

# Z W I N G L I A N A

## BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE ZWINGLIS DER REFORMATION UND DES PROTESTANTISMUS IN DER SCHWEIZ

HERAUSGEGEBEN VOM ZWINGLIVEREIN

1973 / NR. 2

BAND XIII / HEFT 10

### **Zwingli und Luther in ihren sozialen Handlungsfeldern**

VON JOACHIM ROGGE

#### GRUND UND STELLENWERTBESTIMMUNG DER DIASTASE

Huldrych Zwingli und Martin Luther – die Zusammenstellung dieser beiden Namen kennzeichnet ein Gelände, das häufig in der Forschung abgeschritten worden ist. Es konnte nicht ausbleiben, daß die Kriterien des «Reformatorischen» als bei beiden unterschiedlich vorhanden erhoben wurden, und zwar in so diastatischer Weise, daß der Gegensatz mit kirchentrennender Qualität im Nachherein noch einmal als legitimiert erschien.

Im Vordergrund stand die *theologische* Kontroverse, und zwar zumeist das Endresultat der Auseinandersetzungen um das Abendmahlsverständnis, das in Marburg 1529 das Material zu einem endgültigen Bruch lieferte. Das Herrenmahl, welches nach 1. Kor. 10 dafür steht, daß die an ihm Teilhabenden zu einem Leib zusammengefügt sind, wurde zum Denkmal der Spaltung. Das Standardwerk zur Sache, das von dem Altmeister der Zwingli-Luther-Forschung Walther Köhler verfaßt ist, zeigt den «Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen» auf. Daß man die Reihenfolge der beiden Adjektive nicht so ernst nehmen und schon gar nicht den Begriff «politisch» in Richtung auf «sozial» interpretieren darf, zeigt bereits ein flüchtiger Blick in den ersten Band, der dann symptomatischerweise in seinem Untertitel eine umgekehrte

Adjektivfolge aufweist<sup>1</sup>. Das Religiöse scheint doch eindeutig im Vordergrund zu stehen und alles andere zu beherrschen. Das bekannte Dictum Luthers in Marburg, direkt an Bucer adressiert und indirekt mit auf Zwingli bezogen, man habe «nicht einerlei Geist<sup>2</sup>», ist unserem heutigen Verstehen nach in seiner Totalisierung bzw. Pauschalisierung so verhängnisvoll generell, daß man nach einer Überprüfung drängt, wenn lutherische und reformierte Ekklesiologie nicht nur weiter im Blick behalten, sondern als gemeinreformatorisch neu entdeckt werden sollen.

Die beschwichtigende Formulierung der Leuenberger Konkordie aus dem Jahre 1971, die damals vollzogenen Verwerfungen trafen «heute die Lehre des Partners nicht mehr» (Artikel 27) bzw. wir könnten «die früheren Verurteilungen nicht mehr nachvollziehen» (Artikel 23)<sup>3</sup>, wäre um den Gedanken zu ergänzen, daß das künftige Hineinstellen von Person und Werk Zwinglis und von Person und Werk Luthers in die theologiegeschichtlich-politisch-sozialen Bezugshorizonte eine neue Stellenwertbestimmung erbringen könnte, die die damaligen unterschiedlichen Entwicklungen als situationsbedingt verständlich macht, wenn auch auf keinen Fall für unser Urteil unerheblich werden läßt, so aber doch auf jeden Fall objektive Sachverhalte – etwa ethnische, geistesgeschichtliche Bezüge – viel stärker aufzeigt als bisher. Der Gegensatz Zwinglis und Luthers steht nicht vor uns wie ein rocher de bronze. Ihn differenziert aufzuhellen, ist nach einem halben Jahrtausend Trennung erstaunlicherweise erst jetzt ein neues Programm.

Lange Zeit wurde in der deutschen Forschung Zwingli an Luther gemessen. Der Zürcher Reformator hielte – wie man meinte – den Vergleich nicht aus. Luther sei an originaler Denkkraft und in seinen Wirkungen der Größere. Das Urteil Luthers selbst mag dazu beigetragen haben, Zwingli abzuwerten oder gar zu verdammen. In kaum einfach nachvollziehbarer Geschichtstheologie hat Luther unter Hinweis auf Zwinglis Ende diesen als den Gerichteten bezeichnet<sup>4</sup>. So wie Gamaliels Rat (Act. 5, 38f.) und die Urteile großer Menschen über andere Große

---

<sup>1</sup> Walther Köhler, Zwingli und Luther, Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen, Bd. I: Die religiöse und politische Entwicklung bis zum Marburger Religionsgespräch 1529, Leipzig 1924 (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, hg. vom Verein für Reformationsgeschichte, Bd. VI).

<sup>2</sup> Walther Köhler, Das Marburger Religionsgespräch, Versuch einer Rekonstruktion, Leipzig 1929, S. 38.

<sup>3</sup> Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa. Lutherisch-reformierte Gespräche auf europäischer Ebene, Vorversammlung in Leuenberg/Basel, September 1971.

<sup>4</sup> WA 1, 35<sub>22-25</sub>, 2, 216<sub>17-19</sub>, 4, 83<sub>22-27</sub>.

der Theologie- oder sonstigen Geistesgeschichte vielfach zu hinterfragen sind, so speziell auch in dem folgenschweren Gegeneinander der beiden Reformatoren. Was wußten die beiden schon voneinander? Was hatten sie voneinander gelesen? Wie stark war die für uns heute noch konstaterbare Bereitschaft, aufeinander zu hören? Luther hat bekanntlich außerhalb seiner Horizonte kaum Freunde gesucht und sich schon gar nicht Mühe gegeben, auf Grund lehrmäßiger Übereinstimmungen evangelische Koalitionen irgendwelcher Art in die Wege zu leiten. Seine nächsten Freunde hatten es in dieser Sache schwer mit ihm. Das sehr allmähliche Zustandekommen der Wittenberger Konkordie 1536 ist eine Signatur dafür.

#### HANDLUNGSFELD UND HANDLUNGSGEFÄLLE

An dieser Stelle beginnt bereits die Brisanz unseres Themas. Die soeben beschriebene Haltung konnte sich Zwingli schlechterdings nicht leisten. In letzter Zeit sind von theologischen und nichttheologischen Autoren Arbeiten erschienen, die sehr deutlich darauf hinweisen, daß Zwinglis Reformation ohne eine aktiv betriebene Liaison mit staatlichen Organen und ohne eine weitgreifende Bündnispolitik gar nicht erst ins Leben getreten wäre<sup>5</sup>. Daß der Eintritt in aus theologischen Erkenntnissen resultierendes Sozialverhalten mit dem Risiko des Scheiterns die Reinheit der Einsichten und Intentionen in der Optik anderer beeinträchtigt und dann angriffiger werden läßt, ist eine Erfahrung, die nicht allein Zwingli gemacht hat. Der Zürcher Reformator mußte sich hineinbegeben in die Einzelheiten und auch die Kamarilla einer Stadtstaatenpolitik, um der theologischen Größe «Reformation<sup>6</sup>» voranzuhelfen. Wenn der Transgressus von reformatorischen Einsichten in die politische Einzelentscheidung die ersteren bisweilen eher verdunkelt als erhellt hat, dann liegt das allerdings auch an dem Faktum fortgesetzter Handlungszwänge, denen Zwingli unterworfen, Luther jedoch vordergründig und in diesem Maße nicht ausgesetzt war.

