

Z W I N G L I A N A

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

HERAUSGEGEBEN VOM ZWINGLIVEREIN

1985 / 2

BAND XVI / HEFT 6

Zwingli und die Kirche

Scholastik und Humanismus im Kirchenbegriff Zwinglis

von J. V. POLLET

Seit seiner Amtsübernahme in Zürich hatte Zwingli klar erkannt, daß es bei dem damit verbundenen Streit weniger um seine Predigtstätigkeit als um den Kirchenbegriff selber ging. Deswegen kam er nicht darum herum, sich darüber zu äußern. Ohnehin war ihm dies vom Generalvikar Johannes Fabri aufgetragen worden. Für letzteren handelte es sich vor allem um das Kriterium der Autorität in Glaubensfragen. In ihren diesbezüglichen Untersuchungen haben Bernd Moeller und Rudolf Pfister die Bedeutung der Disputationen von 1523 für die Einführung der Reformation in Zürich hervorgehoben. In seiner Abhandlung «Kirche und Glaube auf der Ersten Zürcher Disputation vom 29. Januar 1523»¹ schreibt der letztere: «Als Theologe brach der Zürcher Reformator mit dem traditionellen Verständnis der Kirche und griff auf das Neue Testament zurück» (S. 568). Leider äußert sich der Autor darüber nicht näher. Neuerdings hat Fritz Büßer die Ausführungen zur Ekklesiologie zusammengestellt, die sich verstreut in den Schriften Zwinglis finden und noch von aktueller Bedeutung sind.² Wir halten daraus namentlich die folgende Formulierung fest: «Für Zwingli war die Kirche immer sehr real. Gerade als universale, weltweite Gemeinschaft aller Gläubigen fand sie ihre Verkörperung immer auch in den einzelnen Kirchgemeinden; und da war sie Volkskirche» (S. 195). Diese schlichte Feststellung hebt den Dualismus Universalkirche–Einzelkirche und Einzelkirche–Volkskirche

¹ Zwingliana XIII/9 (1973/1), 553–569.

² Zwingliana XVI/3 (1984/1), 186–200.

hervor. Wir möchten hier versuchen, wenigstens was die Beziehung zwischen dem Universalen und Partikulären angeht, einiges Licht in die Ekklesiologie Zwinglis zu bringen³. Wir stellen dabei das Problem in jenen Zusammenhang, wie er sich einem Autor im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit darbot.

Erster Aufriß der Ekklesiologie Zwinglis

Zwingli handelt von der Kirche anlässlich der ersten Disputation in Artikel 8 der *Auslegung der Schlußreden*⁴; ebenso bei Gelegenheit der zweiten Disputation⁵, wo er eigentlich nur zusammenfaßt, was er in diesem Artikel gesagt hat. Er versteht den Begriff «Kirche» in einem zweifachen Sinn:

Zunächst als allgemeine, unsichtbare Kirche. Sie umfaßt alle Gläubigen oder Christen, die an Christus, den Erlöser, und an den einen Gott glauben, die eine gleiche Hoffnung haben⁶ und durch den Heiligen Geist vereinigt sind, wo immer sie sich befinden mögen. Sie haben Christus zum Haupt und zum Bräutigam. Die so umschriebene Kirche wird die Braut Christi (seltener der Leib Christi) genannt⁷. In der Schrift finden sich dafür zahlreiche Beispiele, vor allem bei Paulus und in der Apokalypse; ebenso im Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses: «Credo in Ecclesiam sanctam, catholicam.» Zwingli übersetzt «sanctam» mit «fromme»: Es ist die Kirche aller «frommen Christen».⁸ «Catholica» ist gleichbedeutend mit «Christlich». Der nachfolgende Artikel über die Gemeinschaft der Heiligen wurde noch obendrein hinzugefügt und verdeutlicht bloß den vorhergehenden.

Die Schrift kennt aber noch einen anderen Sinn des Begriffs «Kirche»: Es ist die an einem bestimmten Ort vorhandene Partikularkirche, die jeweilige Ortsgemeinschaft der Gläubigen. Wenn die über die Erde zerstreuten Christen durch den Heiligen Geist nur auf unsichtbare, nicht örtlich faßbare Weise versammelt sind, so verhält es sich anders mit den Christen, die am gleichen Ort wohnen und eine Gemeinde bilden. Zwingli bezeichnet diese mit dem Namen «Kirchöri», «Pfarre».⁹ Sie ist es, auf die sich Mt 18, 16 bezieht. Gleichzeitig wird der unsichtbaren, überzeitlichen Kirche die sichtbare, zeitgebundene Kirche gegenübergestellt.

