

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 49 (1993)
Heft: 3

Artikel: Schriftprinzip und Altertumskunde bei Reformatoren und Täufern : zum Rückgriff auf Kirchenväter und heidnische Klassiker ; Gerhard Ebeling zum 80. Geburtstag am 6. Juli 1992
Autor: Schindler, Alfred
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878274>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.01.2026

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

Schriftprinzip und Altertumskunde bei Reformatoren und Täufern

Zum Rückgriff auf Kirchenväter und heidnische Klassiker

Gerhard Ebeling zum 80. Geburtstag am 6. Juli 1992

I

Die Patristik genießt im protestantischen Raum ein gewisses Ansehen, gehört aber nicht zu jenen theologischen Teildisziplinen, die unabdingbar verbunden sind mit dem «Wesen» oder «Kern» evangelischer Theologie. Solche Unabdingbarkeit gilt dagegen für die Bibelwissenschaften, für die systematische Theologie, aber auch für die Reformationsgeschichte. Der Kirchenväterkunde kommt eine geringere Wichtigkeit zu, wie auch der Mediävistik oder der Geschichte des älteren Protestantismus. Die Pflege der Patristik ist somit nicht – wie bis heute in der katholischen Theologenausbildung – ein zwingendes Erfordernis der elementaren Vermittlung von Theologie an Studierende.¹

Hinsichtlich der Aufbruchsjahre der Reformation, aber auch für das Zeitalter der Orthodoxie gilt dagegen, dass die Kirchenväter als unentbehrlich galten für die Theologie, also auch für eine ordentliche theologische

¹ Dazu vgl. die «Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung», herausgegeben am 10. November 1989 von der Kongregation für das katholische Bildungswesen (deutsch hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz als «Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls» Nr. 96). Vgl. auch (mit dem italienischen Text und weiteren Beiträgen verschiedener Verfasser zum Thema): *Lo Studio dei Padri della Chiesa nella ricerca attuale*, hg. v. Istituto Patristico Augustinianum, Rom 1991. Als typisch evangelische Position, die von einer «Einmaligkeit» der Kirchenväter schwerlich, jedenfalls nicht im Sinne der «Instruktion» (z.B. Ziff. 47) sprechen könnte, kann noch immer Gerhard Ebelings Habilitationsvorlesung von 1946 zitiert werden: «Die kirchengeschichtliche Arbeit dient der radikalen kritischen Destruktion alles dessen, was sich im Laufe der Geschichte zwischen uns und Christus gestellt hat, ohne auf ihn hinweisende Auslegung der Heiligen Schrift zu sein. Sie dient ferner dem Aufweis des unendlichen Reichtums des Wortes Gottes in seiner Auslegung in die Welt hinein bei seinem Gang durch die Geschichte» (Nachdruck in: *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964, 9–27, hier 27).

Ausbildung.² Weshalb? Wie meist bei solchen Warum-Fragen gibt es zwei Aspekte der Antwort oder fast so etwas wie zwei Ebenen; die bewusste, überall vertretene Begründung und die weitgehend unbewusste, irgendwie im Zeitgeist verankerte Motivation, die erst späteren Generationen im Rückblick deutlich wird.³

Um in die Problematik einzusteigen, ist es vielleicht am besten, die unproblematisch scheinenden Antworten wiederzugeben, die sich allenthalben schon im frühen reformatorischen Schrifttum finden und als Orientierungsrahmen unentbehrlich geblieben sind. Ich halte mich zunächst an einen Text, der erst seit kurzem im Druck veröffentlicht ist, nämlich an Heinrich Bullingers Abhandlung *De scripturae negotio* von 1523, die sich in dem 1991 erschienenen Band II von Heinrich Bullingers theologischen Werken findet.⁴ Diese Schrift sagt, was damals die reformatorisch Gesinnten in Zürich, in Wittenberg oder Strassburg mehr oder weniger alle sagten. Bullinger drückt in dieser Schrift also das aus, was man als gemeinsam-reformatorisch bezeichnen kann.

Er sagt: Der beste und erhabenste Dienst, den uns die Kirchenväter leisten können, ist der, dass sie von sich selbst wegweisen auf die Hl. Schrift. Nach der weitverbreiteten Auffassung in der damaligen, herkömmlichen, altgläubigen Theologie und Kirche sind die Kirchenväter Autoritäten eigenen Gewichts und sollen die Schriftauslegung mitbestimmen, insbesondere da, wo die Schrift nicht ausreichend klar ist. Dieser traditionalistischen Konzeption widerspricht aber die reformatorische Auffassung sozusagen diametral. Es kommt darauf an, die Blickrichtung genau umzukehren, und einzusehen, dass nach ihrem *eigenen* Willen die alten Väter nicht als Autoritäten *eigenen* Gewichts gelesen werden wollten, sondern nur so weit Autorität in Anspruch nahmen, als sie die Autorität der Schrift adäquat wiederga-

² Zur protestantischen Sicht und ihre Geschichte kurz zusammenfassend mit Literatur: W. A. Bienert, Artikel «Patristik, Patrologie», EKL III (1992) 1084–1087. Ein Klassiker zum Thema der reformatorischen (und z.T. späteren) Kirchenväterkunde bleibt P. Fraenkel, *Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melancthon*, Genf 1961.

³ Dasselbe gilt für die persönliche Motivation eines Kirchenhistorikers zur Wahl seiner Spezialisierung, die nie nur rationalen Erwägungen entspringt. Zweifellos hat seit dem 2. Weltkrieg die ökumenische «Welle» viele patristische Arbeiten motiviert.

⁴ Heinrich Bullinger Werke, 3. Abteilung: Theologische Schriften, Bd. 2: Unveröffentlichte Werke der Kappeler Zeit. Theologica. Bearbeitet von H. G. vom Berg, B. Schneider, E. Zsindely, Zürich 1991. *De scriptura negotio*: 21–31.

ben.⁵ Zum Beweise werden von Bullinger zahlreiche Väterzitate vorgelegt, die nach unserem heutigen Dafürhalten freilich nicht das reformatorische Schriftprinzip als solches belegen, weil sie nicht von einem scharfen Gegensatz zwischen Schrift und Tradition ausgehen. Stattdessen werden in ihnen die Einheit der Gesamt-Kirche und die apostolische Sukzession mehr oder weniger immer vorausgesetzt. Gleichwohl belegen die zitierten Stellen, dass im Zweifelsfall die altkirchlichen Autoren nicht ein wie immer geartetes Lehramt oder gar sich selbst, sondern die apostolischen Schriften als letzte Norm ansahen.⁶ Von Bedeutung ist nach Bullinger zudem, dass die Kirchenväter sich unter einander vielfach widersprechen und somit unsichere Autoritäten wären, wenn man sie als solche gelten liesse.⁷

Die Bedeutung der Kirchenväter ist also primär ihre Selbstaufhebung als solche Autoritäten, wie sie zur Schrift hinzutreten könnten oder sogar müssten. Dieser «anti-autoritäre» Effekt, wenn man einmal so sagen darf, war deshalb erwünscht, weil die selben antiken Autoren für die Gegenseite schriftergänzende Autoritäten waren und z.B. ein Augustinzitat zur Bekräftigung des sola scriptura-Grundsatzes bei den Gegnern ganz anders wirken musste als die bloße, traditionslose Beteuerung des Schriftprinzips. Die Autoritäten bleiben also als Autoritäten gegen sich selbst wichtig. Sie werden mit ihrer eigenen Hilfe aus ihrer bevormundenden Position weggeschoben.⁸ Die unmittelbare Konsequenz und auch Voraussetzung dieser Konzeption ist der bekannte Auslegungsgrundsatz «*Sacra scriptura sui ipsius*

⁵ Vgl. z.B. S. 27 einerseits: *Scriptura multis est obvelata misteriis (!), ex patribus accipies scripturae sensum*; andererseits: *vidi ex testimonio scripturae et patrum solam scripturam et unicam esse sufficientem et quae humano ingenio... minime indigeat*.