Das soeben Gezeigte ist der Ansatz für den Duktus unserer Themaerörterung. Man kann die beiden Reformatoren in vieler Hinsicht gar

---

<sup>5</sup> Zwei Beispiele u.a.: Walter Jacob, Politische Führungsschicht und Reformation, Untersuchungen zur Reformation in Zürich 1519–1528, Zürich 1970, und Wilhelm Bender, Zwinglis Reformationsbündnisse, Untersuchungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Burgrechtsverträge eidgenössischer und oberdeutscher Städte zur Ausbreitung und Sicherung der Reformation Huldrych Zwinglis, Zürich 1970.

<sup>6</sup> Daß man den Begriff des «Reformatorischen» problematisieren kann, ist in jüngster Zeit häufig gezeigt worden.

nicht miteinander vergleichen. Daß man es dennoch getan hat, und zwar auf dem Felde fast nur theologischer Traditionsanalysen, die jeder der beiden verschieden vornahm<sup>7</sup>, ist wie ein Symptom dafür, daß man hier gerade nicht synekdochisch den Teil für das Ganze nehmen kann. Liegen schon theologisch klar aufweisbare verschiedene Traditionsstränge vor, aus denen beide kommen und sich schon deshalb begrifflich nicht recht verständigen können, so müßte diese Beobachtungskette um die Glieder aus anderen Lebensbereichen erweitert werden.

Vielleicht wegen der terminologischen Schwierigkeiten ist es um den theologischen Vergleich für den Neuaufweis der konfessionellen Diastase ruhiger geworden. Wer will schon im Zeitalter der Ökumene, zeitlich kurz vor womöglicher Erklärung der Kirchengemeinschaft zwischen europäischen reformatorischen Kirchen, neue Gräben ausheben? Und der Vergleich auf anderen Gebieten ist – trotz Köhlers zu viel versprechendem Buchuntertitel – eigentlich nie recht versucht worden. Die deutschen Forscher fühlten sich in der eidgenössischen Idiomatik nicht besonders zu Hause, und die Schweizer haben zur *Vita Lutheri* im ganzen vice versa aus entsprechenden Gründen auch kaum etwas beigetragen. Verhandelt wird in der Schweiz Zwingli, je länger um so intensiver in der ganzen Breite seiner Wirkungen, in Deutschland muß man bezüglich Luthers dasselbe sagen. Verschränkungen sind selten.

Das alles kann nur zum Schaden des Gesamtverständnisses der Reformation für die Gegenwart so bleiben. Echte ökumenische Gemeinschaft kommt auf Dauer kaum dadurch zustande und bleibt schwerlich dadurch in ihrem Wesen, daß jeder je länger um so weniger das Seine sagt, sondern dadurch, daß man auf neue Weise und total danach fragt, woher einem anderen unter seinen speziellen unverwechselbaren Bedingungen seine Kräfte zugeflossen sind bzw. von welchen Voraussetzungen er seine Antworten auf die Anfragen des Evangeliums gibt. Dieses Geschäft der wechselseitigen Beachtung und Befragung ist für alle Beteiligten Quelle noch nicht erschlossenen Reichtums. Künftige Gemeinsamkeit kann nur geknüpft sein an die Bereitschaft, gerade die Schätze in den Erkenntnissen des anderen und der anderen zu entdecken, wenn möglich zu integrieren und einzubringen, mindestens aber in die Überprüfung des eigenen Standpunktes mit hineinzunehmen.

Wenn sich manche diese Konzeption hinsichtlich der Kategorie des Theologischen vielleicht noch gefallen lassen, so wird sie ihnen womöglich endgültig suspekt angesichts der hier verhandelten Überlegungen im

<sup>7</sup> Vgl. die Auseinandersetzung um *συνεκδοχή* und *ἀλλοίωσις* in der Abendmahlskontroverse: WA 26, 323<sub>13ff.</sub>, 326<sub>24</sub>, 420<sub>32</sub>, 444<sub>2</sub>, und Z VI/II, 126<sub>1ff.</sub> und öfters.

Sozialbereich. Im deutschsprachigen Raum – und sicher nicht nur dort – scheinen auf der ganzen Linie heutigentags die sog. Handlungswissenschaften die Dominante zu bilden. Soziologie, Politologie, Psychologie beherrschen augenscheinlich das Feld. Wenn sich Theologen diesen Wissenschaften zuwenden, geraten sie schnell unter den Soupçon, zu deren Gunsten die Theologie zu verkaufen. Daß das nun auch noch mit reformationsgeschichtlichen Sachverhalten versucht werden soll, mag manchem als besonders fatal vorkommen.

Hier darf deutlich konstatiert werden: Ein Ausverkauf von Theologie bzw. Evangeliumsverständnis zugunsten eines Sozialengagements kann deshalb nicht gemeint sein, weil die Theologie, weil das Auslegungsgeschäft am Evangelium in ihrem bzw. seinem Kern mißverstanden sind, wenn sie nicht als Wissenschaft der Anleitung zum Handeln gesehen und betrieben werden. Einer falschen Alternative also ist mit Entschlossenheit zu wehren.

#### DIE PRIORITÄTENFRAGE

Ganz sicher spielt geistesgeschichtlich in der Beurteilung der Phänomene die Prioritätenfrage eine wesentliche Rolle, aber es geht eben um die Anerkennung von Prioritäten und nicht um das gänzliche Wegblenden von Wirkungen auf Gebieten, die ursächlich vom Autor einer geistigen Bewegung vorrangig nicht gemeint gewesen sind. Was hier gesagt sein will, läßt sich am unkompliziertesten an Thomas Müntzer deutlich machen, dessen sozialrevolutionäre Kraft im Prioritätenkatalog seines Lebens nicht an erster Stelle stand. An erster Stelle müßte man bei diesem handlungsintensiven Theologen sein Mitheraufführen des Reiches Gottes als neuer Prophet Daniel<sup>8</sup> in Erfüllung des göttlichen Willens veranschlagen. In der Suche nach den Mitteln dazu gab es für ihn spät die Partnerschaft mit den aufständischen Bauern, weil sich die Fürsten seiner chiliaistischen Apokalypstik versagten.

Wenn solche Einsicht bedacht wird, kann man in der Analyse des Lebenswerkes Müntzers natürlich an seinem sozialrevolutionären Handeln nicht vorübergehen, vielleicht gar in Furcht davor, hier würde wieder einmal der theologische Ton unrein. Auch Müntzer hat sich hineinbegeben in die Verwechselbarkeit politischer Sachentscheidungen, wie Zwingli. Sie beide rieten – zur Durchsetzung ihrer mit Gottes Willen in Verbindung gebrachten Ziele – zur Gewalt und kamen durch Gewalt um.

---

<sup>8</sup> Thomas Müntzer, Schriften und Briefe, Kritische Gesamtausgabe, hg. von Günther Franz, Gütersloh 1968, S. 257<sub>19ff.</sub>

Wodurch unterscheiden sie sich? Sie unterscheiden sich nicht wesentlich im Verdikt Luthers<sup>9</sup>. Der Wittenberger Reformator hat sich um die Motivations- und Ansatzdifferenzen seiner Gegner nicht sonderlich gekümmert. Uns ist diese Nivellierung nicht mehr möglich. Hier lassen sich gewissere Tritte tun, als uns das unsere Väter in ihrem Luther-, Zwingli- und Müntzer-Verständnis anboten. Die hermeneutische Frage ist bei Zwingli anders gelöst als bei Müntzer. Das Etikett des Schwärmertums für beide ist keine gerechte Beurteilung.

