

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

1986 / 2

BAND XVII / HEFT 2

Der Durchbruch zur Reformation nach dem Zeugnis Ulrich Zwinglis vom Jahre 1523

VON GUNTER ZIMMERMANN

1.

In einem neueren Handbuch zur Reformationsgeschichte findet sich der auf den ersten Blick erstaunliche Satz, daß die Frage, was «reformatorisch» ist bzw. welches Handeln mit dem Prädikat «reformatorisch» bezeichnet werden soll, bisher nicht geklärt werden konnte¹. Angesichts eines so tiefgreifenden Sachverhalts befriedigt die Erklärung *Gottfried W. Lochers* nicht, daß es sich bei dem Problem des Reformatorischen eben nicht um eine historische, sondern um eine dogmatische Frage handle². Der dogmatische Streit entlastet den Kirchenhistoriker schließlich nicht von der Verantwortung, sich über die Begriffe Klarheit zu verschaffen, die er verwenden will und verwenden muß. Eine ausreichende Umgrenzung des Phänomens des «Reformatorischen» und der damit verbundenen «Reformation» scheint unerläßlich zu sein, damit der Reformationsgeschichte nicht ihr eigentlicher Gegenstand und ihr konstitutives Thema verlorengehen.

Um der Lösung des Problems näherzukommen, ist zunächst einmal vorrangig das Hindernis zu berücksichtigen, das jede Analyse der Reformationszeit beeinträchtigen kann: das ungeklärte Verständnis der Beziehungen der anderen Reformatoren zu Martin Luther. Schon vor zwanzig Jahren hat *Bernd Moeller* gerügt, daß die theologiegeschichtliche Betrachtung der Reformation

¹ Vgl. *Mark U. Edwards, Jr.*, Martin Luther, 67, in: *Reformation Europe: A Guide to Research*, ed. by *Steven Ozment*, Center for Reformation Research, St. Louis 1982.

² Vgl. *Gottfried W. Locher*, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen 1979, 89.

im deutschen Protestantismus weithin im Zeichen des hohen, fast kanonischen Ansehens Luthers steht. Das geschichtliche Bild der Reformation, das aus dieser durch die dogmatische Theologie geprägten Forschung resultiert, kann bei tieferem historischem Nachdenken nur als problematisch charakterisiert werden. Nach *Moellers* Ansicht drängt sich bei der Lektüre derartig systematisch bestimmter Arbeiten der Schluß auf, daß die Intentionen des Wittenberger Reformators in seiner Zeit von beinahe keinem oder gar keinem Zeitgenossen begriffen worden sind. Damit löst sich die Reformation als Ereignis nicht nur der Welt-, sondern auch der Kirchengeschichte in Nebel auf. Der Stolz des modernen Theologen, sich rühmen zu können, als erster in der Theologiegeschichte Luther wirklich und im Kern verstanden zu haben, verlangt einen hohen Preis: Für das 16. Jahrhundert bleibt nur *ein* Reformator, sogar nur *ein* rechter Protestant übrig – Luther selbst. Die Tatsache, daß es Leser und Anhänger Luthers waren, die sowohl die eigentlichen Bahnbrecher gewesen als auch auf die Dauer die eigentlichen Träger der Reformationsbewegung geworden sind, bleibt unerklärlich³.

Trotz der von *Moeller* aufgezeigten Grenzen dieser systematisch-theologischen Konzeption ist die «kanonisierende» Auffassung aus der Reformationsgeschichtsschreibung nicht völlig verschwunden. Einen der letzten breit angelegten Versuche, die neuen Studien zur Stadtreformation auf die alten Pfade zurückzulenken und unter die kanonische Autorität Luthers zu stellen, hat *Steven E. Ozment* in seinem Werk «The Reformation in the Cities» unternommen. *Ozment* kritisiert, daß *Moeller*, der Begründer der neueren Stadtreformationsforschung, die Theologie der herausragenden städtischen Reformatoren Ulrich Zwingli und Martin Bucer zu «mittelalterlich» mache. Die eigene Auffassung *Ozments*, nach der die protestantische Theologie Zulauf und Zustimmung erhielt wegen des anschwellenden und wachsenden Wunsches der Bevölkerung nach Befreiung von den sozialen und psychischen Belastungen der spätmittelalterlichen Frömmigkeit, kann aber nur als eine Verallgemeinerung der individuellen Erfahrung Luthers und seines Berichtes von seiner Bekehrung bezeichnet werden. Die Frage, ob diese Generalisierung berechtigt ist und ob die individuellen Erlebnisse des Wittenberger Reformators zur Kennzeichnung des «Reformatorischen» und der «Reformation» ausreichen, wird von *Ozment* nicht beantwortet⁴.

³ Vgl. *Bernd Moeller*, Probleme der Reformationsgeschichtsforschung, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte (ZKG) 79, 1965, 251 f.

⁴ Vgl. *Steven E. Ozment*, The Reformation in the Cities. The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland, New Haven und London 1975, 6–9 und die Kritik von *Thomas A. Brady, Jr.*, Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg 1520–1555, in: Studies in Medieval and Reformation Thought 22, Leiden 1978, 9 f.

Ozment übergeht diese historischen Probleme, weil für ihn wie für die durch die systematische Theologie geprägte «kanonisierende» Auffassung die Antwort auf die Frage, was «reformatorisch» ist bzw. welches Handeln mit dem Prädikat «reformatorisch» charakterisiert werden soll, auf der Hand liegt. Reformatorisch ist in dieser Perspektive die lutherische Rechtfertigungslehre, die Zusammenfassung evangeliumsgemäßer Christusverkündigung. Gerade deswegen, weil sie die Einzelinhalte nicht sofort erkennen läßt, sondern auf den Maßstab verweist, an dem alle einzelnen theologischen Aussagen zu messen sind, kann in der Rechtfertigungslehre die unverwechselbare Eigenart der reformatorischen Botschaft gesehen werden. Darum bereitet es auch keine Schwierigkeiten, die Rechtfertigungslehre als die «Mitte und Grenze» der Theologie Luthers und damit der reformatorischen Theologie überhaupt zu bezeichnen, weil mit diesen Begriffen sowohl der Inhalt (die Mitte des Glaubensbekenntnisses) als auch die Funktion (die Grenze, jenseits derer keine reformatorische Theologie mehr möglich ist) der lutherischen Rechtfertigungslehre angegeben werden⁵.

Trotz dieser klaren Vorgaben hat der Versuch, die Reformationsgeschichte auf der lutherischen Rechtfertigungslehre aufzubauen und in dieser Konzeption den wesentlichen und ausschlaggebenden Punkt der Reformationszeit zu erkennen, mit vielfältigen Problemen zu kämpfen. Wir wollen uns in diesem Aufsatz mit einer Schwierigkeit beschäftigen, die in die lutherische Rechtfertigungslehre «kanonisierende» Auffassung nicht eingeordnet werden kann, mit dem Zeugnis Ulrich Zwinglis von seinem Durchbruch zur Reformation.

Nach der gekennzeichneten systematisch-theologischen Konzeption, die Luther zwangsläufig in das Zentrum der Reformationsgeschichte rückt, kann allein ein Motiv, ein Anstoß, ein Impuls Zwingli auf die reformatorische Bahn gebracht und den Durchbruch zur Reformation ermöglicht haben: die Lektüre der Schriften Luthers. In diesem Punkt treffen sich *Wilhelm Heinrich Neuser* und *Martin Brecht*, der in seinem jüngsten Aufsatz über diese Frage weitgehend auf den Untersuchungen *Neusers* aufbaut. *Brecht* behauptet recht unreflektiert, daß eine zweimalige Entdeckung des in der Rechtfertigung allein aus dem Glauben zentrierten Evangeliums historisch unwahrscheinlich sei und Zwingli deshalb die reformatorische Botschaft den Schriften des Wittenberger Reformators entnommen haben müsse⁶ – als ob von vornherein feststehe, daß dieser theologische Gedanke die Mitte der reformatorischen Bewegung sei. Unter dieser Voraussetzung nur ist es auch verständlich, daß *Wilhelm Heinrich Neuser*, der in seinem Buch «Die reformatorische Wende bei Zwingli» den ganzen Fragenkomplex sehr gründlich untersucht hat, die Entscheidung Zwinglis für die Reformation auf den Winter 1520/21 ansetzen muß, weil der Zürcher Leutprie-

⁵ Vgl. *Hermann Otto Pesch*, Hinführung zu Luther, Mainz 1982, 266.

⁶ Vgl. *Martin Brecht*, Zwingli als Schüler Luthers. Zu seiner theologischen Entwicklung 1518–1522, in: ZKG 96, 1985, 302 und 319.

ster erst in dieser Zeit die maßgeblichen Werke Luthers kennenlernte. Obwohl *Neuser* selbst zugesteht, daß sich seine eigenen Vorstellungen mit den Angaben Zwinglis nicht decken, geht er davon aus, daß der spätere Zürcher Reformator im Jahre 1514 nur ein begeisterter Erasmianer war, der die zunehmenden Reformforderungen in den Schriften des großen Humanisten begierig las, aufnahm und zu verwirklichen suchte. Auch *Neuser* stellt fest, daß die humanistische Kritik den Schüler des Erasmus in einen wachsenden Gegensatz zur mittelalterlichen Kirche brachte. Der Konflikt ist aber seiner Meinung nach nicht als grundsätzlich zu verstehen. Er kann für *Neuser* allein als Vorbereitung zum reformatorischen Kirchenverständnis begriffen werden⁷.

