, dass es seinem Gegenstand in irgendeiner Weise ähnlich und selber ein Gegenstand ist. Von daher bedeutet ein Bild nicht nur etwas, sondern es repräsentiert etwas gegenständlich. Und hier genau sieht BUCER das Problem. Die Bilder, um die es im Streit allein geht, sind Bilder Gottes, Christi oder überhaupt irgendwie göttlicher Dinge, und zwar in kultisch-religiöser Funktion. Das Problem für BUCER besteht darin, dass man die Bilder mit dem, für das sie stehen, also mit den göttlichen Dingen selbst, aufgrund ihrer Ähnlichkeit und gegenständlichen Repräsentation verwechseln kann, für diese selbst halten kann oder jedenfalls deren Qualitäten auf die Bilder selber überträgt. Die Folge ist für den Reformator, dass man die Haltung, die Gott zukommt, den Bildern zukommen lässt, womit man sie aber Gott selbst vorenthält. Hier steht dann Geschaffenes gegen Gott selbst bzw. sein Wort. Wer die Menschen Gnade und Hilfe bei den Bildern suchen lässt, der macht sie "Christo unserem Herren, abgewendet"²⁴⁴. Wo man das Bild in dieser Weise mit dem Abgebildeten verwechselt oder gleichsetzt, da geraten die Bilder in Gegensatz zur Wahrheit²⁴⁵. Die Bilder werden zum Schein, d.h. werden für die Wahrheit gehalten, ohne dass sie es sind. Und weil man dem Schein aufsitzt, also in fester Überzeugung den Irrtum für Wahrheit hält, darum täuscht der Schein und führt von der Wahrheit ab²⁴⁶. Unter dem Schein des Göttlichen, das sie darstellen, werden die Bilder selber zu Abgöttern²⁴⁷. Dem Einwand, dass man Bild und Abgebildetes unterscheiden solle, hält BUCER ein hamartiologisches Argument entgegen: diese Unterscheidung sei natürlich immer möglich, sie sei sogar trivial; selbst die Heiden hätten beides nicht unmittelbar verwechselt²⁴⁸. Das Problem für den Straßburger ist aber, die Unterscheidung "im hertzen" zu vollziehen²⁴⁹. Nicht nur die Juden, sondern alle Menschen sind in der Sünde befangen. Darum aber sind sie auch nicht in der Lage, diese Unterscheidung zu vollziehen, die nötig wäre, um richtig mit den Bildern umzugehen. Die Verwechslungsmöglichkeit aufgrund der Sünde ist also das Problem der Bilder, anders als bei den

²⁴³ ebd., S.306, Z.7-9: "..., wo man die bilder allein für zeichen hielte, alß wort und schriftt zeichen seind, ...".

²⁴⁴ Verteidigung der vorred, ebd., S.206, Z.21-28.

²⁴⁵ ebd., S.305, Z.15-21: "..., dem werden alle menschliche bild ware gedechtnuß gottes nimmer bringen, aber in wol durch ein fliegende andacht, so er vermeint, auß geschicht der bilder zu scho^opfen, von rechter anschawung und betrachtung er natürlichen und gewaltigen werck und waren bilderen Gottes abfüren und die ware forcht Gottes, die gott alethhalb zugegen erkennt, eeret und vor augen hat, außlo^oschen."

²⁴⁶ ebd., S.312, Z.34 - S.313, Z.4: "Wir haben vor anzeygt und beweret, das Gott den Juden die bilder, dadurch man go^tlich ding leren wil und in vereren, darumb verboten hat, das sie under dem schein, an Gott zu manen, eigentlich von rechter, warer betrachtung Gottes, seiner werck und gu^te, die er unß in seinen so herrlichen gescho^opfen, die wir sta^tigs in augen haben und mit in umbgohn, auch ho^chlich geniessen, fu^rstellet, abziehen und die eer und forcht Gottes außleschen."

²⁴⁷ ebd., S.314, Z.21-24.

²⁴⁸ ebd., S.307, Z.13-16.

²⁴⁹ ebd., Z.9-11.

abstrakten Zeichen Wort und Schrift²⁵⁰. Es ist die paulinische Behauptung einer grundsätzlichen Verwechslung von Schöpfer und Geschöpf, die BUCER damit auf seine Weise zur Geltung bringt und argumentativ durchführt²⁵¹. Nur das Wort vermittelt "die geheimnuß unsers glaubens"²⁵².