Was für Müntzer speziell ausgeführt wurde, läßt sich verallgemeinern und auch auf Luther und Zwingli insofern anwenden, als die Suche nach ihrem jeweiligen Prioritätenkatalog von Gewinn für ihr heutiges Verständnis sein könnte. Ganz sicher ist richtig, wenn Arthur Rich seinen Jubiläumsvortrag 1969 mit dem Satz einleitet: «Huldrych Zwingli war seinem Naturell nach unzweifelhaft ein politischer Kopf<sup>10</sup>.» Ebenso darf als berechtigt angesehen werden, wenn Monographien, wie die von Eduard Kobelt<sup>11</sup>, «Zwinglis Bedeutung für die Schweizer Geschichte» erneut herausstellen. Und ebenso ist es begrüßenswert, wenn Gottfried W. Locher die «evangelische Stellung der Reformatoren zum öffentlichen Leben» präzisiert<sup>12</sup>. Immerhin haben wir hier Teilthemen vor uns, deren Relationen zur gesamten Prioritätenliste ermessen werden wollen, wenn man gerecht urteilen möchte. Könnte man so fragen: War der *Sozialpolitiker* Zwingli um die theologische Begründung seiner Denk- und Handlungsweisen bemüht, oder: Wie nahm der *Theologe* Zwingli seinen sozialpolitischen Auftrag wahr? Mögen die beiden Fragerichtungen bei Zwingli wie ein Vexierbild vorkommen, so scheint dieses Fragemuster bei Luther unkomplizierter berechtigt zu sein.

Zwingli bedurfte der Anwendung erheblicher Kenntnisse in der Geschichte des Landes sowie der Stadt Zürich, und nicht nur dieses: Ein Verwobensein mit dem Schweizerland und seinem Volk in ein und demselben Erlebnishorizont war unerläßlich. Die Herztöne des Eidgenossen, des Toggenburgers, sind in allen Schriften des Reformators durch sein ganzes Leben hindurch hörbar, besonders deutlich zu der Zeit, als er auf dem Wege der Kriterienfindung für das Reformatorische war<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> WA 49, 563<sub>21f</sub>.

<sup>10</sup> Arthur Rich, Zwingli als sozialpolitischer Denker, in: Zwingliana, Bd. XIII, Heft 1, 1969, S. 67 (Sonderdruck: 450 Jahre Zürcher Reformation).

<sup>11</sup> Eduard Kobelt, Die Bedeutung der Eidgenossenschaft für Huldrych Zwingli, Zürich 1970, S. V.

<sup>12</sup> Gottfried W. Locher, Die evangelische Stellung der Reformatoren zum öffentlichen Leben, Zürich 1950.

<sup>13</sup> Joachim Rogge, Zwingli und Erasmus, Die Friedensgedanken des jungen Zwingli, Berlin 1962, S. 46f. und passim.

Das Vaterland, die Heimat, das Volk spielten in Luthers reformatorischem Ansatz und späterem Handeln nicht in dem Maße die Rolle wie bei Zwingli. Das muß festgehalten werden, auch wenn Stimmen im deutschen Volk – besonders kräftig im Dritten Reich – das Gegenteil wahrscheinlich zu machen versuchten. Ganze Monographien aus verschiedenen Lagern waren auf den Ton gestimmt: «Luther der Deutsche<sup>14</sup>.» Die Jahrhundertfeiern der Reformation standen zuzeiten im Zeichen nationalistischer, wenn nicht gar chauvinistischer Selbstbestätigung. Eine Flut von Literatur zeugt davon<sup>15</sup>. Schrieb und tat Luther nicht alles «für seine lieben Deutschen»? So wurde es unausgesetzt im Luther-Image-Angebot in Deutschland verkündet.

Daß die Verzerrung des Luther-Bildes in fataler Unkenntlichmachung der Prioritätenliste in seinem Leben sich auf nichttheologische Literatur auswirken mußte, nimmt nicht wunder, auch wenn die Vulgarisierung des Phänomens sehr schnell und nicht nur bei Theologen auf Ablehnung oder doch zumindest differenzierende Kritik stieß. Genannt werden könnte hier etwa Wolfram von Hansteins Buch «Von Luther bis Hitler<sup>16</sup>».

Die Erwähnung dieser Dinge soll lediglich anzeigen, daß auch Luther zu Zeiten im Rampenlicht des öffentlichen Interesses unter Betonung oder auch Isolierung von Erscheinungen stand, die – aus ihrem Koordinatensystem herausgenommen – eher zur Desorientierung als zur Klärung zitiert oder zusammengesetzt wurden. Daß diese Art, mit historischen Problemen umzugehen, ihre Fortsetzung erfährt, das «Historische» in westlichen Ländern nur dann noch als attraktiv und massenwirksam absetzbar erscheint, wenn es so eingebunden vorgeführt wird, geht aus der Beachtung hervor, die Dieter Fortes Stück «Martin Luther und Thomas Münzer oder Die Einführung der Buchhaltung<sup>17</sup>» von Basel bis Hamburg erfahren hat, nicht zuletzt auch in der Beurteilung vielgelesener Zeitungen. Hier wird Luther eine doppelte Abhängigkeit bescheinigt, einmal die von seiner weltlichen Obrigkeit und zum anderen die von den diese übergreifenden Mächten des Monopolkapitals, dem auch die Fürsten einschließlich des Kaisers unterworfen waren. Das wirkliche Gefälle ist

---

<sup>14</sup> Hans Preuß, Martin Luther, Der Deutsche, Gütersloh 1934.

<sup>15</sup> Siehe z.B. in Aufarbeitung einiger Fakten Eberhard Winkler, Die Reformationsfestpredigt, Berlin 1967, S. 23 ff.

<sup>16</sup> Vgl. die Kritik dagegen von marxistischer Seite in der DDR: Max Steinmetz, Das Erbe Thomas Müntzers, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, Jg. XVII, 1969, Heft 9, S. 1117. Untertitel des Buches von Hanstein: Ein wichtiger Abriß deutscher Geschichte, Dresden 1947.

<sup>17</sup> Berlin 1971. Die Beachtung des Stückes geht hinein bis in den Klappentext des kürzlich erschienenen Luther-Buches von Daniel Olivier, Der Fall Luther, Stuttgart 1972.

besonders für die, die wegen eigener mangelhafter Vororientierung sich leicht vieles soufflieren lassen, hinsichtlich der faktischen Einbindung Luthers in das Sozialgefüge seiner Zeit verstellt. Sie sind mit einem falschen Etikett bedient, wenn sie etwa folgendem Dialog zwischen Cajetan und dem Reformator begegnen: «Luther: Widerrufen kann ich leider nicht. Cajetan: Du hast strenge Anweisung? Luther: Ja. Cajetan: Von Gott oder vom Kurfürsten? Luther: Vielleicht hat sich mir Gott durch den Kurfürsten offenbart. Cajetan: Ah ja<sup>18</sup>.»

Wer gern einwendet, wir hätten uns hier vom Parkett historisch-wissenschaftlich seriöser Literatur hinwegbegeben und die Argumentation gehöre nicht mehr recht in unsere Zusammenhänge, der möge dessen eingedenk sein, daß ein von Publizistik und sonstiger Zeitmeinung abgeschirmtes objektivierendes Wissenschaftsverständnis, das historische Richtigkeiten lediglich in für wenige Illuminaten vorgesehener und zugänglicher Literatur verpackt, nicht unsere Sache sein kann. Ein L'art-pour-l'art-Standpunkt würde gerade dem Reformationshistoriker schlecht anstehen; denn er würde dem Geist derer gerade zuwiderlaufen, um deren Verständnis er sich bemüht. Sie wollten ihre Zeit lehren, wir müssen das in bezug auf die unsere versuchen.