Der «kanonisierende» Historiker kommt wie *Brecht* zu diesem Bild von der Entwicklung Zwinglis, weil er ein unumstößliches Postulat seinen Überlegungen zugrunde legt: Als Reformator muß Zwingli von den Schriften Luthers abhängig sein. Deshalb konnte erst die Worththeologie des Wittenberger Reformators in der Schrift «*De captivitate Babylonica*» (1520), die von dem Leutpriester am Großmünster aufgegriffen wurde, zur reformatorischen Wende führen. Erst als der Zürcher Reformator von Luther gelernt hatte, daß es einen anklagenden und freisprechenden Gott gibt, daß Gott in dieser zweifachen Weise in der Heiligen Schrift zu uns spricht und daß allein Gottes Gnadenwort Glauben schafft und Rettung bringt, erst als er, mit anderen Worten, die lutherische Rechtfertigungslehre übernommen hatte, konnte er zum Reformator werden. Das dürfte nach *Neusers* Meinung zu Beginn des Jahres 1521 der Fall gewesen sein⁸.

Die hauptsächliche Schwierigkeit dieser mit großem Einfallsreichtum entwickelten Konzeption ist nicht einmal, daß *Neuser* kein Dokument vorweisen kann, das direkt und unbezweifelbar über diese von dem modernen Kirchenhistoriker postulierte reformatorische Wende Zwinglis Auskunft gibt. Weitaus gravierender ist, daß die Darstellung *Neusers* mit Zwinglis Selbstzeugnissen⁹ nicht in Einklang gebracht werden kann. Die eigene Erinnerung des Zürcher Reformators an eine geistige Wende und einen theologischen Neuanfang, der lange vor dem Winter 1520/21 lag, die eigene Erinnerung, die den Beteiligten selbst zu einer wesentlich früheren Datierung der reformatorischen Entdeckung und des Durchbruchs zur Reformation veranlaßte, muß der moderne Reformationshistoriker als eine im Ergebnis verkehrte Betrachtungsweise abtun. Zu dieser erstaunlichen Folgerung gelangt *Neuser*, indem er methodisch zwischen geschichtlichem Bericht und reformatorischer Bewertung unterscheidet. *Neuser* gesteht zu, daß die ausführlichen Selbstdarstellungen Zwinglis Bezug nehmen auf viele historische Ereignisse, die nicht nur nachgeprüft werden kön-

⁷ Vgl. *Wilhelm Heinrich Neuser*, Die reformatorische Wende bei Zwingli, Neukirchen-Vluyn 1977, 151f.

⁸ Vgl. *Neuser* 152.

⁹ Eine Übersicht über diese Selbstzeugnisse findet sich *Neuser* 15 f.

nen, sondern auch in aller Regel richtig wiedergegeben sind. Doch nach *Neuser* verleitet das erkennbare Bestreben, sich von Luther abzugrenzen, den Zürcher Reformator zu einer solchen Überbewertung der angeführten Vorgänge, daß man Zwingli mit Recht einer «pia fraus» bezichtigen kann¹⁰. Noch gröber kann *Neuser* formulieren, daß Zwinglis eigene Behauptung, im Jahre 1516 das Evangelium gepredigt zu haben, nicht zutreffe¹¹. Bei dieser Diskrepanz zwischen der eigenen Auffassung einer historischen Persönlichkeit von ihrem eigenen Werdegang und dem negativen Urteil des modernen Theologen zu dieser Auffassung zeigt sich erneut, daß mit dem geeigneten Instrumentarium – in diesem Fall mit der Unterscheidung zwischen geschichtlichem Bericht und reformatorischer Bewertung, über die allein der moderne Kirchenhistoriker verfügt – die Reformation als ein historisches Ereignis des 16. Jahrhunderts ohne weiteres in Nebel aufgelöst werden kann.

2.

Besondere Probleme bei seiner Interpretation hat *Neuser* mit dem Selbstzeugnis Zwinglis von 1523, in dem der Zürcher Reformator, wie schon angedeutet, angibt, bereits im Jahre 1516 das Evangelium gepredigt und den Durchbruch zur Reformation «geschafft» zu haben. In dieser Aussage Zwinglis stehen nach *Neusers* Verständnis geschichtliche Erinnerung und reformatorische Bewertung einander in unüberbrückbarer Spannung entgegen. Die Apologetik des Zürcher Reformators, die *Neuser* als Grundlage seiner Konzeption voraussetzen muß, ist nach dem modernen Kirchenhistoriker in dieser Schilderung nur schwer zu durchschauen. Sie wird zwar nach *Neusers* Ansicht mit größerem Eifer und mehr Argumenten vorgetragen als in jedem anderen Selbstzeugnis des Leutpriesters am Großmünster. Aber der Text enthält bei näherem Zusehen Unklarheiten, Unrichtigkeiten und einseitige Darstellungen. Für *Neuser* folgt dies alles aus dem vergeblichen Bemühen Zwinglis, seine Unabhängigkeit von dem Wittenberger Reformator beweisen zu wollen.

Die Frage ist jedoch, ob die Darstellung des Zürcher Reformators wirklich so unklar, unrichtig und einseitig ist, wie *Neuser* aufgrund seiner «kanonisierenden» Auffassung behauptet. Um dieses Problem zu prüfen, wollen wir die von *Neuser* herangezogene Quelle mit einem anderen Ansatz analysieren, nämlich mit dem Ansatz, daß jeder Mensch seine persönliche Biographie so entfalten kann, daß sie sinnvoll, vernünftig und «logisch» erscheint, sobald man sie aus der Nähe, also sozusagen «von innen», betrachtet¹². Damit greifen wir Anregun-

¹⁰ Vgl. *Neuser* 83.

¹¹ Vgl. *Neuser* 88.

¹² Zu diesem methodischen Postulat vgl. *Erving Goffman*, *Asyle*. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen, es 678, 4. Aufl., Frankfurt a. M. 1981, 7.

gen auf, die *Alfred Schindler* in einem ähnlichen Zusammenhang entwickelt hat, nämlich erstens seine Forderung, Zwinglis eigene Äußerungen wirklich ernst zu nehmen, und zweitens seine Feststellung, unter diesem Gesichtspunkt zu berücksichtigen, daß es, wenn es in Zwinglis Leben eine reformatorische Wende gab, sie nach seinem eigenen Verständnis im Jahre 1516 stattgefunden hat¹³. Sofern keine wirklich guten Gründe dagegen sprechen, ist es nicht statthaft, Zwinglis Selbstzeugnisse zu entwerten, wie *Schindler* selbst mit seiner eingehenden Darstellung der Augustin-Lektüre Zwinglis im Jahre 1516 überzeugend demonstriert¹⁴.

Die Situation, in der Zwingli sein Selbstzeugnis von 1523 verfaßt hat, muß nur kurz geschildert werden. Es ist die Zeit nach der «ersten Zürcher Disputation», die der Leutpriester selbst beim Zürcher Rat verlangt hatte. Zwingli war zu diesem Schritt gezwungen, weil die Häresie-Verdächtigungen und Ketzerei-Bezeichnungen zu Ende des Jahres 1522 ein solches Ausmaß angenommen hatten, daß sie den Zürcher Reformator zur öffentlichen und grundsätzlichen Auseinandersetzung verpflichteten. Der Rat, der den Stadtfrieden zu schützen hatte und sich außerdem als von Gott eingesetzte Obrigkeit des Kirchentums in seinem Regierungsbereich fühlte, mußte eine Entscheidung für die Fülle der wegen der evangelischen Predigt in der Stadt aufgebrochenen Ehrprozesse finden. Angesichts der seit 1519 anhaltenden Entwicklung wußten die Ratsherren, daß diesmal bei dem von Zwingli beantragten Religionsgespräch die Fragen der kirchlichen Lehre nicht ausgeschaltet werden konnten. Sie würden im Mittelpunkt der Diskussion stehen. Doch bei der Heftigkeit des öffentlichen Konflikts konnten das allgemeine Konzil oder die Diözesansynode, zuerst in Aussicht gestellt und dann wieder abgesagt, nicht abgewartet werden¹⁵.

Die Ausschreibung erfolgte am 3. Januar 1523 durch «Bürgermeister, Kleinen und Großen Rat»; in letzterem hatte der Reformator eine starke Anhängerschaft. Die gesamte Geistlichkeit der Gebiete und Pfründen Zürichs wurde für den 29. Januar 1523 ins Rathaus bestellt. Dem Bischof von Konstanz als dem zuständigen geistlichen Oberhaupt wurde die Veranstaltung angezeigt. Das Gespräch sollte deutsch geführt werden; es handelte sich nicht um eine akademische Disputation, sondern um ein öffentliches Rechtsverfahren. Als Anlaß der Zusammenkunft wurde die gegenwärtige Zwietracht und Uneinigkeit unter den Verkündern des Evangeliums genannt, als Ziel das Bemühen um Gottes Ehre, um Frieden und Einigkeit. Aus diesem Grunde sollte jedermann die Gelegenheit gegeben werden, den evangelischen Predigern Irrlehre und Häresie nachzuweisen. Damit bewegte sich der Magistrat rechtlich auf der Linie des

¹³ Vgl. *Alfred Schindler*, Zwingli und die Kirchenväter, in: 147. Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses Zürich, Zürich 1984, 34.

¹⁴ Vgl. *Schindler* 34–37.

¹⁵ Vgl. *Locher* 110f.

spätmittelalterlichen *ius reformandi*. Wie schon früher ergriff er Maßnahmen, zu denen das kirchliche Regiment offenkundig nicht fähig war¹⁶.