³ Die Beziehung zwischen Freikirche und Volkskirche wird im Anschluß an das Täufer-tum nur kurz gestreift.

⁴ Z II 55–64.

⁵ Z II 681–683.

⁶ Zwingli unterscheidet nicht Glaube und Hoffnung, denn Gegenstand des Glaubens sind die Güter, die man erhofft, d. h. Gott. Vgl. Z II 182_{4ff}; IV 491_{11ff}, 18_{ff}, 23_{ff}; S VI/II 314.

⁷ Z II 59₃₄.

⁸ Z II 60₂₇.

⁹ Z II 58₁₀, 682₁₇.

Man stellt in diesen Gedankengängen das sprachliche Bemühen fest, das hier wie anderswo Zwingli in der Übersetzung der Schrift leitet. Was entspricht dem Ausdruck «Kirche», der im Deutschen zunächst ein Gebäude bezeichnet, wenn er im ursprünglichen Sinn auf hebräisch, griechisch und lateinisch genommen wird?¹⁰ Zwingli findet gleichfalls im griechischen «paroikia» das gleichbedeutende deutsche Wort «Pfarrei»¹¹.

Was aber bei dieser kleinen Abhandlung noch mehr erstaunt, ist ihr polemischer Charakter: Zwingli will beweisen, daß die Kirche, mit dem Papst an der Spitze als Oberhaupt der Gesamtkirche, in der Schrift keine Begründung findet¹². In gleicher Weise verwahrt er sich gegen die Autorität der Tradition, der Väter und der Konzilien¹³; ebenso gegen die Praktiken der Volksfrömmigkeit, wie etwa die Heiligenverehrung. Wer sein Vertrauen auf die Fürbitte der Heiligen setzt, hat nicht den wahren Glauben¹⁴. Infolgedessen gehört er nicht der Kirche an, wie Zwingli sie umschrieben hat. Wird man behaupten, daß die hierarchische Kirche oder die Konzilien die Kirche gültig darstellen (*Ecclesia representativa*) und infolgedessen Glauben verdienen? Keinesfalls! Denn in der Schrift findet man nirgends einen Beleg, der es erlaubte, sie in dieser Form für rechtmäßig zu erklären.

Gleichzeitig und als Reaktion – dies der dritte Aspekt – will Zwingli die Versammlung, in deren Schoß sich die Disputation abspielt, als rechtsgültig erklären. Diese vereinigt, unter dem Schutz des Rates, Kleriker und Laien aus dem Kanton Zürich und darüber hinaus. Dies ist eben die Partikularkirche, die, wie gesagt, in der Schrift begründet ist. Da sie an den Vorrechten der Universalkirche, namentlich der Unfehlbarkeit, teilhat, konkretisiert sie diese in gewisser Weise¹⁵. Ihre Autorität ist jedoch jener der Schrift untergeordnet. Ihr unterstellt sie sich denn auch. Hier verweist Zwingli nebenbei auf die Kriterien einer wahrheitsgetreuen Bibelauslegung¹⁷. Jedenfalls handelt es sich hier, im Unterschied zu den Konzilien nicht darum, Gesetze zu erlassen und neue Verpflichtungen aufzuerlegen, sondern auf die Stimme des Heiligen Geistes als des allei-

¹⁰ Z II 56₇, 59_{14ff}, 60₁.

¹¹ Z II 68₁₄.

¹² Z II 64₄: Der Papst sollte nicht «ein allgemeiner bischoff», sondern «bischoff des vordersten sitzes» genannt werden.

¹³ Gleichwohl zitiert er mehrmals das kanonische Recht: Z II 63_{13,25}, 64₇.

¹⁴ Z II 61_{30ff}.

¹⁵ Z II 58₄, 62_{23,35}.

¹⁶ Z II 683₅: «Aber die kilch, die in got gründet ist und in sinem wort, mag nit irren. Denn sy haltet sich allein, des worts nit fälen mag, gottes... Hieruß volget auch, daß die unsere zemmenhuffung... nit irren mag, denn sy nit setzen noch entsetzen undernimpt, sunder allein hören wil, was in gemelten spänen im wort Gottes erfunden werd».

