

Zürcher Reformators Huldrych Zwingli ist“. Es würde den 32jährigen darstellen, während Stampfer und Asper den 48jährigen bildlich festhielten. – In der Beilage II des Anhangs macht Architekt Hans Leuzinger Angaben über „Kirche, Pfarr- und Pfrundhäuser im alten Glarus“.

Noch eine Bemerkung mehr formaler Art. Oskar Farner versteht es meisterlich, die wichtigsten Quellen im Textteil selber einzufügen und so zu Wort kommen zu lassen. Das hat seinen großen Vorzug. Wie leicht erliegt man sonst der Versuchung, bei der Lektüre über die Belegstellen in Anmerkungen unter dem Strich hinwegzugehen. Nur die genauen Quellenangaben und Literaturnachweise wurden auf den Schluß verwiesen. Allerdings bietet sich eine gewisse Schwierigkeit des Nachschlagens, indem wohl bei den Anmerkungen Seite und Zeilenzahl notiert wurden, im Text selber aber keine Zeilenzahlen zu finden sind. – Sollte es Seite 414 nicht heißen: „Unsere Untersuchung dürfte gezeigt haben, daß diese Datierung um mindestens ein Jahr heraufzusetzen (statt „herabzusetzen“) ist?“

Das neueste Zwinglibuch des verdienten Zürcher Reformationshistorikers legte ich mit großer Dankbarkeit aus der Hand. Denn wem Zwingli lieb ist, der weiß sich dem Verfasser ganz besonders dazu verpflichtet, weil er sich trotz großer Beanspruchung als Pfarrer und Kirchenrat die Zeit erkämpfte, den Ertrag langjähriger Forschungen zusammenzustellen und der Allgemeinheit zugänglich zu machen.

Zwinglis Weg zur Reformation *

Von ARTHUR RICH

Die religiöse Entwicklung Zwinglis zum Reformator ist im Gegensatz zu derjenigen Martin Luthers noch immer Gegenstand theologie- und kirchengeschichtlicher Kontroversen. Das hängt damit zusammen, daß

* *Anmerkung des Redaktors:* An der vom Zwingli-Verein veranstalteten Abendfeier in der Wasserkirche am 11. Oktober 1947 hielt Herr Pfarrer Dr. Arthur Rich den Vortrag: „Zwinglis Weg zur Reformation.“ Wir freuen uns, diese breitere Forschungen zusammenfassende Studie unsern Lesern in überarbeiteter Form vorlegen zu dürfen. Da die größere Untersuchung von Herrn Dr. Arthur Rich voraussichtlich noch dieses Jahr im Druck erscheinen wird, verzichtet der Verfasser hier auf die kritisch-wissenschaftliche Einzeluntersuchung und die Wiedergabe aller Belege.

der Entwicklungsgang des Schweizer eine kompliziertere Linienführung hat als der Entwicklungsgang des Deutschen. Martin Luther war es verliehen, gleichsam in einem Anhub die katholisch-scholastische Vergangenheit zu durchbrechen und ins reformatorische Neuland vorzustoßen. Bei Zwingli dagegen schiebt sich zwischen seine scholastische und reformatorische Periode eine humanistische Entwicklungsphase ein, deren geistige Struktur in stärkstem Maße vom theologischen und ethischen Schrifttum des Erasmus von Rotterdam bestimmt wird. In andern Worten: Die religiöse Entwicklung Zwinglis verläuft in zwei verschiedenen Wendungen, die zeitlich in die Jahre 1516, bzw. 1520 fallen und von denen daher die letztere – rein chronologisch betrachtet – bereits im Schatten der Reformation des großen Wittenbergers steht.

Schon diese einleitende Feststellung genügt, um die Grundprobleme anzudeuten, die sich der Erforschung der religiösen Entwicklung Zwinglis stellen. Als erste Frage wäre anzuführen: Wie verhält sich die Wendung des Jahres 1516 zu derjenigen des Jahres 1520? Läßt sich die letztere im Sinne einer organischen Fortbildung der ersteren verstehen; das heißt: ist Zwingli schon im Jahre 1516 auf echt reformatorisches Erkenntnisgut gestoßen und hat die darauf folgende Entwicklung nur den Charakter einer Erweiterung und persönlich-innerlichen Aneignung desselben durch den Reformator? Die zweite Frage steht in engster Relation zur ersten. Wird diese nämlich negativ entschieden, dann erhebt sich das Problem, wie die spezifisch reformatorische Wendung Zwinglis im Jahre 1520 zu erklären sei: ob als ein in sich selbständiges Ereignis oder als Folge einer direkten Einwirkung der Lehre Martin Luthers? Zunächst sei dargetan, in welcher Weise die ältere und die jüngere Zwingli-Forschung diese grundlegenden Fragen beantwortet hat.

Die ältere Zwingli-Forschung, soweit sie sich im Rahmen der sogenannten „Zürcher Tradition“ bewegt, hat sozusagen uno sono angenommen, daß der große Reformator bereits in seiner Glarner Zeit, das heißt in den Jahren 1515/16 zur entscheidenden Erkenntnis vorgestoßen sei, nachdem der berühmte Humanistenfürst Erasmus von Rotterdam dem jungen Priester den Zugang zum Studium der Bibel und der Kirchenväter wie auch zu einem neuen Verständnis des Evangeliums geebnet habe, übrigens eine Auffassung, die sich vorzüglich auf eine gewichtige Stelle aus den Schlußreden (1523) stützen kann, wo Zwingli geradezu mit Leidenschaft bekennt, daß er einem „vor 8. oder 9. jaren“ gelesenen Lehrgedicht des geistesmächtigen Humanisten die grundlegende Erkenntnis danke,

„das wir gheines mittlers bedörfind dann Christi, ouch, das zwüschen
got und uns nieman mitlen mag, denn der einig Christus“ (Krit. Zwingli-
Ausgabe II, 217). Dieser, noch durch weitere Selbstaussagen des Reforma-
tors fundierten Schau der Dinge pflichten im wesentlichen Joh. Kaspar
Mörikofer (1867), August Baur (1885) und der Verfasser der auch heute
noch nicht zu entbehrenden zweibändigen Biographie über den Zürcher
Reformator, Rudolf Stähelin (1895), bei. Eine Sonderstellung im Chorus
der Forscher aus der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts
nimmt nun der leider schon im Alter von 41 Jahren verstorbene Gelehrte
Joh. Martin Usteri ein. Zwar steht auch er in seiner Jubiläumsschrift vom
Jahre 1883 „Ulrich Zwingli, ein Martin Luther ebenbürtiger Zeuge des
evangelischen Glaubens“ noch auf dem Boden der alten Zürcher Tradition.
Aber schon zwei Jahre später sah sich der glänzende Historiker und
Philologe, der als erster die Randglossen, die der Reformator bei seiner
Lektüre an den Rand der Texte anzubringen pflegte, einer kritischen
Prüfung unterzog, zu einer grundlegenden Korrektur genötigt. Usteri,
dem die Entdeckung eines zuverlässigen graphologischen Merkmals in
der Handschrift des Reformators glückte, vermochte nämlich mit Hilfe
seines Fundes die vor und nach dem 2. Juli 1519 von Zwingli stammenden
Marginalien mit Sicherheit zu scheiden. Dabei ergab sich die ihn selbst
verblüffende Feststellung, daß sämtliche Randglossen, in denen eine
tiefer augustinisch-reformatorische Gnadenlehre durchbricht, der so-
genannten Spätzeit, das heißt der Zeit nach Mitte 1519 zugehören, wäh-
renddessen die früheren Marginalien eine durchaus erasmisch-humani-
stische, vom Geist der Kirchenväter Origenes und Hieronymus geprägte
Frömmigkeit verraten. Vermöge dieser überraschenden Entdeckung war
das Bild von der religiösen Entwicklung Zwinglis im Sinn der alten
Zürcher Tradition grundsätzlich überholt, zumal eine ähnliche Durch-
leuchtung der 1911 neu herausgegebenen, die Jahre 1510–1522 umfas-
sende Korrespondenz des Reformators dasselbe Resultat ergab. Es ist
einfach undenkbar, daß der Glarner, Einsiedler und Zürcher Leutprie-
ster zwar die reformatorische Erkenntnis, wenigstens dem Keime nach,
schon besessen, sie aber bis etwa Mitte 1520 aus irgendwelchen Gründen
verschwiegen hätte.

Joh. Martin Usteri markiert dergestalt die Wendung von der älteren
zur neueren Zwingli-Forschung, die sich also, wie die obigen Ausführungen
zeigen, durch klare wissenschaftliche Gründe gehindert sieht, schon den
Zwingli der Glarner und Einsiedler Zeit als Träger spezifisch reformato-

rischer Erkenntnisse zu werten. Hat aber der Leutpriester erheblich später, das heißt nicht vor dem Jahre 1519, die entscheidende Krisis durchlebt, dann fällt sein reformatorischer Reifungsprozeß in einen Zeitabschnitt, der unmittelbar auf die literarische Begegnung Zwinglis mit Martin Luther folgt. Was liegt da näher als die Annahme, daß der große Schweizer durch die Lehre und Wirkung des Wittenberger Doktors für die Reformation gewonnen worden sei. Mit Nachdruck hat Paul Wernle diese Fragestellung aufgegriffen und den damals noch jungen Oskar Farner angeregt, die Briefe Zwinglis bis zum Jahre 1522 daraufhin einer gründlichen Prüfung zu unterziehen. Das Resultat der glänzenden, 1913–15 erschienenen Arbeit (Zwingliana Bd. III, 1–180) war scheinbar – wie man heute sagen muß – von einer zwingenden Eindeutigkeit. Farner wies überzeugend die Vorherrschaft des erasmischen Humanismus sowohl im theologischen Denken wie in der religiösen Praxis des Glarner, Einsiedler und auch noch Zürcher Leutpriesters nach und zeigte, wie nach der ergiebigen Luther-Lektüre in den Jahren 1518/19 der humanistische Reformersich zum Reformator wandelte. Seither galt die theologische Abhängigkeit des Schweizer Reformators vom großen Wittenberger als exakt bewiesen, eine Auffassung, die denn auch von allen namhaften Zwingli-Forschern der Gegenwart im Sinne eines wissenschaftlich gesicherten Ergebnisses vertreten wurde.

Diese vermeintlich höchst solide Theorie war indessen von Anfang an mit einer großen Schwierigkeit behaftet. Sie verstieß zu sehr gegen die leidenschaftlich vorgebrachte Behauptung Zwinglis, von Luthers geistigem Einfluß völlig frei zu sein. Man versuchte zwar die daraus entstandene Verlegenheit dadurch zu beseitigen, daß man die betreffenden Äußerungen des Reformators als taktisches Manöver zu erklären unternahm. Bekanntlich hat Karl V. im Wormser Edikt vom Jahre 1521 die Ächtung Luthers und seiner Freunde proklamiert, in der Meinung, durch diesen Gewaltspruch die reformatorische Bewegung auszulöschen. Zwingli habe nun, so wurde und wird noch argumentiert, die Behauptung seiner geistigen Unabhängigkeit von Luther nur darum aufgestellt, um solcherweise das noch junge Werk der Zürcher Reformation vor den bedrohlichen Konsequenzen des Wormser Ediktes zu bewahren. Daß er tatsächlich einen derartigen Gebrauch von seinen Unabhängigkeitsbeteuerungen machte, kann nicht bestritten werden. Aber ein anderes ist es, ob Zwingli dieselben im Interesse seiner Sache ad hoc erfand, oder nur als ehrliche Waffe zur Bemeisterung einer gefährlichen Situation

gebrauchte. Die letztere Meinung fügt sich besser in das Gesamtbild ein, das wir von dem die Lüge aufs schärfste perhorreszierenden Reformator haben, und wird zudem durch die gewichtige Beobachtung gestützt, daß die ersten Anfänge der Unabhängigkeitsbeteuerungen Zwinglis gegenüber Luther noch in die Zeit vor dem Erlaß des Wormser Ediktes fallen. Man wird darum den objektiven Wert der Selbstzeugnisse Zwinglis nach dieser Seite hin nicht so gering einschätzen dürfen, wie es in neuerer Zeit geschehen ist.

Heute hat sich der einst vielversprechende Versuch, die reformatorische Entscheidung Zwinglis vom theologischen Einfluß Martin Luthers herzuleiten, totgelaufen. Selbst Walther Köhler, der noch 1923 kategorisch erklären konnte: „Es ist einfach eine Tatsache, die Reformation hat Zwingli von Luther“, mußte zwei Jahrzehnte später in seiner letzten, wegen ihrer Gediegenheit und umfassenden Schau der Dinge großartigen Lebensbeschreibung unseres Reformators das überraschende Geständnis machen: „Man kann nicht nur verstehen, daß Zwingli sich von Luther unabhängig glauben konnte, er ist es tatsächlich mehr gewesen, als die neuere Forschung gemeinhin annimmt“ (Huldrych Zwingli, 1943, S. 74).

Dieser letzteren Feststellung des unlängst verstorbenen Gelehrten ist nun eine ähnliche Bedeutung beizumessen wie derjenigen von Joh. Martin Usteri im Jahre 1885. Auch sie nötigt neue Wege einzuschlagen. Die ersten Schritte hat die Forschung inzwischen bereits getan. Oskar Farner erbrachte in seinem jüngsten Buche „Huldrych Zwingli, seine Entwicklung zum Reformator 1516–1520“ auf Grund eingehender Quellenstudien den kaum anfechtbaren Nachweis, daß die Wandlung im religiösen Denken Zwinglis nicht dem literarischen Einfluß Luthers um 1519/20 zugeschrieben werden kann. Meine eigenen, von Farner unabhängig geführten Untersuchungen ergaben dasselbe Resultat. Die wichtigsten Gründe, die für die geistige Unabhängigkeit des Schweizer Reformators vom Wittenberger Doktor sprechen, seien hier in Kürze angeführt:

Die neuere Zwingli-Forschung hat mit Recht auf die mengenmäßig sehr bedeutende Luther-Lektüre des Zürcher Leutpriesters hingewiesen. Verblüffend war vor allem die Walther Köhler im Jahre 1920 geglückte Feststellung, daß mindestens 25 Schriften des Wittenbergers – das heißt zwei mehr als von Erasmus! – in des Reformators Bibliothek gestanden haben müssen. Dazu kommen noch wenigstens vier Werke, die Zwingli zwar gekannt hat, aber deren Einsichtnahme durch ihn nicht nachzu-

weisen ist. Man muß sich jedoch hüten, aus diesen Zahlen im Hinblick auf die geistige Entwicklung Zwinglis einen voreiligen Schluß zu ziehen. Denn es versteht sich: nur die Werke Luthers können für den theologischen Werdegang des Schweizer Reformators von Bedeutung gewesen sein, die er während und vor dem Jahre 1520 gelesen hat. Dies trifft aber nur auf ganze acht Schriften des großen Deutschen zu, währenddessen auf denselben Zeitraum sechzehn Werke des Erasmus entfallen. Fassen wir nun die Luther-Schriften genauer ins Auge, die Zwingli vor und während seiner spezifisch reformatorischen Reifung sich zu Gemüte führte, so ergeben sich Beobachtungen, welche die angebliche Bedeutung der Lutherlektüre in der geistigen Entwicklung des Zürcher Leutpriesters als höchst zweifelhaft erscheinen lassen.

Zuerst gilt es darauf hinzuweisen, daß Zwingli gerade in der kritischen Phase seines reformatorischen Werdeprozesses, nämlich im Jahre 1520, eine quantitativ ganz unerhebliche und religiös bedeutungslose Luther-Lektüre getrieben hat. Lediglich zwei Schriften des deutschen Reformators haben in diesem Zeitpunkt die Aufmerksamkeit Zwinglis auf sich gezogen, aber gerade deren Studium braucht kein spezielles Luther-Interesse seitens des Lesers zu verraten. Das eine der beiden Werke, „Der große Sermon vom Wucher“ ist Zwingli mehr aus zufälligen Gründen in die Hand gefallen. Bekanntlich stieß der Reformator im Frühjahr 1520 mit seinem Vorgesetzten Felix Frei, dem Probst des Großmünsterstiftes, in der Frage der Zehntabgaben, deren göttliche Legitimität er zu bestreiten wagte, ernstlich zusammen. Um seine Stellungnahme wissenschaftlich noch besser zu fundieren, sah er sich nach geeigneter Literatur bei seinen Freunden um. So sollte ihm der in Basel weilende Kaspar Hedio die das Zehnt- und Zinsproblem behandelnden Traktate der beiden Tübinger Scholastiker Gabriel Biel und Konrad Summerhardt besorgen. Am 16. April war es indessen Hedio noch immer nicht gelungen, die Gabrielsche Abhandlung „De potestate et utilitate monetarum“ zu beschaffen, dafür konnte er zwei Monate später – gleichsam als Ersatz – Luthers „Großen Sermon vom Wucher“ dem wissensdurstigen Freund zustellen, mit der bezeichnenden Bemerkung: „Du findest darin allerlei über Zins und Zehnten etc.“ (Krit. Zwingli-Ausgabe VII 320, 2–5), was zur Genüge zeigt, daß Zwingli nicht aus besonderem Interesse an der religiösen Lehre des deutschen Reformators, sondern infolge seiner augenblicklichen Beschäftigung mit dem speziellen Problem der Zins- und Zehntabgaben zu dieser wichtigen Luther-Schrift gegriffen hat.

Ganz ähnlich verhält es sich mit der zweiten Abhandlung des Wittenberger Doktors, die Zwingli im Jahre 1520 gelesen hat. Es betrifft dies die „Responso Lutheri“ auf die Verdammung einer Anzahl theologischer Sätze des Reformators durch die Universitäten Köln und Löwen. Da diese beiden hohen Schulen die scholastisch-kirchliche Reaktion verkörperten und auf die erasmische Reformbewegung nicht minder als auf das Luthertum sehr schlecht zu sprechen waren, kam die gepfefferte Antwort Luthers indirekt dem humanistischen Reformversuch zugute und wurde dementsprechend vom Kreis der Erasmianer mit dem größten Beifall aufgenommen. Auch die Lektüre dieser Luther-Schrift braucht darum keine besondere Neigung Zwinglis zur Lehre des Wittenbergers zu verraten. Sie ist mit Leichtigkeit aus dem Interesse zu erklären, das der Leutpriester am Großmünster als erasmischer Humanist der ganzen Kontroverse ohnehin entgegenbringen mußte.

Die wohlbegründete Vermutung, daß das Interesse Zwinglis am Schrifttum wie an der Lehre Luthers im kritischen Jahre 1520 nur sehr gering gewesen sei, läßt sich auch quellenmäßig direkt belegen. Am 24. Juli 1520 berichtet nämlich der Reformator seinem Luzerner Freund Myconius so ganz nebenbei: „Von Luther habe ich jetzt fast nichts mehr gelesen“ (Krit. Zwingli-Ausgabe VII 344, 23–24), eine Äußerung, der um so mehr Gewicht zukommt, als sie noch nicht unter dem Einfluß des Wormser Ediktes steht. Damit dürfte nachgewiesen sein, daß in der entscheidenden Entwicklungsphase Zwinglis der Lehreinfluß des deutschen Reformators von unerheblicher Bedeutung war.

Mit dieser Feststellung ist freilich die geistige Unabhängigkeit des Schweizer Reformators von Luther und seinem Werk noch nicht auf zwingende Weise dargetan. Es wäre an sich durchaus denkbar, daß die relativ sehr umfangreiche Luther-Lektüre des Jahres 1519 nachgewirkt und ein Jahr später die kritische Wendung in der geistigen Existenz des Zürcher Leutpriesters heraufbeschworen haben könnte. Diese Frage gilt es jetzt abzuklären.

Bisher hat die neuere Zwingli-Forschung die Luther-Lektüre des Schweizer Reformators viel zu sehr unter dem Gesichtspunkt der Quantität betrachtet. Es ist selbstverständlich nicht unwichtig, festzustellen, wieviele Luther-Schriften der Leutpriester am Großmünster gelesen habe. Aber noch wichtiger ist die qualitative Frage nach der Art der Luther-Lektüre Zwinglis. Was hat unser Reformator aus den Schriften des Wittenbergers herausgelesen? In dieser Frage steckt wohl das ent-

scheidende Problem, das übrigens nicht leicht zu lösen ist, weil die Quellen hierüber nichts Direktes sagen. Immerhin dürften die folgenden Beobachtungen doch hinreichend Aufschluß geben.

Es läßt sich nämlich zeigen, daß die polemische Tendenz der vom jungen Zwingli gelesenen Luther-Schriften in bedeutsamer Weise mit seinen eigenen, die erasmische Bewegung charakterisierenden Reformanliegen korrespondiert. Der humanistische Leutpriester hat bereits in den Jahren 1517–1519 gegenüber dem Ablasshandel, der Heiligenverehrung, der göttlichen Legitimität der Papstgewalt sowie der Zehntabgaben und vielleicht auch gegenüber dem Zölibat eine kritische Haltung eingenommen. Wider diese neuralgischen Punkte richtet sich nun, wie gesagt, auch die praktisch-polemische Spitze der sechs von Zwingli im Jahre 1519 gelesenen Schriften Luthers. Aus dieser auffallenden Übereinstimmung kann unseres Erachtens nur ein sinnhafter Schluß gezogen werden. Der angehende Reformator muß die Schriften Martin Luthers als willkommene Stütze für die von ihm bereits in Zürich an die Hand genommene humanistische Reform und nicht als religiöse Erkenntnisquelle betrachtet haben. Daß die vielleicht auf den ersten Blick etwas vorschnelle Folgerung nicht auf willkürlicher Konstruktion beruht, belegen ein gutes halbes Dutzend Briefe aus der Korrespondenz des Reformators vom Jahre 1519, lauter Dokumente der intensiven Luther-Propaganda, die von Zwinglis Freundeskreis in der Schweiz betrieben worden ist und deren innerstes Motiv von Beatus Rhenanus deutlich aufgewiesen wird, so er dem Leutpriester am Großmünster zu bedenken gibt: „Wenn dieser Lucius (ein Kolporteur), der Dir diesen Brief überbringt, Dir genug Klugheit und Rechenschaft zu besitzen scheint, so veranlasse ihn bitte, die Luther-Schriften, insbesondere die ‚Auslegung des Unser Vater für die Laien‘ in Stadt, Land, Dorf, ja in den Häusern durch die ganze Schweiz zu kolportieren. Das wird unserm Vorhaben wunderbar nützen“ (Krit. Zwingli-Ausgabe VII 193, 5–8). Auch der junge Zwingli hat sich nachweisbar bei seiner Empfehlung lutherischer Literatur vom selben Beweggrund leiten lassen. Das zeigt folgende Briefstelle aus dem Jahre 1519: „Ich habe keine Angst, daß mir Luthers Auslegung des Herrengebetes nicht gefallen werde ... Wir werden gleich miteinander eine größere Anzahl kaufen, besonders wenn er sich im Herrengebet etwas über die Anbetung der Heiligen verbreitet. Ich habe diese nämlich verboten, und da würde die Bevölkerung, wo ich doch noch so wenig lange hier bin, natürlich noch gründlicher bestärkt, wenn ein zweiter

dasselbe bezeugte“ (Krit. Zwingliausgabe VII 181, 6–9). Der humanistische Leutpriester war offensichtlich der Auffassung, daß Luthers Schriften im Grunde dasselbe sagen, was auch er auf der Großmünsterkanzelle predige. Darum hat er späterhin im großen Wittenberger wohl den Heros ohne gleichen, aber nicht den bahnbrechenden Lehrer der Reformation verehren können. Zwingli ist tatsächlich bei aller Bewunderung, die er für den kühnen Mann hegte, nie sein Jünger oder gar nur Schüler gewesen.

Dieses Ergebnis wird noch durch weitere Beobachtungen gestützt. Der angehende Reformator hat die Schriften jener Autoren, bei denen er wirklich in die Lehre gegangen war (zum Beispiel Erasmus und Augustin), sehr intensiv gelesen. Davon legen die zahlreichen Marginalien, Spuren eindringender Lektüre, ein beredtes Zeugnis ab. Bezeichnenderweise fehlen die Randglossen in den von Zwingli um 1519 gelesenen und noch vorhandenen Luther-Schriften völlig, was sich nur durch ein oberflächliches, nicht der Belehrung, sondern propagandistischen Zwecken dienendes Studium erklären läßt. – Desgleichen kann nachgewiesen werden, daß derselbe Zwingli, der in den „Resolutionen oder Erläuterung der Thesen von der Kraft der Ablass“ auf Luthers „Theologie des Kreuzes“ gestoßen ist, die in großartiger Manier die aristotelisierende Gottesauffassung der Scholastik aus den Angeln hob, unbekümmert in aristotelischen Termini vom „überall gegenwärtigen, alles durchdringenden und alles umgestaltenden“ Gott zu reden weiß (Krit. Zwingli-Ausgabe VII 290, 7–11), wie wenn er die hochbedeutsame Schrift gar nie gelesen hätte. Da er sie aber tatsächlich gelesen hat, bleibt die folgende Alternative unabweislich: Entweder ist der junge Zwingli von der spezifisch lutherischen Theologie gar nicht ergriffen worden, oder er hat, trotz dem Schein des Gegenteils, keine eindringende Luther-Lektüre getrieben und sich nur von jenen Locis ansprechen lassen, die seinem eigenen Denken entgegenkamen. Und das bedeutet im einen wie im andern Falle eine wesentlich von Luther unabhängige theologische Entwicklung des Schweizer Reformators während des Entscheidungsjahres 1520.

Damit haben wir einige wichtige Gründe dargelegt, die uns in völliger Übereinstimmung mit Oskar Farners jüngstem Buche zur Annahme der geistigen Unabhängigkeit des jungen Leutpriesters am Großmünster vom deutschen Reformator nötigen. Wie aber ist die religiöse Entwicklung Zwinglis zum Reformator vor sich gegangen, wenn von einem maßgeblichen Einfluß Martin Luthers abgesehen werden muß?

Walther Köhler, der – wie schon bemerkt – in seiner letzten Publikation den behaupteten Einfluß Luthers auf Zwinglis Lehrentwicklung ganz gehörig reduziert, versucht im selben Werke den reformatorischen Umschlag des Zürcher Leutpriesters durch die Augustin-Lektüre und die persönlichen Erfahrungen während des Pesterlebnisses zu erklären, eine interessante Hypothese, die zum Teil auf bisher noch nicht zugänglich gewesenem Material basiert. Oskar Farnet dagegen lenkt, sofern ich richtig sehe, in die Bahnen der alten Zürcher Tradition zurück und läßt Zwingli schon im Jahre 1516 reformatorisches Erkenntnisgut ergreifen, wobei die Folgezeit nur einer organischen Entfaltung der bereits gewonnenen evangelischen Einsicht gleichkommt, die sich dann freilich erst im existenzerschütternden Erlebnis der Pestkrankheit mit dem prophetischen Selbstbewußtsein des Reformators verbunden und ihre energiegeladene Wucht empfangen habe. Beide dieser jüngsten Versuche, die religiöse Entwicklung Zwinglis unter Vermeidung des von der Zwingli-Forschung der letzten zwei Jahrzehnte begangenen Grundfehlers neu zu sehen, geben indes zu grundsätzlichen Bedenken Anlaß. Bei Walther Köhler bleibt es unerfindlich, warum der Einfluß Augustins auf den jungen Huldrych Zwingli erst in der zweiten Hälfte des Jahres 1520 im reformatorischen Sinn zu wirken angehoben hat, obwohl doch schon der Einsiedler Leutpriester, wie die Randglossen deutlich zeigen, im Bann des alten Kirchenvaters stand. Oskar Farnets These aber stößt sich an der fundamentalen Entdeckung Joh. Martin Usteris vom Jahre 1885. Beide schreiben darüber hinaus dem Pesterlebnis Zwinglis im Hinblick auf dessen geistige Entwicklung eine Rolle zu, wie sie quellenmäßig, abgesehen vom Pestlied selber, sonst nirgendwo begründet ist. Man darf es darum nicht als Vermessenheit auslegen, wenn hier nochmals ein Versuch gewagt wird, das reformatorische Werden Zwinglis in seinen wichtigsten Linien darzustellen, selbstverständlich unter Zugrundelegung der sicheren Hauptergebnisse der bisherigen Forschung.

Diese Ergebnisse sind, wie aus den obigen Ausführungen hervorgegangen ist, im wesentlichen drei: 1. Zwingli hat nach seinen nicht leicht zu nehmenden Selbstaussagen ums Jahr 1516 unter dem Eindruck der literarischen als auch persönlichen Begegnung mit Erasmus von Rotterdam (vgl. Krit. Zwinglis-Ausgabe II 217, 8–13 und V 721, 5–722, 1) das „evangelische Werk“ begonnen (wobei er freilich nach andern Selbstzeugnissen auch einem Augustin und dem Studium der Paulusbriefe die reformatorische Erkenntnis danken kann). 2. Der Reformator Zwingli

ist grundsätzlich über die Theologie des Erasmus hinausgewachsen. Er steht vornehmlich in der Frage des freien Willens und der damit verbundenen Lehre vom Glauben und von der Gnade in schroffstem Gegensatz zu seinem einstigen Lehrer (besonders deutlich im „*Commentarius de vera et falsa religione*“, wo an zwei wichtigen Stellen geradezu von einer antierasmischen Polemik geredet werden muß). 3. Dem Einfluß Luthers auf die spezifisch reformatorische Entwicklung Zwinglis kann eine entscheidende Bedeutung nicht beigemessen werden. Betrachten wir gleichzeitig die einander zunächst entgegengesetzten Resultate 1 und 2, so erhebt sich gebieterisch die Frage: Woher kommt es, daß Zwingli einerseits in letzter Schärfe mit dem großen Humanisten bricht und doch andererseits an ihm festhält als an seinem vorzüglichsten Lehrer im Evangelium? Wir wollen uns an die Lösung dieses Rätsels wagen, weil in ihm das Geheimnis der reformatorischen Entwicklung Zwinglis verborgen liegen muß.

Alle wissenschaftliche Forschung hat von Tatsachen auszugehen. Tatsache ist, daß Zwingli mehrmals Erasmus von Rotterdam, und zwar mit größtem Nachdruck, als seinen Lehrer im Evangelium bezeichnet (II 217, 8–13; V 721, 5–722, 1). Die Begegnung mit der Welt des hochgelehrten Humanistenfürsten hat einen unauslöschlichen Eindruck in ihm hervorgerufen, weshalb er immer wieder auf das Jahr 1516 als den Beginn seines reformatorischen Werkes hinweist. Welche grundlegende Entdeckung ist nun Zwingli durch Erasmus zuteil geworden?

Es versteht sich, daß diese Frage nur eine sachliche Antwort finden kann, wenn wir die Probleme ins Auge fassen, die dem jungen Priester vor seiner Begegnung mit Erasmus zu schaffen gaben. Wie allgemein bekannt sein dürfte, gipfeln diese in dem mit politischen, sozialen und volkspädagogischen Fragen sehr eng verquickten Grundproblem des Söldnerwesens, in dem der junge Zwingli eine große nationale Gefahr erkannte. Das ergibt sich schon aus dem Fabelgedicht vom Ochsen, der ersten noch erhaltenen Frucht des damals erst vierundzwanzigjährigen Reformators. Auch spätere Quellen bekunden eine ganz ungewöhnliche, schließlich in den aktiven Kampf gegen die Fremddienste ausmündende Anteilnahme des Glarner Priesters an den großen politischen und militärischen Tagesfragen der damaligen Eidgenossenschaft. Auffallend an diesem frühen politischen Aktivismus des angehenden Reformators ist nun das völlige Fehlen des religiösen Gesichtspunktes. Der junge Zwingli orientiert sich an einer von ethischen Impulsen getragenen

patriotischen Gesinnung, der vorab die Freiheit der Eidgenossenschaft nach außen und ihre moralische Gesundheit nach innen am Herzen lag, lauter Werte, die durch die bestehenden Soldverträge und ihre praktischen Auswirkungen schon mehr als nur gefährdet waren. Allein gerade an diesem Punkte mußte die Schwäche der damaligen Haltung Zwinglis zum Vorschein kommen. Sie war gegen eine relativistische Kritik ganz außerordentlich anfällig. Denn je nach der Artung einer patriotischen Gesinnung, ob mehr an der nationalen Unabhängigkeit oder mehr am militärischen Nimbus der Eidgenossenschaft interessiert, ob die moralische Verfassung oder die ökonomischen Bedürfnisse des Landes in erste Linie rückend, ob von den wirtschaftlichen Wünschen des städtischen Handwerkers oder des innerschweizerischen Bauern mitgetragen, konnte die Stellungnahme zum Problem des Söldnerwesens in guten Treuen ganz verschieden sein. Aus der bloß patriotischen Liebe zur Eidgenossenschaft allein war jedenfalls eine unzweideutige Lösung nicht zu finden. Es erhob sich gebieterisch die Frage nach einer neuen, den Relativismus überwindenden Begründung von Zwinglis Ablehnung des Söldnerwesens, eine Begründung, die als universales sittliches Prinzip auf die ganze Breite des Lebens anzuwenden wäre.

Wenn wir die Begegnung des Glarner Priesters mit Erasmus von dieser Fragestellung aus verstehen, dann begreifen wir den überwältigenden Eindruck, den der junge Sucher von dem schon damals hochberühmten Mann empfangen mußte. Einmal rang der vielseitig interessierte Humanist in eben jenen Jahren mit ähnlichen Problemen, war er doch gerade in die radikalste Phase seines Kampfes gegen den Krieg und dessen Greuel eingetreten. Er kam also Zwingli in seiner ethisch-politischen Fragestellung sehr entgegen. Und nicht nur das. Erasmus hatte bereits die erlösende Antwort gefunden, nach welcher der aus dem vorhin gekennzeichneten Relativismus hinausstrebende politische Reformler und Priester begierig greifen mußte. Er fand sie im „Handbüchlein des christlichen Streiters“, das Zwingli nach den schweren Tagen von Marignano zum ersten Mal gelesen hat und in welchem sich der entscheidende Passus findet: „Nicht von deinen Vorfahren oder deinen Schmeichlern sollst du dir Regierungsmaximen geben, sondern allein von Christus.“ Das „Christus allein“ als immergültige und das Leben in seiner ganzen Breite umfassende Regel ist tatsächlich durch Erasmus in Zwinglis Bewußtsein eingetreten. Darum kommt der literarischen wie persönlichen Begegnung Zwinglis mit Erasmus um 1515/16 eine entscheidende Bedeutung zu.

Daß unsere Feststellung der Wirklichkeit standhält und nicht als bloße Hypothese anzusprechen ist, erweist sich am „Labyrinth“, einer ergreifenden Dichtung des wider Gewalt und Krieg empörten Zwingli, die ihre Entstehung dem Frühjahr 1516 dankt, also einer Zeit, die unmittelbar auf die erste Begegnung Zwinglis mit der geistigen Welt des großen Humanisten fällt. Die politischen Probleme sind dort genau dieselben wie beim Fabelgedicht vom Ochsen, nur daß aus der Ablehnung der Fremddienste eine schlechthinige Verurteilung des Krieges überhaupt geworden ist. Aber der patriotische Gesichtspunkt hat einem religiös-ethischen Kriterium weichen müssen. Mit der Frage: „Hat uns das Christus glert?“ wird nun dem Kriegsdienst auf den Leib gerückt. Und damit kommt das Neue klar zum Ausdruck, das Zwingli seiner Begegnung mit Erasmus zu danken hat, eben die christozentrische Betrachtungsweise, die fortan der beherrschende Gesichtspunkt in Zwinglis theoretischer wie praktischer Arbeit bleiben wird.

Die erasmische Losung „Christus allein“ ist nun, rein formal betrachtet, reformatorischer Natur. Auch Luther hat sie ausgegeben, freilich mit völlig anderm Sinngehalt. Für ihn bedeutet „Christus allein“, daß sich der Mensch nicht seiner eigenen, sondern nur Christi Gerechtigkeit vor Gott getrösten könne. In andern Worten: Wenn der deutsche Reformator von Christus redet, dann denkt er, oder noch richtiger, dann glaubt er an die den Sünder rechtfertigende Tat am Kreuz als die einzige Heilmöglichkeit des Menschen. Anders Erasmus von Rotterdam. Unmißverständlich bemerkt der in der Kunst prägnanter Formulierung wohlbewanderte Gelehrte: „Unter Christus darfst du aber nicht ein bloßes Wort verstehen, sondern nichts anderes als Liebe, Einfalt, Geduld, Reinheit, kurz, seine ganze Lehre.“ Und dies bedeutet, daß für den großen Humanisten Christus und seine Lehre in eins zusammenfallen.

Diese Feststellung ist zugleich der Schlüssel zum Verständnis der erasmisch-humanistischen Bemühungen um eine Reform der Kirche und des Christentums. Weil Christus sachlich mit seiner Lehre zusammenfällt, darum muß er als der Inbegriff der „himmlischen Philosophie“ auch praktisch lehrbar sein. Man muß nur „Christi Philosophie“, ein Lieblingsausdruck des Humanisten, aus den ursprünglichen und darum ungetrübten Quellen schöpfen. An diesem Punkte bricht Erasmus mit der scholastischen Theologie des Mittelalters, wenn auch nicht mit der katholischen Kirche selbst. Er will – einem echt humanistischen Bedürfnis folgend – die Philosophie oder Lehre Christi aus erster Hand empfangen.

Und diese erste Hand ist für ihn die Bibel, genauer das Neue Testament, noch genauer die Evangelien, und ganz genau die Bergpredigt Jesu. Sie ist schlechterdings das Evangelium, und zwar verstanden als vollkommene Tugendlehre, die man zwar auch aus den alten Philosophen, etwa einem Plato, schöpfen könne, aber nicht in derselben Lauterkeit und Reinheit. Die Reform der Kirche und des Christentums hat infolgedessen damit anzufangen, daß die verschütteten Quellen des Evangeliums und die klassische Theologie der alten Kirchenväter neu ausgegraben werden. Darum die Herausgabe des Neuen Testaments in der griechischen Ursprache und darum die Edierung der Werke des Kirchenvaters Hieronymus, auf die der fleißige Gelehrte viel Zeit und Kraft verwandte.

Hinter der gewissen Zuversicht, daß, wenn nur die älteste Literatur des Christentums zu neuer Wirksamkeit gelange, die Reform des christlichen Lebens und damit der Kirche folgen müsse, steht ein ganz bestimmter Glaube an die Mächtigkeit derjenigen Wissenschaften, die Erasmus in bewußter Unterscheidung die „guten“ und die „heiligen“ nennt. Die „guten Wissenschaften“ bestehen in der Beschäftigung mit der klassischen Literatur der Alten, den „heiligen Wissenschaften“ dagegen entspricht das Studium der Bibel und der Kirchenväter. Machen jene den Menschen erst zum Menschen, so diese den Christen erst zum Christen. Es besteht somit eine Parallelität zwischen den guten und den heiligen Wissenschaften. Den guten Wissenschaften entspricht die Renaissance lebendiger Humanität und den heiligen Wissenschaften die Renaissance des Christentums, die sich beide bei Erasmus einträchtig zur Idee der „Humanitas Christiana“ zusammenfinden.

Uns interessiert in diesem Zusammenhang allein die „Renaissance des Christentums“, ein beschwingtes Wort, in das nicht nur Erasmus von Rotterdam, sondern auch Ulrich Zwingli alle Freude und Hoffnung seines Herzens legte. Die Renaissance des Christentums wird kommen, sobald die „heiligen Wissenschaften“ in voller Blüte stehen werden und ihre ureigentliche Frucht, nämlich die reine, unverfälschte Lehre Christi, das heißt praktisch das Bergpredigtchristentum dem breiten Volk als Speise reichen. „Wenn die Fürsten diese Volksphilosophie leben“, so meint Erasmus an einer berühmten Stelle, „die Priester sie in ihren Reden dem Volk einhämmern, die Lehrer sie den Kindern einflößen würden, statt dem gelehrten Kram aus Aristoteles und Averroes, so gäbe es unter den Christen nicht fast beständig Krieg, man würde nicht so unsinnig mit Recht und Unrecht nach Geld drängen, nicht überall würde Heiliges wie

Profanes von Streit widerhallen. Kurz, wir würden nicht nur durch den Namen und die Reden uns von denen unterscheiden, die Christi Philosophie nicht bekennen.“

Diese Bewandnis also hat es mit der erasmischen Losung „Christus allein“. Christus wird als Inbegriff der vollkommenen Ethik hineingenommen in die umfassende humanistische Bildungsform, die den Menschen und seine Welt im Sinn der Humanität verwandeln soll. Er gibt die sittlichen Normen in ihrer unveränderlichen Wahrheit. Wer sie kennt, der kennt das Gute. Und wer das Gute kennt, dies war des Humanistenfürsten volle Überzeugung, als er in der Vollkraft seines Wirkens stand, der tut es auch. Darum behält das letzte Wort die Aufklärung, das Einhämmern der Lehre Christi, die nach des großen Humanisten Meinung auf den freien Willen des Menschen stimulierend wirken muß.

Von entscheidender Bedeutung ist nun die Frage, in welchem Sinne der junge Zwingli das erasmische „Christus allein“ verstanden habe, ob in seinem humanistischen oder schon reformatorischen Wertgehalt. Oskar Farner zeigt sich in seinem jüngsten Werk geneigt, diese Frage im letzteren Sinne zu entscheiden. Die Lehre Christi, bzw. das Wort Gottes sei für den werdenden Reformator der Glarner und Einsiedler Zeit nicht nur ethische Norm, sondern auch schon, wie er später zu betonen nicht müde werde, die den Menschen anstachelnde Kraft zum Guten, also Gebot und Erfüllung des Gebots in einem. Der Zürcher Forscher beruft sich dabei vor allem auf den berühmten Beichtbrief Zwinglis an den Chorherrn Heinrich Utinger, datiert vom 5. Dezember 1518, darin der Anwärter für die Leutpriesterstelle am Großmünster über seine sexuellen Verfehlungen vorab in Einsiedeln Rechenschaft ablegt. In dem fraglichen Schreiben heißt es u. a. : „Zuerst soll Dir nicht verborgen sein, daß ich vor ungefähr drei Jahren den festen Vorsatz gefaßt hatte, kein Weib mehr zu berühren.“ Mit Recht stellt Farner fest, daß sich Zwingli Ende 1515, im Zeitpunkt seiner geistigen Begegnung mit Erasmus, zu dieser Entscheidung hindurchgerungen habe. Darum müsse er schon damals auf das Wort Gottes im Sinne einer antreibenden und kraftspendenden Potenz gestoßen sein. Wir können dieser Folgerung nicht beipflichten. Denn erstens hat Zwingli seinen Vorsatz gar nicht gehalten, es fehlten ihm also just die sittlichen Energien, und zweitens suchte der angefochtene Reformator gerade auf typisch erasmisch-humanistische Weise seiner sexuellen Anfechtungen Herr zu werden, wenn er im selben Briefe seinen Beichtiger versichert: „Zwingli treibt kein solch gefährlich

Spiel; studiert er doch mit unablässigem Fleiß und auf Kosten der körperlichen Sinnlichkeit bei Tag und Nacht die griechischen und lateinischen Philosophen und Theologen; und löscht diese beharrliche Arbeit jene unkeuschen Begierden nicht ganz aus, so zähmt sie sie doch.“

Daß der junge Zwingli das erasmische „Christus allein“ tatsächlich auch in erasmischer Wertbedeutung übernommen hat, läßt sich an seinem religiös-ethischen Aufklärungsglauben einwandfrei ablesen. Immer wieder stoßen wir in seiner Korrespondenz auf Wendungen wie: „Christus lehren“, „Christus einhämmern“ usw. Er betrachtet dergestalt seine Tätigkeit bis in die erste Zürcher Zeit hinein als eine Aufklärungsarbeit, weshalb er noch am 31. Dezember 1519 triumphierend schreiben kann: „Wir stehen ja nicht allein: in Zürich gibt es schon mehr als zweitausend mehr oder weniger aufgeklärter Leute.“ Bis Mitte 1520 ist diese Geisteshaltung bei Zwingli anzutreffen. So bewegt sich der angehende Reformator ganz eindeutig innerhalb der humanistischen Bildungsform des Erasmus mit ihrer ethisch-intellektualistischen Maxime, daß aus dem Wissen um das Gute auch das Tun des Guten fließen müsse, was ganz besonders deutlich wird, wenn er etwa seinem Freunde Vadian zu dessen Eifer für die heiligen Wissenschaften mit den Worten gratuliert: „In das fromme Leben kommen wir besser und leichter nicht hinein, als wenn wir Derartiges lesen, wie du es begehrt: Schriften, in denen Du nicht nur den Geist des Paulus und der heiligen Väter wehen, sondern auch das Feuer der Liebe brennen fühlst; oder wenn er dem Humanisten Sapidus die Kraft zutraut, wahrhafte Propheten und Bischöfe heranzubilden. „Denn woher hat man eher und sicherer wahrhafte Propheten und Bischöfe zu erwarten als von dort, wo ein wissenschaftlich gebildeter Mann in langjähriger Arbeit ganze Scharen junger Leute von früher Zeit an richtig gelehrt und erzogen hat“ usw. Aus diesen mit Leichtigkeit noch zu vermehrenden Stellen weht uns ein ganz anderer Geist entgegen als aus dem Schrifttum des Reformators Zwingli. Es bleibt dabei: Der Zürcher Leutpriester ist bis um die Mitte 1520 ein überraschend linientreuer Gefolgsmann des Erasmus und der von ihm verfochtenen Renaissance des Christentums gewesen.

Wann, warum und in welchem Sinne hat sich nun Zwingli von seinem hochverehrten Freund und Meister losgelöst? Damit stoßen wir endlich auf das Hauptproblem unserer Darlegungen. Es versteht sich, daß auch diese Frage auf dem Boden der Tatsachen und nicht bloßer Vermutungen entschieden werden muß. Zunächst gilt es darum festzustellen, zu wel-

chem Zeitpunkt in den chronologisch genau datierbaren Briefen Zwinglis ein erstes, die erasmische Gedankenwelt an zentraler Stelle klar durchbrechendes Theologumenon begegnet. Das ist am 24. Juli 1520 in einem höchst bedeutsamen Brief des angehenden Reformators an Myconius der Fall. Unter diesem Datum bekennt der innerlich erregte und sichtlich aufgewühlte Zwingli: „Ich flehe nur um das eine, daß Christus mir verleihe, alles mit einem mannhaften Herzen zu tragen, und daß er mich, sein Geschirr, zerbreche oder festmache, wie es ihm gefällt“, ein Wort, das in den berühmten Pestliedversen „Din haf bin ich, mach gantz ald brich“ eine auffallende Parallele hat. Es handelt sich hierbei um eine eindeutig antierasmische, weil das humanistische Axiom des freien Willens aufhebende Aussage. Ja, fast möchte es scheinen, als ob Erasmus auf Huldrych Zwingli ziele, wenn er in „De libero arbitrio“ mit grollendem Untertone fragt: „Was für einen Wert hat denn noch der Mensch, wenn Gott so in ihm arbeitet, wie ein Töpfer in Ton arbeitet und wie er auch arbeiten könnte in Kieselstein?“ Das vorhin angeführte Wort von Zwingli ist unzweifelhaft ein sicherer Zeuge seines inneren Bruches mit Erasmus von Rotterdam, bzw. mit dem pelagianisierenden Verständnis der Beziehung zwischen Gott und Mensch, wie es von der humanistischen Bildungsform gefordert wird.

Allein, warum sah sich Zwingli zu diesem jähen Bruch mit dem fundamentalsten Axiom der „Humanitas Christiana“ des Erasmus genötigt? Darauf gibt der bereits zitierte Brief vom 24. Juli 1520 erschöpfend Auskunft. Der angehende Reformator war damals einer tiefen Resignation anheimgefallen, was die Verwirklichungsmöglichkeit der Renaissance der Kultur und Wissenschaften wie derjenigen der Sache Christi anbetrifft. So schreibt er in gedrückter Stimmung: „Schon längst ist bei allen, die den Glanz der feinen Bildung lieben, die Hoffnung erwacht, daß jene gelehrten Zeiten wiederkehren werden, in denen noch, wie man vermuten darf, fast alle insgesamt gelehrt gewesen sind. Aber diese Hoffnung wird auf der andern Seite zunichte gemacht durch die hartnäckige Unwissenheit, um nicht zu sagen Unverschämtheit vieler, die eher alles leiden will, bevor sie einer Spur Gelehrsamkeit und Feinheit den Zutritt gestattet – natürlich! die Flecken ihrer Unwissenheit könnten sonst zum Vorschein kommen. Der Helfer derselben ist der Krieg, der mit der Weisheit in steter Feindschaft lebt. Es ist aber auch die mächtige Hoffnung auf eine Renaissance Christi und des Evangeliums erwacht, da viele gute und gelehrte Männer mit Rudern und Segeln, wie man sagt, auf das Ziel loszu-

steuern begonnen haben, die Saat zur reifen Frucht zu bringen. Aber diese Hoffnung ist zur Kraftlosigkeit verurteilt wegen des Unkrautes, das der Feind darunter säte, während die Leute schliefen und schlecht auf der Hut waren. Und da es schon tiefer hinab Wurzeln getrieben hat, ist zu befürchten, es habe sich mit den Wurzeln des Weizens schon zu innig verschlungen, als daß dieser ohne Gefahr wieder davon gesäubert werden könnte.“

Diese für das Verständnis der theologischen Entwicklung Zwinglis überaus bedeutsame Beurteilung der Erfolgsaussichten der erasmischen Reformbewegung durch den Reformator selbst läßt nur eine Deutung zu. Der Zürcher Leutpriester muß sich um Mitte 1520 über die im tiefsten Grunde heterogene Zusammensetzung der Trägerschaft der erasmischen Reformbewegung plötzlich klar geworden sein. Daß ihm diese fundamentale Einsicht im Zusammenhange des verschärften Prozeßverfahrens gegen Martin Luther – die Bannandrohungsbulle „*Exsurge domini*“ datiert vom 15. Juni 1520 – aufgegangen war, geht aus dem angeführten Brief direkt hervor. In dem Augenblicke nämlich, da der Luther-Handel für die Freunde einer ernsthaften Reformation der Kirche und der Welt katastrophale Folgen nach sich zu ziehen drohte, fingen nicht wenige Parteigänger des Zwingli-Kreises an, behutsam, aber zielbewußt sich mit dem gegnerischen Lager wieder gut zu stellen. Hierin gerade hat der Zürcher Leutpriester in den ersten Monaten des Jahres 1520 eine bittere Erfahrung nach der andern sammeln müssen. So sah er sich zum Beispiel im Januar genötigt, die lutherische, in völlig originaler Begründung auch von ihm vertretene Auffassung, der römische Bischof sei nicht kraft göttlichen Rechtes der Papst der ganzen Welt, gegen den ihm bis dahin sehr gewogenen Freiburger Humanisten und Rechtsgelehrten Ulrich Zasius in Schutz zu nehmen. Kurze Zeit darauf mußte er sich eines offenbar sehr ultimativen Wunsches seines Freundes Johannes Faber, des Konstanzer bischöflichen Generalvikars erwehren, eine gegen Luther gerichtete Schrift zur positiven Begutachtung entgegennehmen zu wollen. Und endlich spielt Zwingli am 17. Juni 1520 in einem Brief an Beatus Rhenanus auf den plötzlichen Parteiwechsel eines prominenten Freundes an – nach Emil Egli handelt es sich um keinen Geringeren als den passionierten Erasmusjünger Glarean –, mit der höchst bezeichnenden Bemerkung, er reite jetzt diese Partei, um jene aus dem Sattel zu werfen. Solcherart stößt der die Ereignisse genau verfolgende Leutpriester am Großmünster immer deutlicher auf die geistige Heterogenität in der Zu-

sammensetzung seines die Renaissance des Christentums verfechtenden Freundeskreises, eine Entdeckung, deren katastrophaler Charakter durch die mit der Bannandrohungsbulle unabwendbar gewordene Entscheidung nicht mehr verborgen bleiben konnte.

Die alarmierende Tatsache aber, daß selbst in den eigenen Kreisen der Renaissance des Christentums, deren vorzüglichsten Träger einer Martin Luther in den Augen Zwinglis war und blieb, eine gefährliche, ja tödliche Feindschaft erwachsen konnte, stellte den humanistischen Reformfreund am Großmünster vor ein völlig neuartiges Problem. Dem Geschichtsbild des Erasmus zufolge hat sich der Aufstieg des Christentums unter dem Zeichen der Bildung vollzogen und sein Niedergang unter dem Zeichen der barbarischen Unwissenheit, gemäß der humanistischen Maxime, daß der ungebildete Verstand die Wurzel alles Übels sei. Folgerichtig steht und fällt für Erasmus die Wiedererweckung des Urchristentums mit der Wiedergeburt der guten und der heiligen Wissenschaften, weil eben die Verwirklichung der wahrhaft evangelischen Frömmigkeit über die erkenntnismäßige Aneignung der Lehre Christi führe. Daß auch der junge Zwingli, selbst noch in der ersten Zürcher Zeit, diese Schau der Dinge teilt, ist bereits gemeldet worden. Auch er hat die Wiederkehr der „gelehrten Zeiten“ und die „Wiedergeburt Christi und des Evangeliums“ in engster Nachbarschaft gesehen, wie das oben vermerkte, hochwichtige Zitat in aller Deutlichkeit zum Ausdruck bringt. Und auch er hat die Renaissance des Christentums vorzüglich durch das Mittel der Aufklärung, das heißt durch die Verbreitung der auf rationalem Wege aneignbaren Lehre Christi angestrebt. Nun aber ereignet sich in der ersten Hälfte des Jahres 1520 das Unerhörte, daß ausgerechnet aus den Reihen der „Aufgeklärten“, der humanistisch geformten und gebildeten Verfechter der Renaissance des Christentums sich Widerstand gegen die entschiedene Wiederherstellung des urchristlichen Ideals erhob. Dieser – gemessen am erasmischen Geschichtsbild – ganz regelwidrige Vorgang ließ sich natürlich in keiner Weise aus der die wahre Philosophie auflösenden Unwissenheit erklären. Der ethische Intellektualismus mit seiner Überschätzung der Möglichkeiten der menschlichen Ratio zerbrach hier vielmehr an der harten Wirklichkeit, was gleichsam mit innerer Logik zu der beunruhigenden Frage führen mußte: Woher kommt es, daß prominente Parteigänger der Renaissance des Christentums, denen es wahrhaftig an Aufklärung und wissenschaftlicher Einsicht nicht gebrach, im Augenblick der nahenden Entscheidung zurück in alte, als falsch erkannte Bahnen lenken konnten ?

Zwingli fand die Lösung dieses für ihn aufregenden Rätsels in der neutestamentlichen Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen. Der „Feind“, das heißt der Teufel hat Unkraut unter die gute Saat gesät. Mit dieser Schau bahnt sich in Zwinglis geistiger Entwicklung die entscheidende Wendung zum reformatorischen Verständnis des Evangeliums an. Sie bedeutet radikale Abkehr vom erasmischen Rationalismus. Nicht in einem rationalen Vernunftgebahren, sondern in einem dämonologischen Geschehen muß er plötzlich die Ursache der Krisis sehen, die die Renaissance des Christentums ergriffen hat. Und das nötigt zu umwälzenden Folgerungen: Die erasmisch verstandene Aufklärung kann als letztes Wort nicht mehr genügen. Sie ist eine viel zu gebrechliche Waffe angesichts der im Dämonischen verwurzelten Gegnerschaft gegen die Wiedergeburt der Sache Christi. Damit erhebt sich aber unabweislich die wahrhaft existentielle Frage, die wir als Zwinglis reformatorische Ausgangsfrage bezeichnen möchten: Wie soll man denn in dieser Sache handeln? Die Antwort, die sich dem werdenden Reformator sichtlich aufdrängt, kündigt bereits die neue, für einen Erasmianer unmögliche Orientierung an: „Lasset beides, das heißt die guten und die schlechten Triebe in der Saat der christlichen Renaissance, miteinander wachsen bis zur Ernte, und zur Zeit der Ernte usw.“ (der in sichtlicher Erregung geschriebene Satz bricht hier jählings ab).

Diese überraschende Lösung bedeutet nun, daß die Zukunft des „Christianismus renascens“ nicht mehr, wie bei Erasmus, in der Hand des Menschen, sondern in der Hand Christi, bzw. Gottes liegt. Und damit hat das von Haus aus erasmische „Christus allein“ urplötzlich einen neuen Sinngehalt bekommen. Es deutet nicht mehr bloß das vollkommene Bildungsziel des Menschen und der Menschheit an, es wird zum lebendigen Existenzgrund der Sache Christi überhaupt, der ihren Verfechtern die Glaubensenergien zuströmen läßt, auch in gefährlichen Zeiten auszuhalten. In andern Worten: Die Renaissance des Christentums hört auf, ein Produkt der vom Menschen gehandhabten religiös-ethischen Aufklärung zu sein. Sie wird unzweideutig zur Tat Gottes in Jesus Christus, wie auch Gott aufhört, nur als Offenbarungsgrund der „himmlischen Philosophie“ zu gelten, sondern fortan als der wirkliche und lebendige vor Zwinglis Augen stehen wird, der machtvoll seine Sache, auch in hoffnungsloser Bedrängnis, zum Siege führt.

Die hierin zum Vorschein kommende Wandlung im Christus-, bzw. Gottesverständnis Zwinglis bedingt unmittelbar, um jetzt eine glück-

liche Wendung Walther Köhlers zu gebrauchen, „die Wendung vom Intellekt zum Willen“. Es ist nicht mehr die menschliche Erkenntnis von der „Wahrheit“ und „Seligkeit“ der Sache Christi, die zur Hingabe an sie führt, wie Erasmus behauptet hat, es ist vielmehr der freie Wille Gottes oder Christi selber, der dies bewirkt. Die Existenz des Menschen kann von da her nur noch als eine Existenz unter der treibenden Kraft des Willens Christi begriffen werden, als „sein Geschirr“, das der Herr, wie Zwingli in seiner ersten, oben angeführten antierasmischen Äußerung ausdrücklich sagt, zerbrechen oder festmachen mag, wie es ihm gefällt. Damit aber ist der Leutpriester am Großmünster auf jene neue religiöse Dimension gestoßen, innerhalb derer der Mensch nur zitternd und in nackter Armut vor seinem Gotte stehen kann, welcher ihn in „Christus allein“ mit seinem richtenden und rettenden Erbarmen trägt. So hat Zwingli angefangen, das „solus Christus“, das ihm als ethisch-normative Losung schon vor Jahren vom großen Humanistenfürsten zugerufen wurde, in einem letzten, sein ganzes Leben umgestaltenden Sinne zu ergreifen. Das reformatorische Neuland im eigentlichen Sinn des Wortes war ihm endlich zu Gesicht gekommen.

Unsere eigene Auffassung von der religiösen Entwicklung Zwinglis zum Reformator erlaubt nun eine ungezwungene, im Grunde höchst einfache Antwort auf die Leitfrage, warum der Leutpriester mit Erasmus von Rotterdam am entscheidendsten Punkte gebrochen und ihn doch weiterhin als seinen Lehrer im Evangelium gepriesen habe. Er hat mit ihm gebrochen, weil er in der großen Krisis um Mitte 1520 an den rationalen Grundlagen der erasmischen Renaissance des Christentums irre geworden ist. Und er hat gleichzeitig an ihm festgehalten als an einem höchst verehrungswürdigen Mann der Reformation, weil sich der Bruch ja „nur“ auf die Grundlage, nicht aber auf das Programm der christlichen Renaissance bezog. Keine Rede davon, daß Zwingli nach Mitte 1520 auch andere Ziele verfochten hätte. Die Ziele bleiben, doch die Grundlagen ihrer Verwirklichung, sie ändern. Steht bei Erasmus die Renaissance des Christentums, das heißt die universale Umgestaltung des kirchlichen und weltlichen Lebens durch die in der Lehre Christi enthüllte göttliche Gerechtigkeit, auf dem freien Willen des Menschen, so steht sie bei Zwingli auf dem lebendigen, die Kräfte des Menschen erst antreibenden Willen Gottes, dem kein anderer Wille, nicht einmal der „Wille“ der objektiven Naturvorgänge widerstehen kann. Ist darum bei Erasmus die Wiedergeburt der christlichen Humanität im letzten Grunde

Tat des Menschen, so bei Zwingli Gottes Tat in Jesus Christus, Gottes Tat aus Gnade und Erbarmen. Es besteht also neben der Linie der Diskontinuität auch eine Linie der Kontinuität zwischen dem humanistischen Leutpriester und dem späteren Reformator Huldrych Zwingli. Und dieser hat nun gerade die letztere Linie, als es galt die geistige Unabhängigkeit seiner Reformation von derjenigen Martin Luthers zu betonen, einseitig unterstrichen. Er glaubte auf ihr zum Reformator herangereift zu sein, und doch hat in Wirklichkeit sein Weg durch jenen Bruch mit Erasmus hindurchgeführt, von dem der Brief vom 24. Juli 1520 in unmißverständlicher Weise Aufschluß gibt.

Es wäre hier der Ort, die konkrete Auswirkung der neuen, in einem existentiellen Sinne zu verstehenden christozentrischen, bzw. theozentrischen Wendung Zwinglis vom Jahre 1520 auf das theologische Denken des Reformators genauer zu untersuchen. Diese wichtige Aufgabe, die in einer sorgfältigen Vergleichung der theologisch relevanten Randglossen aus der zweiten Hälfte des fraglichen Entscheidungsjahres mit denjenigen der Frühzeit bestehen müßte, kann im vorliegenden Rahmen nicht bewältigt werden. Immerhin sei soviel gesagt, daß nach Mitte 1520 eine deutlich wahrnehmbare, in ihren Einzelheiten noch zu verfolgende Umwandlung der theologischen Lehre Zwinglis einsetzt, wobei die religiöse Gedankenwelt des Kirchenvaters Augustin eine erste Rolle spielt. Walter Köhler hat schon 1943 in überzeugender Weise die Wichtigkeit des Augustin-Einflusses auf die theologische Lehrentwicklung Zwinglis dargetan. Was ihm aber zu erklären nicht gelang, nämlich die in ihrer reformatorischen Bedeutung erstaunlich späte Auswirkung der schon seit 1517 mit Sicherheit anhebenden Augustin-Lektüre, wird im Lichte unserer Ergebnisse begreiflich. Die auf das Axiom der Alleinwirksamkeit Gottes gegründete Gnadenlehre des großen Kirchenvaters konnte sich Zwingli in einem wirkungsmächtigen Sinne erst erschließen, als er, dank seiner existentiell-theozentrischen Wendung, ein kongenialeres Verständnis für ihre letzten Tiefen fand. Handelt es sich doch um ein das geistige Leben des Reformators beherrschendes Grundgesetz, daß Zwingli fremde Erkenntnisse nur insoweit sich innerlich aneignen kann, als sie seinem eigenen Erkenntnisstand entgegenkommen. Das ließ sich schon an seiner ersten Begegnung mit Erasmus nachweisen, das zeigte wieder sein Verhältnis zu Martin Luther, und das wird nun auch an seiner Augustinlektüre offenbar. Hierin ist übrigens auch der Grund zu suchen, warum Zwingli die Gnadenlehre des Kirchenvaters nicht etwa sklavisch

übernommen hat, sondern in großer Selbständigkeit, die ihn selbst im Jahre 1520, wohl dem Höhepunkt des Augustin-Einflusses, bestimmte Äußerungen des großen Mannes in auffallender Weise korrigieren ließ.

Der kritische Leser wird sich an dieser Stelle fragen, warum in unserer Darstellung der religiösen Entwicklung Zwinglis das Pesterlebnis vom Spätjahr 1519, dem doch gerade die jüngsten Werke von Walther Köhler und Oskar Farner den Charakter eines letzten Durchbruchkampfes zum reformatorischen Erkenntnisgut zuschreiben, keinerlei Erwähnung findet. Das hat unseres Erachtens seine guten und stichhaltigen Gründe. Zwingli mißt nirgendwo seinem Pesterlebnis – außer natürlich im Pestlied selber – eine religiöse Bedeutung zu, was aber sicherlich der Fall sein müßte, wenn es tatsächlich jene Rolle gespielt hätte, die ihm von der Forschung fast durchgängig zugewiesen worden ist. Angesichts dieser Sachlage wäre es eigentlich naheliegend, das Pestlied als Markstein in der geistigen Entwicklung Zwinglis gänzlich auszuschalten. Fritz Blanke hat diese begreifliche Konsequenz gezogen mit der Begründung, die Dichtung enthalte noch kein reformatorisches Gedankengut, sondern zeuge lediglich von der allgemein-christlichen Vorsehungsfrömmigkeit, wie sie der junge Zwingli stets vertreten habe (Zwinglis Urteile über sich selbst; 1936), eine Auffassung der Dinge, die nun aber auch wieder auf große Schwierigkeiten stößt. Denn Tatsache bleibt, daß die neuen, von Zwingli um Mitte 1520 gewonnenen Einsichten relativ häufig, und zwar formal wie inhaltlich mit Gedanken aus der Pestlieddichtung sich berühren, weshalb doch dieser ein entsprechendes Gewicht in der geistigen Entwicklung des Reformators zuzusprechen ist. Und daraus resultiert der auf den ersten Blick recht widersinnige Satz, daß die theologische Unterschätzung der Pestliedtrilogie im reformatorischen Werdeprozeß Zwinglis ebensosehr dem Sachverhalt der Quellen widerspricht wie die theologische Überschätzung des Pesterlebnisses.

Aus diesem paradox anmutenden Ergebnis kann nur ein sinnhafter Schluß gezogen werden. Wenn die Quellen zur Annahme nötigen, dem Pesterlebnis sei in Zwinglis geistiger Entwicklung keine entscheidende Bedeutung beizumessen, andererseits aber die Pestliedgedanken im Briefwechsel des Großmünsterpriesters als Ausdruck einer tiefen, erst das reformatorische Verständnis des Evangeliums anbahnenden religiösen Wendung begegnen, dann muß dem Pestlied ein anderes Urerlebnis zugrunde liegen als die Pestkrankheit. In andern Worten: es muß seine Entstehung der elementaren Wirkung einer späteren Erfahrung danken.

Damit aber drängt sich uns die Vermutung auf, das Pestlied könnte entstehungsgeschichtlich in einem Zusammenhang mit der großen Krisis Zwinglis um Mitte 1520 stehen. Diese neue Hypothese ist der Beachtung wert. Denn sie hat etwas Zwingendes an sich. Verstehen wir nämlich die Pestliedtrilogie als eine retrospektiv gerichtete, das heißt den Sinn der mörderischen Krankheit des Leutpriesters unter dem Aspekt seiner neuen Glaubenseinsicht erfassende Dichtung, dann finden bisher ungelöste Rätsel eine höchst einfache Lösung. Einmal wird begreiflich, warum die spezifischen Pestliedgedanken erst in der zweiten Hälfte des Jahres 1520, dann aber mit verblüffender Häufigkeit in Zwinglis Korrespondenz auftreten. Desgleichen wird uns völlig klar, weshalb der Reformator in seiner Trilogie die Pestkrankheit unter dem Gesichtspunkt des Dämonischen, nämlich als „dessa tufels facht unnd fräffner hand“ bewerten kann, während doch die ersten Briefe Zwinglis nach der schweren Leidenszeit die Pest als eine gewöhnliche, wenn auch überaus gefährliche und mühsame Krankheit betrachten, deren Ursprung, gleich der Hungersnot, ganz allgemein in Gott zu suchen sei („a deo fames, pestis“ usw.). Der Großmünsterpriester ist eben erst um Mitte 1520 auf die Kategorie des Dämonischen als des tiefsten Seinsgrundes aller Gegnerschaft wider die Renaissance des Christentums gestoßen, und von da aus muß ihm in retrospektiver Schau die Pestkrankheit als die Hand des Widersachers erschienen sein, der im Angriff auf sein Leben die von ihm in der alten Limmatstadt verteidigte Sache Christi selber treffen wollte. Mit dieser Einsicht hängt nun wieder – genau wie im Briefe an Myconius vom 24. Juli 1520 – das neue, den erasmischen Humanismus überwindende Existenzverständnis des angehenden Reformators zusammen: „Din haf bin ich / Mach gantz ald brich.“ Ist nämlich die Pestattacke dämonischer Natur und deshalb den menschlichen Möglichkeiten über, so bleibt nur noch die Alternative: Entweder dumpfe Resignation oder wagemutiges Vertrauen in die noch größeren Möglichkeiten Gottes, offenkundig die Entscheidung, in der der Zwingli der Pestlieddichtung gestanden hat. Schließlich läßt sich auf dieser Basis auch verstehen, warum das früh berühmt gewordene Lied einen so ungemein erlebnisnahen Charakter trägt. Das ist nämlich gar nicht so selbstverständlich, wie es dem unkritischen Betrachter scheinen mag. An der Situationsunmittelbarkeit der ergreifenden Trilogie wird jedenfalls kein ernsthafter Forscher mehr festhalten wollen. Schon Hermann Spörri hat in seinen Zwingli Studien (1866) mit Recht betont: „Die Künstlichkeit der Form läßt uns kaum

annehmen, daß wenigstens der zweite Teil, wie er uns vorliegt, unmittelbar aus der Situation gedichtet sei. In einem Zustande, wo

Min Zung ist stumm,
Mag sprechen nit ein Wort,
Min Sinn' sind all verdorrt, -

zählt man nicht so sorgfältig nach, ob die Strophe den beiden andern entsprechend 26 Verse habe, von denen je der erste bis fünfte, siebente bis elfte usf. zweifüßig, der fünfzehnte und sechzehnte dreifüßig seien, ob die erste und siebente, zweite und dritte Strophe sich reimen usw.“ Aber auch daß Zwingli, wie heute fast durchgängig angenommen wird, seine Pestlieddichtung in der Rekonvaleszenzzeit geschaffen habe, ist nicht minder unwahrscheinlich. Ihre komplizierte, logisch und metrisch überaus durchgebildete Barform erheischt von einem Dichter ein Maß an Konzentration, wie es dem genesenden Zwingli billigerweise nicht zugeschrieben werden darf, wo er doch in eben jenen Tagen (30. November 1519) ausgerechnet klagt, Gedächtnis und Lebensenergien seien durch die leidigen Nachwirkungen der schlimmen Krankheit schwer geschädigt worden. Ist jedoch die Pestlieddichtung nicht in zeitlicher Nähe zu dem von ihr besungenem Ereignis selbst entstanden, dann wird ihre Erlebnisunmittelbarkeit unerklärlich bleiben, es sei denn, daß wir unsere mannigfaltig gestützte Hypothese zu Hilfe nehmen, Zwingli habe in der großen Krisis um Mitte 1520 seine Pestzeit geistig ein zweites Mal durchlebt, aber diesmal eingetaucht in eine Erkenntnistiefe, an der es ihm im Herbst des Jahres 1519 noch gebrach. So erweist sich das Pestlied keineswegs als ein Argument gegen das hier gezeichnete Bild von der reformatorischen Entwicklung Zwinglis; es wird im Gegenteil zu einem gewichtigen Zeugen für die wahrscheinliche Richtigkeit der hier vertretenen Auffassung.

Zwinglis Schrift:
**„Was Zürich und Bern not ze betrachten sye im
fünfförtigen handel“**

Von SIGMUND WIDMER

I. Der historische Rahmen

Wir befinden uns in einem Augenblick höchster Spannung. Der erste Landfrieden von Kappel (1529) hatte die endgültige Entscheidung zwi-