

Huldrych Zwinglis „reformatorische Wende“

Von Ulrich Gäbler

I.

Wie bei Luther zählt in der Zwingliforschung die Frage nach der „reformatorischen Wende“ aus naheliegenden Gründen zu den zentralen Problemen. Allerdings hat sich beim Zürcher Reformator eine erstmals vor dreißig Jahren von Arthur Rich vorgetragene Interpretation mehr oder weniger durchgesetzt. Diese Sicht einer „reformatorischen Wende“ läßt sich folgendermaßen zusammenfassen:¹ Der Erasmusanhänger Huldrych Zwingli distanziert sich innerlich in einem Ablösungsprozeß in der ersten Hälfte des Jahres 1520 vom Humanistenfürsten. Der Grund für diese Abwendung liegt in einer Enttäuschung des Leutpriesters über die mangelhafte Unterstützung humanistischer Freunde für die Renaissance des Christentums. Zur Bestürzung Zwinglis zerbricht der humanistische Freundeskreis über der Frage, ob Martin Luthers Kampf gegen das Papsttum zu begrüßen und mitzutragen sei. Ihm selbst wird klar, wie wenig die Reform des Christentums mit einer Bildungsaufgabe aufgeklärter Menschen zu tun hat. Die Zukunft des Christentums liegt nicht mehr, wie bei Erasmus, in der Hand des Menschen, sondern in der Hand Gottes. Mit dieser Einsicht vollzieht Zwingli eine „theozentrische Wendung“.² Diese Kehre sei erstmals im Brief an Oswald Myconius vom 24. Juli 1520 faßbar. Der Umschwung geschieht ohne entscheidende Beeinflussung durch Luther. Im Gefolge dieser Wende setzt bei Zwingli eine Neuformung seiner Theologie ein, die einen vertiefteren Zugang zu Augustin und zur biblischen Botschaft mit sich bringt. Zusammenfassend stimmt Rich Walther Köhlers Beschreibung dieses Vorganges als einer „Wendung vom Intellekt zum Willen“³ zu. Rich begründet diese Wen-

¹ Arthur Rich, Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis, Zürich 1949 (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte des schweizerischen Protestantismus 6), bes. S. 96–104; vgl. dazu Ulrich Gäbler, Huldrych Zwingli im 20. Jahrhundert, Forschungsbericht und annotierte Bibliographie 1897–1972, Zürich 1975, 53–55. – Nicht mehr berücksichtigen konnte ich leider Wilhelm H. Neuser, Die reformatorische Wende bei Zwingli, Neukirchen-Vluyn 1977, da die Monographie erst nach Abschluß des Manuskripts erschien. Die Untersuchung läuft im wesentlichen auf eine Bestätigung von Richs Ergebnissen hinaus (S. 151).

² Rich 102 f.

³ Arthur Rich, Zwinglis Weg zur Reformation, in: Zwingliana, Bd. VIII, 1948, 531. Anscheinend hat erstmals Johann Martin Usteri, Initia Zwinglii, Beiträge zur Geschichte der Studien und der Geistesentwicklung Zwinglis in der Zeit vor Beginn der reformatorischen Thätigkeit, in: Theologische Studien und Kritiken 59, 1886, 679 die Anschauung vertreten, Zwingli habe erst ein „tieferes, wohl direkt aus der Schrift geschöpftes Verständnis der Heilslehre, vielleicht auch die reformatorische Bewegung in Deutschland“ Augustin nähergebracht.

de also weder historisch noch theologisch, sondern psychologisch: „Daß aber dieses Wissen seine Willenssphäre und damit das innerste Personenzentrum noch nicht ergriffen haben kann, geht aus dem Briefwechsel mit zwingender Deutlichkeit hervor. Seine Wendung zum Reformator war eben primär kein intellektueller, sondern ein existentieller Vorgang, und darüber scheint sich Zwingli selbst nicht klar geworden zu sein“.⁴

Wie gesagt ist die Zwingliforschung dieser Interpretation im großen und ganzen gefolgt. Beispielsweise teilt Gottfried W. Locher die Ansicht des unbedeutenden Einflusses Luthers, hebt jedoch hervor, daß Zwingli Erasmus von Anfang an mißverstanden hat und nie dessen glühender Anhänger war.⁵ Im Gegensatz zu Rich rechnet Locher mit einer „reformatorischen Wende“ (Annahme des reformatorischen Schriftprinzips) schon im Jahr 1516, verlagert jedoch den Abschluß der Entwicklung zum Reformator erst in das Jahr 1522, wodurch das Bild einer sich über mehrere Jahre erstreckenden Entwicklung vermittelt wird.⁶ Mit einer Begründung für den Umschwung in Zwinglis Leben hält sich Locher zurück, scheint jedoch implizit Richs bzw. Köhlers Anschauung von einer „existentiellen“ Wende zuzustimmen. Auch für ihn läuft die reformatorische Tat der Ausformung einer reformatorischen Theologie voraus,⁷ der Wille steht einer „reformatorischen Einsicht“ voran.

Diese eher psychologische denn theologische „Lösung“ der Frage nach den Etappen in Zwinglis reformatorischem Werden befriedigt nicht. Immerhin geht es hier um die Erhellung der Gründe eines humanistisch orientierten Theologen, sich von der Bildungsaufgabe des Humanismus abzuwenden und der Reformation zuzuwenden. Es sollte doch möglich sein, diese Wandlung mit theologischen Kriterien zu bestimmen und in ihrer Entstehung zu erklären.

⁴ Rich 129.

⁵ Zum Beispiel Gottfried W. Locher, Zwingli und Erasmus, in: Zwingliana, Bd. XIII, 1969, 56 f.

⁶ Zum Beispiel Gottfried W. Locher, Grundzüge der Theologie Huldrych Zwinglis im Vergleich mit derjenigen Martin Luthers und Johannes Calvins, in: Gottfried W. Locher, Huldrych Zwingli in neuer Sicht, Zehn Beiträge zur Theologie der Zürcher Reformation, Zürich/Stuttgart 1969, 185.

⁷ Siehe etwa Locher, Zwingli und Erasmus 58 f.: „Das sind Angaben aus den Jahren nach jener Erfahrung der Stimme des lebendigen Christus aus der sich selbst erschließenden Heiligen Schrift. Diese Entfaltung einer echten reformatorischen Theologie hat Zeit verlangt und war oft nicht Voraussetzung, sondern Folge der reformatorischen Tat . . . Warum denn wurde der Lehrer kein Reformator, wohl aber der Schüler? Weil der Schüler sich verpflichtet wußte, mit dem geringen, ihm anvertrauten Pfund zu arbeiten, d. h. zur Tat zu schreiten, um vor dem kommenden Herrn ‚nicht als der faule Knecht dazustehen‘. Weil er das Volk nicht verachtete, sondern ihn seiner jammerte wie seinen Herrn. Weil die Vergebung für ihn nicht jene glatte Selbstverständlichkeit besaß, sondern er erschrocken war vor dem heraufziehenden Gericht Gottes über seine Eidgenossenschaft und der ganzen Christenheit. Weil er wußte: nur Gottes Geist kann ‚den eygnen nutz hinlegen‘. Weil er die eschatologisch geladene Stunde des ‚Christus renascens‘ erkannte: ‚hüt der verstoßen Christus allenthalben widerumb aufferst‘“.

II.

Im Gegensatz zu Luther ist die Quellenlage zur Erhellung der theologischen Entwicklung Zwinglis ausgesprochen dürftig.⁸ Aus der Zeit bis zum Amtsantritt als Leutpriester am 1. Januar 1519 ist keine einzige theologische Schrift erhalten, die zehn Briefe geben kaum einen eigenen theologischen Standort wieder, die politischen Schriften ebensowenig. Die gewichtigsten Zeugnisse sind Selbstaussagen und Bucheintragungen. Die Untersuchung der Selbstaussagen⁹ läßt soviel erkennen, daß Zwingli für die Jahre 1515/16 eine Wende in seinem Leben fühlt, die in der Erasmusbegeisterung begründet ist¹⁰ und in deren Folge eine intensivere Beschäftigung mit der Heiligen Schrift einsetzt.¹¹ Wegen der ungenügenden Quellen läßt sich über das Neue, das in Zwingli aufbricht, kaum etwas sagen. Negativ wird mit Sicherheit festzustellen sein, daß von einer „reformatorischen Wende“ nicht gesprochen werden kann, vielleicht eher von einer „humanistischen“. Dieses Dilemma führt natürlich dazu, nun in späteren Schriften Zwinglis, seit dessen Zürcher Amtsantritt, nach Zeugnissen für eine solche „reformatorische Wende“ zu suchen. Jahrzehntlang hat das Pestlied¹² als klassischer Ausdruck für Zwinglis „religiöses Grunderlebnis“¹³ gegolten, obwohl stets auch Zweifel an dessen reformatorischem Gehalt geäußert worden waren.¹⁴ Diese Bedenken bestehen zu Recht, sofern man die im Pestlied geschilderte Auseinandersetzung mit dem Teufel tatsächlich auf Zwinglis Leiden während der Pest-erkrankung bezieht und sie nicht wie Arthur Rich¹⁵ als Ausdruck für Zwinglis Verzweiflung bei der Hingabe an die „Sache Christi“ und für seine Niedergeschlagenheit in seinem Selbstverständnis als Werkzeug Christi zur

⁸ Siehe den Überblick bei *Gübler* 39–44.

⁹ Besonders Z VII 485, 2–5; Z I 256, 14; 259, 35–261, 38; 379, 19–32; II 144, 32–150, 16; 217, 8–218, 2; 225, 30–227, 7; V 712, 24–715, 1.

¹⁰ Siehe dazu bes. *J. F. Gerhard Goeters*, Zwinglis Werdegang als Erasmianer, in: *Reformation und Humanismus*, Robert Stupperich zum 65. Geburtstag, hg. von Martin Greschat und J. F. Gerhard Goeters, Witten 1969, 263.

¹¹ Siehe *Locher*, Zwingli und Erasmus 57, der allerdings behauptet, Zwinglis Schriftauffassung sei „total antierasmisch“ gewesen.

¹² Z I 62–69. Die Datierung des Pestliedes ist umstritten. Der üblichen Ansetzung auf die Entstehung unmittelbar nach der Erkrankung in der Jahresmitte 1519 steht *Rich* 104–119 und in dessen Gefolge *Joachim Rogge*, Die Initia Zwinglis und Luthers, Eine Einführung in die Probleme, in: *Luther-Jahrbuch* 30, 1963, 130 mit der Datierung auf das Jahr 1520 sowie *Markus Jenny*, Des Reformators Kampf und Sieg, Zur Datierung und Deutung von Zwinglis Pestlied, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 6. November 1966, Nr. 4764 auf 1525 gegenüber. Die Gründe für eine Späterdatierung sind nicht gewichtig genug, um vom Jahre 1519 abgehen zu müssen.

¹³ *Leonhard von Muralt*, Zwinglis dogmatisches Sondergut, in: *Zwingliana*, Bd. V, 1933, 323; s. auch *Rich* 105.

¹⁴ *Andreas Walther*, Zwinglis Pestlied. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte der Reformationszeit, in: *Neue Kirchliche Zeitschrift* 12, 1901, 813–827; *Fritz Blanke*, Zwinglis Urteile über sich selbst, in: *Fritz Blanke*, Aus der Welt der Reformation, Zürich–Stuttgart 1960, S. 13 bezeichnet die Pestlieder als Ausdruck einer Vorsehungsfürsorge, die nichts ausschließlich Reformatorisches sei.

¹⁵ *Rich* 112–119.

Erneuerung des Christentums versteht. Allerdings hat Rich selbst dem Pestlied einen „theologischen Übergangscharakter“ zugesprochen, so daß es „noch nicht spezifisch reformatorisch“ sei.¹⁶

Ein gewichtiges Zeugnis für eine Entwicklungsstufe in Zwinglis Leben findet sich tatsächlich im schon genannten Brief des Zürcher Leutpriesters an Myconius vom 24. Juli 1520.¹⁷ Hier wird eine Entfremdung von Erasmus greifbar. Diesem Schreiben wollen wir uns nun im einzelnen zuwenden, beschränken uns allerdings bei der Interpretation des Briefes auf zwei Aspekte: Zwinglis Schilderung seiner Zeit und die Darstellung seines eigenen Verflochtenseins in diese.

1. In Anspielung auf einen von Myconius in einem verlorenen Briefe geäußerten Gedanken setzt Zwingli mit einer Zeitklage ein. Es herrsche derzeit eine solche Verwirrung, daß die ursprüngliche Gestalt der Dinge nicht mehr zu erkennen sei, zumal sich stets gegen alles Widerspruch äußere. Jeder Hoffnung ist Furcht beigemischt. Das Stichwort Hoffnung gibt Zwingli Gelegenheit, zwei Arten von Erwartung zu unterscheiden: Einmal die Hoffnung der Liebhaber des Glanzes der Humanitas auf eine Wiederkehr der Zeiten, in denen die Bildung weiter verbreitet gewesen war. Dieser Hoffnung steht indes die hartnäckige Unwissenheit entgegen, die sich gegen alle Bildung sträubt und sich zu diesem Zweck sogar mit Gewalt paart. Davon unterscheidet Zwingli zum anderen eine mächtige Hoffnung auf eine Wiedergeburt Christi und des Evangeliums,¹⁸ die entstand, als Männer daran gingen, die Saat zum Reifen zu bringen. Unter Heranziehung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen (Matthäus 13) spricht Zwingli von der Schwächung dieser Hoffnung, ohne sich allerdings über die Gegner konkret zu äußern. Das für Zwingli an diesem Gleichnis Zentrale ist jedoch der Gedanke, man könne Anhänger und Feinde Christi letztgültig gar nicht unterscheiden; die endgültige Trennung und damit das Offenbarwerden der wahren Christen sei dem jüngsten Gericht anheimgestellt. Wir halten hier inne und versuchen diesen Abschnitt zu würdigen: Anscheinend zum ersten Mal

¹⁶ Rich 119 „... darum (ist) auch dem Pestlied ein theologischer Übergangscharakter eigen. Es ist noch nicht spezifisch reformatorisch, insofern es nicht nur über die Glaubensgerechtigkeit sich völlig ausschweigt, sondern sogar ausdrücklich am Verdienstgedanken festhält, aber es ist bereits durch seine klare existentiell-theozentrische Orientierung, die Zwingli sich selber als Gottes ‚haf‘ verstehen lehrte, sowie durch das den werdenden Reformator treibende Berufungsbewußtsein am entscheidendsten Punkte über den erasmischen Humanismus hinausgewachsen“.

¹⁷ Z VII 341–345; in deutscher Übertragung in Huldrych Zwinglis Briefe, übersetzt von Oskar Farner, I. Bd., Zürich 1918, 99–108 und danach in Auszügen in Zeugnis und Zeichen, Reden, Briefe, Dokumente, hg. von Friedrich Wilhelm Kantzenbach, München 1964, S. 22–27; vgl. noch zur Interpretation des Briefes Henri Meylan, Zwingli et Erasme de l'Humanisme à la Réformation (1969), in: D'Érasme à Theodore de Bèze. Problèmes de l'Église et de l'École chez les Réformés, Genf 1976 (Travaux d'Humanisme et Renaissance, CXLIX) 56–58.

¹⁸ „Nata est et spes non modica renascentis Christi et euangelii...“, Z VII 341, 12 f.; zur Begrifflichkeit s. Gottfried W. Locher, Die Theologie Huldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie, I. Teil: Die Gotteslehre, Zürich 1952 (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 1) 20 f.

unterscheidet Zwingli zwischen einer „humanistischen“ Bewegung, die sich die Überwindung der Unwissenheit zum Ziel gesetzt hat¹⁹ und einer „reformatorischen“ Begeisterung. Auffallenderweise würdigt Zwingli die humanistische Bewegung nur sehr knapp, schildert indes breit die „zweite“ Hoffnung. In der Jahresmitte 1520 geben Zwingli wohl die Vorgänge um Luther den konkreten Anlaß zu einer solchen Differenzierung.²⁰ Das humanistische Lager hatte in Luther einen „Bundesgenossen im Kampf gegen Aberglauben und mönchische Tyrannei (gefeiert)“,²¹ so daß der Wittenberger mit Erasmus auf eine Stufe gestellt wird. Jetzt fängt der humanistischen Welt nach der Leipziger Disputation an deutlich zu werden, daß Luther, also einer der ihren, mit dem Kirchenbann zu rechnen hat. Obwohl Zwingli wahrscheinlich noch nichts von der Existenz der Bannandrohungsbulle „Exsurge Domine“ (15. Juni 1520) wußte,²² rechnet er mit der Möglichkeit einer Exkommunikation Luthers. Zwingli weiß, daß ein solches Vorgehen gegen Luther zu einer Belastungsprobe für die Einheit der humanistischen Gelehrtenwelt wird, weil er Myconius gegenüber unaufgefordert eine eigene Stellungnahme zugunsten Luthers abgibt und er andererseits bereits in der ersten Jahreshälfte 1520 erkennen mußte, wie der für eine Renaissance des Christentums eintretende Kreis abbröckelte.²³ Die Reformation ist in ein Stadium getreten, da sie selbst vor der kirchlichen Obrigkeit nicht Halt macht und sich damit in Gegensatz zur Kirche stellt. Allerdings teilen sich angesichts dieser Perspektiven die Meinungen: Die einen bleiben bei der „Aufklärungsarbeit“ stehen, die anderen nehmen, wie sich Zwingli ausdrückt, „Ruder und Segel“

¹⁹ Bisher betonte Zwingli stets den Aspekt von Aufklärung, Wissensvermittlung und Wiederherstellung der Bildung, s. zum Beispiel an Myconius, 31. Dezember 1519 „Non enim soli sumus: Tiguri plus duobus millibus parvulorum et rationalium, qui lac iam spiritale sugentes mox solidum cibum perficient, illis misere esurientibus. Quod diaboli doctrinam nostram vocant (quæ tamen Christi est, haud nostra), bene habet: in hoc enim Christi doctrinam agnosco et nos veros eius pre-cones“, Z VII 245, 14–19; an denselben am 17. Juni 1520 „Sed deo gratia, per quem servus eius datur fiducia in *παρόλητα* predicandi euangelium, ut sperandum sit veterum quandoque innocenciam renatum iri, quemadmodum et eruditionem videmus“, Z VII 325, 5–7, vgl. noch 326, 15–20.

²⁰ Zum folgenden s. *Rich* 99–101 sowie *Kurt Maeder*, Die Via Media in der Schweizerischen Reformation. Studien zum Problem der Kontinuität im Zeitalter der Glaubensspaltung, Zürich 1970 (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 2), 54–67 (Abschnitt „Die Scheidung der Geister innerhalb der humanistischen Welt angesichts der Herausforderung Luthers“). Der treffende Ausdruck „Scheidung der Geister“ geht anscheinend auf den noch immer wertvollen Aufsatz *Paul Wernle*, Das Verhältnis der schweizerischen zur deutschen Reformation, in: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 17, 1918, 301 zurück.

²¹ *Maeder* 54.

²² Gegen *Rich* 99; vom konkreten päpstlichen Vorgehen gegen Luther ist in der humanistischen Korrespondenz erst später die Rede (s. *Maeder* 60), und Zwingli selbst meint im Brief an Myconius, die Exkommunikation könne noch verhindert werden, Z VII 344, 3–8. Falls die Bannandrohungsbulle auf Zwingli tatsächlich einen „ungeheuerlichen Eindruck“ (*Rich* 99) gemacht hat, wäre doch in unserem Brief irgendeine Anspielung zu erwarten.

²³ *Rich* 99 f.

zur Hand. Das ist der zeitgeschichtliche Hintergrund für Zwingli's „doppelte“ Hoffnung.

2. Im Schreiben an Myconius geht Zwingli im weiteren Verlauf des Briefes auch auf seine eigene Rolle in diesem Prozeß ein. Als Zwingli Myconius zum standhaften Ausharren als ein „Schaf Christi“ im Angesicht schreckender Feinde ermuntert,²⁴ kommt er unvermittelt auf Luther zu sprechen.²⁵ Die Verhängung des Bannes würde dem Ansehen des Papstes abträglich sein und könne der von Luther vertretenen Sache nicht schaden, weil genügend andere dessen Platz einnehmen würden. Sich selbst zählt Zwingli ebenfalls unter diese Nachfolger. Die man als Verführer verlästere, seien die eigentlich wahrhaftigen Menschen. Der Zürcher Leutpriester erwartet den Bann für sich selbst und Angriffe auf sein Leben. Wie ernst es ihm damit ist, drückt er an das Pestlied erinnernde Gebetswunsch aus, Christus möge ihm, seinem Geschirr, ein mannhaftes Herz verleihen; ihn in dieser Auseinandersetzung zerbrechen oder bewahren, so wie es ihm gefällt. Beim Versuch einer Würdigung dieser Selbsteinschätzung wird man zuerst festhalten müssen, daß sie mit der Beurteilung der Zeitlage in auffälligem Einklang steht. Die Sache der Reform der Kirche ist in ein Stadium getreten, in dem es um die „Scheidung der Geister“ geht. Diese Trennung ist nicht mehr eine Auseinandersetzung zwischen „Freunden“ und „Gegnern“ der Bildung, es ist eine Auseinandersetzung zwischen Anhängern und Feinden Christi. Die Front dieser Auseinandersetzung bleibt indes, wie bei allen Kämpfen zwischen Gott und dem Dämonischen, verborgen und wird erst später offenbar. Die persönliche Haltung in diesem Kampf kann über die eigene physische Zukunft entscheiden. Spricht Zwingli im Brief an Myconius ausdrücklich von „Geistlichen und Laien“, von denen er Böses erwartet,²⁶ so geht im Pestlied die Bedrohung von der Krankheit aus. In der Herkunft der Gefahr liegt also ein wesentlicher Unterschied. Deswegen kann trotz der Tatsache, daß sich Zwingli im Anschluß an Römer 9, 20–22 beide Male mit dem Gefäß in der Hand des Töpfers vergleicht, an der verschiedenen Entstehungszeit von Pestlied und Myconiusbrief festgehalten werden. Zwingli empfindet sich Mitte 1520 in einer gefährlichen Situation, denn aus einem Gelehrtenstreit ist eine existentielle Auseinandersetzung geworden. Diese neue Sicht der Zeitläufte wie des eigenen Verflochtenseins in ihnen ist durch das Vorgehen gegen Luther hervorgerufen, hat indes eine theologische Sinnesänderung zur Voraussetzung. Dieser wollen wir uns jetzt zuwenden.

III.

An die Spitze sei eine These gestellt: Mit Hilfe Augustins erkennt Zwingli im Jahre 1520 die Geschichte als einen Kampfplatz dämonischer Mächte, denen mit „Wissen“ und „Bildung“ nicht beizukommen ist. Die Gegenwart hat eschatologische Qualität, die Zukunft steht in Gottes Hand. Der Christ wird in diesem Prozeß in Pflicht genommen, er ist Werkzeug Gottes.

²⁴ Z VII 343, 30–33.

²⁵ Z VII 343, 33–344, 8.

²⁶ Z VII 344, 13–17.

Diese These unterscheidet sich von der bisherigen Interpretation und hier besonders Richs Deutung²⁷ einmal darin, daß die Übernahme augustinischer Denkformen als Voraussetzung und nicht als Folge einer Ablösung von Erasmus angesehen wird und daß zweitens dieser Schritt nicht als eine „Wende vom Intellekt zum Willen“, sondern als ein Wandel im Rahmen der Geschichtsanschauung Zwinglis verstanden wird. Zur Stützung dieser These versuchen wir fünf Gründe anzuführen:

1. Ganz allgemein wirkt es als gekünstelt, wenn behauptet wird, Zwingli habe in der ersten Jahreshälfte 1520 ohne Einfluß von außen einen beachtlichen Ablösungsprozeß von Erasmus durchgemacht und als dessen Folge sich vermehrt Augustin zugewandt. Als wahrscheinlicher müßte doch gelten, ein wesentliches Element schon beim Ausbruch dieses Ablösungsprozesses sei der theologische Denker gewesen, dessen vermehrter Einfluß im Jahr 1520 greifbar wird, zumal Augustins Rolle für das Werden einer theologischen Gesamtschau bei verschiedenen Gestalten des 16. Jahrhunderts bekannt ist.²⁸

²⁷ Rich 126–131; beispielsweise sagt er: „So ergibt schon eine erste, rein quantitative Beobachtung, daß nach der existentiell-theozentrischen Wendung Zwinglis Augustin der Gewährsmann des angehenden Reformators bei seinen exegetischen Bemühungen um das richtige Verständnis der Heiligen Schrift geworden ist“ (S. 127) oder „Wie ist der ganze Vorgang zu verstehen? Nur als direkte Wirkung der Augustinlektüre selbst? Das wird wohl kaum angehen, weil dann unerfindlich wäre, warum das vertiefte Augustinverständnis erst in der zweiten Hälfte des Jahres 1520, und zwar mit auffallender Plötzlichkeit, zu greifbaren Äußerungen kommt. Nein, Zwingli hat seinen Augustin (S. 129) von den Tagen an augustinischer erfaßt, da ihm selber die theozentrische Dimension der letztthinigen Alleinwirksamkeit Gottes aufgegangen war. Auch sein ‚Augustinismus‘ kann nur Folge und nicht Ursache der existentiell-theozentrischen Wendung sein. Wie der erasmisch verstandene Luther ihm als Stütze zu seinen ersten Reformvorstößen diene, so wird Augustin ein Helfer Zwinglis auf dem Weg zur reformatorischen Erkenntnis. Es wiederholt sich hier die schon im vorhergegangenen Kapitel verwertete Beobachtung, daß Zwingli einen Autor sich innerlich nur insoweit aneignen kann, als dieser seiner eigenen Gedanken- und Glaubensrichtung entgegenkommt“. An anderer Stelle (*Gäbler* 54 f.) habe ich bereits darauf hingewiesen, daß Rich bei seinen Feststellungen entgangen ist, wie sehr Zwingli noch bei seinen Randbemerkungen zum Galaterbrief 1520 Augustin bzw. Luther bloß zitiert und dort von einem qualitativ veränderten Augustinverständnis noch nicht gesprochen werden kann. In dieser Frage hat Walther Köhler eine Entwicklung durchgemacht, meinte er zuerst, Augustin sei für Zwingli von geringer Bedeutung gewesen (*Walther Köhler*, Die neuere Zwingli-Forschung, in: Theologische Rundschau, Neue Folge, 4, 1932, 357), stellte er zehn Jahre später fest, Zwingli sei an Augustin zum Reformator herangereift (*Walther Köhler*, Huldrych Zwingli, Leipzig 1943, 70), allerdings hat „Augustin zu Zwingli wohl deutlicher gesprochen als Luther, nachdem er einmal die neue Gerechtigkeit aus Glauben ergriffen hatte“ (S. 74, Hervorhebung von mir). Auch Köhler rechnet also mit einem wesentlichen Einfluß Augustins erst nach Zwinglis „Wende“.

²⁸ Siehe dazu die Bibliographie zur Geschichte und Theologie des Augustiner-Eremitenordens bis zum Beginn der Reformation, bearb. und hg. von *Egon Gindele*, unter Mitarbeit von *Heinke Geiter* und *Alfred Schuler*, Berlin, New York 1977 (Spätmittelalter und Reformation, Texte und Untersuchungen 1), Nr. 2508–2602; *Heiko A. Oberman*, Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf, Tübingen 1977 (Spätscholastik und Reformation, II), S. 82–140 („Augustinrenaissance im späten Mittelalter“); vgl. ferner *Wilhelm Maurer*, Der Einfluß Augustins auf Melancthons theologische Entwicklung, in: Wilhelm Mau-

2. Wesentlicher ist natürlich, ob sich Zwingli „Neueinsicht“ tatsächlich auf augustinisches Gedankengut zurückführen läßt. Sofern die Beobachtung richtig ist, wonach die „Wende“ in einem neuen Geschichtsbild und der daraus notwendigerweise erwachsenden persönlichen Haltung besteht, scheint Augustin, falls man überhaupt irgendjemanden namhaft machen will, der wahrscheinlichste Quellort dieses Gedankens zu sein. Es ist unmöglich, hier Zwingli's Geschichtsverständnis und dessen Wurzeln zu erheben,²⁹ ein Hinweis muß genügen: Das von Zwingli entdeckte bis ans Ende der Geschichte bestehende Nebeneinander von göttlichen und dämonischen Mächten stimmt mit der augustinischen Auffassung von Heilsgeschichte und Weltgeschichte überein und entspricht der Lehre vom Gesetz. Wie im einzelnen Leben, so bleibt in der Weltgeschichte Gesetz und Evangelium nebeneinander bestehen.³⁰ Auch Augustin hatte ebenso die Rechtfertigung des einzelnen Gläubigen wie die Geschichte des Volkes Gottes gedeutet. Wegen der bleibenden Gültigkeit des Gesetzes, auch für den Gerechtfertigten, kommt es zu einem Wechselspiel von Gesetz und Evangelium, von Sünde und Gerechtigkeit in der individuellen Geschichte wie in der Menschheitsgeschichte. Diese Auffassung teilt Zwingli mit dem frühen Melancthon, der ebenfalls durch Augustin darauf verwiesen worden war.³¹

3. Bis auf eine Ausnahme vermeidet es Zwingli in seinen Selbstaussagen, theologische Lehrer zu nennen, denen er wesentliche Einsichten verdankt. Die Ausnahme ist der Name Augustin. In der *Amica exegesis* (1527) behauptet Zwingli ausdrücklich, „Kraft und Inbegriff des Evangeliums“ aus den Schriften des Johannes und den Traktaten Augustins gelernt zu haben.³² Man wird unvoreingenommen diese Passage nicht anders verstehen können, als daß Zwingli dem Johannesevangelium sowie den Traktaten Augustins

rer, Melancthon-Studien, Gütersloh 1964 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 181, Jg. 70), 67–102; auch der im Umkreis Zwingli's wirkende junge Heinrich Bullinger war stärker von Augustin beeinflusst als *Susi Hausammann*, Römerbriefauslegung zwischen Humanismus und Reformation, Eine Studie zu Heinrich Bullingers Römerbriefvorlesung von 1525, Zürich, Stuttgart 1970 (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 27), 85–87 behauptet, s. *Ulrich Gäbler*, Heinrich Bullingers Vorlesung über das Johannesevangelium aus dem Jahre 1523, in: Heinrich Bullinger, 1504–1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag, Bd. I: Leben und Werk. Im Auftrag des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte hg. von Ulrich Gäbler und Erland Herkenrath, Zürich 1975 (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 7), 20 f.

²⁹ Siehe *Gottfried W. Locher*, Das Geschichtsbild Huldrych Zwingli's, in: Gottfried W. Locher, Huldrych Zwingli in neuer Sicht, Zehn Beiträge zur Theologie der Zürcher Reformation, Zürich-Stuttgart 1969, 75–103, der jedoch weitgehend auf eine Untersuchung von Zwingli's Vorbildern verzichtet.

³⁰ Charakteristischerweise sagt Zwingli im Brief an Myconius „dem Evangelium gehorchen“, Z VII 342, 22–24, er versteht es also nach wie vor im Rahmen der Ethik.

³¹ Siehe *Maurer* 98 f. Diese Auffassung widerspricht deutlich dem erasmianischen Verständnis stufenweiser Entwicklung von Mensch und Geschichte, s. *Charles Trinkaus*, Erasmus, Augustine, and the Nominalists, in: Archiv für Reformationsgeschichte, Jg. 67, 1976, 29 f.

³² Z V 712, 24–715, 1 mit dem erhellenden Kommentar *Fritz Blankes*.

über dieses Evangelium wesentliche Bedeutung für seine reformatorische Erkenntnis zuschreibt. Eine Untersuchung der Benutzung von Augustins Johannestraktaten im Schrifttum Zwinglis stützt diese Behauptung allerdings nicht,³³ denn der Reformator hat dieses Augustinwerk vor allem zur Verteidigung seiner Abendmahlslehre benutzt. In ihm fand er die für seine Auffassung grundlegende Ablehnung der Realpräsenz und der Ubiquität wieder. Möglicherweise hält Zwingli jedoch mit dieser Selbstaussage darüber hinaus fest, aus Augustins Traktaten gelernt zu haben, daß Geistiges nicht durch Körperliches erfaßt oder vermittelt werden könne und daß zwischen Schöpfer und Geschöpf ein unüberbrückbarer Abstand bestehe. Diese Voraussetzung für Zwinglis theologisches Denken – nicht nur in der Abendmahlslehre – könnte durchaus mit „Kraft und Inbegriff“ bezeichnet werden. Sicherlich jedoch steht sie nicht im Widerspruch zur oben skizzierten neugewonnenen Geschichtsauffassung, sondern entspricht ihr.

4. Abgesehen von der späteren Benutzung der Johannestraktate läßt sich vor dem Myconiustext an Zwinglis Augustinkenntnis die genannte Bekanntschaft mit „De civitate Dei“ erweisen, weil er diese Schrift im März 1520 aus dem Kopf zitiert.³⁴ Überhaupt scheint er sich in der ersten Jahreshälfte 1520 Augustin zugewandt zu haben. Dieser nimmt eine solche Autorität ein, daß die Einstellung zu ihm die Entscheidung zwischen Luther oder Erasmus bestimmt. Luther gilt als augustinfreundlicher.³⁵ Zwingli besaß selbst die große Frobenausgabe der Werke Augustins vom Jahre 1506. Das Erwerbsdatum ist allerdings unsicher, jedenfalls hatte er im März 1521 noch nicht die gesamten Anschaffungskosten bezahlt.³⁶ Die in dieser Ausgabe enthaltenen Johannestraktate hat Zwingli teilweise schon in seiner vorzürcherischen Zeit studiert und mit Randbemerkungen versehen.³⁷ Daraus ein paar Beobachtungen:³⁸ Wie wichtig Zwingli das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen ist, zeigt ein Verweis auf Matthäus 13 bei der Auslegung von Johannes 1, 15–18 (Tractatus III).³⁹ Mehrfach fallen Zwingli Stellen auf, in

³³ Vgl. *Fritz Blanke* in Z V 713, Anm. 3.

³⁴ Zwingli an Myconius, 27. März 1520, Z VII 288, 17 f. Zwingli besaß die Schrift in einer Separatenausgabe, Z XII 153, 11.

³⁵ Siehe Myconius an Zwingli, 10. Juni 1521, Z VII 321, 10 f. 21–322, 6 „In festo crucis inventae pro concione dixisti: Augustinum ambire aliquoties . . . Ob hanc unam causam invenio quosdam melius velle Luthero (cui tamen pessime volunt, imo qui dicunt hoc sibi accidisse, dum Lutherum semel legerint, ut putarent stubellam suam plenam esse daemonibus, quod aliquid tam nefandum interlegendum occurrerat) – ob hanc, inquam, causam melius volunt Luthero quam Erasmo, quia Augustinum non sic reiiciat“.

³⁶ Zwingli an Beatus Rhenanus, 8. März 1521, Z VII 439, 9–11.

³⁷ *Walther Köhler* in Z XII 136, 9–11.

³⁸ Bei den folgenden Hinweisen aus diesen Notizen Zwinglis ist einschränkend festzuhalten, daß erstens Zwinglis Hand nicht immer mit Sicherheit feststeht, zweitens die Marginalien wegen der Schreibweise des kleinen lateinischen d (vgl. dazu *Gäbler* 40) nicht vor das Jahr 1519 fallen, drittens *Köhler* die Marginalien unvollständig und anscheinend nach willkürlichen Gesichtspunkten ediert hat und viertens die Transkription mehrfach fehlerhaft ist.

³⁹ Z XII 139, 4 f. Augustin spielt an der angegebenen Stelle auf das Säemanngleichnis an (CChr 36, 20; tract. III, 1, 7–16), wobei jedoch auch Motive des Gleich-

denen von der Feindschaft des Teufels sowie der Scheidung in Anhänger und Feinde Christi in der Geschichte sowie bei dessen Kommen die Rede ist.⁴⁰ Zwingli weist dabei üblicherweise auf Gott oder Christus als den Richter hin oder spricht vom Gericht überhaupt.⁴¹ Ferner hebt Zwingli Stellen hervor, wo von der Verkündigungsaufgabe die Rede ist.⁴² Lassen sich zwar aus den Randbemerkungen keine weitreichenden Schlüsse im Sinne eines positiven Beweises ziehen, so steht doch immerhin fest, daß Zwingli dem Problem des Widerstandes gegen Gott sowie dessen endgültigem Richten schon früh seine Aufmerksamkeit aufgrund augustinischer Texte schenkte. Hierdurch läßt sich keineswegs die gleichsam mechanische Abhängigkeit erweisen, doch legen die Glossen nahe, daß Zwingli auch in einer Periode, die als humanistische gekennzeichnet wird, ein ausgesprochenes Gespür für geschichtsphilosophische Fragen hatte und er dem diesbezüglichen augustinischen Denken aufgeschlossen gegenüberstand, so daß dessen Anschauungen durchaus den Nährboden für Zwinglis eigene theologischen Entscheidungen abgegeben haben mögen.

5. Schließlich steht Zwingli bei seiner Deutung des Unkrautgleichnisses, die den geschichtstheologischen Bemerkungen zugrundeliegt, in einer augustinischen Tradition. Diese Behauptung soll im folgenden durch eine Erhellung der exegetischen Tradition des Gleichnisses⁴³ anhand von Hieronymus, Augustin und Erasmus begründet werden. Zuletzt verfolgen wir Zwinglis Auslegung durch sein Gesamtwerk hindurch.

a) Hieronymus

Zwingli besaß die Werke des Kirchenvaters in der Frobenschen Ausgabe vom Jahre 1516.⁴⁴ Wie die Marginalien zeigen, hat er die Werke des Kirchenvaters genau gelesen, doch enthält der Matthäuskommentar nur zwei Randbemerkungen,⁴⁵ allerdings tragen die Notizen im wesentlichen exegeti-

nisses vom Unkraut unter dem Weizen einfließen, etwa daß die Dornen ins Feuer geworfen werden.

⁴⁰ Z XII 139, 16–18; 140, 27 f.; 140, 42–141, 1; 141, 20 f.; 143, 3–5; 144, 1 f.; 146, 6; 146, 10 f., 15 f. (richtig lautet das Marginal: *duo nomina: homo ex deo est . . .*); 148, 1–3. 24 f.; 150, 21–23. 29; 151, 10–13. Das Dämonische betonen: Z XII 140, 40 f.; 147, 4; 148, 13 f.; 148, 39 f. (richtig lautet das Marginal: *diabolus primo venit ac intrat . . .*), vgl. ferner 139, 38–41.

⁴¹ Z XII 139, 19–22; 143, 30–33; 146, 3. 22–24 (richtig lautet das Marginal: *duo timores scilicet*); 150, 4–6.

⁴² Z XII 144, 5–7; 148, 38.

⁴³ Zur Auslegung des Gleichnisses siehe Roland H. Bainton, *Religious Liberty and the Parable of the Tares*, in: Roland H. Bainton, *The Collected Papers in Church History, Series One: Early and Medieval Christianity*, Boston 1962, S. 95–121; Willem Balke, *Calvijn en de gelijkenis van het onkruid in de tarwe*, in: *Theologia Reformata* 20, 1977, 38–54; auf diesen Aufsatz wies mich freundlicherweise Prof. Dr. Gerald Hobbs, Vancouver, B. C. (Kanada) hin. Weitere Belege nennt John H. Yoder, *Täuferium und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen Schweizerischen Täufern und Reformatoren*, Zürich 1968 (Basler Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Bd. 13) 162, Anm. 13.

⁴⁴ Z XII 299, 35.

⁴⁵ Walther Köhler verzeichnet in seiner Ausgabe der Randnotizen nur eine ein-

schen Charakter⁴⁶ und sagen praktisch nichts über die Bedeutung für Zwinglis Theologie aus. Sicher ist jedenfalls, daß Zwingli sowohl die hieronymianische Auslegung des Gleichnisses wie dessen Matthäuskommentar überhaupt sehr gut kannte, was seine Verweise und Zitate in späteren Schriften belegen.⁴⁷ Hieronymus⁴⁸ gibt den Text des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen, möchte aber eine Interpretation erst bei der Deutung des Gleichnisses (Vers 36–42) anschließen,⁴⁹ weshalb er zuerst noch die dazwischengeschobenen Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig (Vers 31–35) interpretiert⁵⁰ und sich dann ziemlich knapp den Versen 37–42 zuwendet, mit der Begründung, das von Jesus Dargelegte und Erklärte bedürfe keiner weiteren Erläuterung, denn dem von ihm Gesagten habe sich der Glaube anzupassen.⁵¹ Was allerdings von Jesus verschwiegen und unserer Einsicht anheimgestellt wird, ist zu erörtern.⁵² Deshalb setzt Hieronymus nun die Deutung des Gleichnisses bei den von Jesus nicht erwähnten Elementen fort: Unter den „schlafenden Leuten“ hat man die Lehrer der Kirche zu verstehen; die „Knechte des Hausherrn“ sind die Engel; das „Unkraut“ sind die Lehrsätze der Häretiker, wobei die Mahnung des Herrn „Lasset beides miteinander wachsen bis zur Ernte“ verhindern soll, daß zu schnell geurteilt wird.⁵³ Hieronymus versteht also das Gleichnis als Mahnung zur Vorsicht bei der Beurteilung von Häresie und Ketzerei und interpretiert es so vorwiegend im Horizont der Ethik.

b) Augustin

In den beiden Zwingli wohlbekanntesten Schriften Augustins „De civitate Dei“⁵⁴ und „In Iohannis Evangelium tractatus“⁵⁵ wird das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen mehrmals angeführt:⁵⁶ Nach dem 20. Buch des

zige Bemerkung Zwinglis (zu Matthäus 24, 24, Z XII 365, 23–27), eine weitere Notiz, genau zu Kapitel 13, ist ihm entgangen: Zwingli verbessert den Druckfehler *ἐπιθυμιῶν* in das richtige *ἐπιθυμιῶν*.

⁴⁶ Vgl. Z XII 273, 36–274, 3.

⁴⁷ Siehe zum Beispiel Z II 375, 19–376, 1; 781, 28–30; IV 852, 11–853, 3; V 479, 9–14.

⁴⁸ MPL 26, 92–97; vgl. *Bainton* 97, 100 f.; *Balke* 40.

⁴⁹ „Non ergo debemus praepropero intelligendi desiderio ante ejus notitiam quaerere, quam a Domino disseratur“, MPL 26, 92 C.

⁵⁰ MPL 26, 92–96.

⁵¹ „Ergo, ut supra dixi, quae exposita sunt a Domino, his debemus accomodare fidem“, MPL 26, 96 B.

⁵² „Quae autem tacita, et nostrae intelligentiae derelicta, perstrigenda sunt breviter“, MPL 26, 96 B.

⁵³ „Quod autem dicitur: ‚Ne forte colligentes zizania, eradicetis simul et frumentum; datur locus poenitentiae, et monemur ne cito amputemus fratrem: quia fieri potest, ut ille qui (Sp. 97) hodie noxio depravatus est dogmate, eras respiscat et defendere incipiat veritatem . . . Praemonet ergo Dominus, ne ubi quid ambiguum est, cito sententiam proferamus; sed Deo iudicii terminum reservemus, ut cum iudicii dies venerit, ille non susceptionem criminis, sed manifestum reatum de sanctorum coetu ejiciat“, MPL 26, 96 C–97 B.

⁵⁴ Siehe oben S. 128 und unten S. 132.

⁵⁵ Siehe oben S. 127 und unten S. 132.

⁵⁶ Zur Auslegung Augustins s. *Bainton* 98–100; *Balke* 40–43.

Gottesstaates spricht Jesus vom Gericht oder vom Tage des Gerichts, ohne diesen ausdrücklich zu erwähnen, allerdings geht aus dem Gleichnis umso klarer hervor, daß der Tag des Gerichtes noch bevorsteht. Bis zu diesem Tage leben die guten und schlechten Menschen nebeneinander, da erst dann die Trennung erfolgt.⁵⁷ Ähnlich äußert sich Augustin in den Johannestraktaten, wo das Gleichnis – oder einzelne Verse daraus – ebenfalls zur Stützung dieses Gedankens benutzt wird.⁵⁸ Allerdings setzt Augustin hier hinzu, daß der Versuch, diese Vermischung vorzeitig zu beenden, in der Kirche Verwirrung hervorrufen würde.⁵⁹ Der leitende Gedanke des Gleichnisses ist also für Augustin in diesen beiden Schriften die *permixtio* von Guten und Bösen, welche erst am jüngsten Tag beendet sein wird, eine ekklesiologische Pointe also.

c) Erasmus

Zwingli besaß die *Annotationes* des Erasmus zum Neuen Testament, allerdings versah er das Matthäusevangelium nur mit wenigen Bemerkungen.⁶⁰ Auch Erasmus folgt in seiner Auslegung⁶¹ dem Text, stellt jedoch den Skopus des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen geradewegs an den Anfang.⁶² Jesus mahnt dazu, sich vor Pseudoaposteln, gottlosen Bischöfen und Häretikern zu hüten, diese verkehrten durch satanischen Einfluß die „himmliche“ Lehre. Hierauf paraphrasiert Erasmus Vers 24–35 und geht dann zur Deutung über: Nach Erasmus sind die Knechte, welche das Unkraut ausraufen wollen, diejenigen, die die Pseudoapostel und Häresiarchen mit dem Schwert richten wollen. Davor warnt Jesus und fordert dazu auf, sie zu tolerieren, weil sie sich ja noch bekehren könnten. Aus dem Unkraut vermag noch Weizen zu werden. Daß die Bösen unter den Guten lebten, sei mit geringerem Verderben bis zur Erntezeit zu ertragen als diese Vermischung mit Gewalt aufheben zu wollen.⁶³ Für Erasmus liegt also, wie für Hieronymus, der Akzent auf dem Aufruf zur Vermeidung eines falschen Vorgehens gegen

⁵⁷ „Rursus alio loco, cum de hominum bonorum et malorum nunc permixtione, postea separatione, quae utique die iudicii futura est, loqueretur, adhibuit similitudinem de tritico seminato et superseminatis zizaniis, eamque suis exponens discipulis: „Qui seminat“, inquit, „bonum semen . . .“ Hic iudicium quidem uel diem iudicii non nominavit, sed eum multo clarius ipsis rebus expressit et in fine saeculi futurum esse praedixit“, XX, 5, 20–24. 34–47 (CChr 48, 703 f.); vgl. noch XX, 9, 12–19 (CChr 48, 715 f.).

⁵⁸ „Ista ergo messis crescit inter zizania, et expectat purgari in fine“, XV, 32, 36 f. (CChr 36, 163).

⁵⁹ „Et de illo quidem, quod eum iam demonstraturus Iesus turbatus est spiritu, praeterito sermone disserui; sed fortassis quod ibi non dixi, etiam hoc nobis Dominus significare sua perturbatione dignatus est, quod scilicet falsos fratres, et dominici agri illa zizania ita necesse est usque ad messis tempus inter frumenta tolerari, ut quando ex eis aliqua separari etiam ante messem urgens causa compellit, fieri sine perturbatione non possit“, LXI, 1, 4–11 (CChr 36, 480).

⁶⁰ Z XII 274, 6–21.

⁶¹ Zur Auslegung des Erasmus s. *Bainton* 113–116; *Balke* 47.

⁶² „Sed ut redeamus ad seriem sermonis superioris, proposuit et aliam parabolam Dominus Jesus, ut ostenderet et aliam pestem esse cavendam . . .“, LB 7, 79 C.

⁶³ „Tempus messis est consummatio saeculi. Messores Angeli sunt. Interim igitur mali bonis admixti ferendi sunt, quando minore pernicie tolerantur, quam tollerentur“, LB 7, 80 E–F.

Häretiker, wobei der Humanist insofern über Hieronymus hinausgeht, als er nicht bloß vor zu schnellen Maßnahmen warnt, sondern zur Toleranz überhaupt auffordert. Die Todesstrafe sei keine richtige Maßnahme zur Häretikerbekämpfung. Allerdings läßt es Erasmus in der Schwebe, wie gegen Häretiker vorzugehen sei, jedenfalls will er deren definitive Strafe dem jüngsten Gericht vorbehalten. Stillschweigend wird also eine Vermischung von Guten und Bösen vorausgesetzt, die mit Gewalt nicht aufzuheben ist. Jedoch – und das ist für unseren Zusammenhang wichtig – Erasmus leugnet nicht, daß die Vermischung sichtbar gemacht werden kann. Die Scheidung von Gut und Böse ist zu vermeiden, aufgezeigt kann der Unterschied zwischen Gut und Böse, das wesentlich in einer falschen Lehre besteht, durchaus werden. Gerade das verneinen jedoch Augustin und Zwingli. Für Erasmus steht es offensichtlich außer Zweifel, daß man die boni oder die mali erkennen kann. Eben das lehnt Zwingli mit Augustin aufgrund von Matthäus 13 im Jahre 1520 ab.

d) Zwingli

Zwingli⁶⁴ hat sein eigenes Exemplar von „De civitate Dei“ vermutlich in den Jahren 1516-1519 annotiert,⁶⁵ allerdings brechen die Randbemerkungen mit dem 13. Buch ab. Daraus darf indes nicht geschlossen werden, Zwingli habe die anderen Teile der Schrift nicht gekannt, denn seine Vertrautheit mit den unannotierten Partien von „De civitate Dei“ läßt sich durch einen Hinweis in der „Christlichen Antwort Burgermeisters und Rats zu Zürich an Bischof Hugo“, 1524, belegen.⁶⁶ Wie erwähnt hat Zwingli die Johannestraktate mit Marginalien versehen, die möglicherweise noch aus dem Jahre 1519 stammen.⁶⁷ An einer der oben erwähnten Stellen,⁶⁸ wo Augustin das Unkrautgleichnis heranzieht, hat Zwingli mehrere Bemerkungen⁶⁹ hinzugefügt, die allerdings inhaltlich nicht viel aussagen, weil sie nur eine Wiederholung des Augustintextes darstellen,⁷⁰ aber immerhin doch soviel belegen, daß Augustins Verständnis des „regnum Christi“ Zwinglis besondere Aufmerksamkeit erregte, so daß er sich am Rande diese Stelle hervorhob. Augustin betont hier die Diesseitigkeit des Reiches Christi. Im Jahre 1522 hat Zwingli in der Fastenschrift im Abschnitt „Von abthûn der ergernus“ das Unkrautgleichnis für die Stützung des Augustin entgegengesetzten Gedankens herangezogen. Sagt Augustin nämlich, daß man Gut und Böse nebeneinander ertragen müsse, fordert Zwingli dazu auf, dem Gerichtswerk der Engel zuvor-

⁶⁴ Zur Auslegung s. *Bainton* 107; *Balke* 44.

⁶⁵ Z XII 136, 11.

⁶⁶ Z III 196, 11-197, 1.

⁶⁷ Siehe oben S. 130.

⁶⁸ Siehe oben S. 130.

⁶⁹ Zwingli setzt zur Augustinpassage: „Quod est enim eius regnum nisi credentes in eum“, CXV, 2, 12 f. (CChr 36, 644) das Marginal: „Regnum Christi“; zur Stelle „Vnde et hic non ait: ‚Regnum meum non est in hoc mundo, sed: ‚non est de hoc mundo“, CXV, 2, 17 f. (CChr 36, 644) das Marginal: „Non de hoc dicit. Et non ‚in hoc mundo“, die Edition dieses Marginals durch *Walther Köhler* (Z XII 151, 14 f.) ist wegen der fehlenden Kenntlichmachung der Zitate irreführend.

⁷⁰ Z XII 151, 13-16.

zukommen, um der Strafe Gottes zu entgehen.⁷¹ Diese Interpretation ist dem werdenden Reformator nur unter Zuhilfenahme von 1. Korinther 11, 31 möglich, weil dort Paulus zur Selbstbeurteilung aufruft. Später hat Zwingli in seinen Abhandlungen die Gleichnisrede Jesu dazu benutzt, um zu beweisen, daß nicht nur in den Abendmahlsworten ein „ist“ für ein „bedeutet“ angenommen werden muß.⁷² Jesus selbst erläutert die „Bedeutung“ der Gleichnisrede, weshalb auch an anderen Stellen des Neuen Testaments, wie eben bei den Abendmahlsworten, sich eine solche Exegese nahelegt. Das Gleichnis wird jetzt für Zwingli nur noch zu einem Beleg unter vielen und hat für den Reformator an dieser Stelle keine besondere Relevanz mehr.

Besonders ausführlich geht Zwingli selbstverständlich in seinen Annotaciones zum Matthäusevangelium, entstanden im wesentlichen 1529/1530⁷³, auf das Gleichnis ein, wobei er die Gleichniserzählung selbst mit der Deutung in den Versen 36–43 zusammenzieht.⁷⁴ Zwingli versteht Jesu Rede vom Unkraut unter dem Weizen als Ausführung dessen, was im vorangehenden Säemangleichnis über diejenigen gesagt wurde, die das Wort hören, verstehen und gute Frucht bringen (Matthäus 13, 23). Die Erläuterung geschieht nach Zwingli in der Richtung, daß durch das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen klar werde, wie diese Hörer des Wortes Gottes trotzdem von den Schwächen des Fleisches umgeben bleiben. Deshalb sündigen die Gerechtfertigten immer noch. Das Gleichnis lehre, diese täglichen Sünden seien zu ertragen und einander zu vergeben.⁷⁵ Trotz dieses Wissens müssen sich die Christen um ein rechtschaffenes Leben bemühen, auch wenn ihnen eine gänzliche Vermeidung der Sünden nicht gelingt. Diese zu unterdrücken, bleibt eine ständige Aufgabe. Die durch das Evangelium hervorgerufenen guten Früchte drohen durch die Arbeit des Satans verdeckt und unterdrückt zu werden. Allerdings können nicht alle Übertretungen einander vergeben werden, denn

⁷¹ „Us den vorgezelten kuntschafften mag man eigentlich erlernen, das man sich treffenlich hüten soll vor ergernus. Noch so wil mich duncken, das, wie man dem blöden sölle vorgeben, also sölle man inn ouch im vorgeben leeren und starck machen, und nit ewenklich nun milch spysen, sunder ouch zü vester spyß wenden, dann Christus spricht Math. 13: Der sun des menschen würt sine engel (das ist botten) ußschicken; die werden uß sinem rych zemenlesen ale ergernus und die, so ungotsfürchtig sind und böses würckend, unnd werden sy werffen in das kemy des fürs. Werdend das sin engel thün? Ja. So ist je wäger, wir thüynd es selb, so wirt es von gott nit gethon und so ruch gestrafft, als uns Paulus leert, 1. Cor. 11: Wenn wir uns selb urteiltind, so wurden wir von got nit geurteilt; nämend wir selb hin die verbörsung, müßt sy nit mit dem urteil gottes hingenommen werden, züdem und der heilige Paulus uns reizet“, Z I 120, 16–30.

⁷² Z III 796, 28–39; IV 842, 28–843, 13.

⁷³ Zur Datierung s. *Walter E. Meyer*, Die Entstehung von Huldrych Zwinglis neutestamentlichen Kommentaren und Predignachschriften, in: *Zwingliana*, Bd. XIV, 1976, 297–299.

⁷⁴ S VI/I 301–303.

⁷⁵ Im Brief an Franz Lambert und die anderen Brüder in Straßburg, 16. Dezember 1524, hatte Zwingli den Gedanken schon ausgesprochen, daß mit dem „Unkraut“ nur die leichten Sünden, keineswegs jedoch häretische Lehre oder schwere öffentliche Vergehen gemeint seien, s. Z VIII 266, 23–28; vgl. noch VI/I 35, 4–8; 113, 17–19, zu diesen Stellen s. *Balke* 44.

die Vorsteher in Staat und Kirche⁷⁶ hätten die Pflicht zur Unterscheidung zwischen Vergehen und Verbrechen. Zwischen Taten also, die auf Schwäche oder auf Bosheit zurückzuführen sind. Verbrechen aufgrund von Bosheit sind öffentlich zu bestrafen und zu büßen. Die gemäß dem Worte Gottes leben wollen, sündigen trotzdem noch aufgrund ihrer Schwachheit, obwohl sie sich selbst für vollkommen halten, entdeckt Gott noch Fehler. Aber was uns noch fehlt, vollendet Christus.⁷⁷ Zwingli gibt dem Gleichnis in seiner fortlaufenden exegetischen Arbeit also eine ethische Zuspitzung. Es geht jetzt überhaupt nicht mehr um eine ekklesiologische Frage wie bei Augustin, sondern um das christliche Leben.⁷⁸ Von dem Gedanken aus „De civitate Dei“ ist nur noch der Gedanke des Miteinander – oder besser Nebeneinander – von Gut und Böse geblieben, doch von Zwingli jetzt weniger auf die Kirche als auf den einzelnen Menschen bezogen. Der Reformator verläßt also den ekklesiologischen Rahmen und wendet sich ganz dem individuellen Heilsgeschehen zu. Damit lenkt Zwingli von Augustins Verständnis des Gleichnisses weg, ohne sich im einzelnen der hieronymianischen Tradition zu nähern, obwohl er mit dieser die ethische Komponente teilt. Zusammenfassend läßt sich also feststellen, daß Zwinglis Interpretation im Gefolge Augustins, genauer wird man sagen müssen des Augustins von „De civitate Dei“, nur eine vorübergehende Phase darstellt. Bloß in der Frühzeit hat Zwingli im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen eine Hilfe zum Verständnis der Geschichte und der Lage der Kirche und der Christen in der Welt entdeckt. Später hat der Reformator auf diesen Aspekt des Gleichnisses keinen Wert mehr gelegt. Der Grund hierfür liegt im dunkeln, doch dürfte er mit der gewandelten Lebenssituation sowie einer Änderung im Kirchenbegriff zusammenhängen. Soviel scheint wahrscheinlich, daß sich Zwingli um die Jahresmitte 1520 vom Geschichts- und Weltbild eines Erasmus unter Zuhilfenahme augustiner Denkkategorien freigemacht hat.

Abschließend sei nur noch die Frage nach der biographischen Einordnung dieses Schrittes wenn nicht beantwortet, so doch wenigstens gestellt: Es scheint wenig sinnvoll zu sein, diese Entwicklung Zwinglis als „reformatorischen Durchbruch“ oder „reformatorische Wende“ zu bezeichnen, da die Berechtigung zu einer solchen Feststellung wesentlich von der Definition dessen, was unter „reformatorisch“ – oder „nichtreformatorisch“ – zu verstehen ist, abhängt. Falls tatsächlich eine Hinwendung zu Augustin im Jahre 1520 erkennbar ist, könnte eher an eine Einordnung in das in jüngster Zeit differenzierter gezeichnete Bild des Humanismus hilfreich sein. William J. Bouwsma unterscheidet nämlich in der humanistischen Bewegung einen stoi-

⁷⁶ „qui praesunt et verbo et reipublicae“, S VI/I 302.

⁷⁷ „Hunc oremus, ut per Christum, qui (S. 303) nostra est iustitia et consummatio, id quod nobis deest et per nos perfici et praestari non potest, praestet et absolvat. Manus mentem nunquam assequi potest; at si mens pia est et fidelis, indulget deus per clementiam suam, quod assequi non possumus“, S VI/I 302 f.

⁷⁸ „Per triticum vere pios et fideles intellige, qui magno et ferventi studio vitam Christo dignam meditantur, qui operam dant ut in omnibus deo placeant, et iuxta eius voluntatem vivant“, S VI/I 302.

zistischen von einem augustinischen Strang,⁷⁹ ohne daß diese sich allerdings rein verkörperten. Sie seien nur idealtypisch zu erheben.⁸⁰ Bei einer solchen Differenzierung sei Erasmus den Stoikern,⁸¹ und Zwingli wegen seiner Erziehungslehre dem anderen Lager zuzuordnen.⁸² Folgt man Bouwsmas Charakterisierung des augustinischen Humanismus, so ergeben sich weitere Übereinstimmungen mit Zwinglis Grundanliegen: Priorität des Willens vor der Erkenntnis,⁸³ völlige Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer⁸⁴ wie scharfe Unterscheidung zwischen diesen beiden,⁸⁵ Kampf gegen die (stoizistische) Annahme einer geistigen und geistlichen Elite,⁸⁶ soziales Engagement.⁸⁷ Möglicherweise läßt sich Zwinglis Übereinstimmung mit Erasmus sowie insbesondere seine Distanzierung von ihm, ja sein reformatorisches Wirken überhaupt von diesem Hintergrund her leichter verstehen.

⁷⁹ *William J. Bouwsma*, *The Two Faces of Humanism. Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought*, in: *Itinerarium Italicum. The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations. Dedicated to Paul Oskar Kristeller on the occasion of his 70th birthday*, ed. by *Heiko A. Oberman* with *Thomas A. Brady, Jr.*, Leiden 1975 (*Studies in Medieval and Reformation Thought*, vol. XIV), S. 3–60; vgl. dazu *Heiko A. Oberman*, „Tuus sum, salvum me fac“. Augustinréveil zwischen Renaissance und Reformation, in: *Scientia Augustiniana. Studien zu Augustinus, dem Augustinismus und dem Augustinerorden*. Festschrift Adolar Zumkeller OSA zum 60. Geburtstag, hg. v. *Cornelius Petrus Mayer*, *Willigis Eckermann*, Würzburg 1975 (*Cassiaciacum*, Bd. 30), S. 349–394, bes. S. 357–363 („Erasmus und das Ende des akademischen Augustinismus“).

⁸⁰ *Bouwsma* 52.

⁸¹ Ebenda 52, 55.

⁸² Ebenda 51.

⁸³ Ebenda 37–39.

⁸⁴ Ebenda 43 f.

⁸⁵ Ebenda 45.

⁸⁶ Ebenda 48.

⁸⁷ Ebenda 51.