¹⁷ Z II 62₂₅.

nigen Lehrers zu hören sowie auf das Wort der Schrift, deren Klarheit durch sich selbst einleuchtet und die sich selber auslegt.¹⁸

Philosophische Voraussetzung dieser Lehre

Es kommen in diesem Kapitel gewisse metaphysische Voraussetzungen wieder zum Vorschein, auf die sich die Theologie Zwinglis abstützt: der Dualismus zwischen Gott und dem Geschöpf; zwischen der Schrift als Wort Gottes und den menschlichen Traditionen; zwischen dem souveränen Geist Gottes und der Tyrannei von Papst und Klerus; zwischen dem Geist und dem Buchstaben usw. Aber noch klarer tritt hier der Gegensatz zwischen dem Generellen oder Universalen und dem Einzelnen hervor. Dieser geht auf den Nominalismus und den Universalienstreit zurück.

Zwei Denksysteme stoßen hier aufeinander: Nach dem einen kann der menschliche Geist aus der Vielzahl von Individuen durch Abstraktion einen Allgemeinbegriff (*genus* oder *species*) gewinnen, der trotz seines Allgemeincharakters Realität besitzt. Nach dem andern hat das Universale konkret keinen Bestand. Es existieren im eigentlichen Sinn des Wortes nur Individuen (Einzelwesen), die man aus Bequemlichkeit unter einer gemeinsamen Bezeichnung zusammenfaßt. Kurz, es geht um den Gegensatz zwischen dem Universalen als Idealbild und dem Einzelnen, dem allein Wirklichkeit zukommt. Gewöhnlich bezeichnet man die beiden Schulen, welche diese zwei rivalisierenden Theorien vertreten, als «*via antiqua*» und «*via moderna*». Namentlich auf Grund der Untersuchungen von Gerhard Ritter ist erwiesen, daß die letztere auf den deutschen Universitäten an der Wende vom fünfzehnten zum sechzehnten Jahrhundert vorherrschend war; so zum Beispiel in Basel, als Zwingli dort studierte. Im übrigen steht fest, daß führende Köpfe wie Bucer, der von seiner anfänglichen Ausbildung her eher dem Thomismus verbunden war – Spuren davon finden sich in seiner Theologie –, dem Einfluß des Voluntarismus und Nominalismus erlagen, und das besonders im Bereich der Logik.

Leider hat man den auflösenden Einfluß des Nominalismus auf die vom Mittelalter übernommenen Ideen im Bereich des Institutionellen zu wenig erforscht. Die allumfassende Kirche mit dem Papst an der Spitze, das Heilige Römische Reich mit seiner Doppelgewalt (*gladius spiritualis* und *temporalis*) – beide sind sie Institutionen, denen ein gewisses Verständnis des Universalen zugrunde liegt, das sich in diesseitigen Institutionen konkretisieren kann. Es ist bemerkenswert, daß das Auseinanderbrechen der universalen Kirche, das mit

¹⁸ Zwingli ist es nicht gelungen, die Beziehung Schrift – Heiliger Geist zu klären. Vgl. *E. Nagel*, Zwinglis Stellung zur Schrift, 1896, S. 59: «Bald redete Zwingli von einem Glauben und Gläubigwerden durch die Schrift, bald von einem Gezogensein und Glauben außer und ohne die Schrift».

dem abendländischen Schisma einsetzte, und alsbald auch des Heiligen Römischen Reichs, wobei das letztere an Macht zugunsten der Landesfürsten, dann der Nationalstaaten verlor, mit dem wachsenden Einfluß des Nominalismus zusammenfällt. Hat dieser auch die Entwicklung der exakten Wissenschaften sowie die Anwendung neuer Methoden begünstigt, die sich auf Beobachtung und Analyse stützen, so hat er andererseits zur Auflösung traditioneller Begriffe zugunsten lokaler Partikularismen geführt. Daher die Zergliederung der Christenheit, das Entstehen territorialer oder nationaler Kirchen gemäß dem Grundsatz: «cuius regio, eius religio». Gleichzeitig stellte man sich die Frage nach der Kirchenreform nicht mehr im Sinn der Formel: «reformatio in capite et in membris». Die Reform wurde vielmehr eine *örtliche* Angelegenheit, die in die Zuständigkeit der Gemeinden und ihrer Vorgesetzten fiel, wie es im Protestantismus der Fall war. Die kirchliche Reform, welche lange Zeit hindurch verzögert und schlußendlich als illusorisch betrachtet wurde, trat damit in den Bereich des Möglichen, Konkreten, im Alltag Vollziehbaren.