⁶ Anggeführt werden vor allem Cyprian und Augustin, aber auch Gerson und Bernhard von Clairvaux (22–24).

⁷ A.a.O. einleitend S. 22: ...*animum ad primores illos ecclesiae procures transtuli, legi, pensitavi et neque hos concordos inveni...* und zusammenfassend S. 30: *Ergo, cum decreta patribus fere niterentur, patres vero inter se dissiderent,...*

⁸ Fortsetzung des Satzes von Anm. 7 (30): ...*ad scripturas relegarent et nollent nec sibi nec suis credi interpretationibus...* Zur Sache vgl. den Beitrag von S.H. Hendrix, Deparmentifying the Fathers: The Reformers and Patristic Authority, in: L. Grane/A. Schindler (Hg.), *Auctoritas patrum*. Beiträge zur Bedeutung der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert, erscheint 1993 als Beiheft zu den VIEG.

interpretes». Dieser als solcher muss hier nicht weiter ausgebreitet werden. Ich komme in anderem Zusammenhang nochmals auf ihn zurück.⁹

Geht die Bedeutung der Kirchenväter über den Beweis des Schriftprinzips, über die quasi-Selbstaufhebung hinaus? Das ist der Fall. Sie sind als christliche, als theologische Autoren durchaus wichtig, wobei zwei Kriterien ineinandergreifen; einmal die Bedingung, *dass* sie schriftgemäss lehren, oder noch genauer: Ihre Werke sind nach wie vor von grosser Bedeutung, *insofern* sie die unverfälschte biblische Wahrheit bezeugen. Und zum zweiten: Ihre Werke sind deshalb von ganz hervorragender Bedeutung, weil sie durch ihr hohes Alter eine besondere Nähe zur Schrift und zur Offenbarungsgeschichte aufweisen. Diese Nähe zum christlichen Ursprung, d.h. zur ursprünglichen Glaubenslehre und zur ältesten Kirche mit ihrer Verfassung, ihrem Gottesdienst, ihrer Ethik und Lebensgestaltung – diese Nähe zum christlichen Altertum verbindet sich mit ihrer Einbettung ins Altertum überhaupt. Hier ist natürlich die Verwurzelung des reformatorischen Denkens im Humanismus, d.h. in der Hochschätzung der Antike, unverkennbar. Als *antike* christliche Autoren haben die Kirchenväter eine Dignität, die sie weit über die neueren Autoren hinaushebt. Die Scholastik hat die Kirche von der Schriftklarheit, aber ebenso von der Antiquitas, sozusagen vom klassischen, *kirchlich*-klassischen Altertum abgelenkt und zahllose Irrtümer in Theologie und Kirche geradezu zementiert. Die Wiederentdeckung, die Relecture der alten Väter bringt als solche schon eine Befreiung vom Joch der neueren sog. Sophisten und ermöglicht einen grossen Schritt auf die Bibel selbst hin.

Mit dem Thema der besonderen Hochschätzung der Antiquitas haben wir nun aber schon ein Problem angesprochen, das über die eingangs genannten Kriterien der Kirchenväter-Benützung hinausführt. Nur gerade die Bekräftigung des Schriftprinzips durch die Kirchenväter und daneben die Geltung des Schriftgemässen in den Kirchenväter-Schriften – diese beiden Elemente allein geben nicht ausreichend wieder, was den Reformatoren die Kirchenväter wirklich bedeuteten. Diese beiden Legitimationskriterien galten ja genauso bei der Beurteilung der mittelalterlichen oder der zeitgenössischen

⁹ Bullinger a.a.O. 28f.: *Ideo scriptura proprio sensu est interpretanda, hoc est eo sensu, quo scripta est...* und: *Nihil autem adicio, nihil demo; solam scripturam tracto, scripturis scripturam interpretans.* – Dass die Art und Weise des Umgangs mit den Vätern im einzelnen zu sehr verschiedenen Verfahren und auch Kontroversen Anlass gab, kann man dem neuesten Band der Bullinger-Briefedition entnehmen, der die Reaktion auf eine die Eucharistie betreffende Chrysostomos-Stelle in Erasmus' Ecclesiastes-Kommentar seitens Bullingers und Myconius' zeigt. Vgl. H. Bullinger Werke, 2. Abteilung: Briefwechsel, Bd. 5: Briefe des Jahres 1535, Zürich 1992, 251f.; 282f.; 312; 379.

Autoren des 16. Jahrhunderts. Die Hochschätzung der Antiquitas führt darüber hinaus, und es fragt sich, was sie an weiteren Gesichtspunkten einschloss oder nach sich zog.

II

Ich möchte in diesem Zusammenhang von einer «versteckten Normativität» der Kirchenväter sprechen, die sich auf vielfache Weise mit einer «versteckten Normativität» des humanistisch verstandenen Altertums überhaupt verbindet und überschneidet.

Mit dieser «versteckten Normativität» ist zunächst folgendes gemeint: Was in den ersten Jahrhunderten an kirchlichen und theologischen Grundentscheidungen fiel, was also weitgehend zum Konsens der Kirchenväter gehörte, das erhielt bleibende Geltung. Dafür drei Beispiele:

a. Das trinitarische und das christologische Dogma und die Entscheidungen im pelagianischen Streit sowie natürlich die mit diesen Konzilsentscheidungen verbundenen Ketzerverurteilungen blieben bei den Reformatoren unangefochten und galten als schriftgemäss. Insofern als in Nizäa, Konstantinopel, Karthago, Chalkedon usw. schriftgemäss entschieden wurde, haben diese Konzilien und die in ihrem Umkreis angesiedelten Schriften der Kirchenväter volle Gültigkeit und geben den authentischen Sinn der Hl. Schrift wieder. Dies ist das Verständnis der Reformatoren. Wir allerdings müssen sagen, dass, nach dem sozusagen *reinen* Schriftprinzip geurteilt, die Eindeutigkeit dieser Überzeugung in Frage gestellt werden müsste. Ich bin persönlich keineswegs der Meinung, dass die altkirchlichen Dogmen eine Verfälschung des biblischen Zeugnisses darstellen, aber historisch wird man doch wohl feststellen müssen, dass die Reformatoren keinen Blick dafür hatten, wie sehr die konziliaren Entscheidungen der Alten Kirche das neutestamentliche Reden über Gott, Christus, Hl. Geist und Gnade deutlich in einer bestimmten Richtung akzentuierten und so über die Schrift hinaus eine Auslegung für verbindlich erklärten, die die Schrift an sich selbst nicht eindeutig verlangt.¹⁰ Indem nun die Konzilien und Kirchenväter in dieser Hinsicht als schriftgemäss galten, trat eben die Wirkung dessen ein, was ich mit «versteckter Normativität» meine: *Die Kirchenväter werden bei den Reformatoren nicht nur dem Schriftprinzip unterworfen, sondern die Väter definieren ihrerseits, was schriftgemäss ist.*