Somit sind die Bilder letztlich abzuschaffen, weil sie nicht nur nichts nützen, sondern weil sie schaden, und zwar unerkannt. Das entscheidende Argument BUCERs ist die allgemeine Verdunkelung der menschlichen Gotteserkenntnis in der Sünde. Die wahre Gotteserkenntnis vermittelt sich aber allein in Wort und Schrift, weil aufgrund deren Abstraktheit die Verwechslungsmöglichkeit nicht besteht. Und nur wer Gott in Wahrheit erkennt, kann die Verwechslung vermeiden. Wer aber Gott erkennt, bereits im "geheimnuß unsers glaubens" steht, der braucht keine Bilder mehr, die ihm dies Geheimnis vermitteln sollten. Die Bilder sind nach BUCER aus dem kultisch-religiösen Gebrauch zu entfernen, weil sie seiner Ansicht nach ausschließlich demjenigen nützen könnten, der ihrer gar nicht mehr bedarf.

²⁵⁰ a.a.O., S.305, Z.25 - S.306, Z.20.

²⁵¹ Ausdrückliche Anführung von Röm 1: a.a.O., S.207, Z.17; S.306, Z.20.

²⁵² a.a.O., S.305, Z.6.

4. BUCERs eigenständiger Beitrag zur Bilderentfernung gegenüber seinen Zeitgenossen

Wie ein Blick durch die Geschichte der Kirche gezeigt hat, hat sie immer um den kultischen Gebrauch von Bildern gestritten. Bilderfrömmigkeit und Bilderverwerfung spannen sich wie ein Bogen über die Kirchengeschichte bis zur Reformation. Da nimmt es nicht wunder, dass sich auch die reformatorischen Theologen zu der Bilderfrage geäußert haben und eine eigene Antwort, je nach situativem Kontext, entwickeln mussten. Häufig sind sie aber erst durch äußere Ereignisse zu einer Beurteilung der Bilder genötigt worden. So beschäftigt sich LUTHER erst durch die Wittenberger Unruhen von 1521 bzw. 1522 und KARLSTADTs ikonoklastischem Schrifttum mit diesem Thema. Auch ZWINGLI muss erst einen Gutachtenauftrag der Stadt Zürich erhalten, um sich dieses Themas anzunehmen. Überall dort, wo die evangelische Predigt eingeführt werden soll, wo Gottesdienstreformen und die Abschaffung der Messe anstehen, kommt es notgedrungen auch zu der Frage nach einer möglichen Bilderentfernung. Dabei werden die Theologen häufig durch ikonoklastische Tätlichkeiten der Bürger überrascht und beziehen im nachhinein Stellung.

So gibt es also mehrere Parteien im reformatorischen Bilderstreit. Die Fraktion, die radikal alle bildlichen Darstellungen verbieten und zerstören möchte; diejenigen, die alles beim alten belassen wollen; und die, die vermitteln. Nach KÖPF gehören sowohl ZWINGLI als auch LUTHER zur ausgleichenden Fraktion²⁵³.

In den wenigen Stellungnahmen, die es bisher zur bucerschen Bildertheologie gibt, herrscht folgende Ansicht vor: „In der Theorie neigt BUCER zu den Wittenbergern, in der Praxis gibt er Zwingli recht.“²⁵⁴

Zweifelsohne hat BUCER die Bilderentfernung vorangetrieben, wo es in seiner Macht stand. Gerade in den theologischen Begründungszusammenhängen scheint der Straßburger eine größere Nähe zu dem Züricher zu empfinden. Nach ZWINGLI werden die Bilder als Götzen qualifiziert, indem sie nicht zur Andacht reizen²⁵⁵ und er erklärt den Bilderdienst aufgrund von Schriftbelegen, namentlich Exodus 20, für verboten²⁵⁶.