Am Vorabend des 29. Januar 1523 veröffentlichte Zwingli seine «67 Schlußreden». Sie wurden erst in den letzten Tagen vor dem Religionsgespräch entworfen, allem Anschein nach, um Freunden und Gegnern eine Zusammenfassung der evangelischen Predigt zu bieten und der Auseinandersetzung damit einen festen Anhaltspunkt zu liefern. Das näherte die geplante Veranstaltung stärker, als es der Rat beabsichtigt hatte, an die Institution der Thesenverteidigung an spätmittelalterlichen Universitäten an¹⁷.

Mehr als 600 Personen waren bei der Versammlung im Rathaus «zu früher Ratszeit» anwesend. Die Konstanzer Kurie hatte eine offizielle Delegation unter Leitung des Generalvikars Johannes Faber entsandt. Sie hatte allerdings nur Weisung, der Zusammenkunft ihren rechtlichen Charakter abzusprechen, und sollte sich in keine sachliche Debatte einlassen¹⁸.

In seiner Eröffnungsrede bezeichnete es Bürgermeister Markus Röist als Zweck der Disputation, daß diejenigen vortreten sollten, die etwas gegen Zwingli und seine Lehre vorzubringen hätten. Mit Hilfe dieser Aufforderung gelang es dem Zürcher Reformator, Johannes Faber, der getreu seinem Auftrag nichts zur Sache hatte sagen wollen, immer wieder in die Diskussion zu verwickeln. Aus der Versammlung heraus wurde der Generalvikar öfters nach dem Verfahren gegen Pfarrer Urban Wyss gefragt, der trotz Fürsprache seiner Gemeinde Fislisbach (im Aargau) nach Konstanz ausgeliefert worden war. Trotz vielfachem Drängen konnte Faber nicht erklären, mit welchen biblischen Argumenten er Wyss überwunden habe. Von Votum zu Votum zeichnete sich das Bild einer eklatanten Niederlage der kirchlichen Hierarchie gegenüber dem «Evangelium» deutlicher ab¹⁹.

Die Entscheidung des Rates wurde bereits in der Mittagspause gefällt und anschließend von Bürgermeister Röist verlesen, nachdem den Vormittag hindurch von der Gegnerschaft Zwinglis nur formale Einwände gegen das Recht der Versammlung vorgebracht worden waren. Die rechtliche Begründung des Urteils nimmt ausdrücklich Bezug auf die 67 Schlußreden Zwinglis und die gehaltene Disputation selbst. Es wurde festgelegt, daß der Zürcher Reformator in seiner Verkündigung des Evangeliums und der göttlichen Schrift fortfahren solle, ebenso alle anderen Geistlichen der Stadt und der Landschaft Zürich. Die gegenseitige Verketterung wurde verboten²⁰.

In den Monaten danach widmete sich Zwingli ausgiebig seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Der Generalvikar hatte sich anheischig gemacht, alle Schluß-

¹⁶ Vgl. *Locher* 111.

¹⁷ Vgl. *Locher* 111f.

¹⁸ Vgl. *Locher* 113.

¹⁹ Vgl. *Locher* 113.

²⁰ Vgl. *Locher* 114f.

reden zusammen zu widerlegen, sofern sie nur erklärt werden würden. Mit dem Eindruck einer solchen Drohung auf die Öffentlichkeit mußte der Leutpriester rechnen. Zwingli weitete deshalb seine 67 Artikel zu einer grundlegenden und tiefgreifenden Abhandlung aus, zu der Schrift «Auslegung und Gründe der Schlußreden», die die umfangreichste Publikation des Zürcher Reformators wurde. In ihr legte Zwingli die theologischen Prinzipien dar, die seine eigene Theorie und Praxis leiteten²¹. Schon aus diesem Grund muß «Auslegung und Gründe der Schlußreden» als eine herausragende Quelle für unsere Kenntnis und unser Verständnis des «Reformatorischen» angesehen werden. Noch wertvoller wird das Werk für uns aber dadurch, daß Zwingli in diesem Kommentar an einer bedeutsamen Stelle eine biographische Darstellung seiner Entwicklung zum Reformator verfaßt hat.

3.

Der achtzehnte Artikel der umfangreichen Schrift des Zürcher Reformators handelt vom Abendmahl. Zwingli bestreitet in seinen Ausführungen den Opfercharakter der Messe im Namen des einmaligen und ewig gültigen Opfers Christi am Kreuz; ebenso lehnt er die Verwandlung der Elemente (Transsubstantiationslehre) ab. Als exegetische Basis, von der aus das Abendmahl als ein geistig-geistliches Geschehen bezeichnet werden kann, dient ihm Joh 6. Die später so umstrittene Frage der leibhaften Gegenwart Christi im Sakrament beschäftigt den Zürcher Reformator zu diesem Zeitpunkt allerdings noch nicht. Symbolkräftig genug bringt Zwingli jedoch gerade bei der Darstellung seiner Abendmahlslehre sein Verhältnis zu Luther zur Sprache. Dabei enthält seine Stellungnahme zum einen die hohe Anerkennung Luthers in seinem Kampf gegen die päpstliche Kirche, zum andern die Selbständigkeitserklärung Zwinglis²².

Die Schilderung seines reformatorischen Werdegangs, die an der betreffenden Stelle eher zufällig in einer Art Stichwortzusammenhang einsetzt, beginnt der Zürcher Leutpriester mit der Aussage, daß er in der Abendmahlslehre keinen Unterschied zwischen dem Wittenberger Reformator und sich selbst entdecken könne. Luther bezeichne zwar das Abendmahl als «testament», Zwingli als «widergedächtnis», aber es «sy e darinn dhein span»²³. Für den Zürcher Reformator sind die beiden Begriffe unterschiedliche Charakterisierungen des Abendmahls, die keinen Streit in der Sache in sich schließen. «Testament» ist die Bezeichnung, die nach Zwinglis Auffassung auf das Abendmahl «an sich» angewandt werden kann; «Wiedergedächtnis» kann das Abendmahl genannt werden, sofern man auf die tatsächliche Praxis, das tatsächliche Handeln der Gemeinde achtet. Offenkundig ist in der Sicht des Glaubens das Abendmahl

²¹ Vgl. *Locher* 123.

²² Vgl. *Ulrich Gäbler*, Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 1983, 69 f.

²³ Z II 144₂₁

nichts anderes als ein »von nūwern gedencken und brysen und ußkunnden das, so Christus einest gethon hat, und vestenklich glouben, daß das selb werck Christi unser heyl sye«²⁴. Deshalb ist zwischen der Position Luthers und der Konzeption Zwinglis keine Divergenz zu erkennen. Der Zürcher Reformator legt in seinem Verständnis des Abendmahls das Gewicht auf die subjektive Seite, auf die Seite der am Gottesdienst Teilnehmenden, der das Abendmahl Empfangenden. Die andere, die objektive Seite, die Luther betont, läßt Zwingli jedoch nicht außer Acht, sondern schätzt sie hoch ein als eine willkommene Ergänzung seiner eigenen Betrachtungsweise. Die an sich schon evidenten Ausführungen des Zürcher Reformators werden vollends in sich geschlossen, wenn man sie mit der in der sprachanalytischen Philosophie begründeten Vorstellung unterstützt, daß jede Handlung – ob es sich nun um das Abendmahl, das Verstehen, die politische Repräsentation oder etwas anderes handelt – als Handlung notwendigerweise immer eine objektive und eine subjektive Seite bzw. ein Objekt und einen Akteur besitzen wird und daher jeder Handlungs-Theoretiker die Gefahr berücksichtigen muß, nicht die eine Seite gegenüber der anderen ungebührlich zu bevorzugen, eine Gefahr, die in der später folgenden Abendmahlskontroverse zwischen Lutheranern und Zwinglianern sicher nicht vermieden wurde.

Nach *Neuser* macht Zwingli in sich stimmiger Gedankengang jedoch nur den nicht stutzig, der mit dem Zürcher Reformator der Meinung ist, Luthers Testamentbegriff und Zwinglis Konzept des Wiedergedächtnisses stimmten überein²⁵. *Neusers* Einwurf folgt jedoch allein aus einem sehr ungenauen Lesen des Textes: Zwingli ist, wie er sehr sorgfältig ausführt, nicht der Auffassung, daß die beiden Anschauungen übereinstimmen, sondern daß sie sich ergänzen, um zusammen das Abendmahlsgeschehen verständlich zu machen. Angesichts dieser klaren Aussagen des Zürcher Reformators sind die weiteren Überlegungen *Neusers*, daß Zwingli mit diesen Zeilen seine Übernahme (!) des lutherischen Testamentsbegriffs verdecken wolle, als wertlos zu betrachten, obwohl *Neuser* gerade auf diesem Punkt die Hauptlast seiner Argumentation aufbaut²⁶. Noch unglaublicher ist die Behauptung *Brechts*, daß der Zürcher Reformator mit dieser Erklärung zu Luthers Konzeption die Überlegenheit des Wittenberger Reformators formal anerkannt und in einer nicht ganz geglückten Weise versucht habe, seine Einigkeit mit Luther zu deklarieren, obwohl *Brecht* selbst zugesteht, daß sich beide Theologen in der Frage der Heilsbedeutung des Todes Christi begrifflicherweise einig sind²⁷.

Die Differenz zwischen Luther und Zwingli in der Gewichtung der beiden Seiten des Abendmahlsgeschehens gibt dem Zürcher Reformator die bereitwil-

²⁴ Z II 144^{23–26}

²⁵ Vgl. *Neuser* (Anm. 7), 85.

²⁶ Vgl. *Neuser* 21–37 und 85.