¹⁰ Nur erwähnt sei, dass es durchaus Ansätze zur historisch-relativierenden Sicht auch der massgebenden altkirchlichen Konzilien gab, so etwa bei Luther bekanntlich sogar hinsichtlich des nizänischen Homousios, vgl. W. Köhler, *Luther und die Kirchengeschichte*, Erlangen 1900, Reprint 1984, 156–158, und R. Jansen, *Studien zu Luthers Trinitätslehre*, Bern/Frankfurt a. Main 1976, 87–91.

b. Ein weiterer Aspekt des reformatrischen Verständnisses der Alten Kirchengeschichte ist die Anerkennung der konstantinischen Wende durch die Väter und Konzilien – nicht ein dogmatischer, dafür in der faktischen Auswirkung ein umso folgenreicherer Entscheid. Man denke nur an die *de-facto*-Anerkennung der Kompetenz Kaiser Konstantins, ein Konzil einzuberufen und in seinen Gang einzugreifen, wie es in Nizäa und danach laufend geschah.¹¹ Auch diese *de-facto*-Anerkennung staatlicher Eingriffe in kirchliche und Glaubens-Dinge ist jenem Bereich der den Reformatoren versteckten Normativität zuzurechnen.¹² Aus der Schrift allein ergibt sich nach heutiger Einsicht keine klare Linie in diesen Fragen, von den Reformatoren aber wurde die positive und nahe Beziehung zwischen Obrigkeit und Kirche als schriftgemäss angesehen und damit ein Element der altkirchlichen Tradition indirekt zur Auslegungsnorm gemacht. Auch hier gilt also: *Die Geschichte der Alten Kirche wird zwar dem Schriftprinzip unterworfen, aber sie definiert gleichzeitig ihrerseits, was schriftgemäss ist.*

Weshalb wurde die konstantinische Wende positiv beurteilt? Man braucht nur das Thema «Taufe» anzusprechen, so wird klar, weshalb die Dinge sich so entwickelt haben. Bekanntlich sagt das Neue Testament nichts über die Säuglingstaufe. Die *scriptura sola*, d.h. also die Hl. Schrift allein, gibt, wie in bestimmten dogmatischen und in der Staat-Kirche-Frage, keine klare Antwort auf die Frage der Säuglingstaufe, erlaubt also aus sich selbst heraus keine eindeutige Entscheidung. Gegenüber den Täufern war es den Reformatoren jedoch völlig klar, dass die Kindertaufe schriftgemäss sei, und die Forderung nach der alleinigen Geltung der Erwachsenen- und Glaubens-taufe galt ihnen als klar schriftwidrig. In diesem Falle sagt z.B. Zwingli ausdrücklich, dass das Neue Testament zwar keine klaren Anweisungen biete, dass aber die Taufpraxis der ersten Jahrhunderte die Ursprünglichkeit der Säuglingstaufe erweise.¹³ Das heisst aber, dass im Selbstverständnis des Reformators die Kirchenväter Zeugen einer seit dem Neuen Testament ungebrochenen liturgischen Praxis sind und nur sagen, was implizit die Hl. Schrift selbst sagt. Das ist zwar nicht das katholische Traditionsprinzip, aber eine historisierende Abwandlung desselben. Die Gesetzmässigkeit, die da mitspielt, wird nicht wahrgenommen, nämlich dass die nachbiblische

¹¹ Die Kompetenz des Kaisers zu Eingriffen in die Kirche wurde im Altertum wohl immer wieder bestritten (Athanasius, Ambrosius, Donatisten), aber eigentlich nur dann, wenn der Eingriff zugunsten gegnerischer bzw. ketzerischer Strömungen, Parteiungen, Gegenkirchen erfolgte.

¹² Wiederum kann Luther (seit der Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation) genannt werden, vgl. Köhler a.a.O. 148f.

¹³ Vgl. A. Schindler, Zwingli und die Kirchenväter, Zürich 1984, 58f.

Tradition der Säuglingstaufe, die vom III.–V. Jahrhundert immer stärker wird, hier dem blossen Schriftzeugnis einen bestimmten Akzent gibt, also mit definiert, was schriftgemäss ist.¹⁴

Zurück von der Taufe zur Obrigkeitsfrage: Die positive Würdigung der einstigen staatlichen Anerkennung des Christentums im römischen Reich durch die Reformatoren hat also ganz klar ihre Wurzeln in der eigenen Zeit, in der positiven Einschätzung der Beziehung zwischen Kirche und Staat im 16. Jahrhundert, oder anders ausgedrückt: in der Überzeugung, dass Christengemeinde und Bürgergemeinde deckungsgleich sein müssen und die «weltliche» Obrigkeit auch «geistliche» Aufgaben habe. Und die sich langsam herausbildende täuferische Tendenz, eine Minderheitsgemeinde der Glaubens-Getauften zu bilden, musste zurückwirken auf die jeweilige Einschätzung der Kirchenväter und ihre Lehre von der Taufe; bei den Täufern geschah dies weitgehend *gegen* die Kirchenväter, bei den Reformatoren weitgehend *mit* ihnen, und auf beiden Seiten geschah dies in der Überzeugung, sich auf die Schrift allein als Norm zu stützen.

c. Ich schliesse diesen Gedankengang mit einigen Hinweisen zum Ketzerbild ab. Mit den altkirchlichen Entscheidungen wurden, wie schon erwähnt, auch die Ketzerverurteilungen übernommen, unter ihnen etwa der Kampf gegen den *Pelagianismus* in der Lehre vom freien Willen, wie er aus Wittenberg und Zürich gegen Erasmus geführt wurde. Aber ich wähle eine etwas weniger bekannte Linie, die der Polemik gegen einen neuen *Donatismus*.

Wer die Donatisten wirklich waren und was sie wirklich lehrten, darüber ist man heute etwas anderer Meinung als in früheren Jahrhunderten. Ich beschränke mich hier auf das Ketzerbild, wie es aus den Werken Augustins herausgezogen und auf die damalige Gegenwart übertragen wurde.¹⁵ Danach kennzeichnet den Donatismus vor allem zweierlei: einmal die Meinung, die formal gespendete Taufe sei ungültig, falls der Spender unwürdig oder die betreffende kirchliche Gemeinschaft auf Abwege geraten sei. Demzufolge müssen die Donatisten solche falsch getauften Personen nochmals,

¹⁴ Vor Tertullians Polemik gegen die Säuglingstaufe (*De baptismo* 18, ca. 200 n. Chr.) gibt es keine klaren Zeugnisse, weder für das Faktum noch für ein Sollen, Dürfen oder Nichtdürfen der Säuglingstaufe. Deshalb kann man aus heutiger Sicht den Zwinglischen Altersbeweis so wenig gelten lassen wie den traditionell-katholischen Traditionsbeweis, allerdings auch keinen (täuferischen) Beweis der Unzulässigkeit.

¹⁵ Zum Donatismus aus heutiger Sicht und zu Augustins polemischer Position vgl. A. Schindler, Artikel «Afrika» in: TRE I (1977), bes. 654–668; ders., Die Theologie der Donatisten und Augustins Reaktion, in: Internationales Symposion über den Stand der Augustinus-Forschung, hg. v. C. Mayer und K. H. Chelius, Würzburg 1989, 131–147.

d.h. nach ihrer Meinung: erst richtig, taufen. Ausserdem wird, zweitens, den Donatisten vorgeworfen, dass sie sich von der weltweiten und zugleich wahren Kirche abgespalten und ein Schisma im Zeichen einer vermeintlichen Reinheit, um nicht zu sagen: Sündlosigkeit, gebildet haben. Als dritter Punkt neben den Irrlehren kommt aus Augustins geistiger Erbschaft die förmliche Legitimation staatlicher Repression gegen die Donatisten hinzu.