LUTHER scheint demgegenüber der anthropologisch pragmatischere zu sein. Er baut nicht nur auf die geistigen Fähigkeiten des Menschen, sondern ist bereit, sich ganz auf Menschliches einzulassen. So kann er im Rahmen der Entwicklung seiner Sakramententheologie schreiben: „Dann wir arme klein menschen, weyl wir in den funff synnen leben, mu^essen yne zum wenigst ein eußerlich zeychen haben neben den worten, daran wir uns halten und zusammen kumen mugen,...“²⁵⁷. Zwar denkt LUTHER hier keineswegs an Bilder, da für ihn und BUCER die korrekten Zeichen Gottes Wort und

²⁵³ Köpf, U., Die Bilderfrage in der Reformation, S.51.

²⁵⁴ Loewenich, W. von, Art. Bilder VI., S.554, Z.39f.. Vgl. Campenhausen, H. von, Die Bilderfrage in der Reformation, S.107f.; Müller, F., Bucer et les images, S.227; Stirn, M., Die Bilderfrage in der Reformation, S.156f.

²⁵⁵ Loewenich, W. von, Art. Bilder VI, S.552, Z.45ff.

²⁵⁶ Campenhausen, H. von, Die Bilderfrage in der Reformation, S.101.

Sakrament sind; dennoch enthält diese Einsicht die erkenntnistheoretische Forderung nach einer Vermittlung des Evangeliums. Die Botschaft erreicht die Menschen nicht ungebrochen, sondern muss sinnlich konkret, fassbar werden. Nicht zuletzt diesem Hintergrund verdankt sich LUTHERs zunehmendes Interesse der Bilder als didaktischer Hilfsmittel.

Gerade aber das Kriterium der Nützlichkeit dient dem Straßburger Reformator als Gegenargument. Die Bilder stiften ganz direkt Unheil, indem sie Menschen dazu verleiten, von ihnen und nicht von Gott Trost und Hilfe zu erwarten. Die Hinwendung zu den Bildern bedeute eine Verachtung Gottes. Doch auch BUCER kann das bildliche Element in der Unterrichtung der Christen nicht dauerhaft entbehren. In *Das einigerlei Bild* stellt BUCER neben Wort und Sakrament auch die Werke der Schöpfung, die das wahre Bild Gottes seien.²⁵⁸ Inwieweit der spätere BUCER eine gemäßigte Position in Hinsicht auf das didaktische Zusammenspiel von Schrift und Bild vertritt, vermögen vielleicht die Illustrationen zu einzelnen Texten aus dem Katechismus von 1537 verdeutlichen²⁵⁹. Hier erfolgt die Visualisierung mit einem pädagogischen Ziel, dem vertieften Verständnis des Gelesenen²⁶⁰. Eine missbräuchliche Anbetung scheint daher ausgeschlossen.

Müht man sich um eine Einordnung der Position BUCERs unter die anderen reformatorischen Einschätzungen der Bilderfrage, so kann das oben genannte Urteil nicht recht befriedigen. Offensichtlich obliegt der Bewertung ein eingehendes Quellenstudium der frühen 1520er Jahre. Wie punktuell gezeigt werden konnte, wandelt sich die Bildertheologie des Straßburger jedoch noch. Da die in dieser Arbeit behandelte Quelle sich zudem an keinen innereformatorischen, sondern altgläubigen Disputationspartner richtet, kann in dieser Arbeit kein Gesamturteil über BUCERs Stellung zu den Bildern gefällt werden.

²⁵⁷ Luther, M., WA 6, S.359, Z.6-9

²⁵⁸ BDS 4, S.176f.

²⁵⁹ Muller, F., Bucer et les images, S.234-237. Die Illustrationen: ebd., S.128.144.160.

²⁶⁰ ebd., S.234f.

5. Literaturverzeichnis

5.1. Quellen

5.1.1. Bucer

BUCER, M., Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd.1: Frühschriften 1520-1524, hg. von R.Stupperich, Gütersloh/Paris 1960 (BDS 1)

BUCER, M., Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd.3: Confessio Tetrapolitana und die Schriften des Jahres 1531, hg. von R.Stupperich, Gütersloh/Paris 1969 (BDS 3)

BUCER, M., Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd.4: Zur auswärtigen Wirksamkeit 1528-1533, hg. von R.Stupperich, Gütersloh/Paris 1975 (BDS 4)

BUCER, M., Martin Bucers Deutsche Schriften, Bd.6,1: Wittenberger Konkordie (1536). Schriften zur Wittenberger Konkordie (1534-1537), bearbeitet von Stupperich, R./de Kroon, M./Rudolph, H., Gütersloh 1988 (BDS 6,1)