²⁷ Vgl. *Brecht* (Anm. 6), 316 f.

lig ergriffene Gelegenheit, auf ein grundsätzliches Problem zu sprechen zu kommen: auf sein Verhältnis zu dem Wittenberger Reformator, ein Thema, von dem Zwingli selbst sagt: «Hab ich etwas meinung von im gspart bißhar».²⁸

Daß er sein Urteil über Luther bisher zurückgehalten habe, folgte nicht, wie der Zürcher Reformator betont, aus böswilliger Absicht oder aus kleinlicher Sorge um die eigene Selbständigkeit, sondern aus der Tatsache, daß der Prediger des Evangeliums – mit Recht – in dieser Frage kein entscheidendes Thema sah. Das Problem hat sich ihm nicht gestellt; es wurde aufgeworfen und aufgebraucht durch die Gegner der reformatorischen Bewegung, die alle Prediger des Evangeliums unterschiedslos und undifferenziert als «lutherisch» beschimpften und abqualifizierten: «Es habend die grossen und gwaltigen diser welt angehebt die leer Christi under dem namen des Luters zu durächten und verhaßt ze machen, also, daß sy alle leer Christi, von wemm sy uff erdrich gepredget würt, luterisch nennend».²⁹

Die Spitze dieses Angriffs, die Zwingli klar erkennt und die einige moderne Theologen allem Anschein nach nicht mehr zu begreifen vermögen³⁰, liegt in dem Schluß: Wenn die reformatorische Botschaft bzw. die Lehre Christi allein auf der Predigt Martin Luthers beruht, ist sie nicht reformatorisch oder christlich zu nennen, sondern sektiererisch und häretisch. Wenn die Gegner der reformatorischen Bewegung mit der Kennzeichnung «lutherisch» ins Schwarze treffen, wenn sie zu Recht behaupten können, daß die ganze reformatorische Bewegung allein auf die Anstöße und Impulse Martin Luthers zurückgeht und allein durch seine Gedanken und Schriften verursacht ist, gibt es keinen rechtlichen Grund, diese neue Bewegung nicht nach mittelalterlichem Ketzerrecht uneingeschränkt mit Feuer und Schwert zu verfolgen, denn für Ketzerei ist nach kirchenrechtlicher Definition der eigensinnige Widerstand eines einzelnen gegen die allgemeine Lehre der Kirche ausschlaggebend. Die moderne Vorstellung, daß allein dem Wittenberger Reformator die Neuentdeckung des Evangeliums und der Lehre Christi zu verdanken ist, bedeutet also in Zwinglis Augen nicht, die Einzigartigkeit, Originalität oder Genialität dieser historischen Persönlichkeit hervorzuheben, sondern heißt, seine Botschaft selbst in Frage zu stellen – als die eines Sektierers und Häretikers. Unter diesem Gesichtspunkt mußte nicht nur Zwingli seine Unabhängigkeit von Luther nachweisen. In gleicher Weise mußte auch der Wittenberger Reformator daran interessiert sein, die Autonomie «seiner» Anhänger gegenüber «seiner» Theologie zu bestätigen,

²⁸ Z II 144₂₆.

²⁹ Z II 144_{26–30}.

³⁰ Weil er die theologische Bedeutung dieses Angriffes nicht erkennt, kann *Neuser*, wie er selbst einräumt, die Apologetik Zwinglis in diesem Selbstzeugnis nur schwer durchschauen und die entlarvende Formulierung vorbringen: «Die Unklarheit besteht in dem Anlaß des Selbstzeugnisses, den Zwingli in den Einleitungen nennt» (*Neuser* (Anm. 7), 85).

zu bekräftigen und zu verteidigen, was er auch ohne Einschränkungen getan hat³¹.

Unter diesen theologisch einwandfrei durchdachten Bedingungen muß der Historiker sehr genau auf das hören, was Zwingli zugunsten seiner Selbständigkeit vorzubringen hat, und er kann erst nach einer genauen Analyse darüber urteilen, wie die Argumente des Zürcher Reformators zu bewerten sind. Denn für Zwingli ging es in seinem biographischen Bericht nicht um ein persönliches Problem, etwa um den Aufweis seiner eigenen intellektuellen und theologischen Unabhängigkeit, sondern um die Glaubwürdigkeit der evangelischen Botschaft und der Lehre Jesu Christi.

Zunächst einmal wirft der Zürcher Leutpriester den Gegnern der reformatorischen Bewegung vor, daß sie wenig differenziert vorgehen. Für sie ist jeder, der sich auf das Wort Gottes beruft und an das Wort Gottes hält, eo ipso «lutherisch». Dieses Prädikat wird sogar dann gebraucht, «ob einer schon des Luters handel nit gelesen hette»³². Daß von einer derart von außen kommenden und dem innersten Kern der evangelischen Lehre fernstehenden Polemik keine historischen Aufschlüsse zu erwarten sind, liegt auf der Hand, ist aber in der Forschung viel zu wenig beachtet worden.

Zwingli will zweifellos nicht hervorheben, daß den «grossen und gwaltigen», den etablierten Kirchenführern und Theologen, die verschiedenen Positionen und Konzeptionen innerhalb der reformatorischen Bewegung viel zu wenig bekannt sind, als daß auf das vereinheitlichende Attribut «lutherisch» allzuviel Wert gelegt werden dürfe. Vielmehr will er darauf aufmerksam machen, daß bei einer derartigen Polemik Prädikate wie «lutherisch» ihre Verankerungen nicht im Denken und Handeln des betreffenden Predigers selbst haben, sondern in den Urteilen der Menschen, die auf sein Denken und Handeln reagieren. Mit anderen Worten: Nicht Zwingli hat für sich selbst die Eigenschaft «lutherisch» gewählt, sondern seine Gegner in Zürich haben ihn mit diesem Etikett bedacht. Wenn der Leutpriester aber diese Kennzeichnung mit eindeutigen Worten zurückweist, bleibt dem Historiker nichts anderes übrig, als entweder den Stand-

³¹ Vgl. z. B. die Aussagen Luthers in «Ein treue Vermahnung an alle Christen», 1522: «Tzum ersten bitt ich, man wolt meynes namen geschweygen und sich nit lutherisch, sondern Christen heysen. Was ist Luther? Ist doch die leere nitt meyn. Szo bin ich auch fur niemant gecreutzigt. S. Paulus I. Corint. III [4–6] wolt nit leyden, das die Christen sich solten heyssen Paulisch oder Petersch, szondern Christen. Wie keme denn ich armer stinckender madensack datzu, das man die kynder Christi solt mit meynem heyloszen namen nennen? Nitt alsozo, lieben freund, last uns tilgenn die parteysche namen und Christen heyssen, des lere wir haben. Die Papisten habenn billich eynen parteyschen namen, die weyll sie nit benuget an Christus lere unnd namen, wollenn auch Bepstisch seyn, szo last sie Bepstisch seynn, der yhr meyster ist. Ich byn unnd wyll keynysz meyster seyn. Ich habe mitt der gemeyne die eynige gemeyne lere Christi, der alleyn unszer meyster ist. Matt. XXIII [8]» (WA 8, 685_{4–16}).

³² Z II 144_{30f.}

punkt derjenigen einzunehmen, die den Zürcher Reformator als «lutherisch» qualifiziert haben, oder den Standpunkt desjenigen, nämlich Zwingli, der dieses «Labelling» ablehnt. Wir betrachten es im folgenden als vordringlich, die gegebene Situation, die Frage der Abhängigkeit Zwinglis von Luther, die von den Gegnern des Zürcher Reformators in polemischer Weise postuliert wurde, vom Blickwinkel Zwinglis aus zu untersuchen.

Unter diesem Aspekt ist festzuhalten, daß der Zürcher Reformator gegenüber einer feindseligen Hierarchie, gegenüber einer «herrschenden Meinung», die mit gutem Grund alle Reformbestrebungen mit ein und demselben Etikett versieht, auf seiner Autonomie und Eigenständigkeit gegenüber Luther besteht. Er begreift sich als Prediger des Gotteswortes und nicht als Anhänger des Wittenberger Reformators. Darum erklärt er gleich in der ersten Aussage seiner biographischen Schilderung: «Ich hab, vor und ee dhein mensch in unserer gegne ütz von des Luters namen gwüßt hab, angehebt das euangelion Christi zu predgen im jar 1516, also, das ich an dhein cantzel ggangen bin, daß ich nit die wort, so am selben morgen in der meß zû eim euangelio gelesen werdend, für mich nâme und die allein uß biblischer gschrift ußleite»³³.

Was für Zwingli reformatorisch ist, welches Handeln seiner Ansicht nach als «reformatorisch» bezeichnet werden muß, kann damit klar umrissen werden: das Verständnis der Bibel aus sich selbst heraus, die Erklärung der Heiligen Schrift mit der Heiligen Schrift nach dem Grundsatz: Scriptura sui ipsius interpres. Wer seine Predigt wie Zwingli in Glarus 1516³⁴ allein auf die Bibel gründet, wer außer der Heiligen Schrift keine andere Quelle für die Gotteserkenntnis benützt und anerkennt, denkt und handelt nach Zwinglis einleuchtender Formel reformatorisch. Unter diesem Gesichtspunkt kann der tatsächliche Inhalt der Predigt und Gotteserkenntnis für den Zürcher Reformator zwar einerseits offen bleiben, ist aber andererseits durch die Bibel selbst bereits für jeden christlichen Prediger strikt normiert³⁵.

In gewissem Sinne ist jedoch die Formel von der Auslegung der Schrift durch die Schrift zu einfach. Zwingli gibt an dieser Stelle (noch) nicht zu erkennen, daß diese Stellungnahme für die Bibel in Glarus im Jahre 1516 auch als eine Stellungnahme gegen etwas zu verstehen ist, nämlich gegen die (päpstliche) Kirche, gegen die scholastische Theologie und gegen die Kirchenväter. Die Ansprüche all dieser Autoritäten sind zwar, wie wir noch hören werden, nicht grundsätzlich abzulehnen, aber sie sind insofern zu modifizieren, als sie alle am Maßstab der Heiligen Schrift zu messen sind³⁶. Wir stimmen mit

³³ Z II 144₃₂–145₄.