Dieses Ketzterklischee wurde aus der Zeit der Alten Kirche in die Gegenwart übernommen und aus naheliegenden Gründen auf die Täufer übertragen. Weil das Motiv der *täuferischen* Taufe – nämlich die Forderung eines bewussten Glaubensaktes erwachsener Personen – vom Motiv der historischen Donatisten weit entfernt war, und weil dies kaum beachtet, jedenfalls nicht klar wahrgenommen wurde, schien es naheliegend, die Tatsache der Wiedertaufe als Analogon zu verwenden und die Täufer zu Donatisten zu erklären, vor allem nach der Ausbildung der Minderheitsgemeinden, die sich tatsächlich von ihrer Umwelt als Gemeinde der Reinen absonderten. Augustins Apologie für eine Verfolgung des Donatismus ergänzte das Bild und lieferte die gewünschte Legitimation zur Verfolgung der Täufer.¹⁶

Die Argumentation schien zwingend, allerdings am ehesten im altgläubigen, also römischen Bereich; im neugläubig-reformatorischen Bereich war man sich über die äusseren Gewaltmassnahmen nicht *ganz* einig, befürwortete sie aber dann doch weitestgehend.¹⁷ Vor allem aber musste man hier mit der von Augustin her rührenden Vorstellung fertig werden, die wahre Kirche sei *eo ipso* die universale Kirche. Auf Augustin als Anwalt zu verzichten wäre nur im schlimmsten Fall in Frage gekommen.

Dieses Problem liess sich aber doch bewältigen. Ich wähle ein besonders konsequentes Beispiel, nämlich Martin Bucers Verwendung des berühmten Briefes 185 von Augustin an Bonifatius, in dem dieser die Verfolgung der Donatisten rechtfertigt.¹⁸ Wer sind die Donatisten heute? Bucer kennt den Donatismus-Vorwurf von papistischer Seite wegen des Bruchs der weltweiten kirchlichen Gemeinschaft durch die evangelisch-Neugläubigen und hält

¹⁶ Wenn Luther in dem grossen Bekenntnis von 1528 «widderteuffer und Donatisten» in einem Atemzug nennt, so ist das nur Ausdruck einer allenthalben verbreiteten Gleichsetzung (WA 26, 506).

¹⁷ Vgl. A. Schindler, Artikel «Häresie» II, TRE 14 (1985), bes. 330f.

¹⁸ CSEL 57, 1–44; eine moderne deutsche Übersetzung ist bisher nicht publiziert. Dagegen erschien in Augsburg 1535 folgendes Buch: Vom Ampt der oberkait in sachen der religion und Gotsdiensts. Ain bericht auß götlicher schrifft des hailigen alten lerers und Bischoffs Augustini an Bonifacium den Kayserlichen Kriegs Graven inn Aphrica, übersetzt von Wolfgang Musculus, mit Vor- und Nachwort von Martin Bucer.

ihm entgegen, dass die evangelischen Kirchen sich nicht aus Reinheitswahn abgespalten haben, sondern wegen des unausrottbaren abgöttischen Gottesdienstes der Päpstlichen. Man muss sich von jenen trennen, mit denen Gemeinschaft zu halten bedeuten würde, sich mitschuldig zu machen.¹⁹ Aber die weltweite Einheit? Ist sie nicht von den Protestanten donatistisch zerrissen worden? Auch dies lässt Bucer als Argument nicht gelten. Im Gegenteil, es sei umgekehrt so, dass sich die Römische Kirche selbst wie die Donatisten abspalte, was man ausser an den evangelischen ja an den von Rom exkommunizierten morgenländischen Kirchen sehen könne. Die kirchliche Ost-West-Spaltung seit dem 11. Jahrhundert belegt also die Illegitimität der römisch-päpstlichen Berufung auf Augustin. Somit sind nicht bloss die Täufer im donatistischen Irrtum befangen, sondern auch die römisch gebliebenen Christen, und Augustins wahre Kirche ist in den evangelischen Territorien erhalten bzw. erneuert worden.²⁰

Durch dieses Beispiel müsste deutlich geworden sein, dass das einfache Prinzip der Schriftgemässheit, das nach reformatorischer Überzeugung von den Vätern vertreten worden und bei der Bewertung und Verwendung ihrer Schriften anzuwenden sei, die Dinge nicht ausreichend erklärt. Die Art und Weise, wie die altkirchlichen Zeugnisse als schriftgemäss eingestuft wurden, zeigt deutliche Spuren der Entscheidungen, die im 16. Jahrhundert getroffen wurden.

Abschliessend lässt sich sagen: Mit dem Nachweis der «versteckten Normativität» ist nicht gesagt, dass das Schriftprinzip nur ein Vorwand war und die Kirchenväter-Zeugnisse alle Aussagen bestimmten und nur als bequeme Waffen zur Verteidigung der anti-päpstlichen und anti-täuferischen Front eingesetzt wurden, unter willkürlicher Weglassung der einen und Übertretung der anderen Schriften und Fakten. Es gilt hier keine Eindimensionalität: Die ausgelegte Schrift wird von den versteckten Normen nicht einfach beherrscht, sondern behält doch auch ihrerseits einen gewissen Widerstand ebenso gegen Väter-Exegesen wie gegen dogmatische und andere altkirchliche Normen. Luthers Christologie z.B. und Zwinglis Erbsündenlehre wiederholen nicht sklavisch die antiken Dogmen.²¹ Und der Heiligen- und Reliquienkult, der genauso zur Geschichte der Alten Kirche gehört wie ihre Dogmen, wurde auf Grund des Schriftprinzips abgelehnt, ebenso z.B. das, was man als Verdienstdenken und Werkgerechtigkeit auffassen konnte.

¹⁹ Bucer im Nachwort, fol. H^v und H2^{r+v} (= Dt. Schriften 6, 2, 34f.).

²⁰ ebenda H2^v. Zum Ganzen, auch zur Einordnung von «Vom Ampt...» in Bucers Werke, vgl. M. de Kroon, *Bucerus Interpres Augustini*, in: ARG 74 (1983), 75–93.

²¹ M. Lienhard, *Martin Luthers christologisches Zeugnis*, Göttingen 1980, bes. Kap. 7; R. Pfister, *Das Problem der Erbsünde bei Zwingli*, Leipzig 1939, bes. Kap. B I.

Aber folgendes hat sich allerdings deutlich gezeigt: Das Schriftprinzip ist nicht eine gleichsam chemisch reine Substanz, die man nehmen und irgendwo applizieren kann. Es ist immer schon eingebunden in eine Lebens- und Denkwelt, deren Bedeutsamkeit für das Bibelverständnis den unmittelbar Betroffenen nie so durchsichtig sein kann wie den Gegnern und den Nachgeborenen.