ROTT, J. (Hg.), Correspondance de Martin Bucer, Bd.1: Jusqu'en 1524, Leiden 1979 (BCor 1 = Studies in Medieval and Reformation Thought 25)

5.1.2. Sonstige

AUGUSTIN, A., De visitatione infirmorum, in: Migne, J.-P. (Hg.), Patrologiæ cursus completus, Bd. 40, Paris 1854 (PL 40), Sp.1147-1158

EUSEBIUS VON CAESAREA, Kirchengeschichte, hg. von H.Kraft, Darmstadt ²1981

KARLSTADT, A., Von Abtuhung der Bilder und das keyn Bedtler vnther den Christen seyn sollen, hg. von H.Lietzmann, Bonn 1911 (KIT 74)

MELANCHTHON, P., Loci communes 1521. Lateinisch-Deutsch, hg. von der velkd, Gütersloh 1993

MEB, J.J., Sammlung symbolischer Bücher der reformirten Kirche für Presbyterien, Schullehrer, Confirmanden und Alle welche eine Union auf dem Grude der heilsamen Lehre und der Einheit der alten, wahren Kirche Christi wuⁿnschen, Theil 2, Neuwied 1830

5.2. Hilfsmittel

ALTENSTAIG, J./TYTZ, J., Lexicon Theologicum, Hildesheim/New York 1974 [Nachdruck Köln 1619]

BAUM, J.W., Capito und Butzer. Straßburgs Reformatoren, Elberfeld 1860 (LASRK 3), S.586-611

DEKKERS, E., Clavis patrvm latinorvm, Steenbrugis ³1995 (CChr)

KÖNNEKER, B., Die deutsche Literatur der Reformationszeit. Kommentar zu einer Epoche, München 1975

MENTZ, F., Bibliographische Zusammenstellung der gedruckten Schriften Butzer's, in: Zur 400jährigen Geburtstagsfeier Martin Butzers, Straßburg 1891, S.99-164

- ROTT, J., Correspondance de Martin BUCER. Liste alphabétique des correspondants, Straßburg 1977 (Association des Publications de la Faculté de Théologie Protestante de l'Université des Sciences Humaines des Strasbourg, Bulletin 1)
- SEEBAB, G., Bucer-Forschung seit dem Jubiläumsjahr 1991, in: ThR 62 (1997), S.271-300
- STUPPERICH, R., Bibliographia Buceriana, Gütersloh 1952 (SVRG 169), S.39-96
- WOLF, G., Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte, Bd.2/2, Gotha 1922, S.29-39
- BUCER-BIBLIOGRAPHIE 1951-1974, in: KROON, M. DE / KRÜGER, F. (Hg.), Bucer und seine Zeit, Wiesbaden 1976 (MIEG 80), S.133-169

5.3. Untersuchungen und Darstellungen

5.3.1. Kommentare und Monographien

- ANRICH, G., Martin Bucer, Strassburg 1914
- ELLIGER, W., Die Stellung der Alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten (nach Angaben der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller), Leipzig 1930 (SCD 20)
- ENDRIß, J., Das Ulmer Reformationsjahr 1531 in seinen entscheidenden Vorgängen, Ulm ²[1933]
- GRESCHAT, M., Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit, München 1990
- HAMMANN, G., Martin Bucer 1491-1551. Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft, Stuttgart 1989 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 139)
- FELD, H., Der Ikonoklasmus des Westens, Leiden u.a. 1990 (Studies in the History of christian Thought 41)
- FELSIUS, J.H., De varia confessionis Tetrapolitanae fortuna praesertim in civitate Lindaviensi, Göttingen 1755
- KOCH, H., Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen, Göttingen 1917 (FRLANT 10)
- PAETZOLD, A., Die Konfutation des Vierstädtebekenntnisses. Ihre Entstehung und ihr Original, Leipzig 1900
- SEEBERG, R., Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd.2: Die Dogmenbildung in der Alten Kirche, Darmstadt ⁴1953
- STIRM, M., Die Bilderfrage in der Reformation, Gütersloh 1977 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 45)
- THÜMMEL, H.G., Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit, Berlin 1992 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 139)
- WANDEL, L.P., Voracious idols and violent hands. Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel, Cambridge 1995