³⁴ Vgl. *Locher* (Anm. 3), 71.

³⁵ Vgl. *Locher* 71.

³⁶ In seiner sorgfältigen Untersuchung über die Kirchenväter bei Zwingli hebt Alfred Schindler hervor, daß der Zürcher Reformator die Kirchenväter zwar zeitlebens geschätzt habe, aber nicht wegen ihrer Autorität und Kirchlichkeit «an sich», sondern als Hinleitung zur Schrift, vgl. *Schindler* (Anm. 13), 47.

Zwingli darin überein, daß die Einsicht in die Möglichkeit, zwischen der Interpretation der Kirche und dem reinen Wort der Bibel unter Umständen wählen zu müssen, mit gutem Grund als «die» reformatorische Entdeckung begriffen werden kann. Kein mittelalterlicher Theologe hätte diese Möglichkeit formulieren können bzw. jeder Theologe, der diese Möglichkeit sieht, hat sich aus dem Mittelalter und der mittelalterlichen Kirche entfernt.

In diesem Zusammenhang hat *Otto Hermann Pesch* berechtigterweise darauf aufmerksam gemacht, daß die gesamte Umgebung der Reformatoren von einem schrankenlosen Optimismus hinsichtlich der Selbstbeglaubigung der Quellen erfüllt war. Seit von den gelehrten Humanisten die alten Sprachen wieder beherrscht wurden, sprachen nach der Auffassung aller gebildeten Theologen die Schriften des Glaubens wiederum für sich selbst und durch sich selbst. Eines Interpreten bedurften sie nicht mehr. In den Augen Luthers war keine Behauptung absurder als der Satz, die Bibel sei «dunkel»³⁷.

Nach reformatorischem Verständnis war es aufgrund der geschichtlichen Situation keinem Theologen der Vergangenheit übelzunehmen, wenn er in Ermangelung einer wissenschaftlich exakten Quellenkenntnis zu einer falschen Auslegung und zu einer falschen theologischen Anschauung gekommen war. Problematisch war es nur, wenn Theologen nach der durch Gottes Vorsehung ermöglichten Aufdeckung der «klaren» Schrift und des «klaren» Wortes Gottes immer noch unter Berufung auf die Väter und die Tradition an theologischen Behauptungen und kirchlichen Vorschriften festhielten, die eindeutig dem Buchstaben und dem Geist der Heiligen Schrift widersprachen. Im Widerstand gegen diese theologische und kirchliche Uneinsichtigkeit mußte sich zwangsläufig die Reformation entwickeln³⁸.

Daß Zwingli in dieser Weise dachte, daß er das durch die Arbeit der biblischen Humanisten erreichte Verständnis der Bibel aus sich selbst heraus als das entscheidend Neue erlebte, zeigt der Fortgang seiner Erzählung. Er erklärt im Anschluß an seinen Bericht über seine Predigtweise in Glarus im Jahre 1516, daß er zu dieser Zeit noch den alten Kirchenvätern anhing, weil sie ihm reiner und klarer erschienen als die scholastischen Theologen. Dennoch war er auch einige Male über sie verdrossen, wie der Verwalter des Klosters Einsiedeln, Diebold von Geroldseck³⁹, bestätigen kann. Diesen Liebhaber der Wissenschaften und Gönner der humanistischen Gelehrten hatte Zwingli zur Lektüre des Hieronymus aufgefordert, aber an seinen Rat den Satz angeschlossen, «es kömme, ob got wil, bald darzû, das weder Hieronymus noch dheiner vil by den christen,

³⁷ Vgl. *Pesch* (Anm. 5), 67.

³⁸ Vgl. *Pesch* 67.

³⁹ Diebold von Geroldseck, nach Zwinglis Urteil nicht besonders gebildet, aber ein Liebhaber und Förderer der Wissenschaften, wurde später evangelisch und fiel in der Schlacht bei Kappel, vgl. *Locher* (Anm. 2), 73, Anm. 106.

sunder die helig gschrifft allein gelten werde»⁴⁰. Diese zwiespältige Mahnung verwirrte verständlicherweise den in die theologischen Studien nicht eingeweihten Verwalter. Zwinglis Meinung war jedoch zu diesem Zeitpunkt, wie er selbst hervorhebt, daß auch Hieronymus und andere Kirchenväter der Heiligen Schrift Gewalt antun. Darum sollte Diebold von Geroldseck die Auslegung des Hieronymus lesen, aber nur, «damit er sich von der heiligen gschrifft nit liesse»⁴¹.

Zwinglis Position in jenen Jahren ist uns ohne weiteres durchsichtig. Drei Momente sind wichtig:

Erstens beansprucht der Zürcher Reformator nicht, mit seiner reformatorischen Auffassung öffentlich hervorgetreten zu sein und zur Reformation aufgerufen zu haben. Er macht überdeutlich, daß er die erkannte Diskrepanz zwischen der Selbstauslegung der Bibel und der Exegese der Kirche, der scholastischen Theologen und der Kirchenväter weder in Glarus noch in Einsiedeln in seinen Predigten zum Ausdruck gebracht hat. Nur in einem Privatgespräch hat er sie zum Erstaunen seines Gesprächspartners formuliert. Zwinglis Durchbruch zur Reformation konnte deshalb noch nicht wirksam werden, weil ihm die Öffentlichkeit fehlte. Deswegen hat der Zürcher Reformator bis zum Schluß daran festgehalten, daß die öffentliche, gegen Rom gerichtete Verkündigung des Evangeliums Luther zu verdanken ist. Erst der unerschrockene, kompromißlose Glaubensmut des Wittenberger Reformators, den der schweizerische Theologe in allen Phasen seines Lebens anerkannt und bewundert hat, hat der Reformation die Bahn gebrochen. Bei diesem Durchbruch denkt Zwingli weniger an den Thesenanschlag, der von den Zeitgenossen trotz des Aufsehens, das er erregt hat, nicht als Beginn der Reformation betrachtet worden ist. Vielmehr scheint die Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck 1518 den Zürcher Reformator von vielen Skrupeln befreit und erlöst zu haben⁴².

Zweitens ist der geistige Hintergrund der reformatorischen Entdeckung Zwinglis leicht zu erkennen. Es ist die Begegnung mit dem biblischen Humanismus des Erasmus von Rotterdam, die gegen die Absicht des großen Gelehrten bei dem schweizerischen Theologen die Trennung von den Kirchenvätern und damit von Rom vorbereitet hat. Eingeleitet wurde das Zusammentreffen Zwinglis mit dem biblischen Humanismus durch die Besuche des Erasmus in Basel seit August 1514 und seine endgültige Niederlassung in der Stadt am Oberrhein im Juli 1515. Im selben Jahr beschäftigte sich der Zürcher Reformator erstmals mit den Schriften des großen Humanisten. Dabei griff er zu einer *Adagia*-Ausgabe von 1515 und zu den *Lucubrationes* mit dem *Enchiridion militis christianae*. Einen Eindruck, der über die Intentionen des Autors selbst

⁴⁰ Z II 145₁₀₋₁₂.

⁴¹ Z II 145_{19f}.

⁴² *Locher* (Anm. 2) 87–90.

hinausging, nämlich in Richtung des «solus Christus», hinterließ Erasmus' Ex-postulatio Jesu cum homine. Das ist ein erstes Zeichen dafür, daß Zwingli die Gedanken des biblischen Humanisten in einer Weise radikalisierte, die deren Schöpfer nicht gewagt hätte und zu der er sich auch nachweislich nicht entschlossen hat⁴³.

Im Vorfrühling 1516 reiste der neue Anhänger zu dem Meister nach Basel. Seit Oktober 1515 hatte Johann Froben mit dem Druck von Erasmus' Edition des griechischen Neuen Testaments, dem «Novum Instrumentum Omne», begonnen. Es erschien am 1. März 1516 – also ungefähr um die Zeit von Zwinglis Besuch. Der spätere Zürcher Reformator gelangte damit an das Ziel seiner Wünsche: Der vom Neuen Testament ergriffene Jünger erlebte den Meister als Förderer von dessen genuinem Verständnis. In der historischen Rückschau kann mit Sicherheit geurteilt werden, daß diese Erfahrung den Bruch mit Rom weiter vertieft hat⁴⁴.

Damit kommen wir drittens noch einmal zum eigentlich Reformatorischen, nämlich zu der Erkenntnis, daß die Selbstausslegung der Heiligen Schrift und die Exegese der Kirche – und damit der scholastischen Theologen und der Kirchenväter – nicht unbedingt miteinander übereinstimmen müssen. Zwingli war, wie er selbst schreibt, in der Zeit vor seinem Amtsantritt in Zürich auf diese Situation noch nicht voll eingestellt. Er hing noch den patres an, da sie seiner Ansicht nach deutlicher und klarer waren als die Scholastiker. Doch er gibt in seiner Autobiographie zu erkennen, daß es bei diesem Stand der Dinge nicht bleiben konnte. Er weist auf zukünftige Entwicklungen voraus, die die Entscheidung zwischen der Bibel und der (päpstlichen) Kirche notwendig machten.