III

Ich habe in meinen bisherigen Ausführungen «*sola scriptura*» immer als Prinzip bezeichnet und so umkreist, wie wenn die Reformatoren es auch nur als Prinzip gebraucht hätten. Dabei ist die Hauptsache aber nie die blosser Behauptung eines Prinzips gewesen, also gleichsam nur die Theorie, sondern die Praxis, nämlich die Praxis der Schriftauslegung, vor allem der Predigt, und damit verbunden die Übersetzung der Schrift aus den Ursprachen. Innerhalb dieser Praxis der Schriftauslegung spielten die Kirchenväter ebenfalls eine bedeutende Rolle. Erstmals wurde ich selbst auf diese Funktion der Kirchenväter aufmerksam, als ich *statistisch* zu erfassen versuchte, wie Zwingli die Kirchenväter benützt. Hieronymus war für ihn *theologisch* kein wichtiger Kirchenvater, vor allem nicht nach der reformatorischen Wende; gleichwohl übersteigt die Zahl der Hieronymus-Belege auch aus späterer Zeit bei ihm um ein Vielfaches die Zahl der Belege der anderen Kirchenväter, auch Augustins.²² Das ist deshalb nicht erstaunlich, weil die grosse Menge der Hieronymus-Stellen in den exegetischen Werken zum Alten Testament stehen. Hieronymus tritt dort nicht als Vertreter der Ascese oder Anwalt der Marien- und Heiligenverehrung auf, sondern als Exeget des Alten Testaments mit Hebräischkenntnissen. Er ist für den Exegeten Zwingli offensichtlich so etwas wie exegetische Sekundärliteratur, was in Anbetracht der jahrhundertlang verschütteten Kenntnis des Hebräischen nicht erstaunt. Christliche, auf Hebräischkenntnis beruhende Kommentare konnte man sonst nur wenige finden.²³ Und beim Neuen Testament ist Hieronymus zusammen mit Origenes und dem Ambrosiaster ebenfalls ein bei Zwingli ungemein oft zitierter Vater, wiederum als Ausleger und Sprachenkenner, nicht als dogmatischer oder ethischer Lehrer.²⁴

Bedenkt man nun allerdings, dass sich theologische Positionen durch Vermittlung einer grossen Zahl exegetischer Einzeleinsichten, auch wenn

²² Zwingli und die Kirchenväter (s.o. Anm. 13) bes. 15; 91ff.

²³ Reuchlin ist in Zwinglis Bibliothek, die bekanntlich weitgehend erhalten ist, gut vertreten. Vgl. W. Köhler, *Huldrych Zwinglis Bibliothek*, Zürich 1921, auf den Seiten *2ff, die Nrn. 29, 277–280, 365.

²⁴ Zwingli und die Kirchenväter 19; 96.

diese rein sprachlicher Art zu sein scheinen, auf die Dauer ganz unbemerkt bei demjenigen durchsetzen, der sich diese Einzelinformationen aneignet, so wäre man versucht, noch einmal eine ähnliche Überlegung anzustellen wie bisher. Man müsste dann sagen: Wenn es stimmt, dass die Kirchenväter eine massgebende Quelle der reformatorischen Schriftauslegung waren, dann erweist sich ihr Schriftprinzip noch einmal als eine Art Zirkelschluss. Man benützt ja exegetische Kommentarliteratur, um die Schrift besser zu verstehen; somit wäre die Rückwirkung der Kirchenväter auf das reformatorische Verständnis der Bibel unausweichlich gegeben. War also die Überzeugung von der Unterstellung der Väter unter die Schrift nur eine Illusion, weil die Kirchenväter für die Reformatoren in Wahrheit der Schlüssel zur Schrift waren? Erfolgte also Unterstellung der Schrift unter die Väter? Keineswegs!

IV

Reformatorische Exegese reproduziert im Kern überhaupt nicht Kirchenväter, sondern dringt ganz dezidiert zum Urtext, und zwar zum Literal-sinn des Urtextes, vor. Sieht man von der besonderen Problematik der christlichen Kommentierung der hebräischen Bibel einmal ab, so kann man sagen, dass die Kirchenväter-Kommentare keineswegs im Zentrum reformatorischer Auslegung standen.

Wenn das stimmt, dann muss natürlich sofort gefragt werden, welches denn die Hilfsmittel waren, die bei der Schriftauslegung zu Rate gezogen wurden. Auf diese Frage liesse sich eine sehr ausführliche Antwort geben mit ungezählten Hinweisen auf hebräische und griechische Grammatiken und Lexika, auf Handbücher der Rhetorik, altphilologische Adnotationen wie diejenigen, die Erasmus seiner Erstausgabe des griechischen Neuen Testaments beigab, und vieles andere, was man als exegetisches Handwerkszeug bezeichnen kann. Aber das Wesentliche wäre damit nicht getroffen.

Das A und O war – ganz elementar – die Kenntnis der Schrift in den Ursprachen, also erst einmal die Beschaffung eines hebräischen Alten Testaments und eines griechischen Neuen Testaments, und danach die Beherrschung dieser beiden Sprachen. Die Beherrschung dieser beiden Sprachen aber brachte praktisch die ganze Altertumswissenschaft mit sich, wie sie dem damaligen Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis und der Bewertung des Altertums durch die Humanisten entsprach. Genau genommen reichte ein blosses Erlernen von Hebräisch und Griechisch nicht, sondern es mussten die Autoren alle dazugelesen werden, die über Formalien und Realien jener Zeit Auskunft gaben. Formalien waren z.B. Grammatik und Rhetorik, Realien die Geschichte, die Geographie des Heiligen Landes usw. Das

Schriftprinzip war in seiner reformatorische Gestalt auch ein Originalsprachenprinzip und führte mit einer gewissen Zwangsläufigkeit zum Bedürfnis nach einer umfassenden Kenntnis *alles* dessen, was zum historischen Verstehen der Texte nötig schien.

Das sind keine leeren Vermutungen oder Behauptungen, das ist vielmehr die Wurzel der Ausbildungsprogramme, die damals aufgestellt wurden und an denen in unserem Zusammenhang etwas besonderes auffällt, nämlich: Das Studium der Kirchenväter ist gar nicht besonders wichtig, die nicht-christlichen Autoren spielen quantitativ und qualitativ eine ungleich grössere Rolle. Die Schrift öffnet sich nicht dem, der möglichst viele Kommentare liest, auch wenn sie gut und nicht scholastisch überwuchert sind, wie es für diejenigen der Kirchenväter weitgehend gilt – die Schrift öffnet sich dem, der die Antike kennt und gut Griechisch und Hebräisch kann.

Ein typisches Dokument dieser Art, eine förmliche Studienanleitung, die hier als Beispiel dienen soll, ist wiederum eine Schrift Bullingers, der man manche andere zur Seite stellen könnte, vor allem Arbeiten Melanchthons. Bullingers *Studiorum ratio* ist ebenfalls in den letzten Jahren innerhalb der kritischen Ausgabe der Bullinger-Werke erschienen.²⁵ Sie stammt aus dem Jahre 1528 und gibt recht detaillierte Anleitungen für so etwas wie ein Theologiestudium.²⁶ Deshalb nehmen die Anweisungen zum Bibelstudium und – wie nicht anders zu erwarten – die Ermunterungen und Anleitungen zum Studium der alten Sprachen Griechisch und Hebräisch einen grossen Raum ein. Was sonst? Die Kirchenväter kommen auch vor, aber nicht, wie man denken könnte, als eigene Lektüre neben den heidnischen Klassikern, sondern *sehr* kurz, wirklich fast nur andeutend, wo Bullinger nach der ausführlichen Übersicht über die Bücher der Hl. Schrift noch kurz etwas über Kommentare sagt. Augustin, Ambrosius, Hieronymus und Origenes werden genannt, etwas zufällig noch Tertullian und Laktanz und dann – ein Riesensprung zu Zwingli für das Alte und Erasmus für das Neue Testament. Alles in allem sechs Zeilen zu den Kirchenvätern und sechs Zeilen zu Zwingli und Erasmus.²⁷

Sehr viel typischer sind die langen und zahlreichen Kirchenväter-Zitate, die im vollen Wortlaut geboten werden, aber zum Nachweis der Berechtigung

²⁵ Heinrich Bullinger Werke. Sonderband: *Studiorum ratio* – Studienanleitung, hg. v. P. Stotz, 2 Bde., Zürich 1987.

