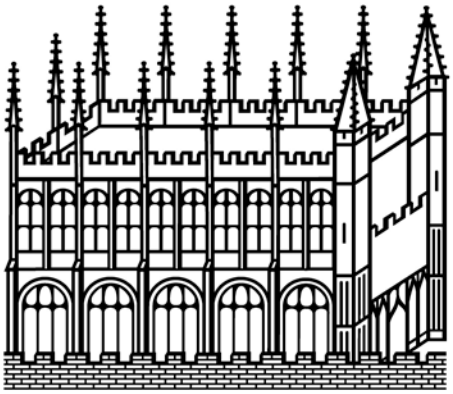


Bodleian Libraries

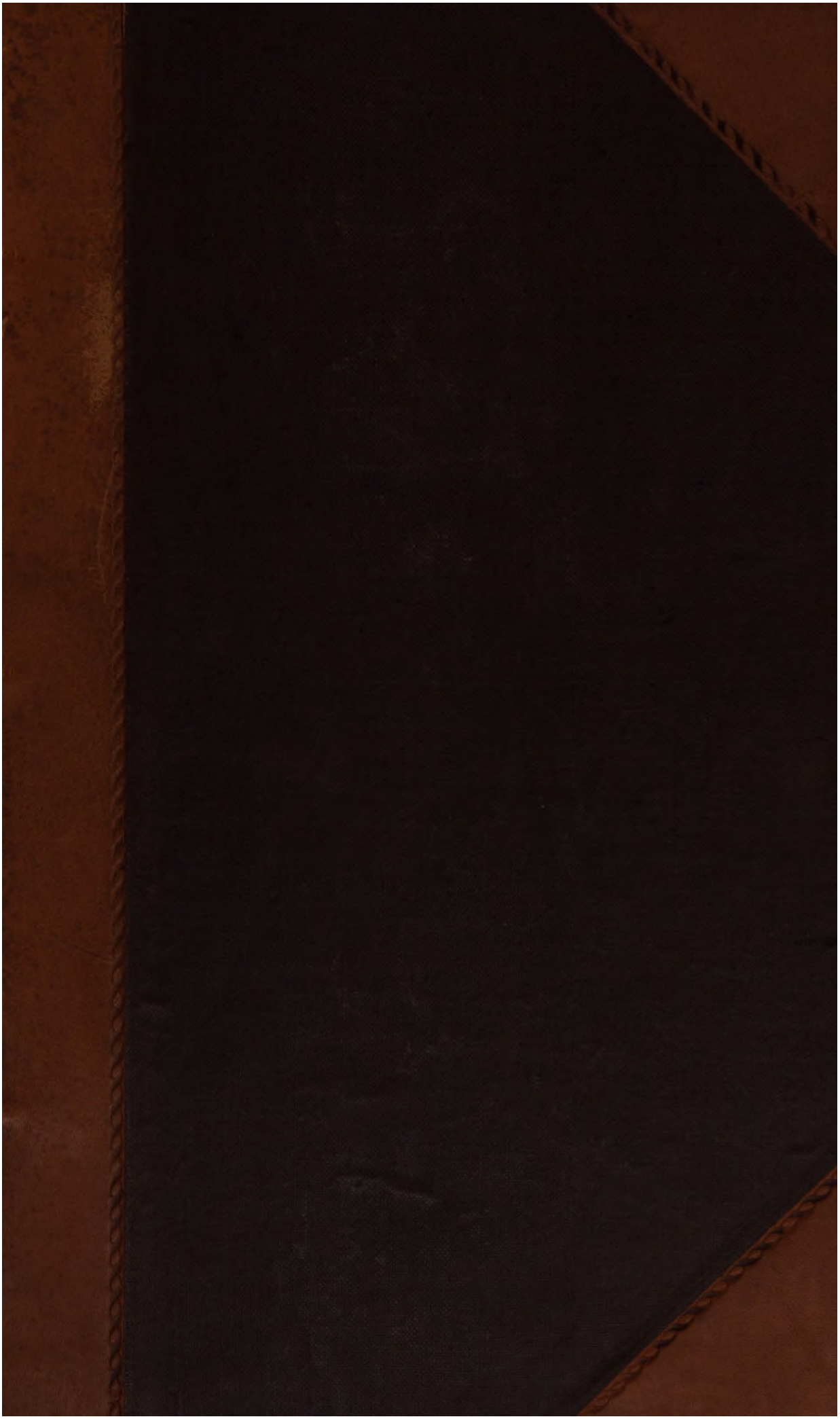
UNIVERSITY OF OXFORD

This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

For more information see:

http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.



600090924U

DAS

THEOLOGISCHE SYSTEM ZWINGLI'S

DARGESTELLT

VON

Dr. EDUARD ZELLER.

Besonderer Abdruck aus Jahrgang 1853 der Theologischen Jahrbücher.

TÜBINGEN,

VERLAG UND DRUCK VON L. FR. FUES.

1853.

110. c. 121.

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Einleitung 1

1. Das Princip der reformirten Theologie und seine Darstellung bei Zwingli 6

2. Die objektive Begründung des Systems durch die Lehre vom Wesen Gottes, der Vorsehung und der Erwählung . . 31

3. Die zeitliche Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses, oder die Lehre von der Sünde und der Erlösung 51

a) Von der Sünde 52

b) Von der Erlösung 69

1. Das Geschäft Christi 70

2. Die Person Christi 78

3. Die Dreieinigkeit 97

4. Die äusseren Hülfsmittel des Glaubens; der Kultus, die Sakramente, das Wort Gottes, die Kirche 100

A. Die Bestreitung des katholischen Kultus, der Heiligenverehrung und der Bilder 104

B. Die Sakramente.

1. Von den Sakramenten im Allgemeinen 111

2. Von der Taufe 119

3. Vom Abendmahl 126

C. Die Schrift und das Wort Gottes 137

D. Die Kirche 150

Seite

5. Die Verwirklichung des Heils im Subjekt; der Glaube und das Leben des Christen 165
   1. Der Glaube und die Werke 166
   2. Das Evangelium und das Gesetz 177
   3. Das weltliche Leben des Christen 182
6. Das Verhältniss der Zwinglischen Lehre zu gleichzeitigen und spätern Erscheinungen 194

Einleitung.

Die Lehre der reformirten Kirche ist nach langer Vernachlässigung erst in der neueren Zeit wieder zum Gegenstand einer grösseren Aufmerksamkeit und gründlich eingehender Untersuchungen geworden. Nachdem sie in der Periode des Rationalismus schon desshalb vernachlässigt worden war, weil man allgemein, und besonders in Deutschland, die Lehrunterschiede der zwei protestantischen Hauptkirchen für völlig bedeutungslos hielt, so war es zuerst Schleiermacher, der in auffallendem Gegensatz gegen die herrschende Zeitströmung den Versuch machte, die reformirte Grundlehre von der Erwählung in das Fundament der unirten Kirche einzumauern, und der im Zusammenhang mit seiner philosophischen Weltansicht die reformirte Denkweise in seiner Glaubenslehre wieder vielfach, wenn auch nicht unvermischt und nicht im Sinn des altkirchlichen Systems, zu Ehren brachte. Aber sosehr hiemit eine richtigere Würdigung der reformirten Theologie angebahnt war, dem geschichtlich treuen Verständniss seiner ursprünglichen Eigenthümlichkeit war das dogmatische Interesse der Kirchenvereinigung, welchem die Schleiermacher'sche Glaubenslehre dienen wollte, nicht förderlich. Noch weniger war ein solches von der Polemik der neuen Altlutheraner zu erwarten, welche ganz in dem entgegengesetzten Interesse der Kirchentrennung befangen in allem eigenthümlich Reformirten nur den Gegensatz gegen die alleinseligmachende lutherische Wahrheit zu sehen wussten. Diese Polemik hat ohne Zweifel dazu beigetragen, das Vorurtheil von der Be-

deutungslosigkeit der Streitpunkte zwischen Lutheranern und Reformirten zu widerlegen, aber indem sie es nur durch das entgegengesetzte Vorurtheil von ihrer unbedingten Bedeutung für alle Zeiten widerlegte, so hat sie sich zu einer unbefangenen Auffassung der reformirten Lehre noch weit unfähiger bewiesen, als die Theologie der Union; sie konnte wohl den Unterschied des Reformirten vom Lutherischen aufzeigen, aber sie verstand es nicht, das reformirte System aus seinen eigenthümlichen Voraussetzungen zu begreifen, weil sie in seiner Abweichung vom lutherischen nicht eine andere Form des protestantischen Glaubens, sondern nur den baaren Unglauben sehen wollte, und selbst jenes relative Verdienst schwindet bedeutend zusammen, wenn wir mit der mangelhaften Kenntniss der reformirten Unterscheidungslehren bei unsern Neulutheranern die genaue Vertrautheit der alten Polemiker mit denselben vergleichen. Erst in dem letzten Jahrzehend ist es den vereinten Forschungen schweizerischer und deutscher Theologen gelungen, uns einen tieferen Einblick in die Eigenthümlichkeit und den Zusammenhang der reformirten Lehre zu eröffnen. Schweizer's Glaubenslehre [1]), durch einige nachfolgende Abhandlungen [2]) erläutert und vertheidigt, gab nach hundert Jahren wieder die erste urkundliche Darstellung

---

1) Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche. Zürich 1844 und 1847.

2) Nachwort zur Glaubenslehre u. s. w. Theol. Jahrbb. 1848, 1—71. Die Synthese des Determinismus und der Freiheit in der reformirten Dogmatik. Zur Vertheidigung gegen Ebrard, Ebd. 1849, 153—209. Die Prädestinationslehre aus der Litterargeschichte der reformirten Dogmatik nachgewiesen und wider Ebrard vertheidigt. Ebd. 1851, 389—432. Ebrard's eigene Arbeiten bedaure ich unter denen, welche zur Förderung der vorliegenden Untersuchungen beigetragen haben, nicht aufführen zu können; wie es mit denselben bestellt ist, hat Schweizer in den betreffenden Abhandlungen mit einer Ueberlegenheit gezeigt, die durch den gebildeten Ton seiner Polemik, im Vergleich mit der plumpen, hämischen Leidenschaftlichkeit des Gegners, nur um so fühlbarer wird.

der altreformirten Dogmatik. Gleichzeitig trat Schneckenburger, dieser gründliche und geistvolle, der Wissenschaft und seinen Freunden viel zu früh entrissene Gelehrte, mit tiefdringenden Untersuchungen über das ganze Princip und über einzelne Punkte der reformirten Dogmatik hervor [1]), welche die Vorläufer eines grösseren, theilweise auch wirklich ausgearbeiteten Werks sein sollten, von dem nicht genug bedauert werden kann, dass es ihm nicht vergönnt war, es zu vollenden. Hieran reihen sich die zwei Abhandlungen von Baur [2]), welche sowohl an sich selbst, als durch die Entgegnungen, die sie hervorriefen, zur Förderung der Untersuchung über das Princip des reformirten Lehrbegriffs so viel beitrugen, und das umfassende Werk von Schenkel [3]), dessen Hauptvorzug uns eben in der fleissigen Ermittlung und der klaren Darlegung des quellenmässigen Stoffs zu liegen scheint, denn auf die Beurtheilung des Ueberlieferten hat neben seinem sonstigen dogmatischen Standpunkt namentlich auch das Unionsbestreben des Verfassers nachtheilig eingewirkt, und um die entgegengesetzten Behauptungen der beiden Kirchenpartheien untereinander und mit dem modernen Bewusstsein zu vermitteln, nimmt diese Darstellung nur zu häufig zu unbestimmten und widerspruchsvoll zusammengesetzten Formeln ihre Zuflucht. Dass aber auch nach dem bisher Geleisteten

1) Die orthodoxe Lehre von dem doppelten Stande Christi nach lutherischer und reformirter Fassung. Theol. Jahrbb. 1844, H. 2—4, neu bearbeitet und besonders herausgegeben u. d. T. „Zur kirchlichen Christologie. Die orthodoxe Lehre“ u. s. w. 1848. Anzeige von Schweizer's Glaubensl. Theol. Stud. und Krit. 1847, 947—983. Ueber die Frage nach dem Princip der reformirten Dogmatik, in Tholuck's Litterar. Anz. 1847, Nr. 67 f. (anonym). Die neueren Verhandlungen, betreffend das Princip des reform. Lehrbegriffs. Theol. Jahrbb. 1848, 71—144.

2) Ueber Princip und Charakter des Lehrbegriffs der reformirten Kirche. Theol. Jahrbb. 1847, 309—389. Noch ein Wort über das Princip des reformirten Lehrbegriffs; ebdas. 1848, 419—443.

3) Das Wesen des Protestantismus aus den Quellen des Reformationszeitalters dargestellt. Drei Bände nebst einer Schlussabhandlung u. d. T. das Princip des Protestantismus 1846—1852.

zur genauern Erforschung des reformirten Lehrbegriffs noch Manches zu thun übrig bleibt, diess werden gerade die Männer, welchen wir so viel Förderliches auf diesem Gebiete verdanken, am Bereitwilligsten zugeben, und dass hiefür neben den Untersuchungen über das Ganze der reformirten Lehre die monographische Behandlung der einzelnen Lehrer gleichfalls ihren wesentlichen Werth habe, ist von Einem derselben [1]) bereits auch thatsächlich durch die verdienstvollen Arbeiten bezeugt, wodurch er die Geschichte der reformirten Dogmatik auch nach dieser Seite bereichert hat. Um so weniger wird eine Darstellung des Zwingli'schen Systems ihre Berechtigung besonders zu beweisen brauchen. Wer könnte uns auch über die ursprüngliche Bedeutung und den inneren Zusammenhang der reformirten Lehrbestimmungen urkundlicher unterrichten, als der Reformator, der seiner Kirche auch in der Dogmatik ihren Weg schon weit bestimmter vorgezeichnet hat, als man oft annimmt? In den Gesammtdarstellungen der reformirten Dogmatik muss aber nothwendig die individuelle Eigenthümlichkeit und die innere Konsequenz seiner Lehre hinter der Betrachtung des gemeinsam Kirchlichen zurücktreten, nur eine monographische Bearbeitung derselben wird beide vollständig in's Licht stellen. Eben diese Punkte sind es nun auch, die wir in der nachstehenden Darstellung vorzugsweise in's Auge fassen werden, wogegen wir es Anderen überlassen, die allmählige Ausbildung des Zwinglischen Systems biographisch zu verfolgen, oder über den Inhalt seiner Schriften auch da, wo Zwingli der überlieferten Dogmatik ohne erhebliche Eigenthümlichkeit folgt, ausführlicher zu berichten. Auch in der Anordnung unseres Stoffes werden wir nicht den gewöhnlichen Eintheilungen der Dogmatik folgen, sondern einzig den innern Zusammenhang der einzelnen Bestimmungen, so wie sich dieser in Zwingli's Geist gestaltete, zum Führer nehmen, indem wir sein religiöses Bewusstsein im Fortgang vom Bedingenden zum Bedingten, durch

---

1) Schweizer, man vergleiche die Abhandlungen über Castellio, Amyraut und Pajon in den Theol. Jahrb. 1851 — 1853.

alle seine dogmatischen Vermittlungen zu verfolgen den Versuch machen [1]).

---

1) Zur Erläuterung der im Folgenden vorkommenden Verweisungen folgt hier eine alphabetische Uebersicht über die in dieser Abhandlung benützten Schriften Zwingli's, unter Angabe ihrer Abfassungszeit und der Abkürzungen, deren ich mich zu ihrer Bezeichnung bediene. Die Zahlen, welche den Titeln beigefügt sind, beziehen sich auf Band und Seite der Ausgabe von Schuler und Schulthess.

Ad Alb. III, 589 — ad Matthaeum Alberum .. de coena dominica .. epistola. 1524.

Ad Billic. III, 646 — ad Theobaldi Billicani et Urbani Rhegii epistolas responsio. 1526.

Ad Germ. princ. IV, 19 — ad illustrissimos Germaniae principes Augustae congregatos de convitiis Eccii epistola. 1530.

Adv. Ems. III, 121 — adversus Hieronymum Emserum canonis missae adsertorem .. antibolon. 1524.

Am. exeg. III, 459 — amica exegesis i. e. expositio eucharistiae negotii ad Martinum Lutherum. 1527.

An Val. Compar II, a, 1 — ein antwurt Huldrychen Zwingli's Valentino Compar alten landschrybern zu Uri gegeben u. s. w. 1525.

Antw. an Strauss II, a, 469 — antwurt H. Z. über Doctor Strussen büchlin .. das nachtmal Christi betreffende. 1527.

Apol. compl. Jes. V, 547 — apologia complanationis Isaiae. 1529.

Archet. III, 26 — apologeticus Archeteles adpellatus u. s. w. (Antwort auf ein Schreiben des Bischofs von Constanz an den Rath zu Zürich). 1522.

Ausl. d. Schlussr. I, 169 — uslegen und gründ der schlussreden oder artikel u. s. w. (der Artikel zum ersten Züricher Religionsgespräch). 1523.

Berner Disp. II, a, 63 — Auszug aus den Akten der Disputation zu Bern v. J. 1528.

Berner Predigten II, a, 201 — die zwo predigen H. Z. zu Bern gethon. 1528.

Can. miss. III, 83 — de canone missae H. Z. epichiresis. 1523.

Christl. Einl. I, 541 — ein kurze christenliche ynleitung, die ein eersamer rat der statt Zürich den seelsorgern und prädicanten in ihren stätten landen und gebieten warhaft zugesandt habend u. s. w. 1523.

Coll. Marb. IV, 173 — de colloquio Marburgensi (1529) relationes latine scriptae.

1. Das Princip der reformirten Theologie und seine Darstellung bei Zwingli.

Was den Protestantismus vom Katholicismus unterscheidet, ist in letzter Beziehung die Auffassung des Verhältnisses

---

Dass diese Worte J. Chr. II, 6, 16 — dass dise wort Jesu Christi: „das ist min lychnam“ ... ewiglich den alten einigen sinn haben werdend u. s. w. (gegen Luther). 1527.

Der Hirt I, 631 — der hirt, wie man die waren christenlichen hirten und widerum die falschen erkennen ... sölle. 1524.

Epist. VII. VIII — epistolae a Zuinglio ad Zuingliumque scriptae.

Fid. expos. IV, 42 — christianae fidei .. brevis et clara expositio ab ipso Zuinglio paulo ante mortem ejus ... scripta.

Fid. rat. IV, 1 — ad Carolum Romanorum imperatorem Germaniae comitia Augustae celebrantem fidei H. Z. ratio. 1530.

Fründl. Bitt I, 30 — ein fründlich bitt und ermanung ... dass man das heilig evangelium predigen nit abschlahe u. s. w. 1522.

Fründl. Vergl. II, b, 1 — fründlich verglimpfung und ableinung über die predig des treffenlichen Martini Luthers wider die schwärmer u. s. w. 1527.

Gutachten im Ittinger Handel II, b, 329. 1524.

In Catabapt. III, 357 — in Catabaptistarum strophas elenchus. 1527.

In Corinth. VI, b, 134 — in epistolas ad Corinthios annotationes.

In Exod. V, 202 — farrago annotationum in Exodum.

In Gen. V, 1 — farrago annotationum in Genesin.

In Hebr. VI, b, 291 — in epistolam b. Pauli ad Hebraeos expositio brevis.

In hist. pass. VI, b, 1 — brevis commemoratio mortis Christi u. s. w. (Erklärung der Leidensgeschichte).

In hist. res. VI, b, 52 — historia resurrectionis et ascensionis Christi.

In Jac. VI, b, 249 — in epistolam b. Jacobi brevis expositio.

In Jer. VI, a, 1 — complanationis Jeremiae prophetae foetura prima u. s. w. 1531.

In Jes. V, 483 — complanationis Isaiae prophetae foetura prima u. s. w. 1529.

In Jo. VI, a, 682 — annotationes H. Z. in evangelium Joannis.

In Luc. VI, a, 539 — annotationes H. Z. in evangelium Lucae.

In Marc. VI, a, 484 — annotationes H. Z. in evangelium Marci.

In Matth. VI, a, 203 — annotationes H. Z. in evangelium Matthaei.

In Rom. VI, b, 76 — in epistolam ad Romanos annotationes

zwischen dem Inneren und dem Aeusseren der Religion, zwischen der Gesinnung und der That, zwischen dem Glauben

---

(Die Commentare, denen hier keine Jahrszahl beigefügt ist, sind von Leo Judä, Megander u. A. aus den Vorträgen Zwingli's in verschiedenen Jahren herausgegeben).

Kl. Unterr. II, a, 426 — ein klare underrichtung vom nachtmal Christi. 1526.

Marb. Rel.-Gespr. II, 6, 44 — deutsche Berichte über das Religionsgespräch zu Marburg.

Pecc. orig. III, 627 — de peccato originali declaratio H. Z. ad Urbanum Rhegium. 1526.

Predigt v. Maria I, 83 — ein predig von der ewigreinen magd Maria u. s. w. 1522.

Provid. IV, 79 — ad illustriss. Cattorum principem Philippum sermonis de providentia Dei anamnema. 1530.

Resp. de eucharist. III, 438 — responsio brevis H. Z. ad epistolam .. amici cujusdam haud vulgaris, in qua de eucharistia quaestio tractatur. 1526.

Sacr. bapt. III, 565 — quaestiones de sacramento baptismi u. s. w. 1530.

Sendbr. an d. Essl. II, c, 8 — der ander sendbrief H. Z. an die christen zu Esslingen. 1527.

Subsid. de eucharist. III, 326 — subsidium s. coronis de eucharistia. 1525.

Ueber Ausschl. v. Abendm. II, b, 353 — uiber die usschliessung von dem abendmahl.

Ueber d. Zehenden II, b, 362 — uiber den zehenden und die beschwerden der landlüten von Zürich. 1525.

Ueber Luthers Bekenntn. II, b, 94 — uiber Doctor Martin Luthers buch, bekenntnuss genannt, antwurt H. Z. 1528.

Von göttl. u. menschl. Gerechtigk. I, 425 — von göttlicher und menschlicher gerechtigheit u. s. w. (Predigt). 1523.

Von Klarh. d. Worts Gottes I, 52 — von klarheit und gewüsse oder unbetrogenliche des worts gottes (Predigt). 1522.

Vom Predigtamt II, a, 304 — von dem predigamt u. s. w. (gegen die Wiedertäufer). 1525.

V. R. III, 145 — de vera et falsa religione commentarius. 1525.

V. Touf II, a, 230 — vom touf, vom widertouf und vom kindertouf. 1525.

Vorr. z. Schwenkf. II, c, 22 — z. Vorrede zu der Schrift: „eine Anweisung" u. s. w. (von Schwenkf.) 1528.

Welche Urs. geben z. Aufr. II, a, 370 — welche ursach gebind ze ufruren u. s. w. 1524.

des Einzelnen und der Lehre der Kirche, zwischen dem religiösen Bewusstsein und den positiven Hülfsmitteln der Frömmigkeit. Auch der Katholicismus erklärt zwar die fromme Gesinnung für das Wesentlichste in der Religion, auch er will dem Aeusseren als solchem, den religiösen Handlungen und dem Dogmenglauben, wofern nicht die rechte Gesinnung damit verknüpft ist, nicht die Kraft beilegen, den Menschen gottgefällig und selig zu machen. Aber er weiss dieses Innere von dem Aeusseren noch nicht in der Art zu trennen, dass es unabhängig von demselben existiren könnte, er gesteht nur den Mitgliedern dieser bestimmten, katholischen Kirche die Möglichkeit zu, dass ihre Frömmigkeit von der rechten, seligmachenden Art sei, er lässt für einen wahren Glauben nur den gelten, welcher sich der kirchlichen Lehrüberlieferung und der Kirchengewalt unbedingt unterwirft, für eine wahrhaft fromme Gesinnung nur diejenige, welche sich in dieser bestimmten Form der kirchlichen guten Werke äussert, er knüpft das ganze Verhältniss des Menschen zur Gottheit an seine positive Vermittlung durch die Sakramente der Kirche und die Thätigkeit des Priesters, und wie er aus diesem Grunde das Leben der Glaubigen nach allen seinen besonderen Beziehungen mit Sakramenten und Sakramentalien, mit Kultushandlungen und Kirchengesetzen umspannt, so macht er es auch auf allen Punkten von der Entscheidung des Priesters abhängig, der die Gewissen nicht blos zu berathen, sondern auch zu beherrschen hat. Ebendamit gewinnt aber das Aeussere und Positive schliesslich doch wieder eine selbständige Bedeutung; man kann freilich zur Kirche gehören, ohne dass man selig wird, aber diese Zugehörigkeit verleiht doch durch sich selbst schon einen unendlichen Vorzug, denn nur den Mitgliedern der Kirche ist es überhaupt, wenigstens nach

---

Züricher Rel.-Gespr., erstes I, 105 — handlung der versammlung in .. Zürich u. s. w. (29. Jan. 1523).

Züricher Rel.-Gespr., zweites I, 459 — acta oder geschicht wie es uf dem gespräch der tagen 26. 27 und 28 wynmonats in .. Zürich ... ergangen ist u. s. w. 1523.

der konsequenten Auffassung des katholischen Systems, möglich, zur Seligkeit zu gelangen, nur sie können durch das Sakrament der Busse in diesem und durch die Busse des Fegfeuers in jenem Leben von ihren Sünden frei werden; die sittlich-religiöse Gesinnung als solche, oder der Glaube, macht nicht selig, wenn nicht die von der Kirche vorgeschriebenen Leistungen hinzukommen; es ist nicht genug, dass man seine Sünden bereue und für die Zukunft unterlasse, sondern es muss auch noch eine besondere thatsächliche Satisfaktion, im Diesseits oder im Jenseits, geleistet werden; es ist auch nicht blos die Kraft und die Reinheit des sittlichen Willens, wornach sich der Werth der Einzelnen bestimmt, sondern die höhere Heiligkeit ist nur in diesen bestimmten Formen eines ascetischen Lebens, durch Ehelosigkeit, Fasten u. s. w. zu erlangen. Ja es gibt Handlungen und Leistungen, welche gar nicht mittelst der frommen Gesinnung des Betheiligten, sondern unmittelbar durch sich selbst wirken: die Sakramente bringen die Gnade *ex opere operato* Jedem, der nicht eben durch eine Todsünde einen Riegel vorschiebt, die gottesdienstlichen Verrichtungen des Priesters kommen auch denen, welche nicht selbst dabei sind, die Fürbitten, die Messopfer, die guten Werke der Lebenden auch den Verstorbenen zu Gute, die Busswerke können auch mit anderen, z. B. Geldleistungen, vertauscht werden, der Glaube selbst braucht gar nicht nothwendig in einer wirklichen Kenntniss und Aneignung der kirchlichen Lehren zu bestehen, sondern es genügt am Ende wohl auch die *fides implicita*, die Alles glaubt, was die Kirche glaubt, auch wenn sie es nicht kennt, die religiöse Verehrung bezieht sich mit dem wahrhaft Göttlichen auch auf das Endliche und Sinnliche, worin sich das Göttliche offenbart, auf die Heiligen und die Bilder der Heiligen, die Reliquien, die geweihte Hostie u. s. w., das Priesterthum, an die Thatsache der kirchlichen Weihen gebunden, wird zu einer äusserlichen, von der Würdigkeit des Subjekts unabhängigen Standeseigenschaft, und die Herrschaft des Priesters über den Glauben und die Gewissen zu einem Standesvorzug, der für die Laien in die härteste Unterdrückung ihrer religiösen, sitt-

lichen und wissenschaftlichen Freiheit umschlägt. Dieser Aeusserlichkeit gegenüber ist der Grundgedanke des Protestantismus der unbedingte Werth der religiösen Gesinnung im Unterschied von allem Aeussern, die Ueberzeugung, dass es in der Religion in letzter Beziehung nur auf das Innere des Willens und Gemüths, nur auf die persönliche Frömmigkeit des Einzelnen ankomme, alles Aeussere dagegen nur insofern einen Werth habe, wiefern es auf die rechte Beschaffenheit des Innern zurückwirkt, oder von ihr bewirkt wird, und dass diese Wirkung an keine bestimmte äussere Form schlechthin geknüpft sei. Was dem Menschen ohne sein Zuthun gegeben ist, das erlangt für ihn nach protestantischer Ansicht erst durch Vermittlung seiner Selbstthätigkeit eine Bedeutung: nicht die blosse Anerkennung der religiösen Wahrheit in der Lehre der Schrift und der Kirche, sondern nur ihre selbstthätige Aneignung macht selig, nicht die Kultushandlung als solche, das Sakrament, das Gebet u. s. w., sondern sein persönlicher Glaube vermittelt dem, welcher daran theilnimmt, die Gnade, nicht weil es diese bestimmte Form der kirchlichen Leistung und diesen bestimmten materiellen Inhalt (Almosen, Fasten, Ehelosigkeit u. s. f.) hat, sondern nur, weil und so weit es aus einer frommen Gesinnung hervorgeht, hat das gute Werk einen Werth. Es ist mit Einem Wort nur der Glaube, durch den der Mensch gerecht vor Gott wird, alles Andere aber, was zur Rechtfertigung beitragen soll, die guten Werke, die Religionsübungen, die Gelübde, die Wallfahrten u. s. w., ist theils nur als eine Folge des rechtfertigenden Glaubens, theils auch als ganz werthlos, ja schädlich, zu betrachten. Der Glaube besteht aber nur in der persönlichen Aneignung der Wahrheit, dass ein Anderer für mich glaubt, ist so unmöglich, als dass ein Anderer für mich lebt; ist daher der Glaube das Ein und Alles der Religion, so ist diese durchaus Sache der freien Ueberzeugung, und eine bindende Auktorität der Kirche in Glaubenssachen ist schlechthin unzulässig, denn das Wesen des Glaubens selbst würde durch sie aufgehoben; was ich auf fremde Auktorität glaube, das glaube ich nicht aus eigener Ueberzeugung, d. h. das glaube ich gar nicht, und wenn ich

es auch theoretisch für wahr halte, denn der Glaube im protestantischen Sinn ist eben nicht ein blosses Fürwahrhalten. Ebendamit wird aber auch der Begriff der Kirche ein ganz anderer. Auf katholischem Standpunkt gibt es nur Eine äussere Gemeinschaft, welche im Besitz der wahren Religion ist, denn die Religion wird hier überhaupt nur in dieser ihrer bestimmten Erscheinung anerkannt; die Gesammtheit der wahren Christen verhält sich daher nach dieser Ansicht zu der Gesammtheit der katholischen Christen nur wie der Theil zum Ganzen: nicht alle Mitglieder der katholischen Kirche sind wahre Christen, aber alle wahre Christen sind Mitglieder der Kirche. Der Protestantismus kann diess unmöglich zugeben, denn dadurch würde das Innere der frommen Gesinnung von einem äusserlichen Verhältniss abhängig; statt daher den wahren Glauben auf die wahre, d. h. die katholische Kirche zu beschränken, sagt er umgekehrt, die wahre Kirche ist überall und allein wo der wahre Glaube ist, der Glaube aber kann in den verschiedensten religiösen Gemeinschaften gefunden werden, die unsichtbare Gemeinde der Glaubigen ist nicht von Einer sichtbaren Kirche umschlossen, sondern durch die Kirchen aller Länder und Zeiten zerstreut, die unsichtbare Kirche verhält sich zu jeder sichtbaren, wie die Idee zur Erscheinung. So ist es immer wieder das Verhältniss des Inneren und des Aeussern, der religiösen Gesinnung und ihrer Erscheinung, worauf alle Hauptunterschiede des Protestantismus vom Katholicismus zurückführen. Dass sich auch die weiteren Unterscheidungslehren der beiden Konfessionen hieraus erklären, dass z. B. der Protestantismus nur desshalb eine strengere Ansicht von der menschlichen Sündhaftigkeit aufstellte, um durch die Entfernung alles eigenen Verdienstes seine Lehre vom allein rechtfertigenden Glauben zu begründen, dass er die Heiligenverehrung verwarf, weil diese fremde Vermittlung der reinen Innerlichkeit und Unmittelbarkeit des Verhältnisses widerstreitet, in welchem der Glaubige zu Gott steht, dass er die Transsubstantiation läugnete, weil er die Gegenwart Gottes im Abendmahl nur in dem Glauben des Geniessenden, nicht in dem körperlichen Objekt des Genusses

zu finden wusste, dass er das Fegfeuer bestritt, weil er nicht zugeben konnte, dass der Glaube, zur vollkommenen Rechtfertigung unzureichend, der Ergänzung durch die Gebete und die Verdienste Dritter bedürfe, diese und die verwandten Sätze liessen sich unschwer beweisen, wenn hier zu einem näheren Eingehen auf den Bau des protestantischen Systems der Ort wäre. Für die Begründung unserer Ansicht vom Princip des Protestantismus werden die obigen Andeutungen genügen.