Am 1. Januar 1519 begann der neue Leutpriester im Großmünster in Zürich über das Matthäus-Evangelium zu predigen. Propst und Kapitel hatte er von vornherein angezeigt, daß er diese biblische Schrift «on allen mentschlichen tant»⁴⁵ auslegen wolle. Damit verkündigte er zweifellos ein reformatorisches Programm, so daß die reformatorische Wende, die *Ulrich Gäßler* mit großer Vorsicht für das Jahr 1520 postuliert⁴⁶, nach dem Selbstverständnis des Zürcher Reformators zu spät angesetzt ist⁴⁷. Im Rahmen seines biographischen Berichts ist offenkundig, daß zu dem «menschlichen Tand» inzwischen auch die Kirchenväter zählten. Zwingli schließt sie nun ebenso wie die scholastischen Theologen als autoritative, maßgebliche und normierende Instanzen aus der Exegese der Heiligen Schrift aus. In diese reformatorische Neuerung, in die Predigt

⁴³ *Locher* 68.

⁴⁴ *Locher* 69 f.

⁴⁵ Z II 145₂₄.

⁴⁶ Vgl. *Ulrich Gäßler*, Huldrych Zwingli «reformatorische Wende», in: ZKG 89, 1978, 125.

⁴⁷ Zur Kritik an dieser Ansetzung vgl. auch *Schindler* (Anm. 13), 29–31.

nach dem Schriftprinzip, verstanden als Geistprinzip in Antithese zu jeder *traditio humana*, paßt als untergeordneter Punkt die Ersetzung der herkömmlichen Perikopenordnung durch die *lectio continua*. Dieser Schritt war unumgänglich, wenn Zwingli seiner neuen Gemeinde in Zürich den ganzen Reichtum der biblischen Offenbarungsurkunde darlegen wollte, wenn er zweitens die Perikopen vermeiden wollte, die für die Heiligen- und Marientage festgesetzt waren, und wenn er drittens nicht allein im sonntäglichen Wechsel, sondern im alltäglichen Turnus predigen wollte⁴⁸.

Nach seiner eigenen Schilderung stieß der neue Leutpriester nicht nur mit seinem Predigtplan, sondern auch mit der dahinterstehenden Theologie auf entschiedenen Widerstand. Die im Frühjahr 1522 beim Zürcher Rat eingereichte Klageschrift des Chorherren Konrad Hofmann belegt diese Behauptung des Zürcher Reformators in eindringlicher Weise. Der alte Herr, der für Zwinglis Berufung gestimmt hatte, erkannte in dem von dem neuen Prediger angekündigten Schriftprinzip mit sicherem Blick ein Vorhaben, «das unseren nderthon nit förderlich oder nutz möchte sin, sonder mer ärgerlich und schädlich, und das im ouch nit gebürlich wäre ze tuon oder uns ze leyden»⁴⁹. Da Zwingli sich durch diese Opposition nicht beirren ließ und Hofmann mit seinen Warnungen nicht durchdrang, trug der Chorherr in der Folgezeit drei Jahre hindurch belastendes Material gegen Zwingli zusammen, ohne mit dieser Tätigkeit erfolgreicher zu sein als bei seinem ersten Widerstand gegen das reformatorische Programm des neuen Leutpriesters⁵⁰.

Die reformatorischen Erneuerungen der Predigt und des Gottesdienstes geschahen jedoch, wie der Zürcher Reformator betont, zu einem Zeitpunkt, als in Zürich noch niemand etwas von Luther wußte! Die einzige Ausnahme bildete die Schrift «Ein Sermon von Ablass und Gnade», die Zwingli in diesen Jahren gelesen hatte, von der er aber wenig beeindruckt war. Die Gedanken des Wittenberger Reformators waren ihm nämlich nicht neu⁵¹. Er hatte bereits durch seinen Basler Lehrer Thomas Wytttenbach⁵² erfahren, daß der Ablass «ein betrug und farwe wär»⁵³. Diese Polemik hatte der Basler Universitätsprofessor nicht in

⁴⁸ Vgl. *Neuser* (Anm. 7), 53.

⁴⁹ Zit. *Neuser* 54.

⁵⁰ Vgl. *Locher* (Anm. 2), 84, Anm. 5a.

⁵¹ Die hypothetische Vermutung *Brechts*, daß Zwingli an dieser Ablasschrift Luthers interessiert gewesen sein müsse (vgl. *Brecht* [Anm. 6], 304), wird also durch die eigene Darstellung des Zürcher Reformators nicht bestätigt.

⁵² Thomas Wytttenbach (1472–1526) aus Biel war seit 1505 Professor in Basel. 1507 wurde er Leutpriester in seiner Vaterstadt, 1515 Chorherr in Bern. 1520 kehrte er als begeisteter Schüler Zwinglis nach Biel zurück und predigte seit 1523 unter heftigen Anfeindungen und Widersprüchen in reformatorischer Weise. Er starb in der Überzeugung, seine Heimatstadt dem Evangelium gewonnen zu haben, vgl. *Locher* (Anm. 2), 378 f.

⁵³ Z II 146.

Vorlesungen, sondern in einer Disputation vorgetragen, allerdings in Abwesenheit Zwinglis⁵⁴. Es dürfte sich dabei um die Doktordisputation Thomas Wytenbachs gehandelt haben, die Mitte 1515 in Basel stattfand⁵⁵. Da Zwingli in diesem Jahr schon durch die Lektüre der Schriften des Erasmus aufgewühlt war, wird er diesen neuen Angriff auf die kirchliche Hierarchie bereitwillig aufgenommen haben. Verständlich ist aber auch, daß er in dieser geistigen Umgebung mit Luther wenig anfangen konnte. So kann der Zürcher Reformator mit Recht schließen: «Dannenhar mich des Luters gschrift zû derselben zyt wenig gholffen hat zu dem predgen Matthei»⁵⁶.

Verwundert war der neue Leutpriester dagegen über den gewaltigen Zulauf, den er von Anfang an bei seinen fortlaufenden Predigten über das Matthäusevangelium erhielt. Wenn man sich die bisherige Schilderung vergegenwärtigt, dürfte jedoch nicht unklar sein, was die Zürcher Bevölkerung an der neuen Verkündigung faszinierte: die klare Antithese zwischen dem reinen Gotteswort und den Menschenlehren und -geboten. Diese Hypothese wird bestätigt durch die bereits erwähnte Klageschrift des Chorherren Konrad Hofmann, der unter anderem aufzählt, daß Zwingli schon am Anfang seiner Predigtstätigkeit gegen den Ablassverkäufer Bernardino Samson wettete, im Frühjahr 1519 Rom die große Hure hieß und Simon Magus den Makler der Bischöfe bei Pfründenverträgen, vor der Marienverehrung anhand des Rosenkranzes und vor der Anrufung der Heiligen warnte, das Aufsagen des Vaterunsers bei der Heiligenverehrung als Götzendienst brandmarkte sowie die Mönche beschuldigte, sie verführten die einfachen Leute zu Abgötterei⁵⁷. Trotz der konfliktreichen, spannungsvollen und lebhaften Diskussion, mit der die Bevölkerung Zürichs von Beginn an auf diese Attacken einging, kann Zwingli aber 1523 fragen: «Wer schalt mich do luterisch»⁵⁸?

Im Gegenteil. Mit ironischer Freude erzählt der Zürcher Reformator, daß bei Erscheinen von Luthers Auslegung des Vaterunsers etliche Predigthörer annahmen, dieses Werk sei in Wahrheit von Zwingli geschrieben und nur unter dem Namen Luthers in Zürich verkauft worden. Sie machten also Luther zu einem «Zwinglianer». Was für einen Sinn hat es nun umgekehrt, den Zürcher Reformator als lutherisch zu bezeichnen⁵⁹?

Aufschlußreich für unsere Fragestellung ist das von Zwingli sehr genau beobachtete Verhalten der römischen Kardinäle und Legaten. Sie, die aus politischen Gründen in der Limmatstadt weilten, fingen erst zu dem Zeitpunkt an, Zwingli zum «Lutheraner» zu machen, als der Wittenberger Reformator zum

⁵⁴ Vgl. Z II 146₄.

⁵⁵ Vgl. *Locher* (Anm. 2), 64.

⁵⁶ Z II 146_{4f}.

⁵⁷ Vgl. *Locher* (Anm. 2), 84 f.

⁵⁸ Z II 146₉.

⁵⁹ Vgl. Z II , 146₉₋₁₄.

Ketzer erklärt worden war, also erst nach der Bannandrohungsbulle vom 15. Juli 1520 bzw. nach der Bannbulle vom 4. Januar 1521. Vorher wäre mit dieser Polemik nichts zu gewinnen gewesen, die im Gegenteil von der Gemeinde als eine Auszeichnung verstanden worden wäre. Diese Beobachtung Zwinglis stimmt mit unserer These überein, daß Prädikate wie «lutherisch» oder «reformatorisch» ihre Verankerung nicht im Denken und Handeln des Betreffenden selbst haben müssen, sondern in den Urteilen derjenigen begründet sein können, die auf das Denken und Handeln reagieren. Die römischen Kardinäle und Legaten, von deren Verhalten nach dem 15. Juli 1520 bzw. nach dem 4. Januar 1521 Zwingli berichtet: «do schruwend sy, ich wär luterisch etc.»⁶⁰, wollten sich damit eindeutig der Angriffe des Leutpriesters am Grossmünster erwehren. Daraus den Schluß zu ziehen, Zwingli habe in der Zwischenzeit durch die Lektüre der Schriften Luthers neue reformatorische Erkenntnisse gewonnen, ist abwegig. Nicht Zwingli hat sich in diesen Monaten gewandelt, sein Auftreten konnte nach den päpstlichen Bullen in einem abwertenden, disqualifizierenden, verketzernden Sinne als «lutherisch» gewertet werden. Dagegen hebt der Zürcher Reformator mit Recht hervor, daß sich der Inhalt seiner Predigt seit dem 1. Januar 1519, seit dem Beginn seiner reformatorischen Tätigkeit in Zürich, im wesentlichen nicht geändert habe. Im klaren Bewußtsein seiner eigenen geistigen Entwicklung hat Zwingli damit erhärtet, daß er immer unabhängig von Luther gepredigt und selbständig den Durchbruch zur Reformation, nämlich zur Erkenntnis der Diskrepanz zwischen Bibel und Kirche (samt Kirchenvätern) «geschafft» habe.