#### THEOLOGIE UND KIRCHE IN IHRER GESCHICHTE UND IN IHREN GEGENWÄRTIGEN BEZUGSHORIZONTEN

Die obigen Anmerkungen haben ihre wissenschaftsmethodologischen Konsequenzen. Es gilt unter anderem, *das* auf unser Thema zu beziehen, was die Kommission für das Lehrgespräch in den acht Landeskirchen in der DDR in einem erst kürzlich vorgelegten dritten Werkstattbericht so formuliert hat: «Der Impuls zur gesellschaftlichen Verantwortung wird der Kirche... von ihrem Herrn Jesus Christus selbst gegeben. Nicht Staatsverfassungen, nicht Menschenrechtserklärungen eröffnen der Kirche ein Recht zu ihrem Dienst für die Menschen und für die Gesellschaft. Die Gemeinde weiß, daß sie sich letztlich nicht vor Menschen, sondern vor Gott zu verantworten hat. Dienst der Kirche in der Gesellschaft ist nicht eigenmächtiges menschliches Handeln. Er ist Teilhabe von Menschen am Handeln Gottes für die anderen. Solche Teilhabe bedeutet um Jesu willen Solidarität mit der Gesellschaft, in der die Kirche lebt. Allerdings ist die Kirche immer in der Gefahr, in konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen mitschuldig zu werden. Sie weiß um ihr Versagen und fragt sich, wie weit

<sup>18</sup> Forte, a.a.O., S. 29.



auch die Ablehnung des christlichen Glaubens auf das Konto ihres Versagens geht. Sie sieht ihre Spaltung in verschiedene Konfessionen als schuldhaftes Geschehen. Sie hat keine Würde, die sie sich selbst und ihrem Verhalten verdankt. Sie ist und bleibt Kirche der gerechtfertigten Sünder. Sie hat als Institution in keinem Augenblick der Geschichte eine perfekte Gestalt<sup>19</sup>.»

Unter Vermeidung jeglichen Anachronismus hätte es einen besonderen Reiz, diese Erkenntnisse von in der DDR heute lebenden Theologen, die die Bezugshorizonte ihrer sozialistischen Gesellschaftsordnung ernst nehmen und in sie einzugehen versuchen, aus dem Quellort reformatorischen Denkens entstammend aufzuspüren. Das Eingeständnis des Unfertigen, Überholbaren ist dabei genau so zu konstatieren wie für die sozialetischen Versuche im 16. Jahrhundert.

Die Unklarheit in der Fragestellung mag für manchen bereits darin gesehen werden, daß hier generalisierend von reformatorischem Denken gesprochen wird. Müßte man nicht nach herkömmlicher Weise – bis in letzte Veröffentlichungen hinein – differenzieren zwischen dem sozial-ethischen Aktivismus eines Zwingli, dessen Parteinahme lange schon vor seiner reformatorischen Entdeckung evident war, etwa in der Verwerfung des Reislaufens und der kritiklosen Favorisierung der imperialistischen Politik des Königs von Frankreich<sup>20</sup>, und der «quietistische[n] Einstellung» bei Luther und im Luthertum, «die zweifellos durch das Ja zur Verantwortlichkeit des Staates gefördert wurde» und die «sich mit den Grundzügen der lutherisch-protestantischen Ethik durchaus» vertrug<sup>21</sup>. Luthers Werk steht bei vielen für fromme Verinnerlichung, individual-ethische Neuorientierung, in summa für die persönliche Frage nach dem gnädigen Gott. Die Frage der Gesellschaft, der sozialen Besserstellung vieler, der Überwindung wenn auch nicht gleich gesellschaftlicher Schranken, so doch sozialer Mißstände scheint bei Zwingli und später ausgedehnt auf wirtschaftliche Prosperität durch den Calvinismus aufgenommen zu sein. Max Webers berühmte Thesen von der sozialen und merkantilen Triebkraft des reformierten Protestantismus sind unvergessen.

Gefragt wurde und wird fortgesetzt nach dem sozialen *Handeln* der Reformatoren, weniger oder fast gar nicht nach den sozialen *Handlungsfeldern*, in denen sie sich vorfanden, in die sie eingehen mußten, um

---

<sup>19</sup> Der Werkstattbericht III der Lehrgesprächskommission in der DDR liegt vorerst nur hektographiert vor. Die Sätze sind den Abschnitten 3.2.1 und 3.2.2 entnommen.

<sup>20</sup> Siehe Joachim Rogge, a.a.O. Anm. 13, S. 15f. und öfters.

<sup>21</sup> William O. Shanahan, *Der Deutsche Protestantismus vor der sozialen Frage 1815–1871*, München 1962, S. 49f.

theologisch-soziologisch, und das heißt zusammengefaßt: reformatorisch wirksam zu werden. Vielleicht entdeckt unsere Zeit neu, daß die gleichen Aktivitäten im Sozialengagement noch nicht der Ausweis für dauerhafte Gleichsinnung sein müssen und – anders gewendet – daß gleiche Aktivitäten im sozialen Bereich auch gar nicht nötig sind, weil die Situationen, in die hinein gehandelt werden muß, als unterschiedlich erkannt werden müssen. Es ist nicht nur Symptom eines homiletischen Fehlers, wenn Fragen von der Kanzel beantwortet werden, die keiner mehr stellt; es ist auch eine verhängnisvolle Symptomatik, wenn eine Kirche Sozialaktivitäten entwickelt oder gar rechtlich verteidigt, die gesellschaftlich gar nicht mehr erfordert werden. Die Flexibilität im Sozialverhalten der Kirche in den verschiedenen Situationen ist – hoffentlich – eine Selbstverständlichkeit. Diese Erkenntnis heute sollte zu einem gerechteren Konfessionen verbindenden Verständnis des verschiedenen Sozialengagements auch in der Reformationszeit helfen.

#### DAS SPEZIFISCHE DER BEZUGSHORIZONTE ZWINGLIS

Es ist in diesem Rahmen ausgeschlossen, die zahlreichen bedeutsamen Fakten erneut Revue passieren zu lassen, die die soziologischen Eingebundenheiten des Glarner und Einsiedelner Pfarrers und des Leutpriesters am Großmünster in Zürich kennzeichnen. Dem Gewicht dieser Voraussetzungen und Vorgänge entsprechend gibt es viele qualifizierte Beiträge zur Sache<sup>22</sup>. Es ist nicht von ungefähr, daß es fast ausschließlich Schweizer waren und sind, die sich diesem meines Erachtens für das Zwingli-Verständnis mitkonstitutiven Themenkomplex zugewandt haben. Die Initia Zwinglis auf dem Felde der nichttheologischen Faktoren bekanntzumachen, ist bisher selten von Nichtschweizern als Aufgabe angegangen worden<sup>23</sup>. Es ist zu wünschen, daß sich auch in den beiden deutschen Staaten die Zwingli-Forschung auf den ganzen Zwingli bezieht, dessen Selbstverständnis als «haf» (= Gefäß), als «reiser» (= Soldat)<sup>24</sup> Christi in seiner christologisch-theologischen Zentrierung nicht aufgegeben wer-

---

<sup>22</sup> Daß sich das Interesse an Zwingli auch mit der modernen ökumenischen Problematik verbinden kann, zeigt Walter J. Hollenweger, Zwingli writes the Gospel into his World's Agenda, in: *The Mennonite Quarterly Review*, vol. XLIII, 1/1969, S. 70ff.

<sup>23</sup> Siehe dazu die in Anm. 13 verzeichnete Studie und Joachim Rogge, Die Initia Zwinglis und Luthers, Eine Einführung in die Probleme, in: *Luther-Jahrbuch*, Jg. XXX, 1963, S. 107–133.

<sup>24</sup> Z I, 67<sup>23</sup>, 394<sup>25</sup>.

den darf, dessen Entscheidungsgefälle aber erst im forschungsmäßig erfaßten sozialen Kontext umfassend sichtbar wird.