5.3.2. Aufsätze und Wörterbuchartikel

- BORNKAMM, H., Martin Bucer, der dritte deutsche Reformator, in: ders., Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte, Göttingen 1961, S.88-112
- CAMPENHAUSEN, H. VON, Die Bilderfrage in der Reformation, in: ZKG 68 (1957), S.96-128
- DETLEF, C./MÜLLER, G., Art. Agypten IV. Kirchengeschichtlich (bis zum 7.Jh.), in: TRE, Bd.1, S.512-533
- KITTELSON, J.M., Art. Confessio Tetrapolitana, in: TRE, Bd.8, Berlin/New York, S. 173-177
- KÖPF, U., Die Bilderfrage in der Reformation, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 90 (1990), S.38-64
- KÖRNER, M., Bilder als 'Zeichen Gottes'. Bilderverehrung und Bildersturm in der Reformation, in: Reformiertes Erbe. FS G.W.Locher, Bd.1. Zwingliana XIX,1 (1992),S.233-244
- LANCZKOWSKI, G., Art. Bilder I. Religionsgeschichtlich, in: TRE, Bd.6, Berlin/New York 1980, S.515-517
- LIENHARD, M., Bucer et le Tétrapolitaine, in: Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français 126 (1980), S.269-286
- LOEWENICH, W. VON, Art. Bilder, V. Mittelalter, V/2. Im Westen. TRE, Bd.6, Berlin/New York 1980, S. 540-546
- ders., Art. Bilder, VI. Reformatorische und nachreformatorische Zeit, in: TRE, Bd.6, Berlin/New York 1980, S.546-557
- LORENZ, R., Die Wissenschaftslehre Augustins, in: ZKG 67 (1955/1956), S.28-60.213-251
- MULLER, F., Bucer et les images, in: KRIEGER, C. / LIENHARD, M. (Hg.), Martin Bucer an sixteenth Century Europe. Actes du colloque de Strasbourg (28 - 31 août 1991), Bd. 1, Leiden u.a. 1993 (Studies in Medieval and Reformation Thought 52), S.227-237
- MÜLLER, E.F.K., Art. Tetrapolitana, confessio, in: RE³, Bd.19, Leipzig 1907, S.559-564
- THIEL, C., Art. Argumentation, in: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd.1: A-G, Mannheim/Wien/Zürich 1980, S.161
- THÜMMEL, H.G., Art. Bilder, IV. Alte Kirche. TRE 6, Berlin/New York 1980, S. 525-531
- ders., Art. Bilder V.1. Byzanz, in: TRE, Bd.6, Berlin/New York 1980, S.532-540
- TREU, U., Art. Epiphanius, in: RGG³, Bd.2, Tübingen 1958, Sp.531

Hiermit versichere ich, Volker Bahr, dass ich diese Wissenschaftliche Hausarbeit selbständig angefertigt, andere als die von mir angegebenen Hilfsmittel nicht benutzt und sämtliche wörtlichen und inhaltlichen Anführungen aus der Literatur als solche kenntlich gemacht habe.

Göttingen, den 20.11.1997

Titel der Arbeit:

Volker Bahr, Welches theologische Argument hat Martin Bucer, um die Entfernung der Bilder zu verlangen? (Textbasis: Apologie der Confessio Tetrapolitana). Wissenschaftliche Hausarbeit der Ersten theologischen Prüfung bei der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, Göttingen 1997 (neu gesetzt und redigiert: Hamburg 2006)

Redaktion:

Der Text wurde im Frühjahr 2006 neu gesetzt.

Inhalte, Orthographie und Interpunktion sind der neuen Rechtschreibung angeglichen und ansonsten bis auf offenkundige Fehler belassen worden.

Rechtshinweis:

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das Recht des Nachdruckes, der Wiedergabe in jeder Form und der Übersetzung in andere Sprachen, behält sich der Urheber vor.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form ohne schriftliche Genehmigung des Urhebers reproduziert werden. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung, Nutzung und Verwertung in elektronischen Systemen.

© 1997 and 2006 by Volker Bahr, Germany

Internet <http://www.volker-bahr.de>

Kontaktadresse des Autoren (Stand: Juni 2006)

Volker Bahr
Johannkamp 3
D - 22459 HAMBURG
email: mail@volker-bahr.de