Doch gleichzeitig tauchte eine Schwierigkeit auf, um deren Lösung sich die Reformatoren bemühten: wie dem Zerbröckeln in Ortskirchen wehren, von denen jede ihre eigenen Glaubenslehren und Riten hatte? Daher die Theorie der Fundamentalartikel und der Streit um die «Adiaphora». Um im Rahmen dieses Artikels zu bleiben, genügt es hervorzuheben, daß die eben beschriebene Entwicklung die Ekklesiologie Zwinglis trefflich charakterisiert und den Gegensatz zwischen dem Allgemeinen (die unsichtbare Kirche) und dem Einzelnen (die Ortskirche), dem man bei Zwingli begegnet, erklärt.¹⁹

Indessen ist mit dieser Feststellung noch nicht das letzte Wort gesprochen. Fritz Büßer hat richtig gesehen, wenn er festhält: «Für Zwingli war die Kirche immer sehr real». Das gilt sowohl für die Gesamtkirche wie die Einzelkirche. Um das zu erklären, muß unserer Meinung nach ein anderer Faktor herangezogen werden, der mit dem ersten zusammentrifft und ihn neutralisiert: Der Einfluß des Neuplatonismus, der die florentinische Renaissance wieder zu Ehren gebracht hat. Daß Zwingli davon abhängig ist, zeigt sich namentlich in seiner Theodizee²⁰. Hier also wird die Wertordnung auf den Kopf gestellt: Das Reale ist das Unsichtbare, Überzeitliche, Universale, weil es an der göttlichen Realität näher Anteil hat. Damit wird uns ein Korrektiv gegeben, das es uns ermöglicht, das Gleichgewicht in der Ekklesiologie Zwinglis wiederherzustellen. Denn es erhöht den Anteil an Realität, welche die Universalkirche im Bereich der Tatsachen zu verlieren drohte.

¹⁹ Zu Unrecht glauben gewisse Autoren, in der Zürcher Kirche eine Übertragung des *Corpus christianum* auf die lokale Ebene sehen zu können. Dieser Ausdruck wird immer in einem universalen Sinn verstanden und schließt jede derartige Analogie aus.

²⁰ Der Traktat *De providentia* (1530) veranschaulicht das ausgezeichnet. Um so mehr wird man es bedauern, daß der hier feststellbare Einfluß des Pseudo-Dionysius noch nicht Gegenstand einer Untersuchung geworden ist, auch nicht in Z VI/III (1983).

Entfaltung und Konsolidierung der Lehre: Das «Gemeindeprinzip»

Zur gleichen Zeit, da sich die Zürcher Gemeinde als Gemeinde der wahren Gläubigen (Bekenner), ja sogar der Auserwählten²¹, betrachtete, stellte sich die Frage nach der Leitung. Wie W. Hildebrandt bemerkt: «Nicht umsonst fällt die Einführung des Bekenner-Begriffes in den gleichen Zeitraum wie der Bezug auf die Obrigkeit. Es geht hier nicht um eine theologische Spekulation, sondern um das eigentliche Kirchenregiment». Indessen hält Zwingli immer darauf, daß «die Bekenner als solche sich nach außen unterscheiden und eine geistliche Gemeinschaft bilden und nicht nur eine rechtliche Körperschaft».²² Und weiter: «Zu gleicher Zeit nämlich, wo Zwingli seine Gemeinde der Bekenner noch als rein geistliche Gemeinschaft betrachtete, wird sie von der Obrigkeit, ja auch von ihm selbst, schon als durch das Bekenntnis der Bekenner bestimmte rechtliche Körperschaft als Rechtssubjekt oder auch als Rechtsobjekt aufgefaßt, das mit rechtlicher, staatlicher Gewalt zu leiten ist»²³.

Ein anderer Zug der zwinglischen Theologie ist der Übergang von der «Kirche der Sakramente» zur «Kirche des Wortes» oder noch besser: von der Kirche als «Heilsanstalt» zur Kirche als «pädagogische Anstalt». Da jede Mittlerschaft zwischen Gott und dem Menschen ausgeschlossen war, mochte es sich um Christus als Menschen, die Sakramente, das Amt usw. handeln, was blieb da noch für die Kirche übrig, um ihre Identität zu wahren? Die Antwort geben uns die Institutionen, die zur Zeit Zwinglis eingeführt wurden und sich kräftig entfalteten: die Prophezei, eine Art Bibelschule²⁴, die Armenordnung, das Ehegericht, das auch bald mit der Sittenaufsicht beauftragt wurde. Kurz, das erzieherische und caritative Element gewinnt die Oberhand und fügt sich ganz natürlich in den Rahmen des korporativen Staates ein. Zudem stand die territoriale, auf Stadt und Kanton beschränkte Kirche der weltlichen Obrigkeit in der Gestalt des (Grossen und Kleinen) Rates gegenüber. Da Zwingli keine Autorität kannte, die nicht christlich wäre – das Wort Gottes bot sich als Norm des

²¹ Z II 57₁₇, 58₁ und Schriften der letzten Schaffensperiode.