Eine für die deutsche Forschung beachtenswerte Ausnahme ist Bernd Moeller, der in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung die gesellschaftliche Einbettung der ersten beiden Disputationen Zwinglis im Jahre 1523 hervorhebt und sie gerade in diesen Gegebenheiten «zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus» rechnet<sup>25</sup>. Wer allerdings über die theologische Seite der Disputationen, etwa über die erste evangelische Dogmatik in Gestalt der 67 Schlußreden etwas wissen will, kommt bei Moeller noch nicht auf seine Kosten. In Zukunft müßten soziale Stellenwertbestimmung und theologischer Aussagegehalt im Forschungsinteresse noch stärker aufeinander bezogen sein, als das weithin bisher geschieht. Viele Schweizer Publikationen gehen in letzter Zeit entweder der sozialen bzw. politischen Komponente oder der kirchengeschichtlichen bzw. theologischen Komponente im Lebenswerk Zwinglis nach. Für die erstere seien hier exemplarisch die Arbeiten von W. Jacob, W. Bender und E. Kobelt genannt<sup>26</sup>, wobei allerdings im Falle Benders methodisch und inhaltlich eine beträchtliche Anzahl von Desideraten offenbleiben. Für die zweite Komponente könnte man auf G. Lochers ersten Band seiner Theologie Zwinglis<sup>27</sup>, auf die nicht mit ganz ungeteiltem Beifall aufzunehmende Arbeit von Christof Gestrich<sup>28</sup> und aus einer ganz anderen Ecke auf Jacques Courvoisier<sup>29</sup> verweisen.

Es ist bezeichnend, daß Zwingli in einem deutlichen Gegensatz zu den deutschen Reformatoren in der jüngsten Zeit eine Reihe beachtlicher Biographien gefunden hat, aus verschiedenen Aspekten, aber mit großen Darstellungsqualitäten, je auch zu beachten nach dem Leserkreis, für den geschrieben worden ist. Hier sind – ebenfalls wieder exemplarisch – die vierbändige großangelegte Arbeit von Oskar Farnet, aber auch die von hervorragendem Einfühlungsvermögen in die Situation zeugende Biographie des Dominikaners J. P. Pollet: *Huldrych Zwingli et la Réforme en Suisse d'après les recherches récentes*<sup>30</sup> zu nennen und dann auch das

---

<sup>25</sup> Bernd Moeller, Zwingli Disputationen, Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Bd. 87, Kanonistische Abteilung LVI, Weimar 1970, S. 275–324.

<sup>26</sup> Bibliographie zu Jacob und Bender siehe Anm. 5; zu Kobelt siehe Anm. 11.

<sup>27</sup> Gottfried W. Locher, Die Theologie Huldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie, Erster Teil: Die Gotteslehre, Zürich 1952.

<sup>28</sup> Christof Gestrich, Zwingli als Theologe. Glaube und Geist beim Zürcher Reformator, Zürich/Stuttgart 1967.

<sup>29</sup> Jacques Courvoisier, Zwingli. Théologien Réformé, Neuenburg 1965.

<sup>30</sup> Paris 1963.

im Jubiläumsjahr 1969 vorgelegte, für weitere Kreise geschriebene Leben und Werk des Reformators charakterisierende Buch von Martin Haas<sup>31</sup>.

In Deutschland wurde und wird solche Schweizer Biographiefreudigkeit zwar bisweilen auf das Konto einer Zwingli-Interpretation als Nationalheros geschrieben (in bezug auf Luther ist uns ähnliches seit 1945 abhanden gekommen), aber das trifft kaum ganz den Sachverhalt. Zwinglis Lebensgang ist, wenn auch nicht einfach, so doch in manchem einfacher überschaubar als der Luthers, besonders was die Anfänge betrifft. Und dann haben die im besten Sinne des Wortes extravertierten Aktivitäten Zwinglis immer eine bessere Einsicht erlaubt als im Falle Luthers. Das immer noch nicht befriedigend gelöste Problem der Luther-Biographie besteht zum größten Teil in der Aufhellung seiner theologiegeschichtlichen Abhängigkeiten und der Qualifizierung der verschiedenen Fronten, die im Lebensverlauf des Reformators eine Rolle spielten.

### *Christologie und Gesellschaftsbezogenheit*

Wie sollte angesichts des kurz markierten Forschungsstandes über beide Reformatoren weitergearbeitet werden? Auf zwei Veröffentlichungen der letzten Jahre sei dazu aufmerksam gemacht. Da ist zunächst die terminologisch-analytische Studie des bereits genannten Eduard Kobelt, der von den Begriffen Vaterland, Civitas, Res publica, Nation, Bund bzw. Bünde das Phänomen aufrollt. Hier finden sich eine große Zahl von Ergebnissen, die die Klammer für das von Zwingli stets beherzigte Engagement in bezug auf den ganzen Menschen kenntlich machen. Das Ineinander von Glaube und Gesellschaft, von Verantwortung des Christen für das Sozialgefüge werden hier gezeigt, abseits von jeder Haltung einer gesellschaftsindifferenten oder sich desinteressiert gebenden Innerlichkeit: «Einglychnus: Gemein Eydgrossen habend ein pundt mit einandren. Den sind sy einandren schuldig ze halten, und wenn sy den haltend, so sind sy Eydgrossen. Wenn sy den nit haltend, so sind sy nit Eydgrossen, ob sy glych den namen tragend. Noch so mus man ye ze fünf jaren den pund und eyd ernüwren, damit alle ort eigentlich ir pflicht und schuld gegen einandren vernemind und sich widrumb einandren offnind. Also in disem sacrament verbindt sich der mensch mit allen gläubigen offenlich. Und lebt er aber nit christenlich gegen den Christen, so ißt er imm selbs ein verdammus daran I. Cor. 11. Und ob er sich glych einen Christen rûmt, so ist er's doch nit<sup>32</sup>.»

---

<sup>31</sup> Martin Haas, Huldrych Zwingli und seine Zeit, Leben und Werk des Zürcher Reformators, Zürich 1969.

Der Bund mit Gott, der Bund unter Menschen werden in Analogie gesehen. Vielleicht wirft diese Version auch ein Licht auf die unausgetragene Zwei-Reiche-Debatte. Dieses Gleichnis zeigt zudem ein Ineinander von Verbindlichkeiten und Gebundenheiten, das Anlaß geben mag, die eigene Terminologie hinsichtlich der Differenzierung zwischen profan und sakral zu überprüfen. Zwingli hat, nicht nur an dieser Stelle, durch die Beispielverschränkung deutlich gemacht, daß es eine Abstufung hinsichtlich eines sakralen und profanen Bereichs im Leben nicht gibt, sondern daß die christologische Entscheidung eine totale ist, also auch eine auf die Gesellschaft bezogene.

*«Theokratie» als Dauerfrage nach Gottes Willen*

Dem angesprochenen Gedanken trägt auch eine andere Arbeit Rechnung, die weitere Beachtung verdient. Sie geht nur einem Begriff nach: Zwingli's Theocracy<sup>33</sup>. Wer vor diesem Begriff erschrickt oder ihn im vornherein als Interpretament für einen Sachverhalt im Denken des Reformators ablehnt, versäumt die wichtige Frage nach der theologisch-sozialen Einhängung dieses Terminus in das Lebenswerk Zwinglis. Robert C. Walton wehrt sich mit Recht an mehreren Stellen seines Buches gegen ein Mißverständnis von Theokratie im Horizont von Hierarchie<sup>34</sup>: "Zwingli never tried to set up a system in which God's representative directed the policies of the government, which is what the modern usage of the term 'theocracy' would imply. In a far broader sense he did indeed pursue a theocratic goal. He tried to free the clergy from the concerns of worldly wealth and power in order that they might preach the Gospel and not interfere with the Christian magistrate's performance of the duties that God had assigned him. Zwingli assumed that only where the clergy and the secular ruler fulfilled the obligations which they had to a Christian society could the will of God be realized, and he knew no other purpose for the community than to follow the divine will." Das ist korrekt referiert. Es geht nicht um die Herrschaft des geistlichen über das weltliche Regiment, sondern um die Durchsetzung des göttlichen Willens in beiden Bereichen, das heißt: in dem ganzen Leben des Menschen, der nach Zwinglis Auffassung nicht «nur zum innerkirchlichen Dienstgebrauch» – das ist ein Terminus technicus im Verwaltungssprachgebrauch von Kirchen in der DDR – nach Gottes Willen fragt.