²⁶ Die Wendung «so etwas wie ein Theologiestudium» deutet an, dass die sogenannte Allgemeinbildung, vor allem in ihrer humanistischen Prägung, und die Ausbildung der Geistlichen bei den meisten Reformatoren faktisch *und* programmatisch nicht getrennt wurden.

²⁷ Kap. 30 (Stotz a.a.O. I, 108f.)

gung und Notwendigkeit der *profanae litterae*, also des Studiums der klassischen Wissenschaften, d.h. der weitestgehend heidnischen Autoren. *Deren Studium ist zum Verstehen der Hl. Schrift ganz und gar unerlässlich: maxima scripturae pars, immo tota, eum fugit, qui in bonis litteris doctus non est.*²⁸ Unter diesen wird den Dichtern und Rhetoren sowie den profanen Geschichtsschreibern sehr viel Raum gewährt, den Philosophen schon weniger, und das Ganze trägt – abgesehen von der sprachlich-formalen Bildung – einen starken Akzent in Richtung auf die Humanität, zu der uns diese *humanae litterae* bilden sollen, eine Humanität, die als Voraussetzung für das Studium der hl. Schrift fast unentbehrlich ist. Denn gerade die Dichter sollen unter dem Gesichtspunkt gelesen werden, dass sie in besonders angenehmer und einprägsamer Form Menschenkenntnis und sittliches Bewusstsein vermitteln.²⁹

Wenn ich nun schon die Dichtung besonders hervorgehoben habe, so will ich es nicht unterlassen, auf einen Auslegungsgrundsatz der Antike hinzuweisen, den man schlagwortartig mit «*Homerum ex Homero*» zusammenfassen kann und der nichts anderes als das profane Gegenstück zum Leitspruch «*Sacra scriptura sui ipsius interpres*» ist.³⁰

V

Das Originalsprachen-Prinzip hat Institutionen hervorgerufen, aber auch zu schwerem Widerspruch herausgefordert. Als Beispiel können die Ursprünge der Zürcher theologischen Fakultät und des Zürcher Täufern dienen.

Auszugehen ist von Erasmus' griechischem Neuen Testament, dem *Instrumentum Novum* von 1516 und in 2. Auflage 1519, also von jenem berühmten ersten griechischen Druck überhaupt, von der beigegebenen lateinischen Neuübersetzung und von der Kommentierung in Form von *Adnotationes*; und zwar ganz speziell von I Kor. 14. Bekanntlich äussert sich Paulus in jenem Kapitel zu den charismatischen Gottesdiensten der Korinther, die ich im doppelten Sinne charismatisch nenne, einmal mehr im heutigen Sinne deshalb, weil je nach Eingebung des Geistes die Gemeindeglieder frei redeten, auch in unverständlichen Worten, zum Teil in fremden Sprachen, oder verständlich aus spontaner Eingebung. Zu denken ist also an ekstatische Erlebnisse, in die Paulus eine gewisse Ordnung zu bringen versucht, indem

²⁸ Kap. 4 (Stotz a.a.O. I, 28–33), Zitat Zeilen 71f.

²⁹ Zur Dichter-Lektüre Kap. 7 (Stotz a.a.O. I, 34–43), zusammenfassend zur Bedeutung der *profanae litterae* Kap. 14 (Stotz a.a.O. I, 58f.).

³⁰ Vgl. B. Neuschäfer, Origenes als Philologe, Basel 1987, Bd. I, 276–285.

er – und das ist der zweite Aspekt – *seine* Charismen-Lehre, die er ja schon in Kap. 12 und 13 entfaltet, nun auch auf die Zusammenkünfte der Korinther anwendet und ihnen gewisse Verhaltensregeln gibt.

Die Glossolie, also Zungenrede, dieses ekstatische Phänomen, wurde von Erasmus und seinen Zeitgenossen nicht wirklich erkannt, und das γλώσσας λαλεῖν wurde weitgehend als ein normales, natürliches Reden in fremden Sprachen, z.B. in Hebräisch oder Lateinisch, verstanden, d.h. in Sprachen, die die griechischsprechenden Korinther nicht verstehen konnten. Solche Fremdsprachigkeit sollte gemäss der erasmischen Auslegung durch geeignete Übersetzer für die Gemeinde fruchtbar gemacht und so ein Sprachenchaos ohne Auferbauung der Gemeinde verhindert werden.³¹

Erasmus bietet auch eine praktische Anwendung dieses seines Verständnisses von I Kor. 14. Er polemisiert gegen die weit verbreitete, wie er sagt, Unsitte in den Kirchen und Klöstern, dass unendlich psalmodiert und gesungen werde, ohne dass die Hörer – ja nicht einmal die Sänger selbst – verstünden, was sie singen. Das habe zur Folge, so Erasmus, dass man kaum einmal alle halbe Jahre eine Predigt in klaren Worten *adhortans ad veram pietatem* zu hören bekomme. Demgegenüber empfehle Paulus das klare, verständliche Reden; und die Prophetie, von der er I Kor. 14 spreche, bedeute die Auslegung der Hl. Schrift und nicht die Vorhersage künftiger Dinge.³² Auch im Verständnis von προφητεία weicht Erasmus also vom heutigen, wohl zutreffenden Verständnis als «Reden aus spontaner Eingebung» ab.

Ich halte fest: Erasmus nimmt Zungenreden als unverständliches Reden in fremden Sprachen, polemisiert gegen das vor allem mönchische, unverständene liturgische Singen und Rezitieren und versteht Prophetie als Predigt oder Schriftauslegung.

Damit waren die Würfel gefallen, und die Auswirkung in Wittenberg wie in Zürich war erheblich. In den kurzen Erläuterungen zum Septembertestament von 1522 und in den meisten Nachdrucken sowie natürlich in der Bibelübersetzung selbst übernimmt Luther ungefähr die Auffassung des

³¹ Die verschiedenen Auflagen der *Adnotationes* sind bequem fassbar in: Erasmus' Annotations on the New Testament. Acts – Romans – I and II Corinthians, ed. by A. Reeve and M. A. Screech, Leiden 1990. In den Paraphrasen (Leidener Ausgabe, Bd. 7, 898) setzt Erasmus das «*alii genera linguarum*» aus I Kor. 12,10 so um: *Rursus alius sortitus est hanc dotem, ut idem variis linguis loquatur, quae res non mediocriter conducit ad cognitionem sacrorum voluminum.*

³² Reeve/Screech a.a.O. 507f. (zu I Kor. 14,19) sowie 504: Hoc loco (I Kor.14,1) *Paulus prophetiam vocat non praedictionem futurorum, sed interpretationem divinae scripturae.*

Erasmus, dessen griechisches Neues Testament mit Anhang ihm ja vorlag. Zungenrede ist für ihn das blosser Lesen oder Singen der Hl. Schrift ohne Auslegung, Prophetie – bei ihm mit «Weissagung» wiedergegeben – ist Verstehen des Textes, und Auslegen ist das Weitergeben solchen Verstehens. In Zürich wird «propheten» als Verb und «prophezei» als Substantiv gar nicht übersetzt, sondern direkt im Sinne der Auslegung verstanden.³³ Dieses Verständnis hatte institutionelle Auswirkungen.