²² W. Hildebrandt, *Das Gemeindeprinzip der christlichen Kirche. Die Lehre von der Gemeinde als der Verfassungsgrundform der Kirche*, Zürich, 1951, 88–91.

²³ Der Fortschritt wird deutlich in der Frage der Exkommunikation. Wenn Zwingli im Jahre 1523 die Ausübung der Exkommunikation der einzelnen Ortskirche zuwies (Z II, 682), so hat er in der Folge alle Disziplinarmaßnahmen in die Zuständigkeit der staatlichen Behörde verwiesen.

²⁴ Diese Bibelschule, später «Prophezei» genannt, ähnelt der biblischen Stunde, die im Mittelalter in den Klöstern von dem «lector conventualis» täglich gehalten wurde – so in Kappel von Heinrich Bullinger. Dazu kam der Einfluß des Humanismus, und namentlich des «Collegium Trilingue» von Löwen, das ähnliche Veranstaltungen inspiriert hat. Die Originalität Zwinglis besteht eigentlich darin, daß er die Auslegung der Heiligen Schrift unter dem Beistand des Hl. Geists stellte. Dies infolge seines Spiritualismus.

Handeln für jedermann an, selbst auf dem sozialen und politischen Sektor –, wurde die Annäherung zwischen den beiden Gewalten unvermeidlich. Diese mußte sich zugunsten der Obrigkeit entwickeln, welche seit dem 15. Jahrhundert eifrig darauf bedacht war, in die Vorrechte der Kirche einzugreifen, um ihre eigenen auszuweiten. Diese Entwicklung wurde durch eine Kirche erleichtert, die weithin verweltlicht und zu Konzessionen bereit war, und deren Verwaltungsorgane dem Anspruch der derzeitigen Geschäfte nicht mehr gewachsen waren. Doch solange die Kirche sich ihrer Universalität bewußt war, hatte sie die Möglichkeit, diesen Prozeß in Schach zu halten. Anders verhielt es sich, als sich die Obrigkeit nur noch einer *örtlichen* Christengemeinde gegenüber sah, die, um sich zu rechtfertigen, versuchte, sich auf eben diese Obrigkeit zu stützen.

Wie Robert C. Walton bemerkt²⁵, war es zu Beginn des 16. Jahrhunderts ohnehin sehr schwierig, auf dem Lande zwischen «Pfarrgemeinde» und «Dorfgemeinde» zu unterscheiden. Selbst die Bezeichnung dessen, was mit «Kirchgemeinde» gemeint war, wechselte. Mehr und mehr bezeichnete dieser Ausdruck die alle zwei Monate stattfindende Versammlung der Bewohner einer Gemeinde oder eines Bezirks, die zusammenkamen, um über kirchliche wie politische Angelegenheiten zu verhandeln. Zwingli selbst bedient sich der Begriffe «Gemeind» und «Volck», und meint damit die Kirche. Es waren dieselben Begriffe, deren man sich zur Bezeichnung des staatlichen Gebildes bediente. Die Gleichsetzung von Kirche und Staat wird sichtbar in Formeln wie der folgenden, die sich in der Einführung zum Jeremiakommentar findet:²⁶ «ut iam dixisse olim non poeniteat, christianum hominem nihil aliud esse quam fidelem ac bonum civem, urbem christianam nihil quam ecclesiam christianam esse» (Der Christ ist nichts anderes als ein treuer und guter Bürger, die christliche Stadt nichts anderes als die christliche Kirche). Was auch umgekehrt gilt!

Ein zusätzlicher Grund für die Verschmelzung der beiden Körperschaften, der kirchlichen und der staatlichen, liegt in ihrem gemeinsamen Ziel: das Gemeinwohl, das untrennbar sowohl ein zeitliches wie ein geistliches ist. Ungeachtet der Verschiedenheit der Funktionen tragen beide dazu in einem wechselseitigen Dienst bei. Da für Zwingli die Erbsünde in der Ichsucht besteht, kann diese sowohl bei den Regierenden wie bei den Regierten nur durch die christliche Liebe überwunden werden, wie sie die Bergpredigt lehrt. Ebenso ist der Zusammenhalt der Gesellschaft, deren Glieder verschiedene Einzelziele verfolgen, nur gesichert, wenn alle von demselben Geist beseelt sind, und für Zwingli kann dieser kein anderer sein als der Heilige Geist.²⁷

²⁵ The Institutionalization of the Reformation in Zürich: Zwingliana XIII/8 (1972/2), 502 ff.