<sup>32</sup> Z III, 535<sub>12ff.</sub>; siehe dazu Kobelt, a.a.O. Anm. 11, S. 83.

<sup>33</sup> Robert C. Walton, Zwingli's Theocracy, Toronto 1967.

<sup>34</sup> Ebenda, S. 226.

Es wäre quellenmäßig unschwer möglich, Zwingli in der aufgezeigten Totalität als den zu erweisen, der nach Gottes Willen fragt. Unter diesem Aspekt sein Lebenswerk zu sehen, ist sachlich genauso berechtigt wie von seiner Christologie oder von seiner Pneumatologie her zu argumentieren. Richtiges oder Falsches tritt hier zutage durch die richtige oder falsche Connexio verborum, nicht durch das Ausstechen des einen Begriffs durch den anderen, wie das bisweilen in den Darstellungen der letzten Jahre geschehen ist.

### *Das gesellschaftliche Wohl und die Gottesfurcht*

Es ist oft betont worden, Zwingli sei von der Peripherie zur Mitte, von außen nach innen gestoßen. Das mag sein. Er gilt vielen als der Ethiker unter den Reformatoren. Der Lebensvollzug dieses Mannes führte ihn in die soziale Not, deren Weniger-Gewichtigkeit gegenüber der seelischen hier nicht taxiert werden soll. Die gesellschaftlichen Pressionen haben den katholischen Priester vermutlich vom Amtsantritt in Glarus an beschäftigt, längst bevor seine reformatorischen Entdeckungen erfolgt sind.

Zwinglis erste uns bekannte literarische Arbeit, das Fabelgedicht vom Ochsen, stellt er hinein in die soziale Landschaft des Jahres 1510. Hier spricht der Patriot in unkomplizierter Weise und in Freude an Gottes Schöpfungsordnung in Form der Allegorie über die Freiheiten des Schweizer Volkes, die durch das Reislaufen und das Pensionenunwesen völlig verlorenzugehen drohen. Der stattliche Ochse, der für das Schweizer Volk in seiner Blüte steht, soll sich nicht beeindrucken lassen durch Löwe und Leopard, die den deutschen und französischen Herrscher charakterisieren, und sich auch nicht durch Bestechungen in Gestalt größerer Dotationen für die reisläuferische junge Mannschaft um die Unabhängigkeit bringen lassen: «Mich wirt nun sälgén diser fal, die grünen krüter byssen ab, verachten alle mü̃t und gab, dan wo gaben stat mü̃gen han, mag kein fryheit nymer bestan. Ein söllich gnade fryheit ist...<sup>35</sup>» Daß der Gnadenbegriff theologisch nicht nur theoretisch-forensisch im klassischen Sinne, sondern praktisch-forensisch mit Blick auf das gesellschaftliche Wohl interpretiert werden darf und vielleicht muß, wurde gar zu lange übersehen.

Im gleichen Tenor begegnet sechs Jahre später das Gedicht vom Labyrinth, das den an der Antike gebildeten und damit dem Humanismus, der modernsten geistigen Strömung der Zeit verbundenen Pfarrer zeigt. Er hatte inzwischen als Feldprediger die Furien des Krieges kennengelernt. Die in Krieg und Egoismus wie in einem Labyrinth verstrickte

---

<sup>35</sup> Z I, 21, 166–171.

menschliche Gesellschaft läßt das Abbild Christi vermissen. Zwingli resümiert: «Hat uns das Christus gleret<sup>36</sup>?» und fährt fort: «Größer lieb hat gheiner ymmer, dann der sin läben setzt für sine fründt. Sich, wie wir umb ein kleinen lündt [= Leumund, Ruhm] unser läben gar verschätzend [= aufs Spiel setzen]. Drumm wir den nechsten ouch hetzend [= plagen], betrübend all naturlich recht mit kriegien, zanggen [= Zänkereien], andrem gfächet, das wir die helschen wüterin [= Furien] mögend denken abbrochen sin [= die Furien wären wütend losgebrochen]. Sag an, waß hand wir Christen mer dann den namen? Der wärcken lär, niemans ghein geduld, ghein lieb weist. Warlich die fürsten allermeist, die nütz hand glernt dann mutwillen; so bald inn kopf ein grillen kumpt, so muß es nur gewütet sin. Ist aber, das des fridens schin uns got laßt bschinen gnädiklich, werdend wir uß den menschen vich.» Sicher, wenn man hier nachgräbt, kommt zunächst noch nicht viel mehr ans Tageslicht als eine Ethisierung, als eine erasmianische Christianismus-renascens-Konzeption, aber der soziale Fragenkatalog ist vorhanden in dem Horizont einer Christologie, er wird vermehrt in Einsiedeln und dann beträchtlich in Zürich. Die Beispielliste wäre groß. Die theologische Erkenntnis wird umgesetzt bzw. artikuliert sich in einem intensiven Sozialverhalten, wie es etwa 1522 aus der Programmschrift «Von Erkiesen und Freiheit der Speisen» hervorgeht. Hier exemplifiziert Zwingli an der gesellschaftlich bewegenden Fastenfrage sein Neuverständnis des Evangeliums.

Die Verzahnung von Evangeliumserkenntnis und Sozialverhalten wird von Zwingli immer von neuem reflektiert, ohne daß ihm die Zueinanderordnung beider Größen im Ansatz problematisch ist: «Zum ersten erfordert christenliche liebe, das sich ein ieder hüte vor dem, das sinen nächsten menschen verbösren oder ergeren mag, so ferr doch, das dem glouben nit geschadt werde. Verstand es also. So man in disen jaren das euangelium flyssig gepredyet hat, sind vil darab besser unnd gotsfürchtiger worden...<sup>37</sup>» Daß Menschen «besser» und «gottesfürchtiger» werden, gehört für den Reformator zusammen. Was dem entgegensteht, muß schwinden, seien es nun geistlich-kirchliche, das heißt für diese Zeit papstkirchliche, oder weltlich-regimentliche knechtende Auflagen. Offenbar war sich Zwingli eben in diesem Öffentlichkeitsanliegen mit dem Großen Rat von Zürich einig; deshalb auch tritt letzterer mit seiner übergroßen Mehrheit für die reformatorische Predigt und damit die Besserung der Verhältnisse sowie der Menschen ein. Diese Verzahnung darf für die schweizerische Reformationgeschichte nicht außer acht gelassen werden.

<sup>36</sup> Z I, 60, 213, 214–232.

<sup>37</sup> Z I, 111<sub>19–23</sub>.

Es trifft wohl zu, daß Zwinglis politischer Einfluß in der Gesellschaft des Stadtstaates Zürich überschätzt worden ist. Walter Jacob gibt hinreichend darüber Auskunft, in welchem Maße der Reformator zu «Verordnungen», das heißt zur Erfüllung staatlicher Aufträge, herangezogen worden ist<sup>38</sup>. Die Zahl ist bemerkenswert, zeigt aber nicht unbedingt eine alles beherrschende Stellung an. Vielmehr hat Zwingli indirekt zur Verbesserung des Staatswesens *der* Welt, in der er lebte, durch seine sozialetischen Schriften und Predigten beigetragen. Und diese fanden offensichtlich in einer großen Öffentlichkeit – auch der des Großen Rates – nachhaltigen Beifall.