4.

Soweit der geschichtliche Abriß. Den Rest seiner Darlegungen verwendet der Zürcher Reformator dazu, diese biographische Schilderung argumentativ zu unterstützen. Zunächst einmal erläutert er ausführlich die Strategie der Altgläubigen. Sie versuchen, alle, die das Evangelium Christi predigen, mit dem Prädikat «lutherisch» zu versehen, um jeder sachlichen Auseinandersetzung aus dem Weg zu gehen. Jede von ihrer Meinung abweichende und sie selbst in Frage stellende Auslegung erklären sie als häretisch, «damit sy die den menschen mißvellig machind, so sy iro eins menschen namen gebend, das warlich nüt anderst weder ein grobe gotslestrung ist und ein gewuß zeichen verzwyfleter, gotloser conscientz»⁶¹.

Zum Kampf gegen diese unsachlichen Angriffe zieht Zwingli wiederum seine eigene Lebensgeschichte heran. Wer hat ihn befähigt, das Evangelium zu predigen? Wer hat ihm den Auftrag gegeben, über einen Evangelisten fortlaufend zu predigen und damit die Reformation in Zürich einzuleiten? «Hat das

⁶⁰ Z II 146₁₈.

⁶¹ Z II 146₂₄₋₂₇.

der Luter gethon»⁶²? Nein, Zwingli hat sogar vor zehn Jahren, also zu Beginn des Jahres 1513, mit Griechisch-Studien begonnen, um die Lehre Christi aus dem Urtext kennenzulernen⁶³! Der Name Luthers ist ihm sogar noch zwei Jahre lang unbekannt geblieben, nachdem er die Auslegung der Heiligen Schrift nach dem Schriftprinzip eingeführt hatte. Die Selbstinterpretation der Bibel ist dabei für den Zürcher Reformator so einleuchtend und zwingend, daß er die «Bäpstler» fragen kann, warum sie ihn nicht einen «Paulischen» oder gar einen «Christen» nennen⁶⁴?

Von Zwinglis Blickwinkel aus ist der ganze Streit um seine Abhängigkeit oder Unabhängigkeit von Luther nichts anderes als ein Scheingefecht. Bei der ganzen Frage der Reformation geht es nämlich in keiner Weise um die Beziehung zum Wittenberger Reformator. Luther ist ein großartiger Gottesstreiter und ein großes Vorbild in seinem unerschrockenen und kompromißlosen Glaubensmut. Darüber hinaus ist er nach Zwinglis Ansicht, modern gesprochen, als Schriftausleger eine «Jahrtausendgestalt». Außerdem kommt ihm keiner gleich in der Kraft und Energie, mit der er das Papsttum in Rom angegriffen hat. Doch Luthers ganzes Vorgehen wäre sinnlos, wenn es ein Handeln und Denken im eigenen Namen wäre. Die einzige Berechtigung der Reformation liegt schließlich darin, daß sie eine Tat im Namen Gottes ist. Das weiß der Wittenberger Reformator selbst am allerbesten! Nach seinem eigenen Verständnis bringt er nichts Neues hervor, sondern er verkündigt das Evangelium, «so in dem ewigen, unverwendten wort gottes behalten würt»⁶⁵.

Gegen die Gegner des Evangeliums hält Zwingli daran fest, daß Luther für seine geschichtliche Leistung Dank und Anerkennung verdiene. Aber trotz dieser Bewunderung will er nicht den Namen des Wittenberger Reformators tragen. Vor dem theologischen Argument, das letztlich allein diese Weigerung begründen kann, schiebt Zwingli ein weiteres biographisches Moment ein, nämlich die Tatsache, daß er von Luthers Lehre wenig gelesen und sich sehr zurückgehalten habe, um den konservativen Kreisen in der Limmatstadt einen Gefallen zu tun. Dennoch steht sein Urteil fest: Was Luther an Schriftauslegung vorbringt, ist so eindeutig im Wort Gottes begründet, «das nit möglich ist, daß ghein creatur umker»⁶⁶.

Zum weiteren Nachweis der eigenen Unabhängigkeit führt Zwingli, nachdem das Stichwort «Luthers Schriftauslegung und Theologie» gefallen ist, drei Punkte an, in denen er mit dem Wittenberger Reformator nicht einer Meinung ist. In umständlicher Breite legt der schweizerische Theologe dar, daß Luther

⁶² Z II 146₂₈–147₁.

⁶³ Vgl. Z II 147_{2–4}.

⁶⁴ Vgl. Z II 147_{4–13}.

⁶⁵ Z II 147₂₄.

⁶⁶ Z II 148₂₁.

den «Schwachen» zu sehr nachgibt in der Beibehaltung der Beichte, in der Weiterverwendung des Begriffs «Sakrament» und in der Fortführung der Fürbitte der Seligen. Aber vor denen, die den wesentlichen Inhalt der Heiligen Schrift angreifen, weicht er, wie Zwingli nach dieser langen Kritik zugesteht, nicht zurück! Deshalb haben ihn die Gegner des Evangeliums zum Ketzer erklärt «und demnach legend sy sinen namen den unverdienten uff, damit sy uß der leer Christi ein sect oder ketzery machind»⁶⁷.

Angesichts der theologischen Bedeutung des Vorgangs soll nach Zwingli kein Christ sich eines anderen Menschen Namen auferlegen lassen noch selbst einem Mitschristen eines andern Menschen Namen auferlegen. Christen sollen einander nicht fragen, ob sie auch lutherisch seien – ein Zeichen dafür, daß diese Frage in Zürich wohl gestellt wurde –, sondern, ob sie auch Christen seien, «das ist: ein unablässlicher würcker des guten gegen got und den menschen»⁶⁸.

Die Schlußsätze der Erörterung benutzt Zwingli dazu, um die seiner Ansicht nach entscheidende Antithese herauszustellen. Sie lautet nicht, wie die «Bäpstler» weismachen wollen: Luther oder Christus?, sondern, wie der Wittenberger Reformator richtig erkannt hat: Papst oder Christus? In der Rolle des streitbaren Propheten nimmt der schweizerische Theologe den neutestamentlichen Satz auf, daß niemand zwei Herren dienen kann: «Sind ir diener Christi und beschirmend allein sin eer, sin wort, so sind ir Christen. Strytend ir für den babst und beschirmend sin eer, sin wort, so sind ir Bäpstler»⁶⁹. Die Abgrenzung zu den Altgläubigen vollzieht der Zürcher Reformator mit schneidender Schärfe: «Lassend ouch die Bäpstler under disem herlichen, heilsamen namen [Christen] nit begriffen werden, byß daß sy Christum, nit den bapst, verjehend [bekennen]; denn müssend sy uns liebe brüder und kinder gottes sin»⁷⁰. Allein an dieser Stelle ist die für die Reformation legitime Entscheidungsfrage gestellt.

Damit hat Zwingli zum letztenmal in diesem Zusammenhang klargestellt, warum er von den «Bäpstlern», d. h. von den Anhängern eines Menschen, nicht «lutherisch» genannt werden will. Er hebt noch einmal hervor, daß er die Lehre Jesu Christi nicht von Luther, sondern aus dem sich selbst auslegenden Wort Gottes gelernt habe. Zwar erkennt er an, daß der Wittenberger Reformator in geschichtlich weitaus wirksamerer Weise zu Christus gerufen habe als der in einem engeren Umkreis tätige schweizerische Theologe. Doch er beansprucht wie Luther, den Namen des «hauptmans» Christus zu tragen, «des reyser bin ich»⁷¹.

⁶⁷ Z II 149_{16f.}

⁶⁸ Z II 149_{21f.}

⁶⁹ Z II 149_{25–27.}

⁷⁰ Z II 149_{31–33.}

⁷¹ Z II 150_{4.}

Nicht aus Furcht und nicht um seine Unabhängigkeit zu demonstrieren – das ist ein zu moderner Gesichtspunkt –, hat Zwingli bis zu diesem Zeitpunkt keine Korrespondenz mit Luther aufgenommen. Durch seine Zurückhaltung will er vielmehr die Einmütigkeit und Einstimmigkeit des göttlichen Geistes aufzeigen. Ohne jede Verständigung und Absprache wird unter der Herrschaft des Heiligen Geistes dieselbe Botschaft von verschiedenen Menschen verkündigt, die an weit entfernten Orten wohnen. Dieses Zeichen göttlicher Gegenwart würde zerstört, wenn der Zürcher Reformator, wie seine altgläubigen Gegner behaupten, Luther zuzuordnen und in eine geschichtliche Kontinuität mit dem Wittenberger Reformator einzureihen wäre, wo doch in Wirklichkeit «ieder thüt, so vil inn got wyß»⁷².