²⁶ Z XIV 424₂₁₋₂₂.

²⁷ Cf. S. Augustin, De Civitate Dei, Lib. 19, cap. XXI, Pars 2₉₋₃₁ (zitiert durch R. C. Walton, Anm. 25).

Die Gleichsetzung der beiden Gemeinschaften übertrug sich auf die Institutionen, namentlich das Ehegericht mit seiner zweiseitigen Zusammensetzung (Vertreter des Klerus und der beiden Räte). Ebenso setzte die kantonale Synode – von Zwingli seit 1528 vorgesehen und mit Beschluß vom 22. Okt. 1532 formell errichtet – eine Kommission ein, die auch Mitglieder des kleinen Rates umfaßte, und beauftragt war, die Kandidaten für vakante Pfarreien zu prüfen. Diese mußten nicht bloß gegenüber der Schrift und der reformierten Lehre Gehorsam schwören, sondern auch gegenüber der Obrigkeit, deren Kompetenz sich bis auf die Überwachung des Lebenswandels der Pfarrer erstreckte. Es ist deshalb nicht erstaunlich, daß Zwingli an Ambrosius Blarer in Konstanz am 4. Mai 1528 schreiben konnte, um sich der Zustimmung der örtlichen Kirche zu versichern, genüge es, die städtischen Behörden (*curiata comitia*) zu befragen, denn sie stellten die Gesamtheit der Bürgerschaft in ihrer gegenseitigen Bezogenheit dar.²⁸

Die Kirche und das Reich Gottes

Die Auseinandersetzung mit den Täufern gab Zwingli den Anstoß, die Eschatologie und den Begriff des Reiches Gottes zu vertiefen, soweit sich dieser im Diesseits verwenden läßt. Wie Walter E. Meyer feststellte, gibt es in der Lehre Zwinglis ein Hin- und Herschwanen zwischen dem «schon jetzt» und dem «noch nicht». Das Reich Gottes ist schon hier aufgerichtet, mindestens inchoativ, wenn auch seine volle Verwirklichung noch aussteht. Dieser Doppelaspekt drückt sich in der Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit aus, wie sie Zwingli in einem Traktat (ursprünglich eine Predigt) von 1523 darlegt, in dem er sich von den Täufern lossagt.

Die göttliche Gerechtigkeit ist das Ideal des Evangeliums, das hier zwar nicht erreichbar ist, dem es aber nachzustreben gilt. Die menschliche Gerechtigkeit, die nur ein Schatten der vorausgehenden ist – Zwingli urteilt über sie ungünstig²⁹ – entspricht dem Zustand des gefallenem Geschöpfes. Sie nimmt sich vor, jedem das Seine zu geben (*suum cuique – iustitia civilis*), und deshalb ist sie unentbehrlich zur Aufrechterhaltung der Ordnung. Mit anderen Worten: die menschliche Gerechtigkeit gibt bestenfalls jedem das Seine, während die göttliche uns das schenkt, was uns nicht gehört. Hier erscheint wieder die Spannung, die in der zwinglischen Eschatologie zwischen der Gegenwart und der Zukunft besteht, schon deshalb, weil eben die menschliche Gerechtigkeit sich letztlich an dem Grad ihrer Gleichförmigkeit mit der göttlichen Gerechtigkeit – der Richtschnur Christi – messen läßt. Sie muß sich dieser schrittweise nähern, sonst hört sie auf zu sein, was sie sein soll.

²⁸ Z IX 456–458.

²⁹ «die arm, prästhafft, menschliche gerechtigkeit»: Z II 483₂₄.

Man könnte versucht sein, in dieser Unterscheidung eine Parallele zu jener zwischen Kirche und Staat zu sehen. Zwingli hat jedoch die Überzeugung, daß die Kirche selbst ein «corpus permixtum» sei (S. Augustin), und von daher dem gleichen Gesetz wie die «Civitas terrena» unterstehe. Genau das erlaubt es dem Rat, als dem Garanten der menschlichen Gerechtigkeit, hier mit disziplinarischen Vorschriften einzugreifen. Immerhin gibt es einen Bereich, wo die Kirche über dem Staat steht: Ihre Diener sind nämlich beauftragt, den Regierenden die Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit in Erinnerung zu rufen. Immerhin glaubt Zwingli, daß die Verkündigung des Evangeliums eine «Frömmigkeit» ermögliche, an welcher alle teilhaben könnten. Sie ist die Grundlage für die Demokratie und die christliche Freiheit. So überragt nichtsdestoweniger der Prophet den Rat. Das Bewußtsein, das Zwingli von seiner Sendung hatte, die in gewissem Sinn eine prophetische war, beeinflusste seit 1523 sein Verfahren selbst auf der sozialen und politischen Ebene. So fließen bei Zwingli Soziologie wie Moral in seine Theologie ein. Deshalb darf man ohne weiteres behaupten, daß der Traktat «von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit» das Kernstück und gleichsam der Angelpunkt seiner Ekklesiologie sei.