In der aus einer Predigt entstandenen umfangreichen Schrift von 1523 «Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit» macht er von seinen neuen reformatorischen Erkenntnissen her die Ausführung dessen, was menschliche Gerechtigkeit ist, das Verständnis des Staates, thematisch. Er setzt der Obrigkeit vornehmlich die Sozial- und Wirtschaftspolitik zur Aufgabe, trägt ihr auf, an der Bauernbefreiung aus der Leibeigenschaft zu arbeiten und bekämpft die Auffassung von der Geistlichkeit als eines besonderen Standes. Die Fragen des Eigentums<sup>39</sup>, der Zinsgebarung, des Zehnten, der Zölle, der monopolistischen Tendenzen und Praktiken in seiner Zeit des Frühkapitalismus, natürlich fortgesetzt des Söldnerwesens und des Widerstandsrechts werden behandelt. Alles steht unter der Weisung, vor allen Dingen das Reich Gottes zu suchen und seine Gerechtigkeit<sup>40</sup>, dann käme auch das Streben nach der menschlichen Gerechtigkeit in Ordnung. Was Gottesfurcht bzw. christliche Frömmigkeit anbetrifft, so soll die weltliche Obrigkeit beides fördern<sup>41</sup>. Die Möglichkeit nicht-christlicher Obrigkeit ist Zwingli gar nicht im Blickfeld; wir können ihn deshalb auch bei dieser Frage nicht behaften. Daß er weltliche und geistliche Obrigkeit nicht trennt, aber sehr wohl unterscheidet, ist deutlich genug: «Sust [= alioquin] sol sich die obergheit uff [= über] das wort gottes gar nit setzen; denn sy strafft nun die ußwendigen mißthaten, macht aber innwendig nit gerecht, nit unrecht; denn das thut got allein in den hertzen der menschen<sup>42</sup>.»

<sup>38</sup> Walter Jacob, a.a.O. Anm. 5, S. 91 ff., 100.

<sup>39</sup> Gottfried W. Locher hat diesen Begriff thematisch gemacht in seinem Buch: *Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie*, Zürich/Stuttgart 1962, über Zwingli siehe S. 29–35.

<sup>40</sup> Z II, 522<sup>24f</sup>.

<sup>41</sup> Z II, 524<sup>20f</sup>.

<sup>42</sup> Z II, 524<sup>11–14</sup>.



Vielleicht wäre es angebracht, in Sachen der Zwei-Reiche-Lehre Zwinglis Gemeinsamkeiten mit Luthers Verständnis freundlicher zu addieren, als das bisher geschehen ist. Für Calvin läßt sich jedenfalls eine grundlegende Divergenz in dieser Frage zu Luther nicht wirklich erweisen<sup>43</sup>.

Es trifft schwerlich den ganzen Sachverhalt, wenn der katholische Zeitgenosse Zwinglis Hans Salat behauptete – wie Fritz Büsser in seinem sehr instruktiven Buch über das katholische Zwingli-Bild gezeigt hat –, daß der Reformator zur Zeit der ersten Zürcher Disputation «in disem handel schon Zürich burgermeister, schryber, raat ij<sup>e</sup> [Zweihundert]<sup>44</sup>» gewesen sei und die «gantz gewaltt» innegehabt habe. In Salats Bericht, der deutlich werden läßt, daß ihn bezeichnenderweise die politische Seite der Reformation Zwinglis vornehmlich interessiert, ist zu lesen, der Reformator habe den Rat an der Nase herumgeführt<sup>45</sup>. Richtig ist wohl dieses, daß Zwingli den Rat durch seine theologische und von dort her sozialpolitische Argumentation außerordentlich beeindruckt hat. Und dieses Faktum, das, weil es um das öffentliche Interesse in seinen komplizierten Konstellationen ging, Schwankungen unterworfen war, zog sich bis in den Kappeler Krieg des Jahres 1531 hinein. Wieviele Entscheidungen des Reformators verfehlt waren, steht dahin; daß es seine Sache hätte sein sollen, bis ins Detail einen Feldzugsplan zu entwerfen<sup>46</sup>, kann man mit guten Gründen bezweifeln, aber Zwingli hat sich, weil es ihm um die Seelsorge ging, in die Leib-Für-Sorge im weitesten Sinne des Wortes eingelassen. Die sachliche Verklammerung liegt vor, die Rich in seinem Jubiläumsvortrag noch einmal gezeigt hat: «Zwingli... sah sich in seiner neuerkannten, aus dem Glauben stammenden sozialethischen Verantwortung dazu angetrieben, politisch reale Wege zu finden, um Gesellschaft und Welt tatsächlich zu erneuern<sup>47</sup>.»

#### ... UND LUTHER ?

Fällt Luther in fataler Weise ab in der Optik unserer handlungsintensiven Zeit gegenüber dem so vielgestaltigen Aktivismus Zwinglis ?

---

<sup>43</sup> Joachim Rogge, Kritik Calvins an Luthers Zwei-Reiche-Lehre ?, in: Theologie in Geschichte und Kunst, Walter Elliger zum 65. Geburtstag, hg. von Siegfried Herrmann und Oskar Söhngen, Witten 1968, S. 152–168.

<sup>44</sup> Fritz Büsser, Das katholische Zwingli-Bild, Von der Reformation bis zur Gegenwart, Zürich/Stuttgart 1968, S. 62.

<sup>45</sup> A.a.O.

<sup>46</sup> Z VI/II, 426 ff.

<sup>47</sup> Rich, a.a.O. Anm. 10, S. 88.

Ist er der Mann des einsamen Weges zu Gott, um dessen Gnade es ihm in bezug auf den Sünder ging? Sicherlich war Luther mit dem antiken *πόλις*-Denken im Rahmen einer humanistischen Bildung ebenso wenig konfrontiert wie mit der Notwendigkeit und Möglichkeit, die gesellschaftlichen Verhältnisse innerhalb seiner Situation unmittelbar zu beeinflussen. Die fast anderthalb Jahrzehnte währenden Kämpfe um die und mit der Kirchendisziplin, um das Neuverständnis Heiliger Schrift waren – von Einzelkonsultationen abgesehen – Alleingänge, und zwar in Auseinandersetzung mit theologischen Festschreibungen fast eines Jahrtausends. Die Forschung ist immer noch damit befaßt, das Ausmaß dieser Kämpfe zu ergründen.