Dieses sein Princip hat nun allerdings der Protestantismus der Reformatoren noch nicht so weit verfolgt, wie diess in neuerer Zeit geschehen ist, und wie es auch schon im Reformationsjahrhundert, in unreiferer Weise, von den mancherlei Sekten, denen die reformatorische Befreiung von der mittelalterlichen Glaubensweise nicht genügte, von den Anabaptisten, den Mystikern, den Antitrinitariern, versucht wurde. Wenn die Reformatoren durch ihre Lehre vom Glauben der frommen Gesinnung einen ausschliesslichen Werth beilegen, so thun sie das nur im Gegensatz gegen die katholischen Behauptungen über die Nothwendigkeit der guten Werke und der Satisfaktionen, aber ihre Meinung ist keineswegs die, dass die subjektive Frömmigkeit als solche genügen solle, vielmehr ist die Glaubensgerechtigkeit selbst schlechthin bedingt durch die objektive Leistung Christi, der Glaube ist nur die subjektive Aneignung dessen, was dem Subjekt ohne sein Zuthun durch die göttliche Gnade in der Person und dem Werk Christi gegeben ist, und die Verdienstlosigkeit der Werke schliesst die allgemeine Unfähigkeit des Menschen zum Guten, die Verzweiflung an der eigenen Kraft, die gänzliche Entäusserung der sittlichen Persönlichkeit an die Gottheit in sich. Wenn jede fremde Auktorität in Glaubenssachen verworfen wird, so bezieht sich das nur auf die Auktorität der Kirche; nur um so strenger sollen wir dagegen an der Schrift, als der einzigen Lehrquelle, festhalten, und nicht blos ein Widerspruch gegen die Schriftlehre, sondern selbst eine freiere Schrifterklärung, wie sie sich Servet und später die Socinianer erlaubt haben, gilt für die schreiendste Gottlosigkeit; der Ge-

danke vollends, es könnte durch ihren Grundsatz die Vernunft zur Richterin in Glaubenssachen gemacht werden, lag den Reformatoren so ferne, dass wir nirgends stärkere Aeusserungen gegen diesen Anspruch der Vernunft finden, als gerade bei ihnen. Ebenso wenig hat ihre Lehre von der Kirche die Absicht, die wahre Kirche über die Grenzen der positiven Religion hinaus auszudehnen; die Weitherzigkeit, mit welcher sie in den verschiedensten Religionsgesellschaften Mitglieder der unsichtbaren Kirche anerkennen, gilt nur den christlichen Partheien und in demselben Augenblick, in dem sie die wahre Kirche als unsichtbar bezeichnen, beschränken sie dieselbe durch ihre äusseren Merkmale (die reine Lehre und die christliche Verwaltung der Sakramente) nicht blos auf die Gesammtheit der Christen, sondern in Wahrheit sogar auf einen verhältnissmässig kleinen Theil dieser Gesammtheit. Auch sie sehen in dem Nichtchristlichen nur das schlechthin Widergöttliche, in der natürlichen Beschaffenheit des Menschen nur Sünde und Verderbniss, und diese Ansicht wird von ihnen um so schroffer festgehalten, je ausschliesslicher sie alles Gute von dem Glauben ableiten, bei dem sie nur an den positiv christlichen Glauben zu denken wissen. Auch ihnen zerfällt daher die Menschheit in die zwei Klassen der Erwählten und der Verworfenen, der Christen und der Nichtchristen; Erwählte ausser der christlichen Kirche hat selbst Zwingli nur in dem Sinn angenommen, dass auch diese durch Christus zu Gott gelangt seien, einem Luther oder Calvin war jene Annahme selbst in dieser Fassung viel zu freisinnig. Das positive Christenthum, so wie sich dieses seit Augustin im dogmatischen Bewusstsein fixirt hatte, ist der Boden, auf dem sich die Reformatoren ebensogut, wie ihre Gegner, bewegen, und eben hierin liegt ihre geschichtliche Schranke und Bestimmtheit: ihr Gegensatz gegen den Katholicismus betrifft noch nicht unmittelbar das Verhältniss des Subjekts zur positiven Religion, sondern zunächst erst sein Verhältniss zur Kirche.

Innerhalb dieses ihres gemeinsamen Standpunkts verhalten sich nun die zwei protestantischen Hauptconfessionen so, dass die lutherische dem Katholicismus näher steht, die re-

formirte den Sekten und Partheien, welche über die Grenzen des reformatorischen Protestantismus hinausstreben. Die lutherische Frömmigkeit, von dem lebendigsten Gefühl der menschlichen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit ausgehend, fasst die durch den Glauben zu erlangende Heilsgewissheit als das Ziel in's Auge, dem sie zustrebt, und in dem sie so vollständig zur Ruhe kommt, dass sie sich in diesem Inneren des frommen Gemüthslebens ihrer substantiellen Einigung mit Gott (in der *unio mystica*) bewusst wird; sie beachtet sorgfältig alle Momente in der Geschichte des inneren Lebens, alle die Stufen, durch welche sich der Uebergang aus dem Stand der Sünde in den Stand der Gnade vollzieht; sie legt allen den Vermittlungen, durch welche dieser Process bedingt ist, einen wesentlichen Werth bei; auf der subjektiven Seite der freien menschlichen Willensentscheidung, auf der objektiven dem Schriftwort, den sakramentlichen Handlungen, dem Menschlichen in der Erscheinung Christi, in zweiter Linie selbst den kirchlichen Glaubensbekenntnissen und den äusseren Formen und Hülfsmitteln des Kultus; sie hat dagegen nur ein geringeres Interesse für das, was hinter ihrem eigentlichen Zielpunkt, dem rechtfertigenden Glauben, liegt, und erst als seine Wirkung aus ihm hervorgeht, sie bezweifelt zwar nicht, dass sich der Glaube durch ein christliches Leben bewähren werde, aber sie findet es nicht nöthig, diesen Erfolg durch eine strenge Kirchenzucht zu überwachen, sie überlässt dem Staat bereitwillig das Kirchenregiment, zu dessen Führung ihr selbst das politische Interesse und Geschick fehlt, sie ist viel zu ausschliesslich mit den inneren Angelegenheiten des religiösen Gemüthslebens beschäftigt, um sich um die Formen seiner äussern Erscheinung viel zu bekümmern. Ganz anders der Reformirte [1]). Auch er will sei-

1) M. vgl. zu dem Folgenden: Schweizer, Glaubensl. der evang. reform. Kirche I, 7—83. Ders. Th. Jahrbb. 1848, 1 ff. Baur, Theol. Jahrbb. 1847, 309 ff. 1848, 419 ff. Schneckenburger, Theol. Stud. und Krit. 1847, 4, 947 ff. Ders. in Tholuck's Litter. Anzeiger 1847, Nr. 67 f. Ders. Theol. Jahrbb. 1848, 71 ff.

nes Heils, unabhängig von jeder kirchlichen Auktorität oder Leistung, nur durch den Glauben gewiss werden, auch er hat unmittelbar im Innern seines religiösen Bewusstseins die Bürgschaft der göttlichen Gnade und der Seligkeit; aber diese Heilsgewissheit ist für ihn nicht das Ziel, dem sein religiöses Leben zustrebt, sondern die unbedingte Voraussetzung, mit dem es anfängt, der Glaube erscheint ihm als eine unmittelbare Wirkung des Geistes, als eine absolute Thatsache seines Innern, deren Grund er nicht in seiner eigenen Thätigkeit, nicht in den äusseren Heilsmitteln, sondern nur unmittelbar in dem Willen und Rathschluss Gottes zu finden weiss. Vor diesem absoluten Anfang seines religiösen Lebens tritt sein früherer Zustand als etwas der Vergangenheit Angehöriges in den Hintergrund zurück; jene Angst des Gewissens, die nach lutherischer Lehre dem Glauben vorangeht, hat der Reformirte in dieser Weise nie durchgemacht; die Busse ist für ihn nicht die Wurzel, sondern die Frucht des Glaubens, sie wird nicht durch's Gesetz, sondern durch's Evangelium bewirkt; erst der Glaube selbst ist es, der ihm das Wesen der Sünde aufschliesst, das volle Bewusstsein der Sünde geht ihm erst auf, nachdem sie ihn persönlich zu beherrschen aufgehört hat, der Process der Bekehrung fällt daher, strenggenommen, gar nicht in den Bereich seiner christlichen Erfahrung, und es kann für ihn nicht den gleichen Werth haben, wie für den Lutheraner, sich aller Momente dieses Verlaufs im Einzelnen deutlich bewusst zu werden. Aus demselben Grunde haben auch die äusseren Vermittlungen der religiösen Wahrheit nicht dieselbe Bedeutung für ihn, wie für jenen; er hat seinen Glauben als unmittelbare Wirkung des Geistes, der Grund seiner Seligkeit liegt einzig und allein in dem göttlichen Rathschluss der Erwählung, nur Gott und sein

---

Ders. zur kirchlichen Christologie S. 85 f. 138 ff. 162 ff. 188 ff. Schenkel, das Princip des Protestantismus S. 44 ff. Die weitere Litteratur unserer Frage b. Schweizer, Glaubensl. I, 10 ff. Schenkel a. a. O. Eine genauere Prüfung der bisher aufgestellten Ansichten über das Wesen des reformirten Protestantismus ist uns hier nicht möglich.

Wille wird es daher auch sein können, auf dem sein Vertrauen beruht; das Aeussere, wodurch die Gnade sich mittheilt, die Schrift, das Sakrament, selbst die Menschheit Christi, ist für ihn mit dem Göttlichen, was sich in diese Formen gefasst hat, nicht so unzertrennlich verknüpft, dass die wirkende göttliche Kraft dem Endlichen inwohnte, sondern das Göttliche wirkt durch und für sich selbst, das Endliche ist nur das Mittel seiner Erscheinung für den Menschen. Noch weniger kann natürlich den blos menschlichen Satzungen, den kirchlichen Gebräuchen, Ueberlieferungen und Bekenntnissen ein selbständiger Werth beigelegt werden, und die reformirte Kirche verfährt insofern in ihrer Opposition gegen die katholische Cärimonien und die kirchliche Lehrauktorität radikaler, als die lutherische. Je weniger aber das religiöse Interesse bei der menschlichen Entwicklung und den äusseren Vermittlungen des Glaubens verweilt, um so kräftiger wendet es sich der Thätigkeit zu, durch welche sich das Glaubensleben des Einzelnen und der Gemeinschaft beurkundet. Der Glaube des Reformirten ist nicht, wie der lutherische, diese für sich genommen blos receptive Aneignung der Gnade, aus der die guten Werke erst abgeleiteter Weise hervorgehen, nicht diese ruhige Versenkung des frommen Gemüths in sich selbst und die Gottheit, welche der lutherische Begriff der *unio mystica* ausdrückt, sondern er ist unmittelbar an sich selbst der Trieb zu wirken, und sich in der Welt durchzusetzen, das Evangelium, welchem geglaubt wird, ist nicht blos Ankündigung der Gnade und Verheissung, sondern es ist Offenbarung des göttlichen Willens, und schliesst als solche das Gesetz in sich; die reformirte Kirche beruhigt sich daher nicht bei dem inneren Glaubensleben ihrer Mitglieder und seiner freien Darstellung in christlichen Werken, sondern sie betrachtet es als ihre Aufgabe, sich eine praktische Macht zu verschaffen, ihre Angelegenheiten unabhängig von fremdem Einfluss selbst zu ordnen, und ihre Mitglieder durch die Kirchenzucht und durch kirchliche Ordnungen, welche theilweise [1]) dem Lutheraner

1) Wie z. B. die strengere Sabbathfeier.

beim ersten Anblick sogar den Eindruck des Katholisirenden machen können, zum christlichen Leben anzuhalten. Ja wir möchten gerade in diesem rührigen, werkthätigen, nach Aussen gewendeten, streitbaren Charakter der reformirten Kirche und der Völker, welche in ihr den Ausdruck ihrer religiösen Eigenthümlichkeit gefunden haben, die innerste Wurzel des reformirten Systems suchen. Auch ihm ist es allerdings keineswegs blos um die Moralität zu thun, sondern wesentlich um die Frömmigkeit, und näher um die protestantisch-christliche Frömmigkeit, das Gottvertrauen, die Unerschütterlichkeit des glaubigen Gemüths; aber dieser Glaube ist nicht eine Versenkung und Befriedigung des Gemüths in sich selbst, sondern unmittelbar zugleich Willensbestimmtheit, der Trieb und die Entschlossenheit, die religiöse Idee in sich und in Andern zur Herrschaft zu bringen, das Gottvertrauen ist nicht blos die Gewissheit der künftigen Seligkeit, sondern ebensosehr und zunächst das Bewusstsein, von dem Geist Gottes beseelt, ein auserwähltes Werkzeug des göttlichen Willens zu sein. Eben weil es ihm vor Allem an dieser Sicherheit und Stärke des praktischen Bewusstseins gelegen ist, eilt das reformirte System so rasch über alles dasjenige hinweg, was dem Glauben als seine zeitliche Vorbereitung und seine geschichtliche Vermittlung vorangeht: sein Thätigkeitstrieb lässt dem Glaubigen nicht die Zeit, bei den früheren Zuständen seines Innern, bei der Noth und Sehnsucht eines erst suchenden, mit dem Schuldbewusstsein ringenden Gemüths zu verweilen; er wirft seine ganze Vergangenheit mit Einem Entschlusse hinter sich, er flüchtet sich mit seinem Bedürfniss unerschütterlicher Heilsgewissheit unmittelbar in die Gottheit selbst, in ihren ewigen Rathschluss, und er gewinnt in diesem Bewusstsein seiner persönlichen, unbedingten und unabänderlichen Erwählung das, was er sucht, die absolute Sicherheit zum Handeln, die unbeugsame Stärke des religiösen Charakters. Gerade die Lehre von der Erwählung, der man so oft vorgeworfen hat, dass sie die sittliche Kraft lähme, dass sie zu Trägheit und Sorglosigkeit hinführe, gerade diese Lehre ist es, aus welcher der Reformirte jene rücksichts- und zweifel-

lose, bis zur Härte und Leidenschaftlichkeit durchgreifende praktische Energie schöpft, wie wir sie an den Helden dieses Glaubens, einem Zwingli, einem Calvin, einem Farel, einem Knox, einem Cromwell [1]), bewundern, welche ihn vor den Zweifeln und Anfechtungen bewahrt [2]), die dem weicheren, tiefer mit sich selbst beschäftigten Gemüth so viel zu schaffen machen, von denen selbst der grosse deutsche Glaubensheld Luther noch in späten Jahren heimgesucht wurde. Die wesentliche religiöse Bedeutung dieser Lehre, ihre Bedeutung für das innere Leben der Glaubigen, liegt nicht in der Ueberzeugung von der Unbedingtheit des göttlichen Wirkens als solchen, sondern in dem Glauben an seine Unbedingtheit in seiner Richtung auf dieses bestimmte Subjekt, in jener persönlichen Gewissheit der Erwählung, welche den Unterschied der reformirten Erwählungslehre von der augustinischen ausmacht, und eben darauf beruht es auch, dass die theoretisch ganz richtigen Konsequenzen des Prädestinatianismus in Beziehung auf die Nutzlosigkeit und Gleichgültigkeit des eigenen Thuns den Reformirten nicht blos nicht stören, sondern gar nicht für ihn vorhanden sind. Was er in den Sätzen von der ewigen Vorherbestimmung aller Dinge, von dem unwandelbaren Rathschluss der Erwählung und der Verwerfung, für sich selbst findet, das ist nur die unzweifelhafte Gewissheit, persönlich zum Dienst Gottes berufen zu sein, und vermöge dieser Berufung in allen seinen Angelegenheiten unter dem unmittelbarsten Schutz Gottes zu stehen, als Werkzeug Gottes zu handeln, der Seligkeit gewiss zu sein. Die Heilsgewissheit ist hier von der sittlich reli-

---

1) Auch Cromwell; gerade in der Zeit seiner höchsten Kraft hat diesem unverkennbar sein Glaube an die Prädestination den gleichen Dienst geleistet, wie seinem späteren Geistesverwandten Napoleon unter andern Bildungsverhältnissen sein Fatalismus, ihn mit dem Glauben an sich selbst und seinen Beruf, dieser ersten Bedingung politischer Grösse, auszurüsten.

2) Oder doch bewahren soll, denn eine zeitweise Verdunklung der *certitudo salutis* wird bekanntlich auch von der reformirten Dogmatik als möglich zugegeben.

giösen Anforderung nicht getrennt, der Einzelne hat das Bewusstsein seiner Berufung nur in seinem Glauben, und den Glauben nur in der Kräftigkeit seines gottbeseelten Willens, er ist sich nicht seiner Erwählung zur Seligkeit ohne alle weitere Bestimmung, sondern wesentlich nur seiner Erwählung zu der Seligkeit des christlichen Lebens bewusst; die Erwählung ist hier nur die Unterlage für das praktische Verhalten des Frommen, der Mensch verzichtet nur desshalb im Dogma auf die Kraft und Freiheit seines Willens, um sie für das wirkliche Leben und Handeln von der Gottheit, an die er sich ihrer entäussert hat, als eine absolute, als die Kraft des göttlichen Geistes, als die unerschütterliche Selbstgewissheit des Erwählten zurückzuerhalten. Die Lehre von der Erwählung ist daher allerdings nicht die tiefste Wurzel, sondern selbst erst eine abgeleitete Bestimmung des reformirten Systems, und wir müssen insofern Schneckenburger [1]) in der Ansicht recht geben, die er gegen Schweizer [2]) und Baur [3]) ausgeführt hat, der übrigens diese gleichfalls nicht schlechthin widersprechen [4]), dass auch dieses System (wie die

1) Theol. Jahrb. 1848, 71 ff., namentlich S. 120 ff. Stud. u. Krit. 1847, 949 ff. 969 ff. Tholuck's Litterar. Anz. 1847, Nr. 67 f. Zur kirchl. Christol. S. 85 f. 138 ff. 162 ff. 188 ff.

2) Glaubensl. I, 40 ff. Theol. Jahrbb. 1848, 17 ff.

3) Theol. Jahrbb. 1847, 309 ff., vgl. besonders S. 322 f. Ebendas. 1848, 419 ff.

4) M. s. Baur Theol. Jahrbb. 1847, 375 f., z. B. S. 376: „Das Princip des Protestantismus ist die Selbstgewissheit des in seinem Seligkeitsinteresse befriedigten Subjekts." Denselben ebend. 1848, 426: „Auch ich mache ja die Idee der absoluten Kausalität Gottes nicht zum Ersten und Ursprünglichen, sondern setze auch bei dem reformirten System das subjektive Seligkeitsinteresse voraus, das der gemeinsame Ausgangspunkt des protestantischen Bewusstseins ist" u. s. w. Noch bestimmter erklärt Schweizer Theol. Jahrbb. 1848, 34. 50 ff. 60 ff. auch das reformirte System, wenn schon vor Allem die Gottesidee in ihrer Objektivität voranstellend, sei dennoch nur eine andere Form, als die des lutherischen, für Befriedigung ganz desselben subjektiven Reformationsinteresses, nicht die objektive Gottesidee rein als solche, sondern dieselbe nur in ihrem subjektiven Abdruck im Menschen sei das Princip des reformirten Lehrbegriffs u. s. w.

Religion überhaupt) in letzter Beziehung nicht aus theologischer Spekulation, sondern aus dem religiösen Selbstbewusstsein und Bedürfniss des Subjekts entsprungen sei, dass es so wenig, als das lutherische, ein theologisches, sondern ein anthropologisches Princip habe. Dagegen bringt es die eigenthümliche Beschaffenheit des religiösen Selbstbewusstseins in jeder der beiden Confessionen mit sich, dass die dogmatische Reflexion für die theoretische Begründung des religiösen Lebens eine verschiedene Richtung nimmt, bei den Lutheranern auf die Anthropologie und Soteriologie, bei den Reformirten auf die Theologie. Sofern es sich daher um die Gestaltung des theologischen Systems handelt, hat Schweizer ganz richtig gesehen, und seine Bestimmung ist durch die Zurückführung des theologischen Princips auf das religiöse, durch die Erklärung der dogmatischen Sätze aus der Beschaffenheit des frommen Selbstbewusstseins, auch von ihm selbst schon nicht sowohl berichtigt, als vielmehr nur ergänzt worden.

Wir können auf die geschichtlichen Belege für die Richtigkeit unserer Ansicht vom Charakter und innern Zusammenhang des reformirten Systems hier nicht ausführlicher eingehen, und wir dürfen uns diess um so eher ersparen, da dieselben theils in unserer nachfolgenden Darstellung enthalten, theils mit Hülfe des Schweizerischen Buchs und der Abhandlung von Schneckenburger leicht zu finden sind. Wir können ebensowenig untersuchen, wie die reformirte Eigenthümlichkeit mit dem Charakter der Völker, die sich ihr zugewandt haben, mit der Richtung ihrer geistigen Anlage, ihrer Bildungsweise, ihren bürgerlichen Zuständen zusammenhängt. Auch der Meinung, als ob der ganze Gegensatz des Lutherischen und Reformirten nur wissenschaftlicher, nicht religiöser Natur sei, nur die Schule, nicht das Leben und die Kirche angehe [1]), können wir hier nur die kurze Verweisung auf die durchgreifende Eigenthümlichkeit des religiösen Lebens in den beiden Confessionen entgegenstellen [2]). Zunächst haben wir

1) Schenkel a. a. O. S. 63 f. nach Schleiermacher, und früher die Rationalisten.

2) Wir halten es aus diesem Grunde für eine falsche, die Gegen-

nur zu zeigen, wie Zwingli das Princip seiner Kirche aufgefasst, worin er selbst den Mittelpunkt seines religiösen Le-

---

sätze nur oberflächlich verhüllende, nicht in ihrem Grund aufhebende Vermittlung, wenn die Union der protestantischen Hauptbekenntnisse mit der Behauptung vertheidigt wird, „im Princip finde durchaus keine Differenz zwischen lutherischem und reformirtem Protestantismus statt," „nur eine Denkverschiedenheit habe den Riss in den Protestantismus gebracht," „eine kirchliche Trennung sei durch die Differenz nie wesentlich begründet gewesen" (Schenkel a. a. O.). Für den alten, symbolischen Protestantismus war diese Trennung allerdings begründet, und wenn man sich auf den Standpunkt jenes „alten Glaubens" stellt, an dessen Restauration auch solche arbeiten, die ihn selbst nicht haben, so ist es nicht mehr als folgerichtig, der confessionellen Union sich zu widersetzen, und sie da, wo sie schon vollzogen ist, nach Kräften wieder zu sprengen. Sind denn nicht alle jene Bekenntnisse, auf deren Grund der Theolog nach der Forderung unserer neuen Altglaubigen, und nach den Beschlüssen unserer Kirchentage stehen soll — sind nicht alle diese Bekenntnisse kirchlich bestimmte, lutherische oder reformirte? und wird hieran etwas Wesentliches geändert, wenn dieser confessionelle Charakter bei den einen etwas weniger stark hervortritt, als bei den andern? Oder meint man, der Gegensatz liege nur in dem oder jenem Punkt der Dogmatik, sieht man immer noch nicht, dass er durch die ganze Auffassung des protestantischen Princips, das freilich beiden Theilen gemein ist, hindurchgeht? Dass auch die praktischen Zustände der Kirchen, die religiöse Sitte, die kirchlichen Einrichtungen, und die gottesdienstlichen Gebräuche in ihrer Eigenthümlichkeit eben hiedurch bestimmt sind? Wir unsererseits halten die Union darum doch für nothwendig und heilsam, und die neueren Bemühungen, sie selbst da, wo sich eine ganze Generation ihrer Mehrzahl nach in sie eingelebt hat, wieder zu zerstören, für verkehrt und verderblich, für eine Ausgeburt des Partheigeistes, der theologischen Herrschsucht und jener byzantinischen Staatskunst, die sich von jeher darin gefallen hat, erst aus zwei streitenden Partheien durch eine oktroyirte Vereinigung drei, und dann aus diesen durch neue Trennungen und Vermittlungen fünf oder sechs zu machen. Aber möglich ist die Union nicht auf dem Grunde des alten Symbolglaubens, sondern nur auf dem der religiösen Aufklärung, die auch nach dem Zeugniss der Geschichte allein den Hass der Confessionen ausgelöscht hat, und diese einfache Wahrheit zur Anerkennung zu bringen,

bens erkannt hat. Diess ist nun im Allgemeinen, wie diess im Charakter der protestantischen Frömmigkeit überhaupt liegt, der Glaube. *Fidem .. nemo pius non putat religionis totius esse colophonem* (am. Exeg. III, 540 m.). Das Wesen des Glaubens besteht aber in dem unbedingten Vertrauen auf Gott. An sich zwar befasst er beides, die Erkenntniss und das Vertrauen, und jene muss sogar diesem vorangehen, aber beide haben darum doch nicht die gleiche Bedeutung für den Menschen; das blosse Wissen ist der Glaube, den auch die Teufel haben, der heilskräftige, seligmachende, unverlierbare Glaube besteht einzig und allein in dem Vertrauen [1]). Sofern es sich daher um den Glauben im engeren Sinn, um den rechtfertigenden Glauben handelt, wird derselbe schlechtweg durch *fiducia* definirt [2]), so dass also Zwingli in dieser Beziehung mit der lutherischen Dogmatik, welche bekanntlich das Wesen

---

dazu mögen vielleicht auch jene unionsfeindlichen Bestrebungen von einer Macht, welche weiter reicht, als die der Höfe und der Hoftheologen, benützt werden.

1) In Luc. VI, a, 591 m.: *duo complectitur fides, cognitionem vel scientiam Dei, et illi indubitato fidere et haerere ... Scientiam habuerunt philosophi, fides ex solo evangelio discitur.* Ebd. 649 m.: *a vera fide nemo excidere potest; at a scientia aut cognitione potest fieri defectus. Fides enim duo comprehendit, cognitionem sive scientiam, et adhaesionem.* In Jac. VI, b, 272 u.: *fides efficax et salutaris duo complectitur, scientiam aut cognitionem Dei et fiduciam aut amorem in cognitum Deum. Cognitio quidem natura praeit amorem, et sine amore esse potest, utilis tamen esse non potest* u. s. w.

2) Fründl. Vergl. II, b, 7 m.: nun ist aber der gloub nüts anders, weder uf gott gelassen syn. Aehnlich christl. Einl. I, 550 unt. f. am. Exeg. III, 540 m.: *naturale fidei ingenium, quod nihil est aliud, nisi Christo Dei filio fidere.* V. R. 175 m.: *ea igitur adhaesio, qua [homo] Deo, utpote solo bono, quod solum aerumnas nostras sarcire, mala omnia avertere aut in gloriam suam suorumque usum convertere scit et potest, inconcusse fidit eoque parentis loco utitur, pietas est, religio est.* Erste Predigt zu Bern II, a, 203 m.: da ich zum ersten erkenn und sprich: „Ich gloub," da verston ich das wort „gloub" für vertruwen u. s. w. in Hebr. VI, b, 314 o. Weiteres im Folgenden.

des rechtfertigenden Glaubens (die *forma fidei*) gleichfalls in das Vertrauen setzt, ganz übereinstimmt [1]).

Als der Gegenstand dieses Vertrauens wird zunächst im Allgemeinen Gott oder das Wort Gottes bezeichnet. ***Vera religio vel pietas haec est, quae uni solique Deo haeret*** (V. R. 175 u.). ***Constat eos modo vere pios esse, qui ab unius Dei pendent oraculis*** (ib. 176 m.). ***Pius nullo alio verbo pasci potest quam divino: sicut enim Deo solo fidit, ita ejus solius verbo certus redditur ... manifestum fiet, pietatem incontaminatam esse, quae unis ac solis verbis Dei nititur*** (ib. 177). Umgekehrt besteht die falsche Religion oder der Unglaube in nichts Anderem, als in dem Vertrauen auf ein Anderes als Gott: ***falsa religio sive pietas est, ubi alio fiditur, quam Deo ... Impii sunt, qui hominis verbum tanquam Dei amplectuntur*** (ib. 179 m). Der Geist ist aus Gott, der ihm allein die Ehre gibt, der ist nicht aus Gott, welcher der Kreatur gibt, was nur jenem gebührt [2]), und eben das meint auch der Apostel, wenn er Ebr. 11, 1. den Glauben als das Vertrauen auf das Unsichtbare definirt: unter diesem Unsichtbaren ist nur dasjenige Unsichtbare zu verstehen, was seiner Natur nach Gegenstand unseres Vertrauens sein kann, die Gottheit [3]). Näher jedoch, sofern es sich für uns nicht um den Glauben, oder die Religion, überhaupt handelt, sondern um den Glauben, welchen wir haben können und sollen, so ist der Glaube als die Rückkehr des gefallenen Menschen zu Gott, als das Vertrauen des Sünders auf die göttliche Gnade [4]), als das Vertrauen auf Christus,

---

1) Wenn daher Schweizer Glaubensl. I, 32. sagt, Luther's Materialprincip sei den Reformirten als solchen Anfangs unbekannt gewesen, so kann ich das nicht zugeben. Nur das ist richtig, und wird sich uns auch noch später bestätigen, dass das Wesen des Glaubens und sein Verhältniss zu den Werken von Zwingli anders gefasst wird, als von Luther.

2) Adv. Ems. III, 132 m.: *Is ergo spiritus ex Deo est, qui illi soli gloriam tribuit; contra ex Deo non est qui creaturae tribuit quod Dei est.*

3) Provid. 119 ff., besonders S. 121 o. Subsid. de Euch. III, 346 f.