Als Folge der Auseinandersetzung mit den Täufern hat Zwingli den Begriff des Bundes entwickelt und dadurch die Kindertaufe begründet. Die Kinder gehören in den Bund Gottes, dessen äußeres Siegel die Taufe ist, wie die Beschneidung in Israel. «Den Begriff des Bundes wird Zwingli humanistischer Tradition entnommen, seines juristischen Charakters entkleidet und ihn zu einem Leitgedanken des Schriftverständnisses erhoben haben.»³⁰ Dadurch bekommt auch bei Zwingli der Kirchenbegriff seine wirkliche Dimension: in Reaktion gegen die Absonderungstendenzen der Täufer, die auf Konventikeln hinzielen, aus welchen die sogenannte Freikirche hervorgeht, faßt Zwingli die Kirche eher als Volkskirche, wo wieder der alttestamentliche Begriff des Volkes Gottes durchscheint, aber zugleich in eine breitere Perspektive gestellt wird.

Kirche und Welt – der zwinglische Universalismus

Von 1525 an wurde das religiöse Denken Zwinglis aus einem christozentrischen zu einem theozentrischen, ja weltanschaulich universalistischen. Das veranlaßte ihn in seinen letzten Schriften (1530/31), den Himmel für die frommen Heiden zu öffnen. Über die Tragweite dieses Urteils hat man sich getäuscht – allen voran Luther. Es wird nämlich darin ein aus der Tiefe kommendes Streben offenbar, das bei Zwingli auf seinen Spiritualismus, aber auch auf den Einfluß des Humanismus zurückgeht. Die Spur des letzteren wird schon in der Hochachtung offenkundig, die Zwingli gegenüber den Regierenden hegt. Ih-

³⁰ RGG³, VI, Sp. 1967 (G. W. Locher).

nen gesteht er einen lautereren Glauben zu, der sie befähigt, die Kirche zu regieren. Die Magistraten müssen wissen, daß ihnen das Geschick von «Schafen Christi» anvertraut ist³¹. Wenn er auch sonst zahlreiche Anleihen bei den klassischen Schriftstellern macht, dann nur um zu beweisen, daß der christliche Glaube für die menschlichen Werte offen ist. Tugend ist für ihn nicht bloß «pietas» im Sinn der Alten; sie umfaßt «alles, was ehrbar, schön und gut ist»³². Es geht hier um eine Apologie des Christentums, die deutliche Spuren des Stoizismus trägt.

Doch dahinter steht noch mehr: Bei Zwingli findet sich von Anfang an ein spürbarer missionarischer Zug, der sich auf die ganze damals bekannte Welt erstreckt, von Indien bis Zürich³³. So will es die Dynamik des Wortes Gottes selbst: «Das Wort Gottes muß über alle Menschen herrschen. Es muß ihnen in aller Aufrichtigkeit vorgelegt und erklärt werden. Darin liegt für uns eine unausweichliche Forderung»³⁴. Diese ergibt sich aus der Menschwerdung des Wortes: «Wenn Gott seinen Sohn mit dem Fleisch umkleidet hat, dann um der Welt das menschengewordene Wort nicht bloß zu zeigen, sondern ihr auch Erlösung und Erneuerung zu schenken»³⁵. Und an anderer Stelle läßt er Christus sprechen: «Ich bin gekommen, um die Welt nicht nur zu erlösen, sondern zu verändern»³⁶. Wie Zwingli auf dieser Linie das Vater unser erklärt (er übersetzt es nach dem Griechischen), zeigt folgende Stelle: *Veniat regnum tuum*: Das Reich Gottes kann, in sich betrachtet, weder wachsen noch abnehmen, da es vollkommen ist, wohl aber in uns. Wir bitten also, daß das Reich Gottes an uns komme, das heißt, die Gerechtigkeit, der Friede, die Freude im Heiligen Geist usw.; daß es wachse, d. h. daß wir heilig und ohne Tadel leben; daß wir so zahlreich wie möglich in das Reich Gottes eintreten; daß wir Ihn als unseren König anerkennen und anbeten.³⁷ Dieser Zug ins Universale und das Interesse an den nichtchristlichen Religionen, namentlich am Islam (Bibliander), macht einen Teil des Zwinglischen Erbes aus.