Ist Luthers Gang – als bewußte Handlung – aus der Innerlichkeit (wenn man diesen Begriff überhaupt benutzen will) in die Äußerlichkeit, das heißt in die gesellschaftlichen Sachbezüge, überhaupt je erfolgt? In dem Maße, in dem er als wesentlicher Initiator der frühbürgerlichen Revolution von marxistischen Historikern neu eingeschätzt wird, muß auch die Wertungsskala im Bereich des oft behaupteten sozialpolitischen Quietismus überprüft werden<sup>48</sup>. Ist die gesamte gesellschaftliche Problematik erst durch die bedrängenden Ereignisse und durch die Vertreter des «linken Flügels» der Reformation, durch Karlstadt, Müntzer, Schwenkfeld und andere an ihn herangetragen worden? Man wird das verneinen müssen. Sicherlich war Luther nicht der Mann neuer paragraphierter Ordnung in Kirche und Welt – das liegt wesentlich an seiner eschatologischen Sicht der Geschichte und der Welt, in der er lebte –, aber er hat in einer großen Zahl von Schriften und Predigten sein kräftiges Wort in die gesellschaftliche Situation hineingesprochen, längst bevor er persönlich von außen dazu angefragt wurde. Die Ablaßfrage war nicht allein ein seelsorgerliches Problem. Sie griff durchaus in das gesellschaftliche Leben der Zeit ein, besonders in ihren spätmittelalterlichen Auswucherungen. Luthers zwei Schriften zum Wucher votieren zu einem eminent wichtigen existentiellen Fragenkomplex für viele Menschen damals. Daß der Horizont des Reformators in diesen Zusammenhängen und sein finanzpolitischer Sachverstand begrenzt waren – wenn er zum Beispiel die aristotelische These von der Unfruchtbarkeit des Geldes wieder aufnahm –, muß eingeräumt werden. Aber der Theologe wußte sich verpflichtet, dort zu sprechen, wo die Menschen in ihrer Leibsorge bedrängt waren. Man mag zu den vier heftig Stellung nehmenden Bauernkriegsschriften Luthers<sup>49</sup> stehen, wie man will; sie zeigen einen äußerst betroffenen, von

---

<sup>48</sup> Gerhard Zschäbitz, Martin Luther, Größe und Grenze, Teil 1 (1483–1526), Berlin 1967, S. 6 und passim.

den Vorgängen getroffenen Menschen, der engagiert die Frage nach Gott mit dem Verhalten zum Nächsten verbindet. Dieses war schon sichtbar, als er seine drei großen reformatorischen Hauptschriften 1520 verfaßte. Zwei davon tragen ausgesprochen sozial-kritisches Gepräge: «An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung» und «Von der Freiheit eines Christenmenschen<sup>50</sup>». Das weltliche Regiment aus der Umklammerung und Bevormundung durch das geistliche zu befreien und es als Gottes gute Ordnung zu proklamieren<sup>51</sup>, auch wenn es sich nicht christlich gerieren sollte! – dieses hat für die Neuzeit kaum ganz ausgelotete Konsequenzen gehabt. Luther erwartete für seine Zeit die Erneuerung der Kirche und damit der Gesellschaft von den Aktivitäten des Adels, weil der geistliche Stand jahrhundertlang in dieser Sache versagt hatte<sup>52</sup>. Die faktische Unterminierung des geistlichen Amtes in bezug auf gesellschaftlichen – zum Beispiel besitzrechtlichen – Einfluß, die allmähliche Annullierung einer auch gesellschaftlich wirksamen Mönchsideologie waren von schwer zu überschätzender Bedeutung. Die lutherische Reformation als Initialzündung für das Schulwesen ist vielerorts noch heute leicht festzustellen.

Wenn alle diese Aktivitäten des Wittenberger Reformators, die mehr auf lange Sicht und indirekt wirkten, durch noch andere theologische Farbgebung später übermalt und korrigiert erscheinen, dann hängt das immer wieder mit dem eschatologischen Vorbehalt zusammen, den Luther in diesem allen hat und macht. Ob er nicht auch bei Zwingli – mit anderen Wirkungen – vorhanden ist, soll hier nur gefragt werden.

All das gibt eine Summa, die der These von dem gesellschaftlich sterilen Luther den Abschied geben müßte. Resignation und Müdigkeit sind in den letzten Jahren ihrer Wirksamkeit bei beiden Reformatoren zu konstatieren und demzufolge auch Inkonsequenzen. Das patriarchalisch-landesherrliche Regiment in den Bezugshorizonten Luthers ließ ihm zudem wenig Spielraum für unmittelbare Einwirkungen auf die Societas. Reichsrechtliche Rücksichten des Kaiserkandidaten Friedrich von Sachsen und seines Bruders und Nachfolgers Johann waren natürliche Bremsen für die politischen Bewegungsräume der Reformatoren. Die Reformation in Mitteldeutschland und in Hessen hat sich ausgebreitet unter den und innerhalb der Zurückhaltungen, die die Reichsfürsten

---

<sup>49</sup> Franz Lau, Luthers vierte Bauernschrift, in: Antwort aus der Geschichte, Beobachtungen und Erwägungen zum geschichtlichen Bild der Kirche, Walter Dreß zum 65. Geburtstag, hg. von Wolfgang Sommer, Berlin (1969), S. 84–116.

<sup>50</sup> WA 6, 404–469; 7, 20–38.

<sup>51</sup> WA 11, 247.

<sup>52</sup> WA 6, 404<sub>13rr</sub>.

übten oder üben mußten. Die Doppelehe des hessischen Landgrafen hat den Gang der späten Reformationszeit wesentlich beeinträchtigt.

#### DIE REFORMATOREN IN DEN IHNEN JE EIGENEN HORIZONTEN

Eine Beobachtung scheint nicht ganz überflüssig: Für die Schweiz war eine ständig wachsende Zahl von Schriften konstatiert worden, um die sozial-politischen Verzweigungen der dortigen Reformation aufzuhellen. Für das Luther-Verständnis gibt es eine entsprechende Literatur kaum. Sie ist erst von marxistischer Seite vorgelegt worden. Die Hintergrundinformation muß weitergetrieben werden, besonders was den späten Luther angeht. Man sollte außerdem auch gerechterweise Zwingli, Luther und Calvin auf der einen sowie Reformiertentum bzw. Calvinismus und Luthertum auf der anderen Seite differenzieren. Mindestens im Luthertum hörte die eschatologische Spannung, unter der Luther auch seine Schriften zur Sozialethik sah und schrieb<sup>53</sup>, auf; die philosophische Reorientierung setzte in der Orthodoxie dafür ein.

Daß Zwingli und Luther im Blick auf das Reich Gottes<sup>54</sup> ihren Weg gehen und auch ihre gesellschaftlichen Bezüge zu ordnen versuchten, sollte im Blickfeld bleiben<sup>55</sup>.

Es wäre sachgemäß, wenn künftig mit der Bereitschaft gearbeitet würde, Gemeinsamkeiten zwischen den Reformatoren unter Einrechnung situationsbedingter Differenzen präziser herauszustellen. Auf diese Weise könnte es gelingen, daß bisher festgeschriebene und festgehaltene Divergenzen auf ein Maß reduziert erscheinen, welches den Weg in eine unkompliziert gewährte und ebenso empfangene Kirchengemeinschaft eröffnet.

---

<sup>53</sup> Auf Luthers eschatologische Grundbefindlichkeit weisen Locher und Elliger hin: Gottfried W. Locher, *Die evangelische Stellung der Reformatoren zum öffentlichen Leben*, Kirchliche Zeitfragen, Heft 26, Zürich 1950, S. 15; Walter Elliger, *Luthers politisches Denken und Handeln*, Berlin 1952, S. 72 ff. und öfters.

<sup>54</sup> Für Zwingli z. B.: Z II, 522<sub>24f.</sub>; für Luther z. B.: WA 11, 251. Daß der Reich-Gottes-Gedanke gerade an der angezogenen Stelle die Zwei-Reiche-Lehre erläutern soll nicht unerwähnt bleiben. Es kommt hier alles darauf an, welcher Stellenwert der unterschiedlichen Auffassung zugemessen wird.

<sup>55</sup> Der Glaube war beiden die Antriebskraft für ihr gesellschaftliches Handeln. Strittig unter ihnen war es, ob er «mit Machtmitteln zu sichern und zu schützen» sei (siehe dazu: Siegfried Rother, *Die religiösen und geistigen Grundlagen der Politik Huldrych Zwinglis*, Ein Beitrag zum Problem des christlichen Staates, Erlangen 1956, S. 149).