4) V. R. 174 f. (in Gen. V, 15 f. wiederholt): *Hic ergo religionem originem sumpsisse luce clarius videmus, ubi Deus hominem fugi-*

den Sohn Gottes [1]), zu fassen. Was hälfe es uns aber, an die Menschwerdung Christi zu glauben, wenn wir nicht glaubten, dass er für uns Mensch geworden, dass er unser Erlöser ist [2])? Ein wirklicher Glaube ist nur, wo die zweifellose Gewissheit der Versöhnung ist [3]); diese Gewissheit kann aber nur derjenige haben, der sein Heil durch den unabänderlichen Rathschluss Gottes gesichert, der sich selbst zum ewigen Leben erwählt weiss. Der eigentliche Gegenstand des Glaubens ist mithin die Erwählung des Einzelnen, der Glaube, so wie Zwingli sein Wesen auffasst, ist unbedingte persönliche Heilsgewissheit, oder Bewusstsein der Erwählung, denn unbedingt kann jene Gewissheit nur dann sein, wenn sie auf nichts Endliches, auch nicht auf den eigenen schwankenden Willen des Menschen, sondern einzig auf den unwandelbaren göttlichen Willen gebaut ist [4]). Es liegt am Tage, wie un-

---

tivum ad se revocavit, qui alioqui perpetuus desertor futurus erat. ... Pietas ergo sive religio haec est: exponit Deus hominem sibi, ut inobedientiam, proditionem ac miseriam suam non minus agnoscat, quam Adam, quo fit ut de se penitus desperet; sed simul exponit liberalitatis suae sinus et amplitudinem, ut qui jam apud se desperaverat, videat sibi superesse gratiam apud creatorem parentemque suum tam certam ac paratam, ut ab eo, in cujus gratiam nititur, avelli nulla ratione possit ..... germana pietas istic solummodo nascitur, ubi homo non modo deesse sibi multa putat, sed adesse penitus nihil videt, quo placere Deo possit u. s. w.

1) Am. Exeg. III, 540 m. s. o.

2) Adv. Ems. III, 132 m.: *Quid autem est credere Christum Jesum in carne venisse? anne hoc tam salutare est? Minime, nisi credamus, nobis venisse et nobis Christum Jesum, h. e. unctum, salvatorem esse.* In Gen. V, 68 m.: *non est igitur satis aut scire aut credere Deum talem esse, nisi scias et credas eum tibi talem esse, i. e. ut Deus tuus sit.*

3) Provid. 122 o.: *qui fidem habent in Deum, sciunt citra omnem ambiguitatem, Deum sibi esse per filium suum reconciliatum et peccati chirographum sublatum.* Vgl. in Gen. V, 100 m.: wenn man fragt, wie wir wissen können, ob etwas Gottes Wort ist, *sic respondemus: fidem et Dei verbum tam certa, tam firma atque indubitata esse in corde piorum, ut esse alterius ne cogitare quidem possint.*

4) Fid. rat. IV, 8: *qui hujus [invisibilis] ecclesiae membra sunt, se*

entbehrlich gerade diese Bestimmung dem reformirten System ist, und wie wesentlich es sich durch dieselbe schon in seinem Princip vom lutherischen unterscheidet. Das letztere betrachtet als den Gegenstand des Glaubens, als das Objektive, was diesem gegeben ist, nur die universelle Gnade Gottes, die geschichtliche Thatsache der Erlösung; die individuelle Aneignung dieses Gegebenen ist Sache des Einzelnen, in dem sie zwar wohl vom Geiste gewirkt wird, aber nicht so unbedingt, dass er dieser Wirkung nicht widerstreben und den Glauben nicht wieder verlieren könnte. Mit dieser unvollkommenen Heilsgewissheit gibt sich Zwingli nicht zufrie-

---

ipsos quidem, quum fidem habeant, electos et primae hujus ecclesiae membra esse norunt ... Sic enim scriptura est in Actis: et crediderunt quotquot ad vitam aeternam ordinati erant. Qui ergo credunt, ad vitam aeternam sunt ordinati. At qui vere credant, nemo novit, nisi is qui credit. Hic ergo jam certus est, se Dei electum esse. Habet enim spiritus arrhabonem, ... quo desponsus et obsignatus scit se esse vere liberum et filium familiae factum, non servum. Spiritus enim ille fallere non potest. Qui si dictat nobis Deum esse patrem nostrum, et nos illum certi et intrepidi patrem adpellamus, securi quod sempiternam hereditatem simus adituri, jam certum est, spiritum filii Dei esse in corda nostra fusum. Certum est igitur eum esse electum, qui tam securus et tutus est. Provid. 122 m.: *Qui ergo sic est fidei scuto tectus, scit se esse Dei electum illo ipso fidei fundamento et securitate. Atque hic est arrhabo spiritus, quo sibi mentes nostras devincit, ut unum adamemus, unum suspiciamus, uno fidamus ... Certi enim sunt, qui hanc fidei lucem et virtutem habent, quod neque fata neque vita thesaurum sibi istum possint adimere ... Hi ergo sic electi sunt, ut non soli Deo nota sit ipsorum electio, sed illis ipsis quoque, qui electi sunt ... Constat igitur eos, qui credunt, scire se esse electos: qui enim credunt, electi sunt.* Sacr. bapt. III, 572 u.: die gläubigen Heiden waren erwählt, auch schon ehe sie glaubten, aber ihre Erwählung war nur Gott bekannt; als sie gläubig wurden, *fidei beneficium a Deo adepti sciebant se esse Dei electos: quod quidem prius erant, sed ignoraverant. Fides enim est substantialis ista et visa virtus adflati animi, qua certe ac inconcusse fidit invisibili Deo.* Ib. 575 m.: *fidem fructum ac pignus praesens electionis esse, ut jam qui fidem habet sciat se electum esse, quod prius ignorabat.* In Matth. VI, a, 348 m. 391 m. u. A.

den; er verlangt eine schlechthin zweifellose Sicherheit seines religiösen Bewusstseins, und er weiss diese nur dadurch zu gewinnen, dass er statt der eigenen Willens- und Glaubenskraft zur göttlichen Vorherbestimmung seine Zuflucht nimmt. Dieser subjektive Ursprung der reformirten Prädestinationslehre tritt in den oben angeführten Stellen klar zu Tage. Der Glaubige weiss sich erwählt, denn der Geist, der nicht trügen kann, sagt ihm, dass er ein Kind Gottes sei. Die Festigkeit dieser Ueberzeugung beweist, dass er erwählt ist (*certum est, eum esse electum, qui tam securus et tutus est*). Der Glaube des Menschen an seine Erwählung ist mithin nur die Folge, nur der Reflex der eigenen Glaubensgewissheit, nur der religiöse Ausdruck für die unumstössliche Sicherheit des frommen Selbstbewusstseins. Eben desshalb legt die reformirte Dogmatik, und auch schon Zwingli in den angeführten Stellen, alles Gewicht darauf, dass der Einzelne seiner Erwählung sich bewusst sei. Nur durch diese Bestimmung leistet die Lehre von der Erwählung das, was sie leisten soll, nur ihr hat sie es zu verdanken, dass sie für den Reformirten diese trostvolle Lehre ist [1]), und ihm jene Unabhängigkeit und Sicherheit für's Handeln verleiht, durch welche sich die reformirte Frömmigkeit auszeichnet. Der augustinischen Prädestinationslehre fehlt jene Bestimmung; ihr zufolge ist Keiner seiner Erwählung absolut sicher, sondern nur die Gottseligkeit seines Lebens, und in letzter Beziehung sein Verhältniss zur Kirche, gewährt ihm die Hoffnung, dass er erwählt sei, und diess ist hier auch ganz konsequent. Wäre dem Menschen seine Seligkeit durch sein eigenes Bewusstsein schlechthin verbürgt, so hätte er nicht nöthig, diese Bürgschaft ausser sich zu suchen, und statt die Nothwendigkeit der Kirche und ihrer Gnadenmittel zu begründen, statt den Menschen durch das Gefühl seiner sittlichen Schwäche zu der Kirche, als der Verwalterin der göttlichen Gnade, und zur Unterwerfung unter die priesterliche Auktorität hinzudrängen — statt diesen ihren

---

1) Man vgl. z. B. den Schluss von Zwingli's Schrift: de providentia, und Calvin: Instit. III, 21, 1.

eigentlichen Zielpunkt zu verfolgen, würde die augustinische Theorie dieselbe Unabhängigkeit und Selbstgewissheit des Glaubigen lehren, wie der Protestantismus. Indem Zwingli in dieser Hinsicht von Augustin abweicht, indem die persönliche, innere Gewissheit der Erwählung die Spitze ist, zu der seine ganze Erwählungstheorie hindrängt, so erhält diese Lehre für ihn eine ganz andere Bedeutung, als für seinen Vorgänger, und wie viel er im Uebrigen von Augustin's Bestimmungen sich aneignen, wie spekulativ er seine Lehre aus dem absoluten Wesen Gottes begründen mag, ihr innerstes Motiv, ihre religiöse Nothwendigkeit liegt doch nicht auf dieser Seite, sondern darin, dass er nur in dem unwandelbaren göttlichen Rathschluss eine sichere Bürgschaft für das Heil des Menschen, eine unerschütterliche Grundlage für die Freiheit des religiösen Bewusstseins und die Sicherheit des Handelns zu finden weiss.

Durch diese Fassung des Glaubensobjektes erhält nun auch der Glaube selbst seine nähere Bestimmung. Auch die lutherische Dogmatik setzt das Wesen des Glaubens in das Vertrauen, aber der Gegenstand dieses Vertrauens ist nicht die Erwählung dieses Einzelnen, sondern die allgemeine Gnade Gottes, die sich dem freien Willen zur Annahme darbietet, der Lutheraner ist überzeugt, dass er selig werden kann, wenn er die Gnade annimmt, der Reformirte, dass er selig werden wird. Der Glaube des Ersteren ist also Aneignung eines Heils, das erst durch diese seine Thätigkeit zu seinem persönlichen Eigenthum werden soll, der des Andern Bewusstsein des Heils, das von Ewigkeit her sein persönliches, unverlierbares Eigenthum ist. Ist nun in dem wirklichen Besitze des Heils das Doppelte enthalten, die Sündenvergebung als Zurechnung des Verdienstes Christi und die Heiligung, und muss von diesen beiden, der gemeinsamen protestantischen Lehre zufolge, die erste der zweiten nothwendig vorangehen, so liegt am Tage, dass für denjenigen, welcher sich das Heil erst aneignen soll, das nächste und unmittelbare Ziel seiner Thätigkeit nur die Zurechnung des Verdienstes Christi, die Rechtfertigung im lutherischen Sinn, sein kann,

die Heiligung erst das entferntere, dass sich ihm daher die auf die Rechtfertigung gerichtete Thätigkeit von der auf die Heiligung gerichteten bestimmter unterscheidet; wogegen der, welcher im unzweifelhaften Besitz des Heils auf diesen seinen Besitz zurückschaut, weder des Heiligungsstrebens abgesehen von der rechtfertigenden Gnade, noch dieser abgesehen von jenem sich bewusst wird, denn in seinem wirklichen Lebenszustand ist Beides nicht getrennt, und so wenig er nach Heiligung streben würde, wenn er sich seiner Rechtfertigung nicht bewusst wäre, so wenig ist andererseits dieses Bewusstsein in irgend einem Zeitpunkt seines Lebens ohne das Streben nach Heiligung. Während daher der Lutheraner von dem Glauben zunächst nur die Zurechnung des Verdienstes Christi, oder die Rechtfertigung erwartet, und diese Annahme der rechtfertigenden Gnade von dem Trieb zum gottseligen Leben, oder der Liebe, unterscheidet, wie die Ursache von der Wirkung, so fällt für den Reformirten Beides als die untheilbare Wirkung der Gnade schlechthin zusammen; da sein Glaube nicht blos Aneignung einer noch nicht in das eigene Leben aufgenommenen Gerechtigkeit ist, sondern wesentlich und zunächst das Gefühl des wirklichen Heilsbesitzes, und da dieser ohne die heiligende Wirkung der Gnade auf den Willen gar nicht möglich ist, so ist in seinem Glauben unmittelbar auch das Streben nach Heiligung, oder die Liebe enthalten, er ist sich der Gnade eben nur als der persönlich in ihm wirkenden bewusst, Glaube und Liebe sind nur verschiedene Ausdrücke für den gleichen Inhalt, noch angemessener ist es aber, seinen Zustand nach dem Allgemeinen, was gleichsehr das Wesen des Glaubens, wie der Liebe, ausmacht, als Besitz des göttlichen Geistes, als Gemeinschaft mit Gott zu bezeichnen.

Was wir hier als die Konsequenz des reformirten Systems aufgezeigt haben, das finden wir bei Zwingli schon sehr bestimmt ausgesprochen. Du wirst dann glauben, dass Gott Dein ist, sagt er (in Gen. V, 68 m.), wenn Du ihn wahrhaft verehrst, liebst, Dich ganz und gar abhängig von ihm machst. „Gottvertrauen“ und „Liebe zu Gott“ gebraucht er als gleich-

bedeutende Ausdrücke [1]). Ja auch die dritte von den theologischen Tugenden, die Hoffnung, wird in diese Einheit miteingeschlossen. Alle gute Werke, sagt Zwingli [2]), stammen aus dem Glauben. *Qui vero jam non intelligunt, fidem, spem et charitatem eandem rem esse, nempe hanc in Deum fiduciam, multos nodos in scriptura cogentur inexplicitos praeterire.* Nachdem er diess sofort mit Schriftstellen belegt hat, fährt er fort: *Habet ergo humanum pectus Deo conjunctum, h. e. pietas, alia atque alia nomina ab incremento . . . tota ista humani cordis in Deum fiducia fides interim, interim autem spes et charitas adpellatur.* Das Wesen dieser drei Tugenden liegt nämlich in nichts Anderem, als der Lebensgemeinschaft mit Gott: *qui fidem habet, Deus in eo est, et ipse in Deo;* dasselbe gilt aber, nach 1 Joh. 4, 7., auch von der Liebe: *qui manet in charitate in Deo manet et Deus in eo.* Das ganze religiöse Verhältniss wird so auf den Begriff der Einheit mit Gott, des Lebens in Gott zurückgeführt, der Glaube ist nichts Anderes, als die Ehe der Seele mit Gott [3]), die Salbung mit dem heil. Geist diess, dass uns Gott mit seinem Geist innerlich sichert [4]), dass der Mensch göttlichen Wesens wird [5]), und ebendesshalb ist der Glaube an sich selbst unmittelbar werkthätiger Trieb; *fides enim cum spiritus divini sit adflatus: quomodo potest quiescere aut in otio desidere, quum spiritus ille jugis sit actio et operatio? Ubicunque ergo vera fides est, ibi et opus est, non minus quam*

---

1) In Jac. VI, b, 272 und *fides . . . duo complectitur, scientiam aut cognitionem Dei et fiduciam aut amorem in cognitum Deum.*

2) V. R. 285 unt. folg., zum Theil wörtlich wiederholt in Cor. VI, b, 175.

3) V. R. 176 o.

4) Fründl. Vergl. II, b, 11: der gloub oder die salbung empfindt in ihr selbs, dass uns gott mit seinem geist inwendig sichert, und dass alle die üsserlichen ding, die von ussen in uns kummend, uns nüts mögend anthun zu der rechtwerdung.

5) Erstes Züricher Relig.gespr. Thl. 13. I, 154: Christus ist unser Haupt, »wo dem geloset [auf es gehört] wirt . . . wirt der Mensch durch sinen geist zu jm [Gott] gezogen und in jn verwandlet.

ubi ignis isthic et calor est [1]). Das religiöse Bewusstsein zieht sich hier auf das ganz Unmittelbare seines Verhältnisses zur Gottheit zurück, ohne auf die Thätigkeit des Subjekts, wodurch es vermittelt ist, genauer zu reflektiren, es genügt ihm, sich innerlich eins mit Gott, vom Geist erfüllt und bewegt zu wissen, wie man diesen Zustand nennen will, Glaube, oder Liebe, oder Hoffnung ist gleichgültig. Der Mensch fühlt sich vom Geist, als einer ihn unbedingt beherrschenden Macht, getrieben; den Grund dieses seines Zustands kann er so wenig, als die Bürgschaft für seine Wahrheit und Dauer, in sich selbst, oder den äusseren Heilsmitteln, sondern nur in Gott, als der alleinigen unbedingten Ursächlichkeit suchen, die absolute Sicherheit seines frommen Selbstbewusstsein kann sich ihm nur in der Ueberzeugung von seiner persönlichen Erwählung reflektiren; sofern er daher über den Grund und Inhalt seines Glaubens nachdenkt, so ergibt sich ihm als der eigentliche Gegenstand desselben der göttliche Rathschluss der Erwählung; diesem absoluten Glaubensgrund gegenüber verliert jede endliche Vermittlung des Glaubens, in und ausser dem Menschen, ihre Bedeutung; nur um so unbedingter ist dagegen der Trieb und die Kraft des religiösen Handelns, das in seiner Begründung auf Gottes allmächtigen Willen vor keinem endlichen Hinderniss zurückbleibt, denn eben diese Willenskraft und Entschiedenheit war es von Anfang an, welche das Eigenthümliche dieser Frömmigkeit ausmachte, und in dem Glauben an die Erwählung nur ihren dogmatischen Ausdruck für die Vorstellungsweise einer bestimmten Zeit fand. Gerade bei Zwingli liegt diese ursprüngliche Wurzel des re-

---

1) Provid. 63 vgl. in Matth. VI, a, 215 und *ubi spiritus Dei est, illic est perpetua quaedam omnis boni operatio ... Spiritus Dei perpetuo operatur in piis similis molae in monte positae, quae venti impulsu movetur.* Ausl. d. Schlussr. I, 277, und je man der gloub wachst, je man wachst auch das werk aller guten dingen: dann je grösser der gloub wirt, je grösser gott in dir ist; je man gott gross in dir ist, je mee ist ouch in dir die würkung des guten. Ebd. S. 279 m. wo der gloub ist, da ist ouch der geist gottes; wo der ist, da ist ouch ein werk des guten.

formirten Systems vielleicht deutlicher, als bei irgend einem Andern, zu Tage, wie wir diess ausser dem eben Angeführten namentlich auch an seiner Lehre vom Verhältniss des äusseren Worts und der Sakramente zu den inneren Wirkungen des Geistes nachzuweisen Gelegenheit haben werden. Und da nun gerade dieses Vertrauen auf den innerlich wirkenden Geist, und die Schroffheit des Gegensatzes zwischen diesem Innern und den äusseren Auktoritäten und Heilsmitteln die gemeinsame Eigenthümlichkeit der kleineren Sekten in der Reformationszeit, besonders der anabaptistischen bildet, so wird sich schon hier die Bemerkung bestätigen, mit der wir diese Erörterung eröffnet haben, dass der reformirte Protestantismus dem Standpunkt jener Sekten näher stehe, als der lutherische, und wie ungerecht es auch war, wenn Luther die Reformirten mit den Schwärmern ohne Weiteres zusammenwarf, wie unverantwortlich auch seine Härte und Leidenschaftlichkeit gegen Zwingli vom sittlichen wie vom politischen Gesichtspunkt aus erscheinen muss, eine Ahnung der Wahrheit lag auch dieser Verirrung zu Grunde, und sein Gefühl hat den deutschen Reformator doch nicht durchaus getäuscht, da es ihm sagte, dass die Schweizer einen anderen Geist, als er, haben. Den Geist des Christenthums freilich und den des Protestantismus hatten sie so gut, wie er, aber dass ihr Protestantismus nicht ganz von derselben Art war, wie der seinige, und dass sich dieser Gegensatz nicht auf die einzelnen Dogmen beschränkte, welche den nächsten Anlass zum Streit gaben, das ist richtig.

2. Die objektive Begründung des Systems durch die Lehre vom Wesen Gottes, der Vorsehung und der Erwählung.

Die unbedingte Glaubensgewissheit, welche den innersten Grund des reformirten Systems bildet, findet ihren entsprechendsten Ausdruck in der Ueberzeugung des Glaubigen von seiner persönlichen, unbedingten und unabänderlichen Bestimmung zur Seligkeit, oder sofern diese zunächst subjektive Ueberzeugung zum Dogma objektivirt wird, in der Lehre von

der Erwählung. Diese selbst ihrerseits setzt nicht blos theoretisch betrachtet die Unbedingtheit der göttlichen Weltregierung überhaupt voraus, sondern dieselbe Voraussetzung ist dem Glaubigen auch praktisches Bedürfniss, denn wie könnte er seiner Seligkeit gewiss sein, wenn er nicht Alles, was zu diesem Ziel hinführt, den ganzen Gang seines Lebens und Alles, was auf ihn einwirkt, ohne alle Beschränkung von der göttlichen Vorsehung gelenkt wüsste, und wie wäre diess möglich, wenn überhaupt irgend etwas ihrem Willen sich entziehen oder sich aus sich selbst bewegen könnte? Ist aber hiemit einmal die Absolutheit des göttlichen Wirkens anerkannt, so wird derjenige, welcher an folgerichtiges Denken gewöhnt ist, auch die Absolutheit des göttlichen Wesens in ihrem vollen Sinn anzuerkennen und das Verhältniss Gottes und der Welt aus diesem Gesichtspunkt zu bestimmen sich genöthigt fühlen, oder sofern er zu selbständiger metaphysischer Spekulation weniger geneigt ist, so wird er wenigstens derjenigen unter den vorhandenen Ansichten den Vorzug geben, welche dieses im vollsten Maass leistet. In der dogmatischen Entwicklung des Systems muss diese allgemeine philosophische Betrachtung der speciellen Lehre von der Erwählung vorangehen, sofern es sich aber um die Entstehung des theologischen Systems aus dem religiösen Selbstbewusstsein handelt, ist der Glaube des Subjekts an seine Erwählung als das Erste, und die Lehre von der Vorsehung und dem Wesen Gottes nur als eine Hülfslehre zu betrachten, welche sich dieser Glaube zu seiner dogmatischen Ergänzung vorausgesetzt hat, und wenn wir auch vermuthen müssen, dass Zwingli persönlich nicht ohne den Einfluss philosophischer Theorieen [1]), zu seinem Erwählungsglauben gelangt ist, so sind wir doch andererseits durch den wesentlich religiösen Charakter seiner Lehre zu der Annahme berechtigt, er habe jenen Theorieen eben nur desshalb für die Dauer seinen Beifall geschenkt, weil sie ihm den sichersten Rückhalt für sein Glaubensleben zu gewähren schienen.

---

1) Des Stoicismus und des augustinischen Platonismus.

Wollen wir nun Zwingli's Ansichten über die obenbezeichneten Punkte näher kennen lernen, und folgen wir hiebei im Wesentlichen dem Gange, welchen er selbst in seinen zwei dogmatischen Hauptschriften nimmt, dem Fortgang vom Allgemeinen zum Besonderen, so ist die Bestimmung, von der wir zunächst ausgehen müssen, die Idee der göttlichen Unendlichkeit. Das ist nach Zwingli der Weg zur Erkenntniss der Vorsehung, dass wir uns von der Unselbständigkeit aller endlichen Ursachen überzeugen [1]), der Angelpunkt seiner Beweisführung für das Dasein Gottes liegt in dem Satze, dass weder die Welt als Ganzes, noch ein Theil derselben durch sich selbst sei, dass die Welt, wie schon Aristoteles gezeigt hatte, den unendlichen Geist als ersten Beweger voraussetze, und des gleichen Grundes bedient er sich auch, um die Lehre von der Ewigkeit der Welt zu widerlegen, wenn er ausführt, dass das Endliche nicht ohne Anfang sein könne [2]). Als der Grundgegensatz zur Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt ergibt sich mithin hier der Gegensatz des Endlichen und des Unendlichen, und als die Grundbestimmung im Begriff Gottes die Bestimmung des unendlichen Seins. Da das Sein das Erste ist, was den Dingen zukommt, sagt Zwingli (Provid. 88 f.), so muss ihnen auch das Sein vor Allem von Gott verliehen sein, und da es ihnen nur aus seinem Eigenen geschenkt sein kann, so müssen wir Gott das unendliche Sein beilegen. Wie schroff diese Unendlichkeit Gottes von Zwingli gefasst wird, diess erhellt namentlich aus der Behauptung, dass der Mensch durch sich selbst von Gott nicht das Geringste wissen könne. *Quid Deus sit, tam ex nobis ipsis ignoramus, quam ignorat scarabeus quid sit homo. Imo divinum hoc infinitum et aeternum longe magis ab homine distat, quam homo a scarabeo, quod creaturarum quarumlibet inter se comparatio rectius constet, quam si*

---

1) Kap. III. de providentia (S. 86) hat die Ueberschrift: *causas secundas injuria causas vocari; quod methodus est ad providentiae cognitionem.*

2) A. a. O. S. 86—88.

quamlibet creatori conferas. Et caduca omnia sibi mutuo viciniora et agnitiora sunt, quam divino aeterno interminato, quantumvis in eis imagines divini illius et vestigia, ut vocant, invenias. Ad cognitionem ergo hujus quid sit Deus cum nostro Marte pertingere nulla ratione possimus . . . constat igitur a solo Deo discendum quid ipse sit (V. R. 157) [1]). Diese Ansicht ist auch bei Zwingli wohlbegründet. Nachdem sich der Glaubige seiner ganzen Selbstthätigkeit an Gott entäussert, die Bestimmung alles dessen, was auf sein Heil Bezug hat, an ihn übertragen hat, ohne auf die geringste Mitwirkung dabei Anspruch zu machen, muss er sich auch in seinem Erkennen bei der Thatsache der göttlichen Rathschlüsse unbedingt, und ohne dass er nach den Gründen fragte, bescheiden; das menschliche Bewusstsein hat keinen Maasstab zur Beurtheilung des göttlichen Wirkens in sich, da dieses in keiner Beziehung durch eine Rücksicht auf menschliche Thätigkeiten und Zustände bedingt ist; der göttliche Wille ist etwas Unerforschliches, aus der Vernunft nicht zu Begreifendes, rein Positives. Ist aber der Wille Gottes unerforschlich, so muss es natürlich sein Wesen gleichfalls sein, und es ist insofern ganz folgerichtig, wenn von demselben zunächst nur das ausgesagt wird, dass es nichts von allem dem sei, was wir kennen, dass es schlechthin unendlich sei. Aber doch lautet diese blos negative und metaphysische Bestimmung für Zwingli's praktisches Bedürfniss zu abstrakt. Gott ist ihm nicht blos das unendliche Sein, sondern die unendliche Ursache, und zwar näher die Ursache alles Heils für den Menschen, denn eben das Heilsbedürfniss war es, das den Menschen zu Gott

---

1) Die Vergleichung mit der socinianischen Entgegensetzung des Endlichen und des Unendlichen, und namentlich die Erinnerung an die socinianische Läugnung einer natürlichen Gotteserkenntniss drängt sich hier von selbst auf. Dass der Socinianismus wesentlich in der Richtung des reformirten Protestantismus liegt, mit dem er ja auch geschichtlich zunächst zusammenhängt, lässt sich auch bei andern Punkten nachweisen, so auffallend auch sein indeterministischer Deismus dem pantheistischen Determinismus der reformirten Orthodoxie entgegensteht.

hinführte. Die negative Bestimmung der göttlichen Unendlichkeit ergänzt sich daher, wie bei den Neuplatonikern und bei Augustin, durch die positive der göttlichen Güte; als die transcendente Ursache ist Gott das Unendliche, als die absolute Heilsursache ist er das höchste Gut, und gerade diese Bestimmung ist es, welche nach Zwingli das Wesen Gottes am Vollständigsten ausdrückt: Gott ist ebensosehr das unendlich Gute, als das unendliche Sein [1]), und die ursprüngliche Bedeutung des Gottesnamens in allen Sprachen ist eben die, Gott als das höchste Gut zu bezeichnen [2]). Das Gute ist aber Gott nur sofern die Welt mit absoluter Wirksamkeit und Weisheit von ihm bewegt wird [3]); denn um blos spekulative Bestimmungen ist es Zwingli nie zu thun, auch die höchsten metaphysischen Begriffe gewinnen bei ihm sofort eine Beziehung auf's Konkrete. Wie sich dann hieraus auch die weiteren Eigenschaften Gottes, seine Wahrhaftigkeit, Unveränderlichkeit, Allwissenheit, Allmacht u. s. f. ergeben, braucht hier nicht ausführlicher gezeigt zu werden [4]).

Alle diese Bestimmungen sind nun aber nicht so zu verstehen, als ob Gott nur ein Sein neben anderem, nur ein Gut neben anderem Guten wäre, sondern so, dass er das Sein schlechthin, d. h. alles Sein, das Gute schlechthin, d. h. alles Gute allein ist, und dass alles Sein, alles Gute, alle Wahrheit nur ein Theil seines Wesens, seiner Güte und Wahrheit ist. Wenn das Unendliche wirklich unendlich sein soll, sagt Zwingli, so kann es ausser diesem Unendlichen kein Sein geben. Denn welches man auch annehmen wollte, immer würde doch da,

---

1) V. R. 159: *Illud ergo esse tam est bonum, quam est esse* u. s. w.

2) Erste Predigt zu Bern II, a, 203 u.

3) V. R. 159 m: *Hoc ergo bonum non otiosa quaedam res est aut iners ... paulo enim superius patuit essentiam et consistentiam esse rerum omnium; quod quid est aliud, quam omnia per ipsum et in ipso moveri, contineri, vivere. Ipse enim et a philosophis ἐντελέχεια καὶ ἐνεργεία, h. e. perfecta, efficax, consummansque vis adpellatur, quae, quoniam perfecta est, nunquam desinet, nunquam cessabit, nunquam ambiget* u. s. w.

4) M. vgl. darüber de provid. c. 1. V. R. 160 f.

wo dieses von ihm verschiedene Sein wäre, das Unendliche nicht sein, es wäre mithin nicht unendlich (Provid. 89 m). Wenn ferner das Sein aller Dinge von Gott stammt, und wenn Gott als die höchste Ursache dieses Sein, das er den Dingen mitgetheilt hat, nur aus seinem eigenen Sein genommen haben kann, so ist Alles, was ist, nicht allein durch ihn, sondern auch in ihm, ja Alles ist er selbst [1]). Nur diess ist es daher, was die Schrift meint, wenn sie (Exod. 3, 13) Gott als den Seienden bezeichnet: er heisst so, weil er nicht blos die Bestimmung des Seins hat, wie sie andere Dinge auch haben, sondern weil er allein durch sich ist, weil er das Sein selbst, das Sein aller Dinge ist [2]). Und nicht anders verhält es sich auch mit dem Begriff des Guten. Das höchste Gut heisst nicht in dem Sinn das höchste, als ob es auch noch anderes Gutes gäbe, dem es nur an Werth vorgienge, sondern desshalb, weil es allein von Natur gut ist, und weil alles Gute es selbst ist [3]). So schlägt hier die zunächst blos negative Bestimmung der Unendlichkeit Gottes, indem sie ganz streng genommen wird, in den positiven Begriff um, wornach Gott das Wesen alles Wirklichen, das Sein alles Seins ist, und wenn aus dem Wesen des Endlichen zunächst nur die Nothwendigkeit abgeleitet war, Alles auf eine unendliche Ursache zurückzuführen, so zeigt sich jetzt, dass dieses selbst nicht möglich ist, wenn die unendliche Ursache nicht zugleich als das Wesen aller Dinge gefasst wird.

Ist aber Gott alles Sein und alles Gute, so folgt, dass

---

1) Provid. 89: *si vero de suo esse esse istud accepit, quod operibus et creaturis suis dedit: jam quaecunque sunt, in ipso sunt, per ipsum sunt.*

2) V. R. 158 m. Provid. 91 m.