Nachdem der historische (Zwinglis reformatorische Entwicklung seit 1516, in der die Theologie Luthers keine Rolle spielte) und der systematische (Zwinglis Abhängigkeit vom Wort Gottes, das von ihm gegen die tendenziösen Feststellungen der Altgläubigen unabhängig von Luther verkündigt wird) Kreis geschlossen ist, kehrt der Zürcher Reformator zum Ausgangspunkt zurück, zum divergenten Verständnis des Abendmahls. Der schweizerische Theologe kann diesen Lehrartikel nun als schönes Beispiel dafür anführen, in welcher Weise sich die beiden Reformatoren ergänzen. Von jeher hat Zwingli die subjektive Seite im Abendmahls Handeln der Gemeinde betont, während Luther demgegenüber die objektive Seite, das «Testament», herausgestellt hat. Beide Interpretationen widersprechen sich nicht. Sie «sind bede recht und uß dem mund Christi kummen»⁷³, insofern sie beide ihrer Intention nach den Opfercharakter der Messe bestreiten. Daher kann Zwingli den «Gegensatz» zwischen Zürich und Wittenberg in dem prägnanten Schluß zusammenfassen: «Der fronlychnam und blüt Christi sind ein ewig gmächt, erb oder testament; so man den ißst und trinckt, opffert man nit, sunder man widergedenckt und ernüweret das, so Christus einest gethon hat»⁷⁴.

5.

Der ausführliche biographische Bericht Zwinglis löst zusammen mit seiner theologischen Begründung einige Fragen aus, die hier in aller Kürze behandelt werden sollen. Festzuhalten ist zunächst einmal, daß in dieser Schilderung durch den Mund eines der berufensten Zeugen klargestellt wird, daß die lutherische Rechtfertigungslehre für ihn nicht das entscheidende Moment der Reformationsgeschichte konstituierte und auch nicht das «Reformatorsche» bzw. die «reformatorische Bewegung» ausmachte. Das weist darauf hin, daß für die Realisierung der geschichtlichen Zäsur der Reformationszeit neben der lutherischen

⁷² Z II 150_{15f}.

⁷³ Z II 150_{20f}.

⁷⁴ Z II 150_{22–25}.

Rechtfertigungslehre andere Kräfte und Elemente von Bedeutung waren. *Cornelius Augustijn* hat in seiner Betrachtung der Religionsgespräche der Reformationszeit eine Differenz hervorgehoben, die bisher in der Forschung kaum Beachtung gefunden hat, sich aber in der konkreten Alltagswirklichkeit des 16. Jahrhunderts als eine der wichtigsten erweist: die Gegensätze zwischen Altgläubigen und Neugläubigen, die Theologen gerne abschätzig als »Gegensätze auf praktischem Gebiet« titulieren. Zur Stützung seiner These zitiert *Augustijn* eine Aussage Johann Ecks, in der dieser im März 1540 den päpstlichen Legaten Gasparo Contarini vor dem Vermittlungstheologen Georg Witzel warnt, einem Mann, der in seinen vielen Schriften die Sektierer bisher niemals in bezug auf Mönchsgelübde, Priesterzölibat, Anrufung der Heiligen, menschliche bzw. positive kirchliche Satzungen, Kommunion sub utraque, Firmung, Weihe, Beichte und letzte Ölung, Exkommunikation, Fegefeuer, Meßopfer und ähnliche Fragen angegriffen habe. Nach Ecks Ansicht bedeutet das, daß Witzel bisher seine Meinung über die Hauptpunkte nicht geoffenbart habe, in denen die Ketzer gegen die Kirche kämpfen. Nur in einem Thema, beklagt sich Eck, sei Witzel versiert, nämlich in der Lehre von der Gerechtigkeit aus den Werken und daß der Glaube allein nicht genüge⁷⁵.

Modernen Theologen dürfte die Aufzählung Ecks merkwürdig vorkommen. Doch haben, wie *Augustijn* betont, nicht wir zu entscheiden, was Haupt- und was Nebensache ist, sondern allein die Zeitgenossen. Als zentralen Gegensatz haben die Menschen des 16. Jahrhunderts wohl vor allem anderen den Widerspruch empfunden zwischen einer Kirchenauffassung, nach der die Kirche primär die durch Papst und Bischöfe garantierte *communio sacramentorum* darstellt, und einem Kirchenverständnis, nach dem die Kirche in erster Linie die *communio sanctorum*, begriffen als *communio fidelium*, ist. In diese fundamentale Grenzziehung zwischen sakraler Hierarchie und gläubiger Gemeinde sind die von Eck genannten Differenzpunkte als symbolischer Ausdruck der grundlegenden geistlichen Trennung ohne Schwierigkeiten einzuordnen⁷⁶.

Die Erörterung von *Augustijn* legt nahe, das hauptsächliche Kennzeichen der Reformation bzw. des Reformatorischen in dem Eintreten eines Theologen für die Belange der gläubigen Gemeinde zu sehen, in der Repräsentation der gläubigen Gemeinde durch ihren Prediger. Unter diesem Gesichtspunkt wird verständlich, daß die Reformationsbewegung keine monolithische Einheit sein und bleiben konnte, daß viele der führenden Gestalten der Reformationsbewegung nach wenigen Jahren in völlig verschiedene Richtungen drängten. Die gläubigen Gemeinden, für die die verschiedenen Reformatoren eintraten und

⁷⁵ Vgl. *Cornelius Augustijn*, Die Religionsgespräche der vierziger Jahre, 52, in: Die Religionsgespräche der Reformationszeit, hg. v. Gerbard Müller, SVRG 191, Gütersloh 1980.

⁷⁶ Vgl. *Augustijn* 51f.

für deren Belange sie stritten, waren nämlich auch keine homogene, gleichförmige Masse, sondern setzten sich aus in sich divergierenden, heterogenen Gruppen mit unterschiedlichen und teilweise entgegengesetzten Interessen zusammen. Deshalb ist es kein Wunder, daß «die Reformation» nach kurzer Zeit in «Reformationen» auseinanderbrach.

Vom Wortsinn her bedeutet «Reformation» die Bearbeitung und Umwandlung einer Form bis zu dem Zeitpunkt, an dem sie ihre ursprüngliche Form wieder angenommen hat. In diesem Verständnis kann der Begriff ohne Probleme außerhalb der Kirchengeschichte angewendet werden. Durch die historisch-wissenschaftliche Begriffsbildung⁷⁷ liegt aber für die Alltagssprache mehr oder weniger fest, daß erstens ein «Reformator» eine historische Gestalt ist, die die gegebene Form der Kirche angreift, um die ursprüngliche Form wiederherzustellen, und daß zweitens derartige kirchengeschichtliche Persönlichkeiten nicht zu jedem beliebigen Zeitpunkt, sondern im Grunde in einer bestimmten historischen Periode aufgetreten sind, eben in der Reformationszeit in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

Auch diese knappe Analyse macht die Probleme deutlich, die in dem Begriff «Reformation» steckten und stecken, Probleme, die keineswegs verbaler Art waren, sondern in der geschichtlichen Realität zu Zerreißproben führen mußten. Offenkundig ist, daß mangels konkreter Anschauung die tatsächliche Form der ursprünglichen Kirche offengelassen werden mußte – und in den Anfangsjahren der Reformationszeit auch offengelassen wurde. Die divergierenden sozialen, politischen und religiösen Gruppen konnten ihre Vorstellungen von einer idealen kirchlichen Gemeinschaft, von der «Urgemeinde», postulieren, ohne miteinander in Konflikt zu geraten. Erst als es darum ging, die jeweiligen Ideen in die konkrete Praxis umzusetzen und zu übertragen, mit anderen Worten: die Reformation zu verwirklichen, mußte es zum Bruch kommen, zum Auseinanderfallen der Bewegung. Darum markieren Ereignisse wie der Bauernkrieg und – eng damit zusammenhängend – die Errichtung der ersten selbständigen evangelischen Territorialkirchen die entscheidenden Spaltungen der Reformationszeit.

Zur Erkenntnis der geschichtlichen Bedeutung der Reformation genügt es aber nicht, in der evangelischen Bewegung allein einen Versuch zu sehen, in erneuerter Form die Urgemeinde wieder herzustellen. Die vehement vorgetragenen Forderungen, daß eine Reformation notwendig sei und zu den Ursprüngen zurückgekehrt werden müsse, implizierten auch eine Stellungnahme gegen die bestehende Kirchenverfassung, und in dieser Antithetik liegt ein großer Teil der historischen Relevanz des Prozesses, der mit dem Thesenanschlag von 1517 einsetzte. Antiklerikalismus und –papalismus, die die evangelische Bewegung

⁷⁷ Vgl. dazu den umfassenden Überblick bei *Stephan Skalweit*, *Der Beginn der Neuzeit. Epochengrenze und Epochenbegriff*, EdF 178, Darmstadt 1982, 76–122.

von Anfang an begleitet haben, sind keine bedauerlichen Randphänomene, sondern führen ins Innerste des reformatorischen Anliegens. In Zwinglis Schilderung seines reformatorischen Werdegangs treibt alles auf den Gegensatz: Papst oder Christus, zu. Der Zürcher Reformator hat diesen Gegensatz nicht nur erkannt, er lebte in ihm, für ihn ging es schlicht und einfach um die Entscheidung zwischen diesen beiden lebensgestaltenden Mächten, und das machte ihn zum Reformator. Alle weiteren Separationen innerhalb der reformatorischen Kirchen beruhen auf dieser ersten Glaubensspaltung, sie sind im buchstäblichen Sinne keine Trennung von Rom – und darum werden sie auch nicht als Reformation bezeichnet. Wir können darum schließen, daß für die «Reformation» bzw. das «Reformatorische» neben der theologischen Repräsentation der *communio fidelium* auch die Stellungnahme gegen die *communio sacramentorum* konstitutiv ist. Weil Zwingli in der historischen Rückschau erkannte, daß ihm diese entscheidende Antithese zum erstenmal im Jahre 1516 bewußt geworden war, darum konnte er seine reformatorische Entdeckung in dieses Jahr datieren.

Dr. Gunter Zimmermann, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Osiander-Forschungsstelle, Hauptstrasse 126/III, D-6900 Heidelberg