In Wittenberg versuchte Luther einen täglichen Gottesdienst nach diesem Muster einzurichten. Laut seiner Schrift «Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde» von 1523 war eine *Schriftlesung* vorgesehen, die mit dem Zungenreden von I Kor. 14 gleichgesetzt wird, und danach eine *Schriftauslegung*, die mit dem Weissagen bzw. *προφητεύειν* aus I Kor. 14 gleichgesetzt wird.³⁴ Dass solche Wochengottesdienste sich in der Gemeinde nicht durchsetzen konnten, ist hier weniger wichtig als die Tatsache, dass eine Zürcher Parallelerscheinung sich auf die Dauer durchsetzte, nämlich das, was als die Prophezei in die Geschichte eingegangen ist; die Prophezei, also gleichbedeutend mit Auslegung der Schrift, war eine Art bibelphilologisches Seminar im Chorherrenstift zum Grossmünster, wo in der hebräischen, griechischen, lateinischen und am Ende auch für die Gemeinde in der deutschen Sprache die Hl. Schrift täglich kapitelweise vorgelesen und ausgelegt wurde.³⁵ Diese Prophezei trat wohl an die Stelle des Stundengebetes der Chorherren und Lateinschüler und war eine Mischform zwischen gelehrtem Lesezirkel und Gottesdienst. Ob der Plan irgendwie von Luthers Schrift beeinflusst wurde, ist unklar. Eher vermute ich den gemeinsamen Einfluss des Erasmus in beiden Zentren, mit jeweils charakteristischen Abweichungen.³⁶

Eine der charakteristischen Abweichungen ist das bei Zwingli konsequent durchgehaltene Verständnis der *γλῶσσαι* von I Kor. 14 als «biblische Ursprachen», und damit der primär wissenschaftliche Charakter der Unternehmung, die aber in eine Predigt für den «gemeinen menschen» mündete. Aus dieser Prophezei als exegetischer Keimzelle ist die theologische Unter-

³³ WADB VII, 124, Marginalie. – Die Froschauerbibel von 1531 gibt I Kor. 14,1 so wieder: Sträbend nach der liebe. Eyferend nach den geystlichen gaaben, am meisten aber dz jr propheten mögind. Und Vers 3: Wäre aber prophetet, der redt den menschen zur besserung... Das Substantiv «prophecei» (wo Luther «Weissagung» hat) in I Kor. 14,6 und öfters. Zwingli zu I Kor. 14,24 (S VI/2, 180): *Prophetare est docere, monere, consolari, arguere, increpare.*

³⁴ WA 12, 35, bes. 32–36.

³⁵ Z IV, 701.

³⁶ Dazu M. Brecht, Die Reform des Wittenberger Horengottesdienstes und die Entstehung der Zürcher Prophezei, in: Reformiertes Erbe. Festschrift für Gottfried W. Locher zu seinem 80. Geburtstag, Zwa XIX/1, Zürich 1992, 49–62.

richtsstätte oder Hochschule und schliesslich die Universität Zürich herausgewachsen.³⁷

Es wäre aber ein Irrtum zu meinen, die überragende Stellung der Ursprachen sei bei Luther oder in seiner Umgebung weniger deutlich erkannt oder propagiert oder im theologischen Unterricht realisiert worden. Man könnte fast sagen: im Gegenteil. Ein begeisterteres Lob der Ursprachen gibt es aus jener Zeit kaum als die lange Passage aus Luthers Schrift «An die Ratsherren aller Städte deutschen Lands, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen» von 1524. Die Kenntnis von Griechisch und Hebräisch wird in dieser Schrift derart hoch eingeschätzt, dass man sich stellenweise fragt, ob eigentlich die reformatorische Wiederentdeckung des lauterer Gotteswortes nicht geradezu verblasse vor der Tatsache – man könnte fast sagen: Heilstatsache – der Wiederentdeckung des Griechischen und Hebräischen in der damaligen Gegenwart.³⁸ Ganz unmissverständlich klar gilt in dieser Ratsherrenschrift die Kenntnis der alten Sprachen als *conditio sine qua non* des klaren und ungetrübten Bibelverständnisses. Wo die Propheten fehlen – und das sind nach I Kor. 14 auch für Luther die Ausleger der originalsprachlichen Bibel –, da muss es mit der Christenheit bergab gehen, und *ist* es jahrhundertlang gegangen, in den dunklen Jahrhunderten des späteren Mittelalters ohne ausreichende Ursprachenkenntnis.³⁹

Gegen eine solche, nahezu: Heilsnotwendigkeit der originalsprachlichen Bibelkenntnis, hat sich begreiflicherweise Widerspruch erhoben. Ich beschränke mich auf die Ablehnung seitens der ersten Täufer und damit auf den zürcherischen Raum. Als man die Umstrukturierung des Chorherrenstifts in Zürich in Angriff nahm, war eine der wichtigsten Massnahmen die Besetzung frei werdender Chorherren-Pfründen durch geeignete Sprachlehrer. Dies geschah im Jahre 1525 und den folgenden. Nun hätte es sehr wohl aus dem Umkreis Zwinglis Leute gegeben, die solche Aufgaben hätten übernehmen können, z.B. Conrad Grebel für das Griechische und Felix Manz für das Hebräische. Aber gerade diese beiden hatten sich schon so

³⁷ H. Nabholz, Zürichs Höhere Schulen von der Reformation bis zur Gründung der Universität 1525–1833. 1. Teil: Die Anfänge der Theologenschule, in: Die Universität Zürich 1833–1933 und ihre Vorläufer. Festschrift zur Jahrhundertfeier, hg. v. Erziehungsrate des Kantons Zürich, Zürich 1938, 1–29.

³⁸ Die Ratsherrenschrift in WA 15, 27–53, der Passus über die Sprachen 36–43, vgl. z.B. ...der heylige geyst...hat die sprachen so nütz und not geacht ynn der Christenheyt, das er sie offtmals vom hymel mit sich bracht hat, welchs uns alleyne sollt gnugsam bewegen, die selben mit fleys und ehren zu suchen und nicht zuverachten, weyl er sie nu selbs widder auff erden erweckt. Die Marginalie weist auf Apg 2 und 10, aber wiederum auch auf I Kor. 12 und 14 hin (39, 10–14).

³⁹ A.a.O. 39–42.

weit in die täuferische Richtung fortbewegt, dass man sie nicht mehr anstellen konnte, dass sie aber auch selbst nicht mehr wollten.⁴⁰ Denn für sie stand fest – so Grebel schon im Dezember 1524 –: Das Wort Gottes können wir durch Gnade richtig verstehen, nicht durch Künste. Es ist eine Sache des Geistes und nicht der Gelehrsamkeit.⁴¹ So holte man denn andere Gelehrte wie z.B. Konrad Pelikan, und Manz und Grebel gingen ihren Weg konsequent weiter, der bei Manz mit dem Martyrium, der Ertränkung in der Limmat, endete. Dass das in Zürich geschah, darf nicht davon ablenken, dass wir auch in Luthers Ratsherrenschrift, also ebenfalls früh, eine deutliche Abwehr der Ursprachen-Gegner finden, freilich noch nicht der Täufer, sondern derjenigen, die er Waldenser nennt. Gemeint sind die Böhmisches Brüder, die eher als Hussiten zu bezeichnen wären.⁴² Und schon die Erläuterungen in Luthers Septembertestament wehren ein Verständnis von I Kor. 14 ab, wonach es allen Geistbegabten im Gottesdienst erlaubt ist, sich zu Wort zu melden.⁴³ Es ist somit ganz klar, dass jenes selbe Pauluskapitel, das die Originalsprachlichkeit zu legitimieren schien, auch zur Legitimation eines täuferischen Gottesdienstes unter Beteiligung mehrerer, auch ungelehrter Gemeindeglieder herangezogen werden konnte. Wir haben für diese täuferische Verwendung von I Kor. 14 noch weitere Zeugnisse.⁴⁴ Sie weisen alle in die Richtung einer charismatischen Zusammenkunft und kommen also dem ursprünglichen Textsinn, wie wir ihn heute glauben verstehen zu sollen, eher näher als Luthers oder Zwinglis Deutung.

VI

Zum Schluss komme ich nochmals auf die grundsätzliche Problematik zurück: Wodurch unterscheidet sich das reformatorische *sola scriptura* von einem Biblizismus, wie er zuletzt bei der Erwähnung der Täufer ins Blickfeld trat? Welche «versteckten Normen» spielen auf der einen, welche auf der anderen Seite mit? Sicher besteht der Unterschied nicht darin, dass es den

⁴⁰ Heinrich Bullinger, *Reformationsgeschichte*, hg. v. J. J. Hottinger und H. H. Vögeli, 3 Bde., Zürich 1938–40, Reprint 1984, Kap. 160, Bd. I, 289.

⁴¹ Grebel an Vadian am 15. Dezember 1524: Ich gloub dem wort gottes einfaltiklich uß gnad nit uß kunst (QGTS I, 30). Zwingli, seine wiedertäuferischen Gegner zitierend, in: «Von dem predigamt» (Z IV, 417, 25–27): Man darff der zungen nüts; wir könnend die geschrift wol als wol als die, so vil sprachen könnend; es ligt am geyst und nit an der kunst.

⁴² A.a.O. WA 15, 42, 10ff. und Anm. 2, sowie in der «Deutschen Messe», WA 19, 74, 11–16.

⁴³ WADB VII, 126 Marginalie.

⁴⁴ Vgl. etwa die «Verantwortung etlicher, die man töuffer nennt...», in: QGTS II, 141ff., darin vor allem «die erst ursach» (142–146).

Reformatoren nur um gelehrte Künste und den Täufern um den Geist ging. Es ist ganz unbestreitbar, dass es den Reformatoren an der christologischen und pneumatologischen Substanz nicht fehlte und sie keinesfalls dem Aberglauben verfallen waren, eine gewissenhafte Sprachkenntnis und textgetreue Exegese löse alle Probleme oder garantiere das adäquate geistliche Schriftverständnis. Auch die beste Gelehrsamkeit kann am Sinn der Schrift vorbeigehen. Dennoch hielten sie an einer originalsprachlich-antikeorientierten Schulung mindestens eines Teils, lieber aller Geistlichen fest.

Die Reformatoren stellen die Hl. Schrift gleichsam in die Szenerie der antiken Sprache und Geschichte, einschliesslich, wenn auch nur subsidiär, der christlich-antiken Auslegungs- und Dogmengeschichte. Innerhalb dieser Szenerie, auf dieser Bühne sozusagen, kommt die Schrift selbst erst eigentlich zu ihrer eigenen und *eigenständigen* Geltung. Nicht die kirchliche Tradition erhellt erst die an sich selbst unklare Bibel, sondern die in sich selbst klare Bibel strahlt erst uneingeschränkt, wenn sie in ihrem geschichtlichen Kontext erkannt und auf ihre Sachmitte hin bezogen ist. Altertumswissenschaft und Christusglaube bilden so die Säulen des Schriftprinzips im reformatorischen Sinne.

Und das Schriftprinzip der Täufer? Man wird ihnen das *sola scriptura* an und für sich nicht streitig machen dürfen. Aber es ist ganz anders akzentuiert. Es schliesst eine Unmittelbarkeit ein, die auf direkte und volle Geistbegabung und Vollmacht auch der Ungebildeten abgestützt ist, zudem aber eine *imitatio Christi et Christianorum (primi saeculi!)* umfasst, wie sie den reformatorischen Kirchen weitgehend fremd blieb. Die urchristliche Lebensform zu übernehmen, dementsprechend auch notfalls Minderheitsgemeinden zu bilden und die blutige Verfolgung der Obrigkeiten auf sich zu nehmen – das sind Grundanliegen und Grundimpulse des täuferischen Schriftprinzips.

Auch bei der Verwendung von I Kor. 14 ist das deutlich greifbar: Luther und Zwingli verstehen den Text gleichsam von *Paulus* her als Empfehlung für ein bestimmtes Verfahren bei der Bibelauslegung. Die Täufer nehmen das *Modell* der korinthischen Gottesdienste als Vorbild für ihre eigenen Gottesdienste. Und der Konflikt ergibt sich dann bei der Frage, wie im Gottesdienst das Priestertum aller Gläubigen konkret Gestalt gewinne. Denn I Kor. 14 passt natürlich schlecht auf den reinen, lehrhaften Prädikanten-Gottesdienst, war aber von Paulus auch wiederum nicht als liturgisches Drehbuch, als Verpflichtung zu charismatischen Zusammenkünften gemeint.

Die täuferische Bibelfrömmigkeit tendiert auf eine imitative Unmittelbarkeit zur Urgemeinde bzw. zu einem bestimmten Modell von Urgemeinde

–, deshalb auch die Distanz zum Alten Testament. Das reformatorische Schriftprinzip übernimmt das Kerygma bewusst aus einer vergangenen in die gegenwärtige Zeit und gelangt so zu neuen Formen von Kirche und Theologie. Beide allerdings sind der Überzeugung, dass sie zum Ursprung zurückkehren und das Alte *reformieren*. Und beide dürften sich darin getäuscht haben, d.h. die innovative (nicht nur *renovative*) Wirkung ihrer Rückgriffe auf den Ursprung nicht voll erkannt haben. Vielleicht war das die Bedingung, unter der allein in jener Zeit Erneuerung möglich, weil legitim, war.

Die versteckte Normativität der Kirchenväter innerhalb des reformatorischen Schriftprinzips wird also in gewisser Weise übertroffen von der versteckten Normativität der Antike, wie sie der Humanismus, ganz besonders Erasmus, verstand, wobei sein Bild der Antike mit den Bildungsidealen der Kirchenväter verwandt und von ihnen beeinflusst war. *De facto* haben die Kirchenväter die Reformatoren also nicht allein auf die Hl. Schrift hingeleitet, sondern im Bemühen um die *bonae litterae* nachdrücklich bestätigt. Erst dieses Bildungsstreben hat die reformatorischen Grundentscheidungen möglich gemacht. So erstaunt es nicht, dass die Reformation sich immer auch als Bildungsbewegung verstanden und auf das Bildungswesen eingewirkt hat, anders als die überwiegende Zahl der «radikalen Reformatoren». An dieser Grundsatzfrage nach «Evangelium und Bildung» entscheidet sich auch, ob und wie weit das beschriebene Verständnis von I Kor. 14 «falsch» oder «sachgemäss» war.

Alfred Schindler, Zürich