3) Anfang der Schrift de providentia: *Summum bonum non ita dicitur quod supra omnia bona sit, quasi vero bona aliqua sint suopte ingenio bona, quae tamen illud bonum superet, quomodo argenti pretium aurum superat, quum utrumque sit pretiosum. Sed idcirco summum bonum adpellatur, quod solum et natura bonum est, et quicquid bonum intelligi potest, id ipsum est summum hoc bonum.*

Gott die Substanz der Welt, und die Welt, ihrem Wesen nach, nichts Anderes, als das göttliche Wesen selbst ist. Da es nur Ein Unendliches gibt, erklärt die Schrift von der Vorsehung, so folgt, dass ausser ihm nichts existirt, dass Alles was ist, in ihm und aus ihm ist. Diess ist aber nicht so zu verstehen, als ob das Sein desselben von dem Sein des Unendlichen verschieden wäre. Alles ist mithin, seinem Sein und Wesen nach betrachtet, die Gottheit, sie ist das Sein aller Dinge, sie ist die Quelle und der Stoff derselben [1]). Wenn Alles von Gott ist, sagt dieselbe Schrift, so ist das Sein aller Dinge das Sein Gottes, die Philosophen haben mithin nicht Unrecht, welche behauptet haben, Alles sei Eines [2]). Wenn Christus Luk. 18, 18. Gott allein gut genannt wissen will, während doch nach Gen. 1, 31. Alles gut ist, was Gott gemacht hat, so widerspricht sich Beides nur dann nicht, wenn man erkannt hat, dass Alles, was ist, Gott ist, d. h. dass Gott das Wesen von Allem ist [3]). Oder wenn wir die Dinge von Seiten der wirkenden Kraft betrachten, so ist zu sagen: nichts

---

1) Provid. 89 m.: *Quum igitur unum ac solum infinitum sit, necesse est praeter hoc nihil esse. Et secundum hoc sequitur ut quicquid est in illo sit, imo quod est et quod existit ex illo sit; quum autem non sic sit ex illo, quasi esse et existere ejus aliud vel diversum ab illo sit: jam certum quod quantum ad esse et existere attinet, nihil sit quod non numen sit: id enim est rerum universarum esse.* S. 93 o: *Ex Deo igitur tanquam fonte, ac (si fas est sic loqui) materia universa emergunt ut sint.*

2) A. a. O. 1390: *Numen enim ut a se ipso est, ita non est quicquam quod a se ipso et non ab illo sit. Esse igitur rerum universarum esse numinis est. Ut non sit frivola ea philosophorum sententia, qui dixerunt, omnia unum esse.*

3) V. R. 159 m.: *Cum enim omnia quae sunt bona sint, et tamen solus Deus bonus sit: fit, ut omnia quae sunt Deus sint, h. e. ideo sint, quod Deus est et ipsorum essentia est* — beiläufig bemerkt, einer von den zahllosen Belegen für die Leichtfertigkeit des Ebrard'schen Versuchs, die Abhandlung de providentia mit ihren theologischen Ansichten von Zwingli's übrigen Schriften zu trennen, über den Schweizer Theol. Jahrb. 1849, 167 zu vergleichen ist.

bewegt sich durch sich selbst, denn sonst hätte die göttliche Wirksamkeit an der des Endlichen eine Schranke, alle Wirkungskraft ist nur die Kraft Gottes, die sich in einer bestimmten Form und einem Gegenstand äussert [1]). Da Alles nur in und durch Gott ist und wirkt, so ist Gott die einzige im vollen Sinn so zu nennende Ursache von Allem, die endlichen Ursachen dagegen sind blosse Mittelursachen, nur die unselbständigen Organe des unendlichen Geistes [2]). Wir sprechen so, als ob die Gestirne Licht ausstrahlten, als ob die Erde Gras und Kraut erzeugte, als ob die Elemente diese oder jene Wirkung hätten, in Wahrheit ist es nur Gott der in den Gestirnen leuchtet, und durch die Elemente wirkt [3]). Die ge-

---

1) Provid. 85 u.: *si quicquam sua virtute ferretur aut consilio, jam isthic cessarent sapientia et virtus nostri numinis. Quod si fieret: non esset numinis sapientia summa, quia non comprehenderet ac caperet universa; non esset ejus virtus omnipotens, quia esset virtus libera ab illius potentia .. Ut jam esset vis quae non esset vis numinis* u. s. w. [*Omnis virtus*] *creata dicitur, quum omnis virtus numinis virtus sit: nec enim quicquam est quod non ex illo, in illo et per illud, imo illud ipsum sit — creata, inquam, virtus dicitur eo quod in novo subjecto et nova specie universalis aut generalis ista virtus exhibetur.*

2) Provid. 95 u.: *Divinis igitur undique oraculis fulti ... confiteri cogimur, unam ac solam rerum universarum veram causam esse; reliqua omnia non magis esse vere causas quam legatus domini sui vere dominus est* u. s. w. S. 960: *constat igitur causas secundas non rite causas vocari* u. s. f. S. 97 u.: *Hoc toto isto capite volumus: quum ex uno atque in uno universa sint, consistant, vivant, moveantur et operentur, unum istud solam ac vere causam esse rerum universarum; et viciniora ista, quibus causarum nomen damus, non jure causas esse, sed manus et organa, quibus aeterna mens operatur et sese in eis fruendam exhibet.*

3) A. a. O. 96 m.: *Ex eodem fonte est ut soli et astris reliquis tribuamus, quae tamen unius ac solius Dei sunt. Is enim in ipsis astris est; imo astra ut ex ipso et in ipso sunt, essentiam virtutem et operationem habent non suam sed numinis. Instrumenta igitur sunt, per quae praesens numinis virtus operatur ...* S. 97 o.: *non procreat humus, non alit aqua, non fecundat aër, ὲ θάλπει τὸ πῦρ neque sol ipse, sed virtus ista, quae origo est rerum omnium, vita*

sammte Natur ist mit Einem Wort nur die Erscheinung der göttlichen Kraft, sie ist ihrem Wesen nach betrachtet nichts Anderes als das Walten und Wirken Gottes [1]). Ja nicht einmal der Ausdruck ist Zwingli zu kühn, dass die Natur Gott selbst sei [2]). Er meint diess allerdings nicht in dem naturalistischen Sinn, als ob umgekehrt auch Gott nichts Anderes wäre, als die Naturkraft, er ist ebenso natürlich weit entfernt von dem Gedanken, welchen Andere aus seinen Prämissen abgeleitet haben, dass Gott nur das unpersönliche Wesen der Welt sei, nicht blos die theistische, sondern auch die trinitarische Gottesidee steht ihm für sein eigenes Bewusstsein, wie wir diess auch später noch sehen werden, durchaus fest: darum sind aber doch die Sätze, welche wir so eben angeführt haben, um nichts weniger ernstlich gemeint, und wenn sich Zwingli nicht alle Konsequenzen derselben klar machte, so berechtigt uns diess nicht im Geringsten, den pantheistischen

---

et robur, terra velut instrumento ad generandum ac producendum utitur u. s. w. .. *constat igitur instrumenta rectius vocari quam causas.* in Gen. V, 5. u.: *Quod autem Moses dicit: ut luceant, germinet terra, et consimiles locutiones, quae videntur aliquid creaturis tribuere: de ipsis tanquam instrumentis loquitur. Revera autem Deus operatur omnia in omnibus: ipse lucet, ipse germinare facit.*

1) V. R. 156 m.: *natura quid aliud est, quam continens perpetuaque Dei operatio rerumque omnium dispositio?* Dasselbe in Matth. VI, 4, 241 m. wiederholt in Gen. V, 4. u.: *Errant autem qui naturam aliud esse putant quam divinam assistentiam perpetuam, potentiam, virtutem, providentiam ... per haec quasi per instrumenta operatur unus idemque Deus omnia, non natura; nisi naturam pro viva voluntate Dei accipias.*

2) Provid. 90 m.: *C. Plinius naturae potentiam esse dixit, quod Deum vocemus .... Naturam ergo accipere videtur pro ea virtute, quae universa impellit, sociat atque disjungit; id autem quid aliud quam Deus est?* Vgl. ebd. 87 u.: nicht die Natur hat die Welt hervorgebracht; *nisi naturam per antonomasiam numen illud nostrum intelligas.* In Luc. VI, a, 619 u.: *Naturam cum philosophis voco Deum ipsum, principium a quo originem habent omnia, a quo esse coepit animus.*

Charakter seiner Ansichten über das Verhältniss Gottes und der Welt zu bezweifeln. Das Pantheistische ist allerdings nur der eine und zwar nicht der Hauptbestandtheil des Zwingli'schen Systems, es ist nur eine Folge jenes Determinismus, der sich zunächst aus der Beschaffenheit seines religiösen Selbstbewusstseins entwickelt hat, und der auch ohne den Unterbau einer pantheistischen Spekulation, wie wir diess an Calvin sehen, möglich ist, so gewiss er auch an sich selbst zur Auflösung des Theismus in Pantheismus den Weg bahnt. Ebensowenig hat Zwingli den pantheistischen Standpunkt rein durchgeführt: von den zwei Sätzen, welche in ihrer Zusammengehörigkeit das pantheistische Princip ausdrücken, dass die Welt nichts Anderes sei, als die Erscheinung des göttlichen Wesens, und dass Gott nichts Anderes sei, als das Wesen der Welt, hat er nur den ersten ausgesprochen, an den zweiten hat er so wenig gedacht, dass er denselben, wenn er ihm in klarer und scharfer Fassung entgegengetreten wäre, ganz gewiss mit Abscheu von sich gewiesen hätte, und es ist gar nicht nöthig, in dieser Beziehung noch besonders an seine Aeusserungen gegen die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt, oder an seine durchaus persönliche Fassung der Gottesidee und an Aehnliches zu erinnern. Aber pantheistisch ist doch auch der Satz, welchen Zwingli sich wirklich angeeignet hat, und er selbst gibt sich so wenig Mühe, diess zu verbergen, dass er uns vielmehr ganz unumwunden auf die Quelle seiner Ansichten nach dieser Seite hin aufmerksam macht, wenn er die Lehre der Philosophen (d. h. der Stoiker und der Eleaten) von der Einheit aller Dinge gutheisst (s. o.), wenn er als Zeugen für seine Behauptungen ausser Moses und Paulus den Plato, Plinius und Seneca nennt [1]), wenn er neben den Aussprüchen des alten und neuen Testaments auch eine längere Stelle des römischen Stoikers, seines hochverehrten Lieblingsschriftstellers [2]), mit der Bemerkung anführt,

---

1) Provid. 86, am Schluss einer oben angeführten Stelle: *Testes sunt, Moses, Paulus, Plato, Seneca.* Ueber Plinius s. o.

2) M. vgl. z. B. in Gen. V, 40 m.: *ex duobus illis magnis ꝑc sanc-*

auch Plato und Seneca haben aus derselben Quelle des göttlichen Geistes geschöpft, wie die heiligen Schriftsteller [1]), wenn er in der obenangeführten Stelle in Luk. 619 ausdrücklich sagt, dass er die Natur mit den Philosophen Gott nenne. Es ist mit Einem Wort die stoische Philosophie, welche Zwingli seine pantheistisch lautenden Sätze überliefert hat, theils unmittelbar, durch Schriftsteller der klassischen Zeit, wie Seneca und Plinius, theils mittelbar durch Augustin und andere Kirchenväter, deren Platonismus dieses stoische Element in sich aufgenommen hatte, vielleicht auch durch die Neuplatoniker des 15ten Jahrhunderts, auf die gleichfalls ein halbstoischer Pantheismus von ihren griechischen Vorgängern vererbt war. Knüpft sich doch selbst die neutestamentliche Hauptbeweisstelle Zwingli's de provid. 92 (Apg. 17, 28.) an das Wort eines Dichters aus der stoischen Schule [2]). Dass

---

tissimis viris, Basilio et Seneca, altero quidem theologo Christiano, ethnico altero, sed ferme magis theologo. Weiteres wird uns später noch vorkommen.

1) Provid. 93 und 95 u. Auch von diesen Stellen werden wir an einem andern Ort weiter Gebrauch machen.

2) Auch sonst findet sich bei Zwingli, trotz seines Widerspruchs gegen die stoische Apathie in Luc. VI, a, 578 unt. u. ö.), manches Stoische, und es gehören hieher nicht blos Einzelheiten, wie der Chrysippische Satz in Matth. VI, a, 358 u., oder die Ableitung des Bösen aus den Affekten, in Exod. V, 264 m. in Luc. V, a, 636 o., oder die Bestimmung in Matth. 366 m., dass der Geist das Bewegende sei, der Körper das von einem Andern Bewegte (die stoischen Parallelen dazu s. in meiner Philosophie der Griechen III, 89, 2. 132. 70), sondern das reformirte System überhaupt entwickelt sich, wie ich diess auch schon anderwärts bemerkt habe, auf dem religiösen Gebiet in analoger Richtung, wie das stoische auf dem philosophischen und allgemein sittlichen: beide gehen von dem praktischen Interesse aus, den Menschen durch die Reinheit und Stärke seines innern Lebens unabhängig vom Aeussern zu machen, beide betrachten die Unterwerfung des menschlichen Willens unter den göttlichen als das höchste Gesetz, beide an sich begründen die sittliche Freiheit theoretisch durch ein System des Determinismus.

es nichtsdestoweniger kein selbständiges philosophisches Interesse war, dem jene Lehren ihre Bedeutung für das Zwingli'sche System verdanken, ist schon bemerkt worden, nur darf uns diess nicht von dem Zugeständniss abhalten, dass Zwingli sie wirklich in derselben Form, wie seine philosophischen Vorgänger, gefasst hat.

Nach dieser allgemeinen Ansicht über das Verhältniss Gottes und der Welt ist ein besonderer Beweis für das Walten der Vorsehung, wie ihn Zwingli: de provid. 82 f. führt, kaum mehr nöthig; der Glaube an Gott und der Glaube an die Vorsehung sind hier identisch, der Begriff der Vorsehung drückt nur in der Form des Thuns aus, was der Begriff des höchsten Guts, dieser Grundbegriff der Zwingli'schen Theologie, in der Form des Seins ausdrückt. Aber auch die nähere Bestimmung des Vorsehungsglaubens ist in dem Begriff Gottes, wie wir ihn so eben entwickelt haben, schon enthalten. Da Gott die absolute Ursache ist, so kann es keine endliche Ursache geben, die in irgend einer Beziehung unabhängig von Gott wäre [1]), es kann nichts geben, was nicht durch die Vorsehung bestimmt wäre, oder gar bestimmend auf sie einwirkte, jede Annahme eines Zufälligen (von der Vorsehung Unabhängigen) würde den Begriff der Vorsehung und eben damit das Dasein Gottes selbst aufheben [2]). Die Vorsehung ist, wie sie provid. 84 u. definirt wird, *perpetuum et immutabile rerum universarum regnum et administratio*, und es sind in diese Definition die beiden Bestimmungen: *immutabile* und *rerum universarum*, wie Zwingli selbst sagt (a. a. O. S. 85), ausdrücklich desshalb aufgenommen, um im Gegensatz gegen die gewöhnliche Vorstellung jeden Gedanken an eine Bedingtheit oder Beschränktheit der göttlichen Weltregierung zu entfernen. Nur eine Täuschung ist es daher, wenn der Mensch glaubt, er selbst sei durch seinen freien Willen der Urheber

---

1) Man vgl. die oben angeführte Stelle provid. 85 u.

2) Wie diess provid. 97 unt. f. (vergl. S. 93 m. u. a. St.) sehr bestimmt ausgeführt wird.

seiner Thaten. Wenn die Vorsehung unabänderlich sein soll, so darf kein endlicher Wille durch sein freies Handeln ihre Plane durchkreuzen [1]). Wenn Gott das höchste Gut ist, wenn unser Dasein und alle unsere Kräfte von ihm stammen, wie könnten wir uns bereden, dass die Wirkungen dieser Kräfte nicht von ihm herrühren [2])? Selbst die endliche Vernunft des Menschen beherrscht alle Bewegungen des Leibes ganz unbedingt, und Gott, welcher die Vernunft der Welt ist, sollte über ihre Bewegung nur eine bedingte Herrschaft ausüben? Kann man glauben, dass Gott zwar Alles vorherwisse, aber dass er Alles vorherzuverordnen nicht die Macht habe? oder dass er diese Macht zwar habe, aber zu missgünstig sei, um sie zu gebrauchen? Gibt man aber auch ihren Gebrauch zu, wo bleibt dann das Verdienst und die Willensfreiheit des Menschen [3])? Wie sollte auch der Glaubige dazu kommen, sich

---

1) Provid. 85 m: *Immutabilem autem diximus administrationem ac dispositionem hanc ob causam, ut et eorum sententiam, qui hominis arbitrium liberum esse adseverant, non undique firmam et summi numinis sapientiam certiorem ostenderem, quam ut eam eventus ullus latere possit* u. s. w.

2) A. a. O. 116 m: *Summum bonum est numen. Quaecunque sunt, ex illo sunt, atque ... illius egent virtute, ut sint et consistant ... Quo fit, ut quicquid vivere, intelligere, operari videamus, in illo vivat, intelligat, operetur. Quo ergo pacto nobis quicquam ferremus acceptum, qui ne sumus quidem, tam abest ut vivamus aut operemur citra ipsum? Quum ergo sua virtute nihil sit aut existat, nihil vivat aut operetur, nihil intelligat aut deliberet, sed omnia ista praesens numinis virtus gerat: quomodo libera esset humana consultatio? Esse et vivere haud dubie antecedunt intelligendi et potentiam et operationem. Illa ergo quum ex solo numine pendere gentium quoque poëtae agnoscant: quae, malum, ratio, quod verae pietatis cultores non huc attollunt animum, ut videant omnem omnium facultatum ac potentiarum actionem et operationem ex eodem fonte esse, unde universa scaturiunt?* Derselbe Beweis schon Ausl. d. Schlussr. I, 278 m.

3) V. R. 283; die Schlussworte lauten: *providentia ergo Dei simul tolluntur et liberum arbitrium et meritum: nam illa omnia disponente, quae sunt partes nostrae, ut quicquam ex nobis ipsis fieri possimus arbitrari?*

für frei zu halten? Glauben heisst auf sein eigenes Verdienst verzichten, der Glaube, von Gott geschenkt, lehrt uns, dass Gott Alles wirkt und wir nichts. Wir sind also nur Werkzeuge in der Hand Gottes, Alles, was wir thun, ist in letzter Beziehung sein Werk, und von einer Freiheit, die etwas Anderes, als Abhängigkeit von Gott wäre, kann nicht die Rede sein [1]).

Wie sich aber freilich diese Ansicht durchführen lässt, ohne dass die Schuld des Uebels und der Sünde auf Gott fällt, diess wird auch Zwingli schwer zu zeigen. Was zwar das physische Uebel betrifft, so mag er immerhin (mit Seneca u. A.) daran erinnern, dass auch aus scheinbaren Uebeln Gutes hervorgehe [2]); auch war hier die Berufung auf die göttliche Herrschermacht, die sonst gewöhnlich seine letzte Instanz bildet, eher am Platze. Hinsichtlich des Bösen dagegen stellt sich die Sache weniger günstig. Ist Gott die alleinige wirkende Ursache, der Mensch dagegen blosse Mittelursache, so kann die Schuld des Bösen, scheint es, nur auf Gott fallen, und es ist gleich ungerecht, wenn man sie dem Menschen, der es nicht vermeiden konnte, beimisst, und wenn man Gott, der es verursacht hat, davon freispricht. Auch ist Zwingli zu klar und zu offen, um sich vor dieser Schwierigkeit hinter zweideutige, im Zusammenhang eines deterministischen Systems unstatthafte Formeln, wie sie selbst Augustin und Calvin nicht ganz vermieden haben, zu verstecken. Er erklärt ganz unumwunden, der Mensch thue das Böse unfrei

---

1) Ausl. d. Schlussr. I, 277 f. Ja doch so ist das verzyhen (Verzichtleisten) des verdiensts nüt anders denn der gloub .... des gloubens anfang und saat kummt von gott ... der gloub leert uns, dass gott alle ding würke, und wir nüts ... Also folget auch zum letzten, dass wir uns nüts zuschrybind, so wir glöubig sind. ... Wir hand das stark wort gottes an unser syten ston, ... namlich dass gott alle ding würkt in uns, und wir nüt sind weder handgeschirr (Werkzeuge), durch die gott würkt, und ouch die handgeschirr selbs gemacht hat. Dasselbe ebd. 279 unt.

2) V. R. 283.

und gezwungen, Gott sei es, der zu den Verbrechen antreibe und bestimme, es sei der Wille Gottes, dass dieser bestimmte Mensch ein Mörder, ein Dieb, ein Ehebrecher sei u. s. w. [1]). Aber das Anstössige dieser nackt und schroff hingestellten Sätze wird dadurch nicht beseitigt, dass gesagt wird, der sittliche Maasstab sei nur auf den Menschen, nicht auf Gott anwendbar. Sünde und Schuld, behauptet Zwingli, sei nur dem möglich, der unter einem Gesetz steht; da nun Gott, als das heilige, keinem Affekt unterworfene Wesen, kein Gesetz über sich habe, sondern vielmehr selbst die Quelle alles Gesetzes sei, so könne ihn, was er auch thun möge, nie eine Schuld treffen, und obgleich es Gott sei, der den Menschen zur bösen Handlung antreibe, so falle doch die Schuld desselben nur auf den Menschen, weil nur diesem das Gesetz gegeben sei, als das Werk Gottes betrachtet, sei das Böse kein Böses [2]). Hiemit ist doch nur mit einem Umweg dasselbe gesagt, was Zwingli einfacher mit dem paulinischen Bild vom Thon und vom Töpfer und ähnlichen Vergleichungen ausdrückt [3]). Der Mensch soll die Schuld seiner Thaten, trotz-

---

1) V. R. 284 m.: *cur non efficit, ut qui sic in cognitione ejus errant, ac subinde illiberaliter coactique omnia faciunt, clarius illustrentur?* Provid. 112: *unum igitur atque idem facimus, puta adulterium aut homicidium, quantum Dei est auctoris motoris atque impulsoris, opus est, crimen non est.* Ebdas.: *Deo auctore atque impulsore fit ... movet latronem ad occidendum ... At, inquiens, coactus est ad peccandum. Permitto, coactum esse* u. s. w. S. 113: *Si in homine prorsus nullum liberum est consilium, jam fateri cogimur, divina providentia furta, homicidia et omnia scelerum genera fieri.* Epist. VIII, 21 m.: *Esto enim, Dei ordinatione fiat, ut hic parricida sit, alius adulter* u. s. w.

2) V. R. 283. Provid. 104 m. 108 u., besonders aber S. 112 in Matth. VI, a, 272 m. in Jac. VI, 6, 254 u.

3) Provid. 108 u.: *Deo cum creaturis suis libere licet agere, non minus quam patri familiae cum rebus suis, quam figulo cum luto.* V. R. 284 m.: Wenn du mich fragst, warum Gott die unfreiwillig Irrenden und Sündigenden nicht erleuchte, so antworte ich: *ad hunc abi, qui illos creavit, et rationem actionum ejus ab illo ipso percontare ... Nos scimus figulo potestatem esse* u. s. w. (Röm. 9, 21.) in Matth. 272 m.: Wenn Gott einen Unschuldigen durch

dem, dass er sie nicht vermeiden konnte, in Demuth auf sich nehmen, der göttlichen Herrschermacht gegenüber soll unser sittliches Urtheil verstummen. Und nicht anders verhält es sich auch mit der weiteren Bemerkung [1]): wir dürfen die menschlichen Handlungen nicht vereinzelt, sondern immer nur im Zusammenhang mit ihren Folgen in's Auge fassen, Gott habe nicht blos die Sünde verordnet, sondern auch die Strafe der Sünde, nicht blos das Verbrechen, sondern auch die Hinrichtung des Räubers. Diese Betrachtung kann ohne Zweifel dazu dienen, die nachtheiligen praktischen Konsequenzen des Determinismus abzuwehren, aber zu seiner wissenschaftlichen Rechtfertigung könnte sie höchstens in dem Fall, wenigstens von einem gewissen Standpunkt aus, genügend gefunden werden, wenn es sich hiebei nur um zeitliche Verschuldungen handelte, welche schliesslich den Erfolg haben, durch die Strafe das Schuldbewusstsein und die Rettung des Sünders herbeizuführen [2]). Dass dagegen auch diejenigen, welche durch ihre von Gott verordnete Sünde dem ewigen Verderben anheimfallen, hierin nur eine wohlverdiente Strafe und einen Beweis der göttlichen Gerechtigkeit sehen sollen [3]), diess ist allerdings zu viel verlangt.

Es führt uns diess zu der näheren Bestimmung, welche der Vorsehungsglaube durch seine Beziehung auf den Endzweck und das Endergebniss des menschlichen Lebens in der

---

Mörderhände sterben lässt, so trifft ihn darum kein Vorwurf; *creaturae suae sunt ambo, quas sic vult perdere .. An non licet patri familias rebus suis pro libitu uti? Cur hoc Deo minus liceat? Hic siste gradum et subde te Deo, ne responses, ne disputes cum Deo, ne sis scrutator majestatis. Quis enim tu es qui audes Deo obstrepere? lutum figulo?*

1) Provid. 112 u. f. in Matth. VI, a, 335 m. 339 m. epist. VIII, 21 m.

2) Nur auf solche beziehen sich die Beispiele in Matth. 272 und in Jac. VI, b, 254 u.

3) Wie diess Zwingli verlangt, z. B. provid. 105 m.: *Quodsi bona pars aeternis ergastolis et latomiis mancipatur, quamvis id jure propter contumaciam inrogetur: huc tamen nati sunt divina providentia, ut justitiam illius exempla facti praedicent.*

Lehre von der Prädestination erhält. Die Prädestination ist nämlich von der Vorsehung nicht verschieden, sie ist nicht blos eine Folge der Vorsehung, sondern die Vorsehung selbst, sofern sie über Seligkeit oder Verdammniss der Einzelnen verfügt, in der ersteren Beziehung heisst sie Erwählung, in der andern Verwerfung [1]). Was daher von der Vorsehung überhaupt gilt, das muss auch von der Erwählung (und der Verwerfung) gelten: sie ist schlechthin unbedingt, und in keiner Beziehung von dem Verhalten des Menschen in dem göttlichen Vorherwissen desselben abhängig, und sie ist desshalb, sofern wir überhaupt den Verstand und den Willen in Gott unterscheiden dürfen, von diesem herzuleiten, nicht von jenem [2]). Was aber Gott unbedingt beschlossen hat, das muss unfehlbar eintreten; die Erwählung ist daher unabänderlich, und der wahre, vom Geist gewirkte Glaube unverlierbar [3]). Glaubt man aber diese Ueberzeugung müsse den Menschen in sittlicher Beziehung leichtsinnig und träge machen, schliesst

---

1) V. R. 282 u.: *Est autem providentia praedestinationis veluti parens.* 283 u.: *Nascitur autem praedestinatio, quae nihil aliud est, quam si tu dicas praeordinatio, ex providentia, imo est ipsa providentia.* Provid. 113 m.: *Est igitur electio libera divinae voluntatis de beandis constitutio.* 115 o.: *Ut sic electio iis tantum tribuatur qui beati futuri sunt, et qui miseri futuri sunt non dicantur eligi; quamvis et de illis constituat divina voluntas, sed ad repellendum, abjiciendum et repudiandum.* Sacr. bapt. III, 572 o.: *Electio nihil aliud est, quam aeterna praesensque super his qui aeterna beatitudine usuri sunt constitutio; repudiatio contrario modo.*

2) Provid. 113 m. f.

3) Fid. rat. IV. 5 u.: *Constat autem et firma manet Dei electio* u. s. w. Provid. 140: *Stat igitur electio Dei firma et immota ... firma manet electio, etiamsi electus in tam immania scelera prolabatur, qualia impii et repudiati designant. Nisi quod electis causa sunt resurgendi, repudiatis autem desperandi.* Sacr. bapt. III, 584 o.: *ut quicunque veram fidem Dei munere nacti sunt, non possint ab illa excidere. Qui enim veram fidem habent, per spiritum habent; spiritus autem ille non est proditor aut desertor spiritus, sed fidei ac certitudinis.* In Luc. VI, a, 649 m.: *a vera fide nemo exsidere potest.*

man aus der Unabänderlichkeit der Prädestination, dass dem Erwählten das schlechteste Leben nichts schaden, dem Verworfenen keine Anstrengung etwas nützen könne, so hält dem Zwingli von seinem Standpunkt aus nicht mit Unrecht entgegen: wer so spreche, der beweise damit nur, dass er entweder überhaupt nicht zu den Erwählten gehöre, oder doch zur Zeit den Glauben des Erwählten noch nicht habe, denn wenn er ihn hätte, so müsste er wissen, dass er dem Gesetz Gottes zu gehorchen habe, so hätte er auch ein viel zu tiefes Gefühl von der Unseligkeit der Sünde, als dass er sich jemals nach ihr zurücksehnen könnte [1]). Ihm fällt das Bewusstsein der Erwählung und das Streben nach Gottseligkeit so unmittelbar zusammen, dass er ein sündhaftes Leben bei jenem Bewusstsein gar nicht für möglich hält, und er ist hiezu insofern allerdings berechtigt, wiefern der Erwählungsglaube bei ihm eben nur die Form ist, in der er sich seiner unbedingten Hingebung an die religiöse Idee bewusst wird [2]). Dass aber jene sittlich gefährliche Konsequenz, theoretisch betrachtet, doch nicht so ganz unberechtigt ist, und dass sie sich Dem oder Jenem sehr leicht empfehlen könnte, davon hat er doch ein Gefühl, und daher jene Warnung, man solle dem Volke nicht zu viel von der Erwählung predigen, und statt dessen lieber die göttlichen Gebote einschärfen [3]). Eben-

---

1) Provid. 140 m. Epist. VIII, 21 m. V. R. 198 m. Die letztere Stelle bezieht sich zwar nicht unmittelbar auf die Frage über die Erwählung, aber auf die sachlich mit ihr identische über die Sündenvergebung.

2) Was würde daher Zwingli wohl zu reformirten Theologen gesagt haben, die wie Schenkel (um von Ebrard, wie billig, nicht zu reden) in der Erwählungslehre nur eine Lehre, »von so augenscheinlich nachtheiligen praktischen Folgen« (Wesen d. Protest. II, 390) zu sehen wissen, und was können diese Theologen selbst sagen, wenn wir sie auffordern, uns diese „augenscheinlich nachtheiligen praktischen Folgen“ der reformirten Grundlehre in dem sittlichen Gesammtzustand der reformirten Kirche, wo sie sich doch ganz im Grossen zeigen müssten, nachzuweisen?

3) Epist. VIII, 21 u.: *Sed heus tu, caste ista ad populum, et rarius*

sowenig genügt zur Beantwortung der Frage, wie sich die unbedingte Verwerfung eines grossen Theils der Menschheit mit der göttlichen Vollkommenheit reime, die augustinische Behauptung, Gott müsse ebenso seine Gerechtigkeit, wie seine Barmherzigkeit offenbaren, und seinen Geschöpfen das Wesen der Gerechtigkeit eben durch ihren Gegensatz gegen die Ungerechtigkeit der bösen Menschen und Dämonen kundthun [1]), denn wie die Bestrafung des selbstbewirkten Bösen ein Akt der Gerechtigkeit sein könnte, wie die menschliche Ungerechtigkeit der göttlichen Gerechtigkeit zur Folie dienen könnte, wenn doch jene gleichfalls von Gott bewirkt ist, lässt sich nicht einsehen, und so sieht sich denn Zwingli immer wieder genöthigt, sich auf seinen letzten Rückhalt, die unbedingte, keinem Gesetz unterworfene Macht Gottes, zurückzuziehen. Wir können aus diesem Grunde der Ansicht [2]) nicht beitreten, dass es die Idee der absoluten Causalität sei, welche die Lehre von der doppelten Prädestination erzeugt habe, dass dieser Lehre als ihr inneres Motiv der Gedanke von der zweiseitigen Verherrlichung Gottes durch die Seligkeit der Erwählten und die Verdammniss der Verworfenen zu Grund liege; und wir können uns hiefür auf die eigene Aussage Zwingli's berufen, wenn dieser gerade den Abschnitt, worin er jenen Gedanken am Entschiedensten ausführt, mit der Bemerkung [3]) schliesst, wir dürfen die göttliche Weisheit nicht nach unsern Vorstellungen, sondern nur nach ihren Wirkungen beurtheilen, wir können nur folgern: weil Gott etwas gethan hat, ist es weise, nicht umgekehrt. Auch die Prädestinationslehre ist nach dieser Erklärung nur ein Reflex der religiösen Erfahrung, und die theologische Ableitung derselben aus der göttlichen Güte und Gerechtigkeit ist nicht ihre Quelle, sondern nur ihre nachträgliche Rechtfertigung. Ihr eigentliches Interesse, das, was sie dem religiösen Bewusstsein unentbehr-

etiam; ut enim pauci sunt vere pii, sic pauci ad altitudinem hujus intelligentiae perveniunt u. s. w.

1) Provid. 108 f. 111 m.

2) Baur, Theol. Jahrbb. 1847, 338 f. 1848, 420 ff.

3) Provid. 116 m.

lich macht, liegt auch für Zwingli, wie für die reformirte Dogmatik überhaupt, nicht in dem Gegensatz der Erwählten und der Verworfenen, sondern nur in der Gewissheit der Erwählung, und wir müssen insofern, nach allem bisher Entwickelten, zunächst in Beziehung auf Zwingli als richtig anerkennen, was Schneckenburger [1]) in Betreff der reformirten Dogmatik überhaupt bemerkt, dass nicht in der objektiven Gottesidee, sondern in dem Seligkeitsinteresse des Subjekts die Wurzel, und nicht in der Verherrlichung Gottes durch die zweiseitige Offenbarung seiner Gnade und seiner Gerechtigkeit, sondern nur in dem zweifellosen Bewusstsein der Gnade die innerste Bedeutung des Prädestinationsdogma's zu suchen sei. Aber die dereinstige Scheidung aller Menschen in Selige und Verdammte ist auch für Zwingli, trotz seiner Liberalität gegen die Heiden, — um wie viel mehr für die späteren Dogmatiker — eine so unbedingte, in seinem ganzen Standpunkt so fest begründete Voraussetzung, dass er sich unmöglich den einen Theil der Menschen zur Seligkeit prädestinirt denken kann, ohne den andern zur Verdammniss prädestinirt zu denken, und diess ist auch ganz folgerichtig: wenn der Begriff der Seligkeit nicht blos die Idee des mit dem Glauben verbundenen Glücks, sondern den realen Zustand bestimmter Subjekte im künftigen Leben bezeichnet, so muss auch der Begriff der Verdammniss den realen Zustand bestimmter Subjekte bezeichnen, wenn gewisse Personen das Recht haben, sich selbst in ihrem Christenglauben als zur Seligkeit bestimmt zu betrachten, so folgt unmittelbar, dass alle diejenigen, welche nicht zu diesem Glauben gelangen, auch als ausgeschlossen von der Seligkeit zu betrachten sind. Insofern ist Baur (a. a. O.) in seinem Rechte, wenn er sich den Gegensatz der Erwählten und Verworfenen als einen wesentlichen Bestandtheil der Prädestinationslehre nicht will abdingen lassen. Das Seligkeitsinteresse des Subjekts ist freilich die Wurzel, aus der diese Lehre entsprungen ist, aber dieses Interesse selbst ist von der Art, dass es sich nur in

1) Theol. Jahrbb. 1848, 113—119. 122 f.

der Aussicht auf eine Seligkeit befriedigt, der eine Verdammniss der Nichterwählten als unvermeidliches Gegenglied entspricht; sein eigentlicher Gegenstand ist die Seligkeit der Erwählten, die Verworfenen bilden gleichsam nur den Schatten, welchen jene in den unermesslichen Raum der Ewigkeit hinaus werfen, aber gerade weil auf der einen Seite lauter Licht sein soll, bleibt für die andere nichts als Finsterniss übrig, und die Lichtgestalt der Seligen selbst würde ohne den dunkeln Hintergrund der Verdammten ihre Bestimmtheit und ihre Realität für das Bewusstsein verlieren.

3. Die zeitliche Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses, oder die Lehre von der Sünde und der Erlösung.

In der Lehre von der göttlichen Vorsehung und Vorherbestimmung ist die Heilsgewissheit des Glaubigen zunächst im Allgemeinen ausgedrückt, seine Seligkeit ist schlechthin und noch ganz abgesehen von den Mitteln, wodurch sie bewirkt wird, als Gottes unabänderlicher Wille erkannt. Auch über dieses kann indessen auf christlichem und protestantischem Standpunkt kein Zweifel stattfinden. Das Christenthum sucht das Heil in der Erlösung von der Sünde durch Christus, und der reformatorische Protestantismus bestimmt diess näher dahin, dass es ausschliesslich in der Erlösung durch Christus begründet sei, dass daher der Mensch, abgesehen von der Erlösung, ohne alle Kraft zum Guten, dass er schlechthin sündhaft, und unfähig sei, von sich aus auch nur das Geringste zu seiner Seligkeit beizutragen. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, dass auch Zwingli in allen diesen Beziehungen mit der allgemein protestantischen Ansicht übereinstimmt. Weil aber durch seine Lehre von der Erwählung die bewirkende Ursache der Seligkeit einzig und allein in den göttlichen Willen verlegt, weil durch den Rathschluss der Erwählung die Erreichung jenes Ziels schlechthin gesichert ist, so bleibt für Alles, was zwischen beiden in der Mitte liegt, für die ganze geschichtliche Heilsökonomie, nur ein bedingter Werth übrig, und so wenig Zwingli bezweifelt, dass un-

ser Heil an Christus und seine Leistungen geknüpft ist, so wenig er dem natürlichen Menschen auch nur ein Kleinstes von sittlicher Kraft zuschreibt, so kann doch weder die menschlich-geschichtliche Seite der Erscheinung Christi dieselbe Bedeutung für ihn haben, noch kann das Bewusstsein der menschlichen Verschuldung die gleiche Stärke in ihm gewinnen, wie in und für Luther. Dieser sieht im Menschen den letzten und alleinigen Urheber der Sünde, in dem geschichtlichen Gottmenschen den ursprünglichen und alleinigen Urheber der Erlösung, Zwingli dagegen kann sowohl die menschliche Selbstthätigkeit in Beziehung auf die Sünde, als die geschichtliche Persönlichkeit und Thätigkeit Christi nur als Mittelursache betrachten: der Mensch sündigt, weil sich sein Wille dem Bösen zugewandt hat, aber sein Wille hat sich dem Bösen nur desshalb zugewandt, weil es Gott so verordnet hat, der Mensch wird selig, weil ihn Christus erlöst hat, aber nur auf dem göttlichen Rathschluss, nicht auf der menschlichen Erscheinung, nicht auf der zeitlichen Leistung und Wirksamkeit Christi beruht die Bedeutung seiner Person, die erlösende Kraft seines Werkes, nicht der Mensch, sondern nur der Gott im Gottmenschen ist es, den wir als den Erlöser zu verehren haben. So verschwinden hier alle endlichen Vermittlungen hinter der unendlichen Causalität Gottes, indem das Subjekt in seinem Glauben unmittelbar die absolute Heilsgewissheit besitzt, und sich ihrer in dem Bewusstsein seiner Erwählung schlechthin versichert, so hat ebendamit die geschichtliche Verwirklichung der göttlichen Rathschlüsse aufgehört, die letzte Heilsursache zu sein, der Mensch hat alles Wesentliche an der seligmachenden göttlichen Wirksamkeit, die er unmittelbar in sich empfindet, das Menschliche und Geschichtliche ist nur die unselbständige äussere Erscheinung. In diesem Zusammenhang liegt der Grund und die Bedeutung des Eigenthümlichen, was uns in Zwingli's Ansichten von der Sünde und der Erlösung begegnen wird.

a) Von der Sünde.

Wenn der protestantische Glaube überhaupt, so wie ihn die Reformatoren gefasst haben, das tiefste Gefühl der mensch-

lichen Hülfsbedürftigkeit und Sündhaftigkeit voraussetzt, so hat auch Zwingli durchaus nicht die Absicht, Dem zu widersprechen. Er schildert das Verderben des natürlichen Menschen an vielen Stellen ganz mit denselben gleich stark aufgetragenen Farben, wie Luther. Adam, erklärt er (Pecc. orig. III, 631 m), ist durch seine Uebertretung zum Sklaven der Sünde geworden, und dasselbe Loos theilen wir alle. Alle unsere Gedanken und Begierden sind selbstsüchtig und böse; unser Fleisch verachtet Gott und liebt nur sich selbst. Der ganze Mensch, sagt er (V. R. 168 m. 169 u. 207 m. in Gen. V, 29.), ist Fleisch, er denkt und will, sich selbst überlassen, nur was fleischlich, böse, todbringend, feindselig gegen Gott ist. Der ganze Sinn des Menschen ist böse; er hat nicht blos einen Hang zum Bösen, sondern er ist wirklich böse, sein Wille ist unfrei; sein sittliches Urtheil verfinstert (V. R. 168 u. 170 u.), von der Sohle bis zum Scheitel ist nichts Gutes an ihm (in Luc. VI, a, 674 m.), er ist voll Sünden, ja ein wahrer Pfuhl von Sünden, in den keiner, der zur Selbsterkenntniss gekommen ist, ohne Schauder hinabsehen kann [1]), er ist abgesehen von der Erlösung verdammt und verloren (Pecc. orig. III, 634 f.) — es gibt mit Einem Wort kaum einen Ausdruck der Selbstverachtung, der Zwingli zu stark wäre, um den natürlichen Zustand des Menschen zu bezeichnen [2]). Das Wesen dieser Sündhaftigkeit findet er in der Selbstliebe, welche sich der Liebe zu Gott entgegenstellt [3]); ihre Entstehung leitet er, nach der hergebrachten Auffassung der mosaischen Erzählung, vom Fall der Stammeltern ab [4]); fragt man endlich, wie die That der Letztern auf ihre Nachkommen wirken konnte, so beruft er sich, ohne die drei von der späte-

---

1) In Matth. VI, a, 210 m. 218 unt. adv. Ems. III, 127 m.

2) Z. B. V. R. 198 u.: *si de integro nos ipsos cognovissemus, quam abjectum videlicet ac morbosum pecus sumus* u. s. w.

3) S. o. und Pecc. orig. III, 631 m. V. R. 167 u. 169 m. Vom Touf II, a, 287 u. f.

4) Z. B. V. R. 166 u. f. Pecc. orig. 630 f. Ausl. d. Schlussr. I, 182 ff.

ren Dogmatik aufgezählten Wege [1]) ausdrücklich zu unterscheiden, einfach darauf, dass die Natur und der Zustand der Nachkommen von der des Stammvaters nicht habe verschieden sein können [2]). In allem diesem ist nichts, was nicht auch Luther, oder ein lutherischer Dogmatiker gesagt haben könnte.

Diese Uebereinstimmung nimmt jedoch sogleich ein Ende, und die Zwingli'sche Eigenthümlichkeit kommt bestimmter zum Vorschein, sobald wir nach dem letzten Grund des Verderbens fragen, dessen Grösse wir Zwingli so grell haben schildern hören. So entschieden ein Luther dem gefallenen Menschen jede Fähigkeit zum Guten abgesprochen, so unbedingt Augustin die göttliche Vorherbestimmung gefasst hatte: den ersten Ursprung der Sünde führten doch Beide auf den freien Willen der endlichen Wesen, des Teufels und der erstgeschaffenen Menschen, zurück; auch Augustin schliesst, infralapsarisch, den Sündenfall selbst von der göttlichen Prädestination aus, nur der Mensch, dessen freiwilligen Fall Gott vorhersah, nicht der Mensch schlechtweg, ist bei ihm Gegenstand der göttlichen Rathschlüsse, alles Uebrige ist durch die göttliche Allmacht geordnet, nur die That der Stammeltern, diese Voraussetzung der ganzen Heilsökonomie, ist hievon ausgenommen. Zwingli ist der Erste, der die Halbheit dieser Annahme erkannt und den Schritt zu der allein folgerichtigen

---

1) Die *participatio culpae actualis*, *propagatio corruptionis naturalis*, *imputatio reatus legalis*.

2) V. R. 169 m: *qui ex mortuo nati sunt, ipsi quoque mortui sunt;* denn *recipi nulla ratione potest, ut qui mortuus est vivum generare queat.* Pecc. orig. 629 u. Wie einem Kriegsgefangenen unter der Bedingung ewiger Sklaverei für sich und seine Nachkommen das Leben geschenkt wird, so gieng es auch Adam. *Quae deinde calamitas posteritatem quoque invasit. Nequit enim aut mortuus vivum parere aut ingenuum servus. Adamus igitur ... de se generare non potuit, qui vel vivus in conspectu Dei esset vel civis aut heres rerum coelestium.* ib. 631 m: *mortuus jam homo filios degeneres procreavisse neutiquam cogitandus est, non magis, quam quod ovem lupus aut corvus cygnum pariat.* Ebd. 634 u. Fid. rat. IV, 60. 70.

Prädestinationslehre, der supralapsarischen, gewagt hat. Nach der Lehre des Thomas, sagt er (Provid. 113 u.), würde Gott den Menschen erst dann prädestiniren, nachdem er vermöge seiner Allwissenheit erkannt hat, wie der Mensch selbst sich verhalten werde. Er meint also, die Bestimmung Gottes über uns sei nur eine Folge unserer Selbstbestimmung. *Quod quid aliud est, quam Dei decretum et constitutionem par facere humani judicis deliberationi ac decreto?* Eine solche Vorstellung wäre aber, wie weiter gezeigt wird, mit der Allmacht und Güte Gottes unvereinbar. *Nam quum Deus ante mundi constitutionem viderit, qualis futurus erat Adam, Cain aut Judas, et non caverit, quominus quisque horum in scelus prolaberetur, bonitatis videretur esse oblitus. Si vero non potuit antevertere lapsum, quem ante videbat, quum libenter voluisset: jam non sequitur virtus voluntatem ac subinde vocatur omnipotentia in dubium.* Statt also die göttliche Vorherbestimmung auf die Massregeln zu beschränken, durch welche den verderblichen Folgen des Sündenfalls vorgebeugt wurde, muss auch schon der Sündenfall in dieselbe miteingeschlossen, und es muss demnach gezeigt werden, inwiefern dieser selbst ein Theil des göttlichen Rathschlusses sein konnte. Zwingli versucht diess in dem fünften Kapitel der Schrift von der Vorsehung (S. 107 ff.); denn will er auch hier, wie er sagt, die göttliche Weisheit zunächst nur dafür rechtfertigen, dass sie den Menschen schuf, *quem lapsurum esse sciebat*, so wissen wir ja doch längst, und wir haben so eben wieder gehört, dass Vorhersehen und Vorherbestimmen für ihn dasselbe bedeuten. Gott hat den Fall bei der Schöpfung vorhergesehen, d. h. er hat den Menschen wissentlich und absichtlich so geschaffen, dass sein Fall erfolgte [1]), er hat nicht blos zugelassen, dass der Mensch sündigte, sondern er hat es bewirkt [2]). Warum er es aber bewirkte, da-

---

1) Vgl. Fid. rat. IV, 5. o.: *quamvis sciens ac prudens hominem principio formaret qui lapsurus erat.*

2) Provid. 108 m.: *Quum ergo et angelo et homini cognoscenda esset justitia, et illa sine opposita injustitia obscura esset ac ignobi-*

von führt Zwingli einen doppelten Grund an. Einmal den schon berührten, dass die Gerechtigkeit Gottes den Geschöpfen nur durch ihren Gegensatz gegen die Ungerechtigkeit der Sünder und durch die Bestrafung der Sünde erkennbar wurde [1]), sodann den weiteren, dass die Sünde den Menschen zwang, seine Zuflucht zu Gott zu nehmen, und Gott selbst Gelegenheit gab, in dem Werk der Erlösung seine Güte zu offenbaren [2]). Oder wie die Sache auch dargestellt wird (Fid. rat. IV, 5.): die Güte Gottes musste sich allseitig darstellen, sowohl nach der Seite der Gerechtigkeit, als nach der Seite der Barmherzigkeit. Jene zeigte sich in der Bestrafung der Sünde, und in der Schärfung des Sündenelends durch die Ertheilung eines Gesetzes, welches der sündige Mensch nicht erfüllen konnte, diese in der Menschwerdung und dem Opfertod Christi. Die göttliche Weisheit hat nicht blos den geeigneten Weg eingeschlagen, um dem Menschen zur Erkenntniss der Gerechtigkeit zu verhelfen, sondern sie hat auch von Anfang an die Erlösung vorbereitet. Denn die Erlösung ist ebensogut von Ewigkeit beschlossen, wie die Schöpfung. Eine Erlösung war aber nur möglich, wenn der Fall vorhergieng (Provid. 110). Der Sündenfall bildet also, um es kurz zu sagen, einen wesentlichen Bestandtheil des göttlichen Weltplans. Gott hat vernünftige Wesen geschaffen, um für sie und durch sie seine Vollkommenheit zu offenbaren. Diese Vollkommenheit ist aber zweiseitig, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Beide konnten nur durch Vermittlung der Sünde offenbar werden: die Gerechtigkeit, weil nur der Sünder zu bestrafen, die Barmherzigkeit, weil nur der Sünder zu erlösen ist. Indem daher Gott seine Offenbarung wollte, musste er auch

---

lis: utrique quod rectum et sanctum est praescripsit ... Transgreditur ergo uterque, quia uterque scire debuit, quid esset justitia et innocentia .... Horum utrumque operatus est Deus, sed per impulsorem velut instrumentum, in angelo per ambitiosum animum, in homine per impulsorem daemonem et carnem.

1) Provid. 108 f. 111 m. 139 u.

2) Ausl. d. Schlussr. I, 192 o. Provid. 109 unt. f.

die Sünde als Bedingung derselben wollen. Nun ist aber die Offenbarung der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit ganz dasselbe *in abstracto*, was die Erwählung und Verwerfung *in concreto*. Wir können daher in Zwingli's Sinn auch sagen: die Sünde ist von Gott verordnet als das Mittel, um den Rathschluss der Erwählung und Verwerfung zu vollführen. Und wenn nun der Glaube an diesen Rathschluss zunächst aus dem subjektiven Bedürfniss einer absoluten Heilsgewissheit hervorgeht, so wird auch die Lehre von der göttlichen Anordnung der Sünde in letzter Beziehung aus keiner andern Quelle herstammen: um seines Heils vollkommen sicher zu sein, muss der Glaubige nicht blos seine Seligkeit überhaupt, sondern auch diesen bestimmten Weg zur Seligkeit, den Umweg über die Sünde miteingeschlossen, von Gott gewollt wissen, er muss alle seine Zustände auf den göttlichen Willen zurückführen, und wenn es auch zunächst nur sein Glaube ist, der ihm die Gewissheit der Erwählung verschafft, wenn desshalb der nächste Gegenstand dieses Glaubens nur die Erwählung der Glaubigen sein kann, so erhält doch der Glaube seine konkrete Bestimmtheit durch den Gegensatz gegen die Sünde, er ist Bewusstsein der Erlösung, die Erlösung ist aber ohne Sünde nicht denkbar, mag daher auch die infralapsarische Lehrweise dem nächsten praktischen Bedürfniss genügen, die entwickeltere dogmatische Reflexion muss zur supralapsarischen fortschreiten.

Um so weniger ist für Zwingli ein Grund vorhanden, zur Erklärung der Sünde den Teufel, dessen phantastische Gestalt seinem gebildeteren Sinn ohnedem widerstrebte, in der gleichen Weise zu Hülfe zu nehmen, wie Luther. Mag er auch seine Existenz, schon dem Schriftwort zuliebe, zugeben, und alles Böse von ihm herleiten [1]), so sind doch derartige Aeusserun-

1) Z. B. auf dem zweiten Züricher Rel.gespr. I, 502 m.: Also hab ich auch geleert, dass alle urhab des guten von Gott syn, urhab des bösen von dem lebendigen tüfel: dann es je nun zween brunnen sind, us welchen das gut und bös fliessend ist .... das ist je *ex diametro* wider gott, so ist es je us dem tüfel. Provid. 108 m. u. ö.

gen bei ihm, wie Schenkel [1]) richtig bemerkt, nur selten, und statt mit Luther die ganze Welt voll Teufel zu sehen, weiss er diese Einmischung der bösen Mächte in die Angelegenheiten des Reichs Gottes mit seinem Vorsehungsglauben nicht zu reimen [2]). Wo Gott Alles wirkt, da verliert der Teufel nothwendig seine Bedeutung, der Mensch ergibt sich darein, dass ihm auch die Entwicklung durch Sünde, wie Alles, von Gott geordnet ist, und die Spuckgestalt, in der sich ihm die Macht seiner selbstischen Triebe verkörpert hatte, verschwindet.

Ist aber die menschliche Sündhaftigkeit im göttlichen Rathschluss begründet, so kann sie der Mensch, insofern sie diess ist, nicht als seine persönliche That und Schuld auffassen, war die Sünde als Bedingung der Erlösung nothwendig, so kann derjenige, welchem die Wohlthaten der Erlösung zu Theil geworden sind, unmöglich die gleiche Bekümmerniss über sie empfinden, wie wenn er sie als eine zufällige und vermeidliche Störung des Weltlaufs zu betrachten hätte. Der Gegensatz von Sünde und Gnade bleibt allerdings auch unter jener Voraussetzung in Geltung, der Zustand der Sündhaftigkeit wird immerhin im Vergleich mit dem Zustand des Wiedergeborenen nicht blos für unvollkommen und mangelhaft, sondern für wirklich verkehrt und verderbt zu halten sein, denn er steht thatsächlich im Widerspruch mit der Bestimmung des Menschen, die Liebe zu Gott ist der Selbstliebe

---

1) Wesen d. Protest. II, 146.

2) M. vgl. die von Schenkel angeführte Stelle, dass dise wort J. Chr. II, b, 27 m.: Wie kummt's, dass dirs jez der arm tüfel muss alles gethon haben, wie in meinem hus der nieman? Ich woot (wähnte), der tüfel wär schon überwunden und gricht. Ist nun der tüfel ein gwaltiger herr der welt, als du glych davor geredt hast; wo blybt dann, dass alle ding durch gottes fürsichtigkeit gehandlet werdend? .... So wir aber dargegen ouch sehend, us was bewegnuss din schryen und schryben kummt, tüflend wir dennoch nit so vil, sunder ist uns leid, dass Luther, ouch vil andrer, glych thund, als ob sy vollen gott der bhüt uns sygind.

gewichen, es ist ein Zustand der Unseligkeit; aber sofern diese Unseligkeit und Verkehrtheit in der göttlich gewollten Beschaffenheit der menschlichen Natur begründet ist, ist sie nicht die Schuld des Einzelnen, sondern sein Schicksal, sie ist ein natürliches Gebrechen, eine Krankheit, nichts was ihm sittlich zugerechnet werden könnte, und ihn verdammlich vor Gott machte. Diese Folgerung hat auch Zwingli mit voller Klarheit gezogen. Unter der Sünde, sagt er V. R. 203 f., verstehen wir zweierlei. Einmal jene von dem Stammvater unsers Geschlechts auf uns vererbte Krankheit der Selbstliebe; sodann die thatsächliche Uebertretung des Gesetzes: *peccatum morbus* und *peccatum legis transgressio*. Diese Bezeichnung der Erbsünde als Krankheit ist bei ihm schon hier ganz stehend; so übersetzt er z. B. S. 209 m. *σὰρξ τῆς ἁμαρτίας caro morbosa*. Noch bestimmter äussert er sich aber in der gleichzeitigen Schrift von der Taufe. „Die erbsünd, heisst es hier (W. II, a, 287 m. f.), ist nüts anders, weder der brest (Gebrechen) von Adam har (her). Dass aber verstanden werd, was wir durch das wort brest bedütind, so merk also: Wir verstond hin durch das wort brest einen mangel, den einer on sin schuld von der geburt har hat oder sust von zufällen. Laster oder sünd ist ein frefen (Frevel), den ein jeder mutwillig begot us eigner vermessenheit oder bewegnuss. Byspil: Dass wir müssend geessen und trunken haben, ist ein natürlicher brest, darum nieman zu schelten ist; aber frässig und versoffen syn ist ein mutwillig laster und verwägnuss .. Also ist die erbsünd ein abstand, eindrung oder ärgernuss der ersten yngesetzten menschlichen natur; glych als da in eim ungewitter oder hagel alle wynreben verderbt werdend, dass sy die vordrigen art nit men habend; oder, so ein pflanz us Neapolis in Tütschland gepflanzt wirt, kumt sy zu jrer ersten art nimmermee ... Die erbsünd ist ein brest, der allen menschen anerboren ist, der ist nüts anders, weder dass wir von der göttlichen art abfällig und verwildert worden, und zu der vihischen geneigt sind ... Dise art ist aber dem menschen, wie bresthaft sy joch ist, alldiewyl er nit weisst, was recht oder unrecht ist, nit zu einer sünd,

schand oder missthat zu rechnen. Also folgt, dass die erbsünd ein brest ist, der von jm selbs nit sündlich ist dem der jn hat; er mag jn ouch nit verdammen, gott geb, was die theologi sagind, bis dass er us dem bresten wider das gsatz gottes thut". Diese letztere Versicherung wird dann noch öfters wiederholt, z. B. S. 288 u., und S. 290 m. wird das Ergebniss der ganzen Erörterung über die Erbsünde in die Worte zusammengefasst: „dass sy ein brest ist, nit ein schuld, ein straf der ersten missthat nit ein eigne missthat eins jeden". Zwingli verwirft desshalb (a. a. O. 288 u.) den Namen „Erbsünde" für den „erblichen Bresten" ausdrücklich, indem er ihn aus einem Missverstand der Stelle Röm. 5, 13. herleitet. Solche Aeusserungen erregten, wie sich diess nicht anders erwarten liess, bedeutendes Aufsehen, und gaben namentlich den deutschen Theologen grossen Anstoss; Luther selbst sprach sich aus Anlass des Abendmahlsstreits mit gewohnter Heftigkeit darüber aus, und auch solche Lutheraner, die Zwingli freundlicher gesinnt waren, missbilligten sie entschieden [1]). Diess veranlasste Zwingli, in der Schrift *de peccato originali* sich näher über diesen Gegenstand zu erklären. Aber auch jetzt blieb er in der Hauptsache bei seiner früheren Ansicht. Die Erbsünde, erklärt er (a. a. O. 629 m. f.), sei ein *defectus naturalis*, ein „natürlicher Brest", *quo nemo vel pejor vel sceleratior existimatur; non enim possunt in crimen aut culpam rapi, quae natura adsunt .. peccatum cum culpa conjunctum est, culpa vero ex commisso vel admisso ejus nascitur, qui facinus designavit.* So wenig es Jemand als Schuld anzurechnen sei, wenn er als Sklave geboren werde, sollten auch seine Vorfahren durch ihre Verschuldung in diese Lage gekommen sein, ebensowenig sei diess bei der Erbsünde der Fall. Eigentlich gesprochen, sei die Erbsünde zwar eine *conditio misera*, aber keine *culpa*, und eine blosse Metonymie sei es, wenn sie Schuld genannt werde, sofern sie von

1) Vgl. die Nachweisungen in Betreff des Urban Rhegius in der Schuler-Schulthess'schen Ausgabe von Zwingli's Werken III, 627. und bei Schenkel II, 33.

der Schuld Adams herrühre; das *πάντες ἥμαρτον* des Römerbriefs wolle nur besagen: *omnes in hac misera conditione sunt, ut primi parentis culpa gloria Dei destituti sint.* Die Erbsünde sei (S. 631 u.) nichts Anderes, als der Hang zu Selbstsucht und Sünde *(ad peccandum, amore sui, propensio),* sie sei daher nicht Sünde im eigentlichen Sinn, sondern nur Quelle der Sünde und Anlage zur Sünde. Diese Anlage ist nun allerdings nach Zwingli so entschieden, dass sich aus ihr unfehlbar im weiteren Verlaufe die wirkliche Sünde entwickeln wird, wenn nicht Gott mit seiner Zucht und Gnade dazwischentritt; wie der junge Wolf ein Raubthier ist, auch noch ehe er wirklich Schaafe zerrissen hat, und ein Raubthier bleibt, auch wenn er gezähmt wird, so ist der Mensch sündhafter Art, und wenn es auch niemals zur wirklichen Sünde bei ihm käme [1]). Zwingli will desshalb auch in seiner spätern Schrift [2]), hierin von der früheren und von seiner eigenen Konsequenz abweichend [3]), zugeben, was er auch später in Marburg wiederholt hat [4]), dass die Erbsünde, abgesehen von der erlösenden Gnade, die mit ihr Behafteten ewig verdammlich mache; aber er nimmt dieses Zugeständniss thatsächlich sofort wieder zurück, indem er behauptet (Pecc. orig. 635 m. f. 640 o.), der ganze durch Adam gestiftete Schade sei durch Christus wieder gutgemacht worden, und diese heilende Wirkung Christi habe unmittelbar nach dem Sündenfall begonnen, und wenn er diesen Satz auch zunächst nur

---

1) Vom Touf II, a, 288 m. Pecc. orig. 631 u. f.

2) Pecc. orig. 634 unt. f.

3) Zwar läugnet Zw. Pecc. orig. 637 m., dass er früher unbedingt gesagt habe, die Erbsünde mache nicht verdammlich, sondern er will diess nur von den Christenkindern gesagt haben; aber wenn er seine Behauptung auch an einigen Stellen auf diese beschränkt, so lauten doch andere, oben angeführte, ganz allgemein, und eben diess folgt aus dem Grundsatz, den wir ihn auch in der späteren Abhandlung wiederholen hörten, dass nur die eigene That eine Schuld begründen könne.

4) M. s. den Bericht über das Marburger Religionsgespräch in Zwingli's Werken II, c, 46 m. 53 o. IV, 181 m.

auf die Christenkinder anwendet [1]), so werden wir doch später noch sehen, dass er selbst für seine Person die Heiden davon auszunehmen keineswegs beabsichtigt. In dieser Ansicht von der Erbsünde, welcher Zwingli fortwährend treu blieb [2]), liegt auch der Grund für die Milde, mit der er die Schuld der Stammeltern selbst beim Sündenfall beurtheilt, denn wie es überhaupt nahe liegt, die Ursache der Wirkung entsprechend zu denken, so zeigt auch die Geschichte der Lehre von der Sünde, dass die Schuld des Sündenfalls jederzeit in demselben Maasse gesteigert oder verkleinert wurde, wie seine Wirkung, dass das Urtheil über die Stammeltern nur der Reflex von dem Urtheil über den gegenwärtigen Zustand der Menschheit war. Wie bezeichnend ist es nun in dieser Beziehung, wenn wir Zwingli die innere Geschichte des Sündenfalls in einer Weise erzählen hören, die uns ganz unmittelbar an die arminianischen Entschuldigungen dieses Fehltritts erinnert [3]), und wer sieht nicht, wie eng diese Geschichts-

---

1) Pecc. orig. 640. Marburger Verhandlungen in Zwingli's Werken II, o, 46 m.

2) M. vgl. die folgenden Stellen. Dass dise Wort J. Chr. II, b. 26: die erbsünd sagt nieman nüzid (nichts) syn; aber dass sy ein brest und krankheit syn, nit ein verwürkte schuld unser sunder des ersten ättis (Vaters) Adams. Fid. rat. IV, 6 f.: *de originali peccato sic sentio: peccatum vere dicitur cum contra legem itum est ... Patrem igitur nostrum peccavisse fateor peccatum, quod vere peccatum est .... At qui ex isto prognati sunt, non hoc modo peccarunt ... Velimus igitur nolimus, admittere cogimur, peccatum originale ut est in filiis Adami non proprie peccatum esse .. non enim est facinus contra legem. Morbus igitur est proprie et conditio .... Morimur ergo nos, sed illius [Adami] culpa; nostra vero conditione et morbo, aut si mavis peccato, verum improprie capto.*

3) V. R. 167: Eva liess sich vom Teufel bereden, die verbotene Frucht zu geniessen und auch Adam anzubieten. *Is ut erat insidiarum foemineaeque temeritatis ignarus ac rudis (quid enim negaret uxori?): obtemperat, fecitque quod nullus maritus in gratiam uxoris facere detrectavisset* u. s. w. Wie klein ist nicht der Schritt von dieser Darstellung zu der Vermuthung von Limborch (Theol. Christ. III, 2, 14.), dass Adam vielleicht wohl

ansicht mit jener Zurückführung der Erbsünde auf einen blossen Hang zur Sünde zusammenhängt, welche gleichfalls von den Arminianern wieder aufgenommen und weiter verfolgt wurde?

Zwinglis Grundsätze führen aber noch weiter. Wenn der Mensch von Anfang an dazu verordnet war, seinen Weg durch die Sünde zu nehmen, so lässt sich nicht behaupten, dass diese Entwicklung seiner Natur und Bestimmung widerspreche, sondern so gewiss Gott bei der Schöpfung seinem Weltplan nicht entgegen gehandelt haben kann, so gewiss muss sie in der ursprünglichen Einrichtung des menschlichen Wesens begründet sein. Zwingli hat diese Folgerung nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber er hat eine Ansicht über die Enstehung der Sünde aufgestellt, worin sie sich unverkennbar geltend macht, und diese Betrachtungsweise steht der geschichtlichen Ableitung der Sündhaftigkeit aus der That der Stammeltern so unvermittelt gegenüber, dass man die Verschiedenheit der Quellen deutlich erkennen kann, aus denen beide geschlossen sind [1]). Die biblische

---

gar aus Edelsinn von der Frucht gegessen habe, um das Schicksal seiner Lebensgefährtin zu theilen! Auch in der Schrift de peccato originali S. 630 u. wird die Hauptschuld auf Eva geschoben: *Aedificaverat summus ille artifex feminam ex una stertentis Adami costa infelici nimium auspicio. Quid enim non audebit femina spe fallendi maritum atque latendi, posteaquam nata, vidit eum tam altum dormisse, ut convelli latus non sentiret costamque eximi?* u. s. w. Doch wird hier Adam etwas mehr Schuld beigemessen, als in der früheren Darstellung, wenn seine That weniger aus Nachgiebigkeit gegen seine Frau, als aus der Begierde, Gott gleich zu werden, hergeleitet wird — vielleicht im Zusammenhang mit den stärkeren Aeusserungen über die Verdammlichkeit der Erbsünde.

1) Es begründet daher keinen Einwurf gegen die Richtigkeit der folgenden Darstellung, dass Zwingli die Sündhaftigkeit auch von Adam herleitet. Diess that er allerdings, aber es fragt sich, ob die That der Stammeltern für ihn der letzte und entscheidende Grund des menschlichen Verderbens ist, und diess müssen wir verneinen. Nicht einmal das beweisst gegen uns (was Herzog Stud. und Krit. 1838. 782 ff. geltend macht), dass

Lehre und die überlieferte Auslegung derselben musste ihn zu dem Glauben an eine zeitliche Entstehung der menschlichen Sündhaftigkeit hinführen, die Consequenz seines Determinismus dagegen verlangte die entgegengesetzte Annahme, dass sie von Hause aus im Wesen des Menschen angelegt sei, und die anthropologischen Vorstellungen, welche er aus der alten Philosophie aufgenommen hatte, begünstigten diese Ansicht. Ja führte nicht eben dahin auch die Schrift selbst, wenn sie von dem Kampfe zwischen Fleisch und Geist spricht, und im Fleische die Wurzel alles Bösen in der menschlichen Natur sieht? Auch Zwingli sagt zwar bei Gelegenheit mit den Meisten, unter dem Fleische sei in solchen Stellen nicht blos der Körper des Menschen, sondern der ganze Mensch, nach Leib und Seele zu verstehen[1]); aber anderwärts spricht er auch wieder mit aller Bestimmtheit die Ansicht aus, dass der Grund des Bösen im Leib liege, und diese Annahme ist mit der andern, die es von der That der Stammeltern ableitet, nicht etwa durch die Annahme einer Verschlimmerung unserer leiblichen Natur in Folge des Sündenfalls ausgeglichen, sondern es wird ausdrücklich gesagt, der Mensch habe als Mensch von jenem Gegensatz des Fleisches und Geistes nicht frei sein können. Die Leuchte, lesen wir V. R. 200 o, sei nothwendig, so lange wir dieses eitle Fleisch mit uns herum schleppen. *Nam ea sic est rebus vanissimis addicta, ut nunquam desinat mala scaturire.* Die Engel, sagt Zwingli in Luc. VI, a, 1630, seien frei von unreinen Begierden. *Anima vero in corpore impuro est adeoque*

Zwingli Adam vor dem Fall einen freien Willen beilegt, (Ausl. der Schlussr. I, 182 ff.), denn theils geschieht diess so bestimmt nur in dieser frühen und populären Schrift, theils thun dasselbe auch andere Supralapsarier, wie ja auch dem gefallenen Menschen Freiheit und Zurechnungsfähigkeit beigelegt wird. Adam war frei, so ferne die Entscheidung zunächst in seine Hand gelegt war, daraus folgt aber nicht, dass seine Willensrichtung selbst von der göttlichen Bestimmung unabhängig war. Vgl. über diesen Gegenstand Schweizer theol. Jahrb. 1849 177 ff.

1) Vgl. V. R. 169 u. 207.

adfectibus obruta; der Mensch sei zur Anbetung Gottes geschaffen, *quia vero corpus habet, quod eum a Deo abducit, dedit ei (Deus) legem* u. s. w. Selbst in der populärer gehaltenen Auslegung der Schlussreden (I, 191 m.) wird der Mensch wegen der Verbindung des Geistes mit dem Körper einer Mischung aus verschiedenartigen Stoffen verglichen, die nie recht eins werden, wie Wachs und Lehm, Wasser und Wein, und in der christlichen Einleitung I, 551 o. heisst es, der Schelm, der Leichnam (Leib), lasse uns niemals fromm leben der Anfechtung halb. Am Bestimmtesten äussert sich aber auch hierüber die Schrift, welche uns überhaupt den tiefsten Einblick in den philosophischen Hintergrund des Zwingli'schen Systems gewährt, die Schrift *de providentia.* Es ist unmöglich, sagt hier Zwingli, dieses Fleisch ohne Befleckung an sich zu haben. Unschuld vom Menschen erwarten, heisst, reine Leinwand von dem erwarten, der in einem Sumpf sitzt. Dieser Sumpf ist das Fleisch[1]); die Dichtigkeit und Schwere des Fleisches ist es, die unsern Geist verdunkelt[2]). Und dass man nicht etwa glaube, unter dem Fleisch sei hier etwas Anderes zu verstehen, als der Körper, oder diese Beschaffenheit des Fleisches sei erst durch den Sündenfall entstanden, erklärt unser Reformator ausdrücklich, wie der Mensch ein Mensch sein solle, so müsse er ausser der Seele auch das Fleisch an sich haben, und wenn das Fleisch Fleisch sein solle, so müsse es dem Gesetz Gottes widerstreben[3]). Er

1) S. 106 u.: *Miramur quosdam innocentia labi, quum impossibile sit, hanc carnem sine contagione circum ferri ... Lutum caro est; ex homine ergo quidquid exit contaminatum est.*

2) S. 135. m. *in tam altas ignorantiae tenebras propter carnis crassam pinguedinem mersi.*

3) A. a. O. S. 105 u.: *Quum vero .. quae Dei notitiam nullam habent, a lege et voluntate illius abhorreant et caro ex his sit, quae Dei notitiam non habent: fit ut animus divinis rebus aurem praebeat, caro autem aversetur .. Integrum enim servavit opifex utrique parti ingenium suum, quo admirabilis esset homo. Nam si vel inertiam et contumaciam suam poneret caro sub animi adventum, vel animus ad carnis conjunctionem in illam degeneraret: jam homo esset aut angelus aut belua. Necesse est igitur, ut homo*

zeigt daher den Kampf von Fleisch und Geist, welchen die kirchliche Dogmatik vom Sündenfall herzuleiten pflegt, schon vorher, und ohne Voraussetzung dieser Thatsache, in der menschlichen Natur überhaupt auf, ohne den Grund davon anderswo zu suchen, als in der Verbindung der Seele mit einem Leibe. „Da der Mensch der Herr und der Endzweck der irdischen Schöpfung sein sollte, so musste er einerseits durch seinen Körper mit der Erde, andrerseits durch seinen Geist mit Gott verwandt sein. So wurden diese zwei so verschiedenen Naturen verbunden, die Seele wurde in den Schmutz des Leibes versenkt, der Leib aus Koth wurde zum Wohnort der Seele zugerichtet. Aber keiner von beiden Theilen kann seine Natur verläugnen. Der Geist liebt die Wahrheit und Gerechtigkeit, der Geist verwahrt die Gottheit, der er seinem Wesen nach verwandt ist, der Leib neigt sich dem Koth zu, aus dem er genommen ist. Der Mensch gleicht daher einem Wasser, das durch Schlamm getrübt ist: der Geist ist die klare, Gott entströmte Quelle, in der nichts Unreines ist, sofern wir sie ausser ihrer Verbindung mit dem Körper betrachten, der Leib ist der Schlamm, der diese Quelle verunreinigt hat, durch ihn ist das helle Auge der Seele verdunkelt, durch ihn ihre Bereitwilligkeit zum Guten gelähmt. Daher der Kampf zwischen Geist und Körper. Denn jeder von Beiden strebt seinem Ursprunge zu, der Geist liebt das Wahre und Gute, weil er seiner Natur nach licht, rein und gerecht ist, der Leib die Finsterniss und die Unvernunft, weil er trägen und vernunftlosen Wesens, weil er aus Erde gebildet ist [1]).

---

peculiaris species permaneat, utramque illius partem proprietatem suam servare.

1) Provid. 99 m.: *Corpore igitur donatus est, qui corporeorum omnium princeps designabatur; animo denique, qui solus ex omnibus corporeis cognationem et societatem cum deo reliquisque spiritualibus substantiis habiturus erat, rebus plane diversissimis. Quid enim alienius est a mentis et intellectus perspicuitate ac luce, quam terrae corporisque stupor et inertia? Sed opifex ille, quum coeno huic mersurus esset animum, vide ut ipsum maceraverit ac formaverit* u. s. w. ... *servat tamen ingenium et naturam suam utraque pars. Mens veri amans et subinde numinis reverens, e cujus*

Diese Erklärung der Sünde verträgt sich offenbar nicht mit ihrer Ableitung vom Sündenfall und mit der hieran geknüpften Schilderung des menschlichen Verderbens. Sie würde vielmehr, folgerichtig entwickelt, dazu führen, in der Sündhaftigkeit eine unvermeidliche Eigenschaft der menschlichen Natur zu sehen, die eben als unvermeidlich dem Menschen nicht blos nicht zur Schuld angerechnet, sondern auch nicht als Verderben von ihm empfunden werden kann; denn um keine Sünde zu haben, müsste er keinen Leib haben und kein Mensch sein. Ebenso würde sie andererseits eine so vollständige Verkehrung der menschlichen Vernunft und des Willens, wie sie Zwingli selbst sonst wohl behauptet, ausschliessen, denn wenn der Geist seiner Natur nach rein und gottverwandt ist, so mag das Fleisch noch so störend auf ihn einwirken, unmöglich kann es doch sein ursprüngliches Wesen aufheben, oder alle Aeusserungen desselben zurückdrängen. Und wirklich trägt auch Zwingli kein Bedenken, dem Menschen nicht blos eine natürliche Gotteserkenntniss, sondern

---

substantia cognationem trahit, æquitati et innocentiae studet; corpus ad suam originem propendet, ad lutum, ad carnem, atque horum ingenium sequitur. Ita ut si hominem comparare cuiquam velis, nulli rei videatur esse similior quam si luti massam rivulo clarissimo et purissimo imponas. ... limpidum clarumque fluentum mens est, a numine ipso profluens, unde et veri ac justi amans ac studiosa est, adeo ut si illam citra corporis stupidam molem consideres, quomodo scilicet angeli sunt, nihil foedum, turbulentum, aut spurcum in ea deprehendas. Lutum corpus est, de terra sumtum, quod ubi animo imponis, liquidis mersisti fontibus aprum. Ut jam, quæ natura clare perspiceret, animus quaeque citra cunctationem propensus sequeretur, et luti crassitie velut immissa caligine obscure videat et ejusdem pondere veluti compedibus retractus teneatur, ut rectissima sequi non magis possit, quam Tantalus sua poma comprehendere. Hinc bellum illud intestinum quo se mutuo oppugnant mens et corpus ... Ut sic utraque hominis pars ad suam semper originem respiciat retro, mens ad lucem, puritatem ac innocentiam anhelet, ut quae natura lux, substantia pura et justi amans sit, ut quæ ex numine originem trahat; corpus ad inertiam. torporem, tenebras et stuporem propendeat, ut quod natura pigrum ac iners, a ratione et intellectu alienum sit, ut quod ex terra constet.

auch eine gewisse natürliche Fähigkeit zur Erfüllung des göttlichen Willens zuzuschreiben. Das Ebenbild Gottes, sagt er, ist durch Fehler entstellt, *(non nihil vitiis deturpata et inquinata)* aber ein Ueberrest desselben ist uns geblieben, die Leuchte des Geistes ist von dichter Finsterniss umhüllt, aber doch nicht ganz ausgelöscht, denn Niemand ist so schlecht, dass sich nicht noch die Stimme des Gewissens in ihm regte. Was diesem von Gott uns eingepflanzten Funken, der unverdorbenen Vernunft zuwider ist, haben wir für fehlerhaft und unrecht zu achten. Wenn Jemand auf diese Stimme der Natur hört, und ihr folgt, so wird er von Christus die Gnade einer weiteren Erleuchtung empfangen [1]). Diese Sätze passen nicht zu der Lehre von der absoluten Sündhaftigkeit des natürlichen Menschen, und sie sind auch nicht aus ihr entsprungen. So klar das aber auch ist und unverkennbar die angeführten Ansichten mit platonischen und stoischen Lehren weit näher verwandt sind, als mit der paulinischen und augustinischen Anthropologie, so unrichtig wäre es doch, wenn wir sie nur aus dem Einfluss philosophischer Lehren ableiten, oder wenn wir nur einen Beweis jenes Rationalismus darin sehen wollten, den lutherische Orthodoxe der reformirten Dogmatik vorrückten. Denn Zwingli selbst hat keineswegs die Absicht, den adamitischen Ursprung der Sünde zu läugnen, oder die Grösse des menschlichen Verderbens durch die Anerkennung seiner Unvermeidlichkeit zu schwächen, er scheint vielmehr die Folgerungen, welche sich in dieser Beziehung aus seiner Lehre vom Verhältniss des Fleisches und Geistes ergeben würden, gar nicht zu bemerken. Wir werden daher in dieser Lehre nur eine Consequenz seines Determinismus sehen dürfen, und wenn auch die Ansichten der alten Philosophen auf ihre Fassung eingewirkt haben, so wird sich doch annehmen lassen, dass ihnen Zwingli diesen Einfluss nicht ver-

---

1) In Matth. VI, a, 241 f. Vgl. epist. VII, 550 u.: *Si vero legis opus faciunt (gentiles) quod in cordibus eorum scripsit Deus, jam et isti salvi fiunt*, und die später zu besprechende Lehre von der Seligkeit frommer Heiden.

stattet hätte, wenn sie nicht dem theologischen Interesse gedient hätten, die menschliche Sündhaftigkeit, wie Alles in der Welt, statt endlicher Ursachen auf ihren absoluten Grund im Willen Gottes zurückzuführen.

b) Von der Erlösung.

Die Ansichten über die Sünde und die Erlösung müssen sich in jedem folgerichtig ausgeführten System aufs Genaueste entsprechen. Je höher die Schuld und das Verderben des Nichterlösten angeschlagen wird, um so höher muss auch die Bedeutung der Erlösung angeschlagen werden, je ausschliesslicher die menschliche Sündhaftigkeit von der geschichtlichen That Adam's abgeleitet wird, um so ausschliesslicher wird andererseits alles Heil von der geschichtlichen Leistung Christi herzuleiten sein und umgekehrt. Betrachtet nun Zwingli den Sündenfall nur als die Mittelursache, wodurch zur Erscheinung kam, was von Anfang an im Rathschluss Gottes und in der Natur des Menschen angelegt war, so kann er auch die Thätigkeit Christi consequenter Weise nur als die Mittelursache betrachten, durch welche der göttliche Heilsrathschluss sich *offenbarte*, nicht als die bewirkende Ursache, welche die Gnade Gottes erst möglich gemacht, das Heil durch sich selbst hervorgebracht hat, und das Eine ist mit dem Andern so unmittelbar gegeben, dass man nicht einmal Jenes den Grund, Dieses die Folge nennen kann, sondern Beides fliesst gleichmässig aus Zwingli's Ansicht vom Verhältniss der endlichen Ursächlichkeit zur göttlichen. Je bestimmter aber hiemit die menschliche Mittelursache, im Werk der Erlösung, wie überall, von der absoluten Ursache unterschieden wird, um so nothwendiger ist es, beide auch in der Person des Erlösers strenger zu unterscheiden: ist nur der Gott in Christus die wahre Ursache unsers Heils und der Gegenstand unsers Glaubens, so kann das Menschliche in ihm mit diesem Gotte nicht so vollständig Eins sein, dass der Letztere unserem Glaubensbewusstsein nur in dieser seiner Einheit mit dem menschlichen gegenwärtig sein könnte; noch weniger kann die menschliche Natur Christi, sei es auch nur lehns-

weise, in den realen Besitz der Eigenschaften gelangen, die den Grund unseres Vertrauens auf die Gottheit bilden. Dass Zwingli diese Folgesätze seiner Grundansicht nicht verkannt hat, wird eine genauere Darstellung seiner Christologie beweisen. Wir beginnen dabei mit der Lehre vom Geschäft Christi, da die Personallehre zwar im dogmatischen System in der Regel jener vorangestellt wird, nichtsdestoweniger aber ihrem Inhalt nach durch sie bedingt ist [1]); hierauf lassen wir die Lehre von der Person Christi folgen; als Drittes mag sich hieran noch eine kurze Untersuchung über Zwingli's Verhältniss zur Trinitätslehre anschliessen, denn auch von diesen werden wir finden, dass es von den christologischen und soteriologischen Ansichten abhängt.

1. Das Geschäft Christi.

Die Reformatoren hatten bekanntlich nicht die Absicht, in den Glaubenssätzen der christlichen Kirche etwas zu ändern, sie wollten nur den vergessenen und vielfach entstellten alten Glauben in seiner Reinheit wieder herstellen. So namentlich auch in der Grundlehre von der Versöhnung. Sie selbst waren sich hier durchaus keiner Abweichung von der kirchlichen Lehre bewusst, welche sie vielmehr in der Fassung, die ihr Ansehen gegeben hatte, ausdrücklich aufnahmen. Demgemäss sehen wir denn auch Zwingli zunächst ganz in den Bestimmungen der anselmischen Theorie sich bewegen. Er betrachtet den Tod Christi als das alleinige und vollkommen genügende Opfer für alle Sünden der Menschen [2]), er sagt, Christus habe der göttlichen Gerechtigkeit genugthun, und sie mit uns versöhnen müssen [3]), er erklärt im nahen Anschluss an Anselm [4]), da die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit Gottes gleich unwandelbar seien, so sei eben so sehr die Abbüssung der Sünde von der einen gefordert worden,

---

1) Wie ich diess auch schon anderwärts gezeigt habe, Theol. Jahrb. 1842, 86 f.

2) Pecc. III, 641 u. f.

3) A. a. O. Fid. rat. IV, 5 m. Fründl. Vergl. II, b, 7 u.

4) Fid. expos. IV, 47 f., vergl. Ausl. der Schlussw. I, 263.

wie ihre Vergebung von der andern. Beide haben sich desshalb dahin vereinigt, dass die Barmherzigkeit ein Sühnopfer für alle Sünden darbrachte, die Gerechtigkeit es annahm. Aus welcher Klasse von Wesen konnte aber dieses genommen werden? Von den Engeln? Aber was gieng sie diese Sünde der Menschen an? Von den Menschen ? Aber diese waren alle zu unrein zum Opfer. *De se ergo accepit divina liberalitas quod nobis donaret.... Carnis indutus paludamento summi regis filius prodit ut hostia factus ... inconcussam justitiam placet ac reconciliet his, qui suapte innocentia sub intuitum numinis propter scelerum conscientiam venire non audebant* u. s. w. Diese und ähnliche Aeusserungen lassen uns, für sich genommen, nur die vollkommenste Uebereinstimmung mit der herrschenden Lehrweise vermuthen.

Indessen können wir schon im Zusammenhang dieser Stellen selbst manche Anzeichen davon bemerken, dass es hiemit doch anders bestellt ist. Wiewohl sich Zwingli über die Menschwerdung und den Tod Christi nicht selten so äussert, als wäre ihr Zweck in der Versöhnung der göttlichen Gerechtigkeit gelegen, so beugt doch diese objective Zweckbestimmung, sobald er sich auf genauere Erörterungen einlässt, sofort in die subjective um, wornach weniger die Versöhnung Gottes selbst, als die Beglaubigung der Versöhnung für die Menschen der Erfolg war, der durch das Leben und den Tod Christi erreicht werden sollte. Selbst in der Hauptstelle, Fid. expos. IV, 47 f. geschieht diess. Gott, heisst es hier unmittelbar nach dem oben Angeführten, Gott hat seinen Sohn mit dem Fleisch umkleidet, *ut videamus, aeque liberalitatem sive misericordiam esse insuperabilem, atque sanctitatem, s. justitiam*, er hat sich selbst für uns gegeben, *quo humanae menti .. ne viam quidem cogitandi relinqueret, quomodo haec .. hostia tanti, ut pro omnibus sit satis, aut quomodo inconcusse possim creatura fidere. Filius ergo Dei nobis ad confirmationem misericordiae, ad pignus veniae, ad justitiae praetium et ad vitae normam datus est, ut nos certos de gratia Dei faceret, et vivendi traderet legem*, der Sohn Gottes musste sich (vid. rat. IV, 5 m.) der göttlichen Ge-

rechtigkeit zum Opfer bringen, *quo certus esset mundus et de placata justitia et de praesente Dei benignitate*[1]). Die Summe des Evangeliums ist die Lehre, dass Gott dem Sünder gnädig ist, und dass er uns zum Zeugniss dessen seinen Sohn geschenkt hat, damit wir erfahren sollten, wie er gegen uns gesinnt ist[2]). Christus musste (Provid. 110 v.) als Gerechter die Ungerechten freikaufen, *ut redemtus agnoscat, unum ac solum justum esse Deum, et videat quanta res sit peccatum* u. s. w. Als Gott (S. R. 184 m.) Jemand senden wollte, der seiner Gerechtigkeit durch ein Sühnopfer genug thäte, so wählte er hiezu weder einen Engel, noch einen Menschen, sondern den Gottmenschen, *ne aut majestas a congressu deterreret, aut humilitas a spe dejiceret* u. s. w. Oder wie diess (ebend. 180 u. f.) noch bestimmter auseinander gesetzt wird: Da die Gerechtigkeit Gottes eben so unverbrüchlich gewahrt werden musste, wie seine Barmherzigkeit, so machte Gott in dem Kinde Christi ein Mittel ausfindig, das ihm erlaubte, ohne Beeinträchtigung der Gerechtigkeit seiner Barmherzigkeit ihren Lauf zu lassen. *Non quo sibi hac ratione ab adversario caveret, aut figulo non liceret consperso luto facere vel refingere qualemcunque velit testam, sed quo per hoc justitiae exemplum oscitantiam et torporem a nobis tolleret, ac se qualisnam esset, justus, bonus, misericors, nobis exponeret, aut, ne nimium de ejus consiliis loqui praesumamus, quia sic illi placuit.* Diese Stelle giebt sehr deutlichen Aufschluss darüber, in welchem Sinn Zwingli von einer Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit durch den Tod Christi redet. Nicht als ob ohne diese Bedingung die Vergebung der Sünden an sich, vermöge der Natur der göttlichen Gerechtigkeit, unmöglich gewesen wäre; diese anselmische Behauptung wird ja ebenso, wie die ältere Theorie, von einer Ueberlistung des Teufels *(quo sibi ab adversario caveret)* verworfen; sondern nur desshalb hat Gott

1) Aehnlich fründl. Vergl. II, b, 7 u. Erste Berner Predigt II, a, 109 m. pecc. III, 636 m. Vergl. in Matth. VI, a, 151 m. 379 m.
2) Praef. in Jer. IV, a, 5, m.

diesen Weg eingeschlagen, weil kein anderer geeigneter war, den Menschen zugleich mit der Barmherzigkeit auch die strafende Gerechtigkeit Gottes vor Augen zu stellen, und so der Gefahr, dass sie sich durch die Sündenvergebung zur Trägheit im Guten verleiten lassen könnten, zu begegnen. Die Ansicht Zwingli's ist also im Wesentlichen dieselbe, welche nachher durch Grotius und seine Nachfolger weiter entwickelt wurde. Auch Grotius bezeichnet ja die Schrift, welche diese Ansicht entwickelt, als eine Vertheidigung der altkirchlichen Lehre gegen die Socinianer; um wie viel eher mochte sich Zwingli seine Abweichung von ihr verbergen!

Die Gründe dieser Abweichung liegen in Zwingli's Gesammtansicht über die Gottheit und das Verhältniss des Menschen zu Gott. Die Nothwendigkeit einer Genugthuung für Gott kann Zwingli nicht zugeben, weil die allmächtige Gnade Gottes an keine derartige Bedingung gebunden ist[1]; aber auch der Mensch kann sein Heil in letzter Beziehung nicht von dem Tode Christi als solchem herleiten. Denn Christus ist der Gegenstand unseres Vertrauens und der Urheber unseres Heils, wie diess Zwingli bei jeder Gelegenheit einschärft[2], nur sofern er Gott ist, sein Leiden und Sterben dagegen hat nur seine menschliche Natur betroffen. Nur in uneigentlichem Sinn kann daher gesagt werden, der Tod Christi sei Grund unsers Heils, wir sollen auf den Tod Christi unser Vertrauen setzen, streng genommen dürfte man nur sagen: wir vertrauen auf den Gott, der nach seiner mit ihm vereinigten Menschheit gestorben ist[3]. Welche Bedeutung

1) Nach der oben angeführten Stelle V. R. 180 u.

2) Z. B. an Val. Compar II, a, 40 o.: Er hat uns mit seinem Tod erlöst, darum, dass der, der starb, gott was, und ist erlösung eigentlich der gottheit, aber das lyden des todes musst allein die Menschheit tragen. Antw. an Straus, II, a, 480 m.: nach der menschheit macht er lyden, und nach der gottheit macht er lebendig. V. R. 244 o.: *secundum carnem mactari tantum potuit, et secundum divinitatem tantum salutaris esse.* Fründl. Vergl. II, b, 60 u. Weiteres s. u.

3) In Jo. VI, a, 718 m.: *Quærat autem quis, quum solus spiritus vivificat, et caro nihil prodest, cur vitam carni toties tribuit. ...*

bleibt dann aber diesem Streben für unsere Erlösung und für unsern Glauben? Augenscheinlich nur noch die eines Offenbarungsmittels, eines Zeichens und Unterpfands, und zwar eines Unterpfands für den Menschen, denn Gott bedarf keines solchen Zeichens, und nur in bildlicher Rede kann die Menschheit Christi als das Denkzeichen dargestellt werden, dessen Anblick den Zorn Gottes beschwichtigt [1]). Nur die göttliche Gnadenwahl macht selig, Christus ist nichts Anderes, als das Mittel, dessen sie sich bedient, das Pfand der Gnade für den Menschen [2]). Das Vertrauen auf Christus bezieht sich nur auf das Göttliche in ihm, denn auf etwas Geschaffenes kann

---

κατ' ἠθολογίαν et mimesim (quae alloeoseos sunt species) h. e. per imitationem ac hostium suorum consuetudinem ac morem loquitur Christus, carnis vocabulo utens spiritum intelligit, h. e. divinitatem suam, quoties carni vitam tribuit. (Dasselbe schon am. Exeg. III, 486 u.) epist. ad Haner. VII, 569 f.: *morti fidere κατ' ἀλλοίωσιν, h. e. commutationem, nihil aliud est, quam eo fidere Deo, qui secundum alteram naturam mortuus est..... vita proprie divinitatis est, non carnis, sed ferimus locutiones istas, carnem pro nobis dependisse, carnem Christi vitam mundo dare* u. s. w. ... *cum is flagellatur, qui Deus et homo est, ex ea parte cæditur qua homo est, et ex ea salus currit, qua Deus est.* Die Menschheit Christi ist daher nur *velut instrumentum ac pignus, cujus contemplatione irata nobis justitia placatur.*

1) M. s. den Schluss der vorigen Anm. und die oben mitgetheilten Erklärungen fid. expos. IV, 47 f. V. R. 180 f.

2) Sacr. bapt. III, 572 v.: *electio igitur est, quæ salvum facit sed per Christum; h. e. Deus, libere constituens omnia, quos vult beat sed per Christum; h. e. per se ipsum, per bonitatem et gratiam suam. Christus enim bonitatis pignus est.* An diese Darstellung wird nun allerdings sofort wieder die Vorstellung einer Gott geleisteten Genugthuung angefügt, wenn Zwingli fortfährt, *et peccatorum nostrorum coram divina justitia pretium, quam sacrosanctum esse oportet.* Enthält jedoch schon der letztere Zusatz die Andeutung, dass es eben nur die Aufrechthaltung des göttlichen Strafgesetzes in der Welt war, was die Abbüssung der Sünde durch Christus nöthig machte, (denn eine solche praktische Nothwendigkeit bezeichnet das oportet) so wird auch zur Abwehr jedes Missverständnisses noch ausdrücklich beigefügt, *beat autem Deus ab aeterna constitutione.* Christus ist also zwar *pignus et pretium*, aber nur Gott ist *auctor salutis.*

der Natur der Sache nach Niemand sein Vertrauen setzen. Diess gilt auch vom Tod Christi. Dieses Ereigniss ist ein Unterpfand, durch das wir der Versöhnung gewiss werden, aber Gott allein ist es, dem wir vertrauen dürfen [1]). So verliert hier jede geschichtliche Vermittlung des Heils ihre absolute Bedeutung für den Glauben, der als diese unmittelbare und ausschliessliche Beziehung zur Gottheit das ganze Heilswerk nur auf die göttliche Ursächlichkeit, in ihrem Unterschied von aller endlichen, zurückführen kann, und selbst die Thätigkeit Christi wird aus der *causa meritoria salutis* zur blossen *causa instrumentalis* [2]), an die Stelle ihrer versöhnenden Wirkung auf die Gottheit tritt ihre Wirkung auf die Menschen.

Wie wenig Zwingli überhaupt in dem Geschichtlichen etwas Anderes zu sehen weiss, als ein Mittel für die Vollziehung der von ihm durchaus unabhängigen göttlichen Rathschlüsse, diess zeigt sich auch in seinem Urtheil über die Wunder, und namentlich die Wunderthaten Christi. Diese äusseren Ereignisse haben für ihn nur einen verhältnissmässig geringen Werth. Der Glaube wird nicht durch die Wunder gewirkt, sondern durch den inneren Zug des Geistes, in Folge der göttlichen Erwählung. Der wahre, gottgewirkte Glaube kann auch durch die Wunder nicht vermehrt werden. Was könnte denn der Glaubige durch ein Wunder erfahren,

---

1) Am. Exeg. III, 528, wo die Worte Christi Joh. 12, 44. ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ πιστεύει εἰς ἐμὲ u. s. w. so erklärt werden: *qui me fidit, quatenus Deus sum haud dubie fidit: creatura enim nemo fidit. Nemo ergo quatenus homo sum, me fidit. Omnis enim spes in eum est jacienda qui me misit. .. Creatura quisnam fidendum esse unquam docuit? Soli Deo nitendum est. Si dicat aliquis: morti Christi fidendum est ... respondemus, certos quidem nos fieri, tanquam pignore misericordiae Dei, per mortem Christi, justitiam divinam placari; at perpetuo cui fidendum est, solus Deus est. Nihil tamen moramur hujusmodi sermonis, „fidere morte filii Dei“, sicut neque ullos alios, qui de alterutra natura in Christo dicuntur, cum sint alterius tantum.*

2) Wie diess auch die Lehre der reformirten Kirche geblieben ist; m. vgl. hierüber und über die reformirte Ansicht vom Werk Christi überhaupt: Schneckenburger zur kirchl. Christol. S. 45 ff. 115. 122 f. Schweizer Glaubensl. II, 297 ff. 371 ff.

als was er vorher weiss, dass Alles vom Willen Gottes abhängt? Was könnte es ihm austragen, ob in einem gegebenen Fall ein Wunder, oder ein natürlicher Erfolg angenommen wird? Dieser ist ja ebenso abhängig von Gott, wie jenes [1]). Es handelt sich mithin bei den Wundern nur um eine Wirkung nach Aussen, auf die Unglaubigen und den Rest des Unglaubens, den auch der Glaubige noch an sich hat. Die Wunder sind eine Offenbarung der göttlichen Macht, und sie dienen als solche theils dem Gottlosen gegenüber als ein Beweis für die Wahrheit des Glaubens und als ein Zeugniss für ihre Verschuldung, theils und besonders den Glaubigen selbst als ein Mittel, um die Einwendungen des vorwitzigen Fleisches zu beschwichtigen, und das dadurch beunruhigte Gemüth zu trösten [2]). Nur in diesem Sinn haben wir es auch

---

1) M. vgl. die Erörterung Provid. S. 128 f.

2) V. Touf I, a, 244 m.: dass aber die wunderzeichen zu festung des glaubens ggeben werdend, kummt nit dahar, dass sy dem glauben etwas zutragend oder meerind, sunder dass sy dem gwündrigen fleisch gnug thund, welchs allweg ouch wissen und sehen will. Ueber Luthers Bekenntniss II. b, 199 m. in Matth. VI, a, 248: *Miracula interiorem sanctitatem et justitiam fidei non arguunt .... Et omnia miracula huc servire debent, ut potentia Dei illustretur et laudetur .. Deinde hunc usum habent miracula, ut carnis contumaciam et curiositatem quodammodo compescant ... Qui fidem intus habent, carne tamen foris nonnihil remurmurante, illorum carnem Deus aliquando miraculis tranquillat, in impiis contumaciam potius auget. Vera fides a solo Deo spiritu est, nec vim aliquam a miraculis recipit* u. s. w. Ebd. 385: *Quae verba sic sonant, ac si signa fidem darent, quod tamen non est ... Sed hic nota, electos fuisse ante mundi constitutionem a Deo quicunque salvi fiunt. Adulti autem se electos sciunt et norunt, dum fides et spiritus intus eos certos facit .. Fides ergo certissimum est argumentum, quod aliquis est filius Dei et electus. Salvum ergo fieri aut servari electionis est liberae. Fidem vero habere et certitudinem spiritus, venit ex tractu patris et dono Dei ... Ergo signa per se neminem fidelem reddant, sed tantum dant fidei, quantum Deus intus operatur et trahit. Quin potius fiunt ad manifestationem divinae virtutis et potentiae. Et quod ad carnem attinet, compescitur quodammodo miraculis caro ne veritati contumacius repugnet ... Signa ergo fiunt ad consolationem fidelium ... Ad*

zu verstehen, wenn Zwingli einmal sagt, die Wunder seien keine blosse Figuren und Zeichen geistlicher Dinge, sondern feste und unumstössliche Beweise [1]). Sie sind ihm keine blosse Symbole, sondern eine wirkliche Bewährung der göttlichen Macht, die insofern als ein Thatbeweis für die Nothwendigkeit des Vertrauens auf diese Macht gebraucht werden kann, aber dieser Gebrauch selbst setzt den Glauben schon voraus, nur für die Widerlegung des Fleisches und des Unglaubens haben die Wunder einen Werth, nicht für die positive Erzeugung des Glaubens. Ja selbst dieser bedingte Werth derselben wird wieder zweifelhaft, wenn uns gesagt wird, nur der Glaubige vermöge die göttlichen Wunder von den dämonischen zu unterscheiden, und den letzteren zu widerstehen, weil er eine Ueberzeugung in sich trage, die durch kein Wunder irre gemacht werden könne [2]). Wenn schon die Anerkennung des Wunders den Glauben voraussetzt, so kann freilich der Glaube nicht erst durch das Wunder erzeugt werden, nur sieht man nicht, was das Wunder in diesem Fall zur Beschwichtigung des „gwundrigen Fleisches" Grosses beitragen sollte, denn diese seine Wirkung beruhte doch nur darauf, dass es ein Erweis der göttlichen Macht ist, aber um als solcher erkannt zu werden, muss schon ein Glaube an diese Macht da sein, der über jeden Zweifel erhaben ist, und ein solcher kann füglich jene äussere Bestätigung entbehren.

---

haec caro eorum tranquillatur. Impiis nihilominus fiunt ad testimonium justae condemnationis u. s. w.

1) In Marc. VI, a, 502 f.: *Haec signa corporalia non solum sunt figurae rerum spiritualium (ut quidam solent omnia per allegoriam exponere), sed sunt certae probationes, Deum non minus posse nec velle in animabus, quam exhibuerit in corporibus* .... die Wunder sind *non signa solum (ne quis umbram aut figuram putet, non veritatem) sed certissima quaedam sigilla* (Bewärnussen, nit zeychen oder bedütnussen), *quod Christus sit verus Deus* .... *Ingens ergo discrimen est inter significationem aut figuram, et inter certa et solida argumenta. Figurae nihil pugnant nec probare possunt. Argumenta vero et certae probationes robur habent, et tela sunt quibus contra contumaces et impios uti possumus.*

2) In Matth. 385 m. Ausl. des 20sten Art. I, 297 m.

Zwingli selbst macht freilich diesen Schluss nicht, aber doch haben wir gesehen, dass er ihm nahe genug kommt, und so zeigt sich auch von dieser Seite, welche untergeordnete Bedeutung den geschichtlichen Thatsachen, selbst die evangelische Geschichte nicht ausgenommen, in seinem System zukommt [1]).

Erst in diesem Zusammenhang wird nun auch die Lehre unsers Reformators

2. von der Person Christi

in ihr volles Licht treten.

Zwingli selbst ist auch hier, wie wir zum Voraus erwarten konnten, von seiner vollkommenen Uebereinstimmung mit der allgemeinen Lehre der Kirche überzeugt. Er bekennt sich mit den alten Symbolen zu einer solchen Vereinigung der beiden Naturen in Christo, bei welcher ein vollständiger, aus Leib und Seele bestehender, Mensch vom Sohn Gottes in die Einheit seiner Person aufgenommen wurde, so dass er keine eigene Person für sich bildete, und wird auch nachdrücklich hervorgehoben, dass keine der beiden Naturen in die andere übergegangen sei, oder von ihrem Wesen und ihren natürlichen Eigenschaften etwas verloren habe, so erklärt doch Zwingli nicht minder bestimmt, die Einheit der Person werde durch den Unterschied und die Eigenthümlichkeit der Naturen nicht aufgehoben, beide bilden eine untheil-

---

1) Hiemit steht die historische Richtung, welche Schneckenburger zur kirchl. Christol. 188 f. für die reformirte Kirche in Anspruch nimmt, nicht in Widerspruch. Das Geschichtliche kann gerade desshalb in seiner Eigenthümlichkeit reiner aufgefasst werden, weil es nicht die gleiche dogmatische Bedeutung hat, nicht in derselben Weise zum blossen Reflex des frommen Selbstbewusstseins geworden ist. Was ebendas. bemerkt wird, dass es auf reformirter Seite weit gewöhnlicher sei, als auf lutherischer, das ganze Detail des Lebens Jesu in Erbauungsschriften zur Ableitung positiver Lebensregeln zu benützen, diess möchte ich weniger aus einer höheren Werthschätzung der Geschichte, als aus der ausgeführteren, positiveren, gesetzlicheren Gestalt der reformirten Moral erklären.

bare und unzertrennliche persönliche Einheit [1]). Diese allgemeinen Erklärungen sind mit Einem Wort so gehalten, dass sich vom Standpunkt der chalcedonensischen Lehre keine Heterodoxie darin entdecken lässt. Dass aber Zwingli demungeachtet nicht einfach bei der alten Lehre bleiben, und noch viel weniger den lutherischen Zusätzen zu derselben beipflichten konnte, ist bereits bemerkt worden. Das Menschliche an Christus ist nach Zwingli zwar die geschichtliche Vermittlung, aber in keiner Beziehung der Grund und Gegenstand unsers Glaubens; auf Christus vertrauen, heisst auf seine Gottheit vertrauen, seine Menschheit ist nur ein Geschöpf, auf das wir nicht vertrauen können [2]). Das Göttliche andererseits (wie gleichfalls schon gezeigt wurde) konnte vermöge seiner Unwandelbarkeit nicht in die leidentlichen Zustände der menschlichen Natur eingehen. Wir müssen desshalb bei jeder christologischen Aussage bestimmt unterscheiden, was jeder der beiden Naturen zukommt, wenn wir nicht Geschaffenes vergöttern oder die Gottheit zum Geschöpf erniedrigen wollen. Das Eine müsste aber ebensosehr, wie das Andere, unsern Glauben beeinträchtigen. Denn nur auf die Gottheit als solche kann dieser sich beziehen; sobald wir das Göttliche mit dem Menschlichen vermischen, sobald wir ihn nicht ausschliesslich auf die göttliche Heilsursächlichkeit beziehen, geht seine unbedingte Berechtigung und Sicherheit verloren. Wenn daher die Christologie seit der Ausbildung der Lehre von den zwei Naturen stets zwischen Nestorianismus und Eutychianismus hin- und herschwankte, so kann sich Zwingli nur dem ersteren zuneigen. Es ist diess eine einfache Folge aus der ursprünglichen Bestimmtheit seines religiösen Bewusstseins, wie sich diese in der Grundlehre von der Vorsehung und Erwählung ausspricht. Da der Glaube hier als eine schlechthin unmittelbare und innerliche Beziehung zu Gott gefasst wird, so kann es nur als eine Schwächung und Verunreinigung des-

1) Fid. rat. IV, 5. fid. expos. IV, 48. Dass dise Wort J. Chr. II, b, 82 m.

2) Ann. Exeg. III, 528 u. ö. s. oben.

selben betrachtet werden, wenn er zugleich mit dem Göttlichen auch auf das Menschliche bezogen, oder wenigstens in der Art daran geknüpft wird, dass das Göttliche nie für sich, sondern allein in seiner menschlichen Erscheinung in's Bewusstsein tritt; da Alles ausschliesslich vom göttlichen Rathschluss abhängt, so kann nichts Menschlichem, selbst der Menschheit Christi nicht, jener Antheil am göttlichen Sein und Wirken zugesprochen werden, welchen ihr die lutherische Lehre von der Mittheilung der Eigenschaften zuerkennt; die menschliche Natur Christi lässt sich nicht blos nicht als Miturheberin, sondern auch nicht einmal als die unerlässliche Vermittlerin dieser göttlichen Thätigkeiten betrachten, denn auch in diesem Fall erschiene die göttliche Ursächlichkeit bedingt durch das Endliche; es bleibt mithin nur übrig, das Göttliche und das Menschliche, wie überhaupt, so auch in Christus, scharf zu trennen, und alle höheren Wirkungen ebenso ausschliesslich auf jenes zurückzuführen, wie die niedern und leidentlichen Zustände auf dieses.

Demgemäss erwähnt dann Zwingli kaum jemals der Vereinigung der beiden Naturen in Christus, ohne dass er zugleich die Nothwendigkeit einschärfte, ihre Eigenschaften auch nach ihrer persönlichen Vereinigung sorgfältig auseinanderzuhalten. Wir glauben, sagt er (Fid. expos. IV, 48), an eine solche Menschwerdung des Sohns Gottes, bei der weder von der göttlichen, noch von der menschlichen Natur etwas verloren, oder in die andere verwandelt wurde; er ist Gott im wahrhaften, eigentlichen und natürlichen Sinn, er ist ebenso wahrhaft, eigentlich und natürlich ein Mensch, er hat alle Eigenschaften der göttlichen Natur und alle Eigenschaften der menschlichen, ausser dem Hang zur Sünde. Wiewohl daher Alles in seinem Leben dem Einen Christus zuzuschreiben ist, so lässt sich doch immer leicht unterscheiden, was von jeder der beiden Naturen herrührt. Gott, bekennt er, hat die beiden Naturen, die menschliche und die göttliche, also zusammengefügt, dass jedwede ihre Eigenschaft behalten, und nach ihrer eigenen Art gewirkt und gelitten hat [1]). Nach der göttlichen

1) Dass dise wort u. s. w. II, b, 66 u.

Natur ist Christus allmächtig, nach der menschlichen steht er unter dem Kaiser, nach der göttlichen weiss er Alles, nach der menschlichen ist ihm der Gerichtstag unbekannt, nach der göttlichen verrichtet er Wunder und lehrt Worte des ewigen Lebens, nach der menschlichen erklärt er, er könne nichts von sich selbst thun, und seine Lehre sei nicht sein eigen, nach der göttlichen ist er wesentlich und wahrhaftig *(vere et natura)* gut, nach der menschlichen gut durch die Gnade (Matth. 19, 17.), nach der göttlichen ist er beim Vater im Himmel von Ewigkeit zu Ewigkeit, nach ihr ist er allgegenwärtig in der Welt und bei den Seinen, leidenslos und unsterblich, nach der menschlichen ist er geboren, wächst am Körper und Geist, leidet Hunger und Durst, Frost und Hitze, fürchtet sich vor seinem Leiden, fühlt sich von Gott verlassen, wird gegeisselt, gekreuzigt, getödtet [1]), fährt in den Himmel und sitzt hier zur Rechten Gottes, nur nach der menschlichen Natur konnte er ein Leiden für uns übernehmen, nach der göttlichen allein konnte er durch dieses Leiden Gott genugthun, und unser Trost und Glaubensgrund werden [2]). Um uns das Verhältniss der beiden Naturen anschaulich zu machen, vergleicht es unser Reformator am Liebsten mit dem Verhältniss der Seele und des Leibes [3]), und diese Verglei-

1) Nur die Wahrheit dieses Sterbens, nicht ein wirkliches Hinabsteigen zur Unterwelt, soll nach Fid. expos. IV, 49 m. 50 m. Apol. compl. Jes. V, 604 m. die Lehre von der Höllenfahrt Christi ausdrücken, *inferis enim connumerari ex humanis abiisse est*, zugleich aber auch das, dass die Wirkung seines Todes auch den schon gestorbenen Frommen zu Gute gekommen sei. Nur der letztere Gesichtspunkt wird in einem Briefe vom Jahr 1527, W. VIII, 90 m., hervorgehoben. Strenggenommen könnte freilich diese Wirkung des Todes Jesu auf die alttestamentlichen Frommen für Zwingli nur darin bestehen, dass auch sie schon an ihn als den zu Kreuzigenden geglaubt haben.

2) Dass dise wort S. 67. An Val. Compar II, a, 58 o. Erste Predigt zu Bern II, a, 240. Kl. Unterr. II, a, 448 unt. am. Exeg. III, 528 m. 537 o. Fid. expos. IV, 48. Vgl. was früher über die Betheiligung der beiden Naturen an der erlösenden Thätigkeit Christi beigebracht wurde.

3) Z. B. dass dise wort II, b, 68 u. 85 m. Erste Berner Predigt

chung ist bei ihm ebenso stehend, wie bei Luther und seiner Schule die von dem glühenden Schwerdt, deren sich Zwingli zwar auch bedient [1]), aber zugleich gegen den Gebrauch, den Luther davon machte, sich verwahrend [2]). Wie diese Vergleichung die innigste Verschmelzung und Durchdringung der beiden Naturen ausdrücken soll, so bezeichnet jene, namentlich für Zwingli mit seiner dualistischen Anthropologie, eine solche Verbindung von zwei verschiedenartigen Substanzen, worin jede von beiden ihre Eigenthümlichkeiten beibehält, und zu der andern nur in ein äusserliches Verhältniss tritt. Sie besagt daher für ihn das Gleiche, wie wenn er anderwärts die Menschheit Christi die Lade nennt, in die seine Gottheit gelegt worden sei [3]): wir haben uns die Verknüpfung beider nur nach Analogie einer mechanischen, nicht einer chemischen Verbindung zu denken.

Wenn daher Luther kein Bedenken trug, vermöge der persönlichen Vereinigung der Naturen menschliche Eigenschaften und Zustände auf die Gottheit, göttliche auf die Menschheit Christi in der Art übergehen zu lassen, dass die göttliche Natur an der Endlichkeit und Leidensfähigkeit der menschlichen, diese an der Unendlichkeit der göttlichen wirklich theilnehmen sollte, so ist diese Vermischung des Nichtzuvermischenden dem schweizerischen Theologen höchst anstössig. Dieselbe findet ihren stärksten Ausdruck in den beiden Behauptungen: dass einerseits das Leiden Christi ein Leiden Gottes sei, und dass Christus, andererseits, auch mit seiner menschlichen Natur die Welt regiere, und auch mit seinem Leib allgegenwärtig sei. Gegen beide Behauptungen erklärt

---

II, a, 210 m. Fid. expos. IV, 48. am. Exeg. III, 525 u., wo ausdrücklick bemerkt wird, diese Vergleichung treffe am Nächsten zur Sache.

1) Erste Berner Pred. a. a. O.

2) Dass dise wort a. a. O. am. Exeg. a. a. O. an Compar a. a. O.

3) In Exod. V, 259 m.: *arcula illa, in qua servatur manna, Christi est humanitas, in qua divinitas, quae panis est vitae, servatur; nam pro sua Deitate Christus cibus est animorum, Christi autem corpus ad dexteram Dei adsumtum est.*

sich Zwingli sehr entschieden. Ihm erscheint es gleich undenkbar, dass die Menschheit die Welt regiere, und dass die Gottheit sterbe. Mag auch der, welcher die Welt regiert, ein Mensch, und der, welcher stirbt, ein Gott sein, darum thut er doch jenes nicht als Mensch, und er leidet dieses nicht als Gott [1]). Meint Luther, wo nur die menschliche Natur für ihn gelitten hätte, so wäre ihm Christus ein schlechter Heiland, so entgegnet Zwingli [2]): „Was kann doch Lästerlichers gesagt werden? Mag Gott auch leiden? So ist er auch gestorben; denn leiden wird hier für sterben genommen. Ist er nicht mehr der allein untödtliche Gott 1 Tim. 6, 16? .... Wenn Christus Jesus nach der Gottheit leidenhaft wäre, so wäre er nicht Gott, er müsste auch mein Gott nicht sein". Ganz besonders aber ist es die Behauptung einer Allgegenwart des Leibes Christi, gegen die Zwingli's Angriffe sich richten, und so unermüdlich Luther aus Anlass des Abendmahlsstreits diese Behauptung wiederholt hat, ebenso unermüdlich ist Zwingli in ihrer Widerlegung. Was nur von Schriftstellen zu finden ist, in denen Christus eine menschliche Beschränktheit beigelegt wird, das benützt er um zu beweisen, dass seine menschliche Natur nicht unendlich und mithin auch nicht allgegenwärtig sein könne. „Christus redet, er möge von ihm selbst nichts thun (Joh. 5, 19.). Seine Lehre sei nicht seine Lehre (Joh. 7, 16.). So er von der Erde erhöht, d. i. getödtet werde (Joh. 12, 32. 3, 13.). Der Vater

---

1) Am. Exeg. III. 528 m.: *Sicut ergo, etiamsi sexcenties dicatur: Dei filius occisus, aut: Dominus gloriae crucifixus, nunquam tamen intelligitur Deitas quidquam esse passa, sed sola humanitas: ita quoties Christo tribuitur imperium rerum omnium atque infinitas, nunquam tamen intelligitur humanitas ista habere ... Ut enim utraque natura in eo de integro est, ita ingenium suum utraque de integro .. servat. Perinde enim nequit humanitas regnare atque divinitas mori. Etiamsi is qui regnat homo sit, et is qui moritur Deus, facileque admittamus: Filius hominis sedet ad dexteram et regnat: ac Dei filius est pro nobis mortuus, propter naturarum unionem: intellectus tamen ista nunquam confundit. Et tu tantus theologus confunderes?*

2) Ueber Luthers Bekenntniss II, b, 164.

sei grösser als er (Joh. 14, 28.). Er bittet den Vater: erlöse mich aus diesem Stündlein (Joh. 12, 27.). Mich werdet ihr nicht allezeit haben (Matth. 26, 11.). Es ist euch nütze, dass ich hinweggehe (Joh. 16, 7.). Wiederum verlasse ich die Welt, und gehe zum Vater (ebendas.). Wenn auch Jemand sagen wird: hie ist Christus oder dort, so sollet ihr's nicht glauben (Matth. 24, 23.). Nun hinfür werdet ihr den Sohn des Menschen sehen sitzen zur Rechten der Kraft Gottes (Matth. 26, 64.). Fernerhin werde ich nicht in der Welt sein (Joh. 17, 11.). Die Worte redet er ja alle auf seine Menschheit, aus deren jedem insonderheit ermessen wird, dass es seines Worts halben nicht möglich ist, dass seine Menschheit irgend noch leiblich gegenwärtig sei in der Welt. Denn er hat's abgeschlagen; er thut auch wider sein Wort nicht". So fasst Zwingli selbst das Ergebniss einer längeren exegetischen Beweisführung zusammen [1]). Dieselben Stellen und andere, verwandten Inhalts, wie Joh. 6, 62. 12, 26. 14, 3. 16. 25. 16, 4 f. 28. 17, 24. Matth. 24, 30. 28, 6. Luk. 17, 36 f. 19, 12. Apg. 1, 11. 7, 55. Gal. 4, 4. Phil. 2, 7. Ebr. 2, 17. 4, 15. nebst den Erzählungen über die Erscheinungen Christi nach der Auferstehung und über die Himmelfahrt, werden vielfach gebraucht [2]), und immer wird Ein und Dasselbe daraus geschlossen, dass der, welcher die Welt verlassen hat, welcher in den Himmel aufgefahren ist und zur Rechten Gottes sitzt, nicht zugleich, und am Wenigsten allgegenwärtig, in der Welt sein könne. Denn das Sitzen im Himmel versteht Zwingli ganz eigentlich. Christus, sagt er, sitzt dem Leibe nach zur Rechten des Vaters und verlässt diese Stelle nicht, bis er zum Weltgericht wiederkommt [3]). Wenn er in den Himmel aufgenommen worden ist, so kann sich diess nur auf seine menschliche Natur beziehen, nach der ihn auch Stephanus hier gesehen hat; nach

---

1) Dass dise wort J. Chr. II, b, 81.

2) Z. B. Kl. Unterr. II, a, 449 ff. Erste Berner Predigt II, a, 215 f. 216 f. über Luthers Bekenntn. II, b, 171 f. am. Exeg. III, 73 m. 525 m. 529 ff. ad Billic. III, 655 f. in hist. resurr. VI, b, 55.

3) Subsid. de eucharist. III, 332 o.

dieser verweilt und lebt er hier, selig und die Erlösten beseligend, und er unterliegt hiebei einer ähnlichen räumlichen Begrenzung, wie die Engel und die Menschen [1]). Wie könnte auch die Menschheit Christi anders, als begrenzt, gedacht werden? Nur das Ewige ist unendlich und unbegrenzt; was nicht ewig ist, muss begrenzt und mithin auch in einem bestimmten Raum sein [2]). Wie könnten wir der Menschheit zuschreiben, was nur der Gottheit, dem Geschöpfe, was nur dem Schöpfer zukommt [3])? Wie Christus einen Leib beilegen, dem die wesentliche Eigenschaft eines Leibs, die räumliche Umgrenzung, abgeht [4])? Berufen sich aber die Gegner auf die Allmacht Gottes, der auch dieses Wunder möglich sei, so wäre zu antworten, dass es sich hier nicht um die Allmacht als solche handelt, sondern darum, was Gott in seinem Wort ge-

1) Am. Exeg. III, 534 f., wo unter Anderem: *Denique nos eum scimus istic sedere, h. e. versari, esse, vivere, laetari, exhilarare fratres adoptivos, et sic esse sive situm sive circumscriptum, ut uno in loco esse oporteat ... In isto igitur loco aut modo, ubi se Deus infinitus finitissimis intellectualibus creaturis fruendum et pascendum praebet, agnoscimus Christum secundum humanitatem ad dextram patris sedere, circumscriptum perinde, atque angeli et homines circumscripti sunt.*

2) Fid. expos. IV, 52 o: *Ubique enim esse nequit, nisi quod natura infinitum est; quod infinitum est, simul est aeternum. Christi humanitas non est aeterna; ergo neque infinita. Si non est infinita, nequit non esse finita. Si finita est, jam non est ubique.* Es erhellt somit, *Christi corpus naturaliter, proprie et vere in uno loco esse oportere.*

3) Apol. compl. Jes. V, 732 unt., wo zu Jes. 42, 8. bemerkt wird: *Discant hinc qui naturas in Christo confundunt .. humanitati Christi tribui prorsus nequire, ut ubique sit quomodo divinitas. Nequit enim fieri, ut quae authoris et creatoris sint, creaturae possint accommodari. Christus autem verus tum Deus tum homo quum sit, nequit fieri, ut quae divinitatis propria sunt humanitati citra errorem tribuantur.* Hierauf die gleiche Beweisführung, wie vor. Anm. Aehnlich ad Billic. III, 654 m.: *non enim est creatura hujus capax, quod sit ubicunque Deus est.* Dass dise wort II, b, 70 u. 82 m. über Luthers Bekenntniss II, b, 175. Erste Berner Pred. II, a, 214 m.

4) Dass dise wort II, b, 82 m. über Luthers Bekenntn. II, b, 171 f.

redet hat, dass unmöglich ist, was dem klaren Wort Gottes widerstreitet [1]); und sagt Luther, die Rechte Gottes sei überall, sofern daher Christus zur Rechten Gottes sei, müsse er gleichfalls überall sein, so entgegnet ihm Zwingli: die Rechte Gottes ist freilich allenthalben, aber daraus folgt nicht, dass auch das Geschöpf allenthalben ist, welches zur Rechten Gottes ist, so wenig, als aus der Allgegenwart Gottes die Allgegenwart der Glaubigen folgt, von denen es doch auch heisst, dass sie Eins mit Gott seien. Auch Christus muss nach seiner menschlichen Natur in anderer Weise zur Rechten Gottes sein, als nach der göttlichen. Nach dieser ist er zur Rechten von Ewigkeit zu Ewigkeit, ja er ist die rechte Hand Gottes selbst, nach jener ist er nur in der endlichen Weise zur Rechten Gottes, deren die Natur des Geschaffenen allein fähig ist [2]). Wollte man diess nicht zugeben, so müsste man entweder behaupten, es sei in der Menschheit Christi zu der unendlichen Gottheit ein zweites Unendliches hinzugetreten, oder die Menschheit sei in die Gottheit verwandelt worden, aber jenes würde der Einheit des unendlichen Wesens ebensosehr widersprechen, wie Dieses seiner Unwandelbarkeit [3]). Ebenso würde aber auch die wahre Menschheit Christi und die Gleichartigkeit seines Leibes mit dem unsrigen, auf welcher z. B. der paulinische Beweis für die Auferstehung beruht, durch die lutherische Annahme untergraben [4]), wir würden durch dieselbe, wie Zwingli seinem Gegner unablässig vorwirft, auf geradem Wege dem marcionitischen Doketismus und allen seinen unchristlichen Konsequenzen, wie namentlich der, dass Christus nicht wirklich für uns gelitten habe, anheimfallen [5]).

---

1) Kl. Unterr. II, a, 450 m. vgl. Antw. an Strauss ebd. 502 m. am. Exeg. III, 520 u. ad Billic. III, 654 u.

2) Dass dise wort u. s. w. II, b, 71 f. Erste Berner Predigt II, a, 213 m. 214 u. am. Exeg. III, 535 m. ad Billic. III, 654 m. Resp. de eucharist. III, 452.

3) Dass dise wort S. 70 ff.

4) Fid. expos. IV, 51. ad Billic. III, 655 u. Apol. compl. Jes. V, 759. Dass dise wort II, b, 171 o.

5) Dass dise wort II, b, 65. 184 u. 76 m. (weer, weer, Luther;

So wenig sich aber in diesen Einwürfen gegen die lutherische Vermischung der Naturen Zwingli's Ueberlegenheit verkennen lässt, so bedenklich stellt sich die Sache, wenn er seinerseits nun von seinen Voraussetzungen aus die persönliche Einheit der Naturen in Christo und die daraus hervorgehenden Thätigkeiten und Zustände denkbar machen soll. Das zwar ist noch orthodox, wenn gleich an sich selbst nicht ohne Schwierigkeit, dass Christus als Mensch ein eigener Wille zugeschrieben wird, der sich von dem unsrigen nur durch seine unbedingte Unterordnung unter den Willen des Vaters unterscheide (V. R. 242 u.), dagegen droht die früher nachgewiesene Behauptung, dass Christus nur nach seiner göttlichen Natur unser Heil sei, und dass wir in keiner Beziehung auf den Menschen Christus vertrauen dürfen, sondern nur auf den Gott, der sich mit diesem Menschen geeinigt hat, die persönliche Lebenseinheit des Gottmenschen ebenso zu zersprengen, wie der daraus abgeleitete Grundsatz [1]), Christus sei allein nach seiner göttlichen Natur anzubeten. Wenn endlich Zwingli, die Ubiquität betreffend, den Satz zugibt, überall, wo Gott ist, ist auch Christus, die weitere Folgerung dagegen, dass auch die Menschheit Christi überall sei, zurückweist [2]), so mag er die Unmöglichkeit, etwas Geschaffenes sich allgegenwärtig zu denken, noch so überzeugend nachweisen, die Unrichtigkeit jener Folgerung ist damit noch nicht dargethan. Christus ist nun einmal nicht blosser Gott, sondern Gottmensch, wo die Person Christi ist, da ist auch seine Menschheit; ist Christus überall, wo Gott ist, so muss auch seine Menschheit überall sein. Die Analogieen, wodurch Zwingli die Möglichkeit des Gegentheils zu beweisen sucht, treffen nicht zu. Des Kaisers Gemüth, sagt er, ist in Mailand, und doch ist er selbst in Spanien und nicht in Mailand, daraus

---

weer, Marcion will dir in'n garten). Kl. Unterr. II, a, 453 m. am. Exeg. III, 524. ad Billic. III, 655 m. in hist. res. VI, b, 55 o.

1) V. R. 264 o. 319 u. an Val. Compar. II, a, 40 m.

2) Dass dise wort u. s. w. II, b, 65 o. über Luthers Bekenntn. II, b, 174 f.

folgt aber nicht, dass er nicht ein Mensch sei. Aber des Kaisers Gemüth ist eben nicht wirklich und persönlich in Mailand, während sich sein Leib in Spanien befindet, wie die Gottheit Christi substantiell allgegenwärtig sein soll, während seine Menschheit auf einen Ort im Himmel beschränkt ist. Eine andere Vergleichung nimmt Zwingli von der Sonne und dem Sonnenschein. Der Leib der Sonne ist an einem bestimmten Ort, „ein umzielter, umfasster, umpriesener Leib", aber ihr Schein durchdringt die ganze Welt. So ist auch die Sonne der Gerechtigkeit, Jesus Christus, mit dem Schein und Glanz ihrer göttlichen Kraft und Wahrheit allenthalben, aber der Leib der Menschheit ist nur an Einem Ort [1]). Der Unterschied ist aber auch hier, dass von der Sonne nur die Wirkung sich überall hin erstreckt, wogegen Christus mit seiner göttlichen Persönlichkeit allgegenwärtig, und doch zugleich mit der menschlichen Seite dieser Persönlichkeit in einem bestimmten Raum sein soll. An einem dritten Ort [3]) vergleicht Zwingli das Verhältniss der Menschheit Christi zu seiner Gottheit mit dem Verhältniss der Glaubigen zu Gott. Wie die Auserwählten bei Gott sein können, ohne darum allgegenwärtig zu sein, so könne es, meint er, auch die Menschheit Christi. Er kann jedoch selbst nicht umhin, auf den Unterschied aufmerksam zu machen, welcher darin liegt, dass die Auserwählten nicht ebenso, wie die Menschheit Christi, mit Gott Eine Person bilden [4]). Im Sinn der reformirten Christologie ist unsere Vergleichung allerdings, sie passt vollkommen zu den Bestimmungen der spätern Dogmatik, wornach der heil. Geist die Einheit des Menschen mit der Gottheit nicht blos in den Glaubigen, sondern auch in Christus,

---

1) Ueber Luthers Bekenntn. 170 m.

2) A. a. O. 170 m. 176 m. Ebendas. die Vergleichungen, welche dasselbe besagen, mit dem tönenden Körper, der weithin gehört wird, und dem Auge, das von Einem Ort aus in die Ferne sieht.

3) Dass dise wort J. Chr. II, b, 82 f. vgl. Erste Berner Pred. II, a, 213 ff.

4) A. a. O.

vermittelt [1]). Aber sollen wir uns das Verhältniss beider Naturen wirklich nach dieser Analogie denken, so kommen wir immer nur zu einer moralischen, nicht zu einer persönlichen Einheit derselben, der Mensch Christus ist zwar der Ort für die vollständigste Wirksamkeit und Offenbarung des Logos, aber da derselbe Logos auch an anderen Orten und in anderen Subjekten wirkt und sich offenbart, ohne dass die Menschheit Christi dabei zugegen ist, so wird die Aufnahme derselben in die Einheit seiner Person mehr als zweifelhaft. Etwas scheinbarer lautet immerhin die Bemerkung [2]): wie die Seele in jedem Theil des Leibs ganz sei, ohne sich auf einen derselben zu beschränken, so könne auch die Gottheit der Menschheit Christi ganz inwohnen, ohne ihr darum ihre eigene Unendlichkeit mitzutheilen. Allein die Seele ist mit nichten ganz in allen Theilen des Leibes, sondern sie offenbart in den verschiedenen Organen nur die einzelnen Seiten ihrer Thätigkeit, in den Gliedern das Bewegungs- in den Sinneswerkzeugen das Wahrnehmungsvermögen u. s. w., ganz ist sie nur in dem Leib als Ganzem, oder wenn man lieber will, in dem leiblichen Centralorgan. Die Menschheit Christi müsste daher nach dieser Auffassung entweder als eines der Glieder den übrigen Wesen, denen sich Gott mittheilt, gleichstehen, oder sie stände in demselben Verhältniss zur Gottheit, wie das Centralorgan zur Seele, in diesem Fall könnte dann aber die Gottheit nicht ausser ihr sein, und sie selbst müsste als das alleinige Organ für alle Wirkungen der Gottheit ebenso unendlich sein, wie diese.

Die gleiche Schwierigkeit, nur in anderer Form, ist es, welche Zwingli in der Forderung entgegentritt, von seinen Voraussetzungen aus die Schriftstellen zu erklären, worin von dem Menschen Jesus Dinge ausgesagt werden, die er nur der Gottheit, oder umgekehrt von dem Sohn Gottes solche, die er nur der menschlichen Natur zuschreiben kann. Auch hier

---

1) M. vgl. hierüber Schneckenburger zur kirchl. Christologie S. 30 f. auch S. 160 f. 180 f. Theol. Jahrbb. 1848, 97.

2) Dass dise wort J. Chr. II, b, 83 m.

handelt es sich darum, die vorausgesetzte Zweiheit der Naturen mit der Einheit der gottmenschlichen Person in Einklang zu bringen, nur dass die dogmatische Frage, nach der Weise jener Zeit, sofort zur exegetischen geworden ist. Dass hier eine wirkliche, ernstliche Uebertragung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche, der menschlichen an die göttliche Natur stattfinde, konnte Zwingli natürlich den deutschen Theologen nicht zugeben; es blieb ihm daher nichts übrig als in allen diesen Fällen eine uneigentliche Ausdrucksweise zu behaupten. Diess ist die vielbesprochene Lehre von der *ἀλλοίωσις*, oder dem „Gegenwechsel" der Naturen [1]). Unter der Allöose versteht Zwingli diejenige Redeweise, wornach entweder der ganze Gottmensch genannt wird, während nur eine der beiden Naturen, oder die eine der zwei *Naturen*, während die andere gemeint ist. Eine Allöose der erstern Art ist es z. B. (II, b, 68.), wenn Jesus Luk. 24, 26. sagt: „musste nicht Christus leiden?", während doch eigentlich nur die menschliche Natur gelitten hat, oder Paulus Gal. 2, 20.: „Christus lebt in mir", während doch nur die göttliche Natur Christi allgegenwärtig ist. Noch wichtiger ist jedoch für Zwingli die zweite Klasse von Allöosen, weil es sich hier um die Hauptbeweisstellen seiner Gegner handelte. Dahin rechnet er z. B. die Stelle Joh. 6, 55.: mein Fleisch ist die wahre Speise. Das Fleisch ist zwar der Name der menschlichen Natur, aber was hier von ihm ausgesagt wird, passt nur auf die göttliche; Christus selbst sagt ja in dem gleichen Kapitel, das Fleisch sei nichts nütze; mag daher auch die Menschheit genannt werden, nur die Gottheit kann gemeint sein, es ist eine Allöose, Fleisch steht hier für Geist *(carnis verbo utitur et spiritum intelligit)* [2]). Schon dieser Fall von Wort-

---

1) Das Folgende nach den ausführlichen Auseinandersetzungen am. Exeg. III, 525 ff. Dass dise wort u. s. w. II, b, 68 ff. über Luthers Bekenntn. II, b, 151 ff., nebst vielen kürzeren Darstellungen desselben Gegenstands, wie V. R. 244 m. am. Exeg. 485 m. 486 u.

2) Am. Exeg. III, 486 u. 527 m. in Jo. VI, a, 718 m. u. ö.

vertauschung ist gewiss stark genug. Doch wird die Sache noch verwickelter, wenn eine und dieselbe Bezeichnung in einem und demselben Zusammenhang Verschiedenes bedeuten soll, das einemal die menschliche, das anderemal die göttliche Natur. Auch davon findet Zwingli viele Beispiele. Sagt Christus Joh. 12, 32.: „wenn ich erhöht werde, so werde ich alle zu mir ziehen", so deutet er das erste „ich" auf die menschliche Natur, das zweite auf die göttliche (II, b, 740. III, 528 o.); ebenso Joh. 7, 16. („meine Lehre ist nicht mein") das erste „mein", und Joh. 12, 44. („wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich") das erste „mich" auf die Gottheit, das zweite auf die Menschheit (II, b, 74 o. III, 527 m. 528 u.). Wenn es Joh. 3, 13. heisst: „Niemand kommt in den Himmel, als der vom Himmel gekommen ist, des Menschen Sohn, der im Himmel ist, und wie Moses die Schlange erhöht hat, so muss des Menschen Sohn erhöht werden", so steht Menschensohn nur in der zweiten Hälfte dieser Stelle in seiner eigentlichen Bedeutung, von der menschlichen Natur, denn gekreuzigt wurde nur diese, der dagegen, welcher im Himmel ist und vom Himmel gekommen ist, ist nicht der Mensch, sondern der Gott in Christus, Menschensohn steht daher hier für Sohn Gottes (II, b, 74 f. III, 526 u.). Nehmen wir dazu, dass auch der Ausdruck „vom Himmel kommen" figürlich für die Annahme der menschlichen Natur gesetzt sein soll, dass ferner die Worte „Niemand kommt in den Himmel als des Menschen Sohn, nach Zwingli's sonstigen Grundsätzen nur auf die menschliche Natur bezogen werden könnten (denn die göttliche war immer im Himmel), dass endlich in dem weiteren Zusatz, unmittelbar nach dem oben Angeführten: „auf dass alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen", das „ihn" wieder die göttliche Natur, mit Ausschluss der menschlichen bezeichnen müsste [1]), so erhalten wir ein solches Uebermaass von Tropen und Allöosen, einen so verwirrenden Wechsel in den Bedeutungen desselben Ausdrucks, dass wir in der That kaum wissen,

1) Denn die menschliche ist, nach dem früher Angeführten, nicht Gegenstand unsers Vertrauens.

worüber wir uns mehr verwundern sollen, über den Redner, der seine Meinung so seltsam zu verstecken, oder über den Ausleger, der sie so scharfsinnig aufzuspüren weiss. Aehnlich verhält es sich mit der Stelle Joh. 16, 28.: „ich bin ausgegangen vom Vater und in die Welt gekommen, wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater", wo das erste „ich" nach Zwingli nur auf die göttliche Natur geht, das Ausgehen vom Vater nicht auf einen wirklichen Ausgang, sondern auf die Annahme der menschlichen Natur, das zweite „ich" allein auf die menschliche Natur, da die göttliche die Welt nicht verlassen hat (III, 531 f.). Zwingli selbst kann sich bei dieser Erklärung des Ausrufs: *En nobis audaces desultus!* nicht enthalten, aber doch ist seine Erklärung von Joh. 1, 14.: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* noch kühner. Sintemal Gott nichts werden mag, sagt er (II, b, 69 m. III, 526 m.), oder aber er wäre unvollkommen, so mag diess Wort nicht nach dem ersten Ansehen verstanden werden, sondern muss den Sinn haben: der Mensch ist Gott worden. Auch das Werden darf aber natürlich nicht eigentlich genommen werden, denn keine der beiden Naturen hat sich in die andere verwandelt; so dass also auch die Worte: „der Mensch ist Gott worden", wiederum nur besagen: „der Mensch ist zu der Einigkeit der Person des Sohns Gottes angenommen". Man wird zugeben müssen, dass eine Verwechslung und Verwirrung der Ausdrücke für die beiden Naturen, wie sie sich die Schrift nach Zwingli erlauben würde, in ihrer Art kaum weniger undenkbar ist, als die reale Vermischung der Naturen, gegen die er ankämpft; aber seine christologischen Voraussetzungen liessen in Verbindung mit dem allgemein anerkannten Schriftglauben kaum einen anderen Ausweg für ihn übrig.

Je grösser aber hienach die Schwierigkeiten sind, von denen auch die reformirte Christologie gedrückt wird, je weniger wir daher ihre eigenthümliche Bestimmungen nur aus dem Streben nach einer einfacheren und biblischeren Lehrweise erklären können, um so nöthiger scheint es, dass wir hier etwas ausführlicher auf die Frage zurückkommen, was Zwingli und seinen Nachfolgern gerade diese Ansicht von der

Person Christi zum Bedürfniss gemacht hat. Dass die Christologie nicht blos als Hülfssatz für die Abendmahlslehre sich entwickelt hat, ist jetzt wohl allgemein anerkannt [1]), und man müsste auch wirklich, um jenes zu behaupten, den Zusammenhang dieser Lehre mit anderen Theilen des Systems, und namentlich mit den Bestimmungen über das Geschäft Christi übersehen, welche Zwingli sogar noch früher, als die christologischen, ohne alle Beziehung zur Abendmahlslehre, aufgestellt hat. Ueber das Weitere dagegen, worin der eigentliche Bestimmungsgrund und das innerlich treibende Interesse der reformirten Christologie liegt, ist bis jetzt noch keine Uebereinstimmung erreicht. Schneckenburger verficht gegen Baur die Behauptung, dass nicht der Gedanke an die alleinwirkende göttliche Causalität, sondern die Idee der wahren menschlichen Natur ihre Bildung beherrscht habe. Sie habe sich, sagt er, nicht von oben nach unten gebildet, sondern von unten nach oben, was sie bestimme sei theils das Interesse des Verstandes, den Erlöser als den geschichtlichen Jesus ohne alle Phantasiezuthat zu begreifen, theils und besonders das Bedürfniss des Gemüths, welches sich der Erlösung nur in der vollen unverkürzten Realität der menschlichen Natur Christi bewusst werde, ihr leitender Gesichtspunkt sei die Homousie des Erlösers mit den Erlösten [2]). Auch Schenkel ist hiemit einverstanden [3]). Und wer möchte läug-

1) M. vgl. hierüber Schneckenburger, zur kirchl. Christologie S. 42 f. Schenkel, Wesen des Protest. I, 317.

2) Theol. Jahrbb. 1848, 92 ff. bes. S. 97 ebd. S. 139 f. zur kirchl. Christol. S. 33. 108.

3) Wesen des Prot. I, 326, wo aber nur durch ein Versehen die Worte Zwingli's (dass dise wort J. Chr. II, b, 82): »Hie lass dich, frommer christ, der lüten gschrey nit dahin bringen, dass du wänist, wir wellind die menschheit Christi vernüten«, als ein Beweis für diese Ansicht angeführt werden konnten. Zwingli spricht hier nicht, wie ihn Schenkel versteht, die Besorgniss aus, »er möchte die Menschheit Christi ebenfalls vernichten«, wie Luther, sondern er vertheidigt sich gegen den Vorwurf, dass er sie zu nichts, d. h. zu etwas Werth- und Bedeutungslosem mache.

nen, dass die reformirte Lehre der menschlichen Natur Christi ihr Recht weit vollständiger angedeihen lässt, als die lutherische, und dass ihr dieser Vorzug auch schon in den Augen ihres Stifters zu keiner geringen Empfehlung gereichte? Diess liegt ja schon in dem Einwurf, welchen Zwingli seinem Gegner beständig entgegenhält, dass dieser die wahre Menschheit Christi, und namentlich die Gleichartigkeit seines Leibs mit dem unsrigen zerstöre. Aber dass hierin auch wirklich der allgemeine Grund und die tiefste Wurzel seiner Christologie zu suchen sei, können wir desshalb nicht zugeben, weil dieselbe unter dieser Voraussetzung mit dem Ganzen seines Systems in einen allzu losen Zusammenhang gesetzt wäre. Wenn es wenigstens wahr ist, was Schneckenburger nicht ohne Grund behauptet, und wofür er sich neben Anderem namentlich auch auf die Ansicht vom Geschäft Christi berufen konnte, dass in der lutherischen Christologie die menschliche Natur als eine viel höhere Potenz aufgefasst werde, im reformirten Dogma dagegen Gott gegenüber das Nichtige sei, selbst im Gottmenschen [1]), wenn das lutherische System, im Unterschied vom reformirten, der einzelnen Subjektivität einen unendlichen Werth zuerkennt [2]), wenn die tiefere Fassung der Subjektivität jenem zukommt, während dieses sich nicht in seiner eigenen Tiefe erfasst, die tiefere Einheit von Willen und Erkenntniss nicht begriffen hat [3]), wenn diese Bemerkungen richtig sind (und in christologischer Beziehung sind sie diess unbestreitbar [4]), so ergibt sich hieraus gerade das Gegentheil von der obigen Annahme, die menschliche Natur Christi hat für das Werk der Erlösung nur eine untergeordnete Bedeutung, und es kann desshalb auch auf die Gleichartigkeit mit der unsrigen nicht so viel ankommen. Der eigentliche Erlöser ist ja gerade nach Zwingli nur der Gott im Gottmenschen,

1) Zur kirchl. Christol. S. 84.

2) Ebd. S. 138 f.

3) Ebd. S. 86. Theol. Jahrbb. 1848, 129.

4) Wie diess auch aus der eben angeführten lutherischen Anschuldigung erhellt, Zwingli »vernüte« die Menschheit Christi.

der Mensch, welcher den Erlösten gleichartig sein soll, ist nur das Werkzeug der Erlösung. Die vollere Wahrheit der menschlichen Natur Christi ist nur eine Folge davon, dass das Menschliche überhaupt nach reformirter Ansicht von dem Göttlichen schärfer getrennt ist, als nach der lutherischen; nicht in der Sorge um die Menschheit Christi, sondern in der Ansicht vom Verhältniss des Menschen zur Gottheit liegt der Schlüssel der reformirten Christologie.

Dem entspricht es nun, wenn man den Grundunterschied der reformirten Christologie von der lutherischen und die wesentliche Bedeutung dieses Unterschieds für die beiden Lehrsysteme darin findet, dass auf der einen Seite der Gegensatz des Endlichen und des Unendlichen ebenso entschieden hervorgehoben werde, wie auf der andern ihre Einheit, dass das Göttliche und das Menschliche dort so weit, als diess innerhalb Einer Person möglich ist, auseinandergehalten, hier bis zum Verschwinden des Menschlichen im Göttlichen zusammengebracht werde, dass ihre beiderseitige Beziehung dort nur als die absolute Bestimmtheit des Endlichen durch das Unendliche gefasst werde, hier als Immanenz des Unendlichen im Endlichen [1]). Der christologische Gegensatz ist hiemit unstreitig auf seinen richtigen Ausdruck gebracht. Gerade in der Christologie ist das *finitum non est capax infiniti* der stehende Wahlspruch der Reformirten, dass der menschlichen Natur keine göttlichen Eigenschaften, dass dem Geschöpf nicht dasselbe zukommen könne, wie dem Schöpfer, ist schon bei Zwingli der Hauptgrund gegen die *communicatio idiomatum*. Nur ist der Zusammenhang der christologischen Lehren mit dem Princip des reformirten Systems durch diese Bemerkung noch nicht erschöpft. Mag auch die reformirte Christologie zunächst von dem Gegensatz des Endlichen und des Unendlichen beherrscht sein, so können wir doch das Princip des ganzen Systems schon desshalb nicht hier suchen, weil aus einer metaphysischen Bestimmung, und vollends aus einer blos

1) Schneckenburger, zur kirchl. Christol. 86. Baur, Theol. Jahrbb. 1847, 329. 1848, 436.

negativen, wie die von der Unvereinbarkeit des Endlichen und Unendlichen, überhaupt kein theologisches System hervorgeht. Jene Bestimmung umfasst aber auch wirklich nur die eine Seite der reformirten Denkweise. Die Unfähigkeit des Endlichen zur Aufnahme des Unendlichen macht sich nur da geltend, wo es sich um die äussere und geschichtliche Vermittlung des Heils handelt, in der Lehre von der Person, und der Sache nach auch in der vom Geschäft Christi, in den Ansichten über die Sakramente, den Kultus und die Heilsmittel überhaupt; dagegen weiss sich der Mensch in seinem Innern vom Geist Gottes als einer unendlich wirksamen Kraft erfüllt, und in dieser Unendlichkeit seines Selbstbewusstseins darf er es wagen, seine persönliche Heilsgewissheit mit dem ewigen Rathschluss Gottes unmittelbar identisch zu setzen. Nach dieser Seite ist er daher allerdings *capax infiniti*. Gerade hier liegt aber, wenn unsere früheren Untersuchungen Grund haben, die eigentliche Wurzel des reformirten Systems. Von diesem Punkt aus werden wir uns auch seine christologischen Eigenthümlichkeiten zu erklären haben. Indem der Reformirte seines Heils unmittelbar in seinem Innern schlechthin gewiss wird, so ist ihm nichts Aeusseres, selbst die Menschheit Christi nicht ausgenommen, so unentbehrlich für sein religiöses Bewusstsein, dass es ihm unmöglich wäre, in seinem Glauben davon zu abstrahiren; er mag sich noch so sehr bewusst sein, dass ihm das Heil und der Glaube nur vermittelst desselben zu Theil wurde, den Grund beider weiss er nur im göttlichen Willen als solchem zu finden; in seinem Vertrauen auf die Gottheit, in seiner Beziehung zu dem unendlichen Glaubensobjekt, hat er Alles, dessen er bedarf, und es brächte ihm nicht blos keinen Gewinn, sondern es wäre eine positive Abschwächung und Verunreinigung seines Glaubens, wenn ein Endliches, was es auch sei, eine solche Bedeutung für ihn gewinnen würde, dass er sein Heil in derselben Weise davon abhängig machte, wie von der Gottheit. Die absolute Heilsgewissheit hat er schlechthin und ausschliesslich in seinem innern Verhältniss zu Gott, die menschliche Erscheinung Christi ist etwas Aeusseres, was diese innere Gewissheit wohl

vermitteln, aber in keiner Beziehung bewirken kann, denn was sie bewirkt, das ist nur die Kraft und der Geist Gottes. Der Glaube selbst ist es daher, der zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen in Christus unterscheidet; der Gläubige könnte sich seines Heils nicht sicher fühlen, wenn er es in irgend einer Beziehung auf etwas Anderes, als die göttliche Ursächlichkeit, gegründet wüsste, wenn er einem Endlichen die Eigenschaften beilegte, und die Wirkungen von ihm erwartete, die nur der Gottheit zukommen. Dass dieses der Zusammenhang der reformirten Christologie mit dem Ganzen des Systems ist, diess tritt gerade bei Zwingli vielleicht deutlicher heraus, als bei irgend einem Andern. Denn was Anderes sind seine Sätze von der nothwendigen Beschränktheit der menschlichen Natur Christi, als der objektive Ausdruck für die subjektive Thatsache, die er so oft und so nachdrücklich ausspricht, dass sich das Vertrauen des Glaubigen nur auf das Göttliche, nicht auf das Geschöpfliche in Christus beziehe, und was ist dieser Satz anders, als die nächste Folgerung aus der Lehre vom Glauben, diesem unmittelbarsten Reflex des religiösen Selbstbewusstseins?

Eine weitere Bestätigung dieser Ansicht wird sich uns ergeben, wenn wir zu dem Gegenstück der Christologie, der Lehre von den kirchlichen Heilsmitteln, fortgehen. Ehe wir jedoch diesen Schritt thun, ist es nöthig, zuvor noch die Folgerungen in's Auge zu fassen, die aus Zwingli's Christologie

3. für die Ansicht von der Dreieinigkeit sich ergeben.

Dass die zweite dieser Lehren von den Eigenthümlichkeiten der ersten nicht unberührt bleiben werde, müssen wir zum Voraus vermuthen. Die Wesenstrinität ist ja, wenn wir die Sache geschichtlich betrachten, nur das Erzeugniss der Offenbarungstrinität: der Sohn und der Geist wurden nur desshalb für gleich göttlich erklärt, wie der Vater, weil sich die christliche Kirche durch ihren Stifter und den von ihm ausgegangenen Geist in die volle, ungeschmälerte Gemeinschaft mit Gott gesetzt wusste, und sie wurden nur desshalb als besondere Personen vom Vater unterschieden, weil die selb-

ständige Persönlichkeit, und daher auch die wahre Menschheit Christi ohne diese Bestimmung nicht festzuhalten war. Wie die Homousie der drei Personen die Unendlichkeit des christlichen Selbstbewusstseins, die innigste Beziehung desselben zur Gottheit ausdrückt, so ist umgekehrt der Personenunterschied selbst aus dem Bedürfniss einer Vermittlung zwischen Gott und dem Menschen, wie sie in Christus und dem heil. Geist als wirklich angeschaut wird, entsprungen; die ewige Persönlichkeit des Logos und die sie begleitende des Geistes ist nur der Reflex von der menschlichen Persönlichkeit Christi, und hat nur an dieser ihren inneren Halt im religiösen Bewusstsein. Je mehr daher die menschliche Erscheinung Christi ihre absolute Bedeutung für den Glauben verliert, je bestimmter sie in ihrem Wesen und ihrer Wirkung von dem Göttlichen in ihm unterschieden, und aus der bewirkenden zur blossen Mittelursache des Heils gemacht wird, je vollständiger sich die Frömmigkeit auf das unmittelbare Verhältniss des Einzelnen zur Gottheit zurückzieht, und darin befriedigt, um so mehr muss auch die trinitarische Unterscheidung der Personen von ihrer Bedeutung verlieren. Wenn desshalb die reformirte Dogmatik, nach Schneckenburger's [1]) treffender Beobachtung, die Trinitätslehre, bei allem Festhalten an der hergebrachten Lehrform, doch nur sehr unvollständig in die Dogmen des wirklichen religiösen Heilsbewusstseins zu verarbeiten gewusst hat, wenn die Wesenstrinität hier, wie Derselbe bemerkt, eine unsichere Stellung hat, wenn in dem religiösen Bewusstsein der Reformirten als solchem, und abgesehen von der Macht der kirchlichen Ueberlieferung, kaum ein Grund nachgewiesen werden kann, der auf sie geführt hätte, wenn die Prädestination hier die Trinität überwuchert, und ihres wirklichen Gehalts entleert, so werden wir diess nach allem Bisherigen nur natürlich finden können, und ebensowenig werden wir es für zufällig halten dürfen, dass es

---

1) Zur kirchlichen Christologie 181 ff. Tholucks Litterarischer Anzeiger 1847, 540 f. Theologische Jahrbücher 1848. 112.

gerade die reformirte Kirche war, aus welcher der Unitarismus hervorgieng, denn auch schon die orthodoxe Theologie dieser Kirche hat ihm wesentlich vorgearbeitet, so wenig sie es auch wollte, und selbst Calvin gehört mittelbar unter die Mitschuldigen der Ketzerei, deren unglücklichen Wortführer er verbrannt hat. Dass auch Zwingli derselben wenigstens einen Schritt weit entgegengeht, lässt sich nicht verkennen. Mag er auch im Allgemeinen die orthodoxe Trinitätslehre voraussetzen, und sie bei Gelegenheit mit den hergebrachten oder auch mit selbstgemachten Vergleichungen erläutern [1]), so geschieht diess doch nur so vereinzelt und beiläufig, und Zwingli geht überhaupt so wenig auf eine genauere Auseinandersetzung unsers Dogma's ein, dass man wohl sieht, wie leicht er für sein persönliches religiöses Bedürfniss diese Lehre [2]) hätte entbehren können. Ihm selbst tritt die Dreiheit der Personen gegen das Eine göttliche Wesen sichtbar zurück; die Hauptsache ist ihm, dass eine und dieselbe Gottheit unter den drei Benennungen verehrt wird [3]), dass es kein Anderer, als Gott

---

1) Provid. 83 u., wo die Allmacht dem Vater, die Gnade und Güte dem Sohn, die Wahrheit dem Geist als hervorstehende Eigenschaft zugewiesen wird; erste Berner Predigt II, a, 206, m., wo ausser der augustinischen Parallele der *memoria, intelligentia* und *voluntas* auch die Vergleichung mit einem dreieckigten Brunnen gebraucht ist.

2) Z. B. Fid. rat. IV, 3. Marb. Religionsgespr. II, c, 52. Ueber Luthers Bekenntn. II, b, 156 m. In der letztern Stelle gebraucht Zwingli die Trinitätslehre als Beispiel der Allöosis; wenn man sage: »es ist nur Ein Gott«, stehe Gott für Gottheit, die Person für das Wesen.

3) Z. B. in der Schrift *de vera et falsa religione*, die gar nicht besonders von der Trinität handelt, S. 149 unt.: *Nos enim sic Deum agnoscendum amplectendumque docemus, ut sive patrem eum nomines, sive filium, sive spiritum sanctum, perpetuo tamen eum intelligas, qui solus bonus, justus, sanctus, benignus, reliquaque omnia est. Contra, cum filio omnia tribuimus, ei tribuimus, qui id est, quod pater, quod spiritus sanctus .. ipse enim hoc ipsum est, quod pater, quod spiritus sanctus, servato nihilominus notionum, ut vocant, discrimine.*

ist, auf den wir unser Vertrauen setzen [1]), dass aber dieser Eine Gott in einer Dreiheit von Personen existire, diess hat Zwingli zwar gewiss nicht bezweifelt, aber doch hat es für ihn selbst keinen grossen Werth.

4. Die äusseren Hülfsmittel des Glaubens; der Kultus, die Sakramente, das Wort Gottes, die Kirche.

Konnte das Endliche, worin sich ein Höheres offenbart, selbst in der Person und Geschichte Christi nicht die Bedeutung für Zwingli gewinnen, dass er es mit dem Göttlichen, dessen Träger es ist, irgendwie vermischt, oder als Mitursache der Heilswirkungen, die von jenem ausgehen, betrachtet hätte, so musste es ihm noch weniger möglich sein, eine solche Bedeutung dem Aeusseren zuzugestehen, das der Kirche, als ein Hülfsmittel für den Glauben von ihrem Stifter und seinen Schülern überliefert, am Allerwenigsten aber dem, was ohne einen Auftrag Christi erst von der Kirche selbst für diesen Zweck aufgestellt ist. Gott ist es ja allein, auf den wir unser Vertrauen setzen dürfen, eine Gottlosigkeit, ein Aberglaube, eine Abgötterei ist es, sich auf etwas Anderes, als Gott, zu verlassen, dem Geschöpf die Ehre zu geben, die allein dem Schöpfer gebührt [2]). „Der Geist ist aus Gott, der

---

1) Man vgl. in dieser Beziehung namentlich was früher zum Beleg des Satzes angeführt wurde, dass Christus nur nach seiner göttlichen Natur unser Heil sei.

2) Wie diess Zwingli unzähligemale ausführt. Z. B. Erstes Zür. Rel.gespr. Th. 50. 51.: nur Gott erlässt die Sünden; »Welcher sölichs der creatur zugibt, zücht gott sin eer ab, und gibt sy dem, der nit gott; ist ein ware abgötterey; vgl. die Ausl. dieses Art. I, 392. Ausl. der Schlussr. I, 270 m. 301 m.: Denn das ist gewiss, dass welcher sich keert zu der creatur, dass der ein abgötter ist. Der Hirt I, 664 m.: Alle, so anderswo hand gleert zuflucht haben weder zu dem einigen waren gott, als die so zu den creaturen gewendt, habend zu fremden götten geführt. An Val. Compar II, a, 23 u. V. R. 179 m.: *Falsa religio s. pietas est, ubi alio fiditur, quam Deo. Qui ergo quacunque tandem creatura fidunt, vere pii non sunt