³¹ *Ibid.*, Sp. 1968.

³² VI/I 542 ff: «Virtus vere pietas est, et omne, quod honestum, pulchrum et bonum est, complectitur.»

³³ Z II 681₃₅.

³⁴ Z II 521₁₃: «Das götlich wort sol über alle menschen herrschen, inen furgeschriben, vorgeseit und trülich eroffnet und uffgethon werden, da wir sind denselben schuldig nachzekommen.»

³⁵ S IV, 47 (Expositio fidei, 1531): «Hic fons est, cur filium suum unigenitum carne amicerit, ut haec duo toti orbi non modo ostenderet, sed etiam impenderet, redemptionem et renovationem.»

³⁶ S VI/1 716: «Mundum veni non modo redimere, sed etiam mutare.»

³⁷ S VI/1 236: «Graece est: Veniat regnum tuum. Regnum Dei nec augeri nec minui in se potest, sed perfectissimum est; apud nos vero augmentum recipit et decrescit. Petimus ergo, ut ad nos veniat regnum dei, id est: iustitia, pax, gaudium in spiritu sancto ect.; ut augeat, hoc est, ut sancte et inculcate vivamus, ut nostrum quam plurimi in regnum dei veniamus, ut illum regem agnoscamus colamusque.»

Zwingli und der Katholizismus

Das ist ohne Zweifel der Grund dafür, daß man über Zwingli schreiben konnte, er sei «ein *indirekter* Zeuge für die Wahrheit des Katholizismus» (DTC XV, 3925). Die Frage stellte sich jüngst in Nürnberg anläßlich eines Kolloquiums, das im Evangelischen Studienzentrum Heilig Geist vor einem zahlreichen Publikum drei Theologen vereinigte – einen Lutherischen (Neuendettelsau), einen Reformierten (Erlangen) und einen Katholiken. – Welcher von beiden, Luther oder Zwingli, steht dem Katholizismus näher? Doch zuvor: Was ist der Katholizismus anderes als die Gemeinschaft mit Gott durch Christus im Heiligen Geist und der Kirche, die das Werk Christi fortsetzt? Unter diesem Gesichtspunkt gebührt Luther zweifellos der Vortritt: Er hatte das Verständnis für die Menschwerdung Gottes, das heißt die Offenbarung Gottes im Sinnlichen und – so paradox das erscheinen mag – die Offenbarung Gottes «im Gegenteil». Doch wie reich an innerem Gehalt sind diese kühnen Vorstöße im Denken Luthers in einen bisher unerforschten Bereich, der aber genau der Transzendenz Gottes entspricht! Zwingli andererseits verstand die Gemeinschaft mit Gott als eine von Geist zu Geist, unter Ausschluß jeder geschaffenen Vermittlung. Infolge dessen hat bei ihm die Lehre über die Kirche nicht das erwartete Relief. Sie ist vielmehr die Folgerung oder das Resultat aus zum voraus festgelegten Positionen.

Doch das ist nur *eine* Seite der Wahrheit. Für Luther, der sein Herkommen aus dem Mönchtum nicht vergessen hatte, gehorchte die staatliche Gemeinschaft ihren eigenen Gesetzen. Sie bleibt außerhalb des Reiches Gottes, bei dem es nur um das Seelenheil geht. Zwingli dagegen betonte mit Nachdruck: «Regnum Christi etiam externum»³⁸. Alle Christen, zu welcher Gesellschaftsschicht sie auch gehören, sollten dazu beitragen, es hier auf der Erde aufzurichten und ihm möglichst viele Menschen zuzuführen. Diese Eigenart – zweifellos ein Ausfluß des zeitgenössischen Humanismus – ist es, welche der zwinglischen Ekklesiologie eine immer aktuelle Bedeutung verleiht.

Prof. Dr. J. V. Pollet, 222 Faubourg St-Honoré, F-75008 Paris

³⁸ Vgl.: *Hans Rudolf Lavater*, «Regnum Christi etiam externum»: Huldrych Zwinglis Brief vom 4. Mai 1528 an Ambrosius Blarer in Konstanz: *Zwingliana* XV/5 (1981/1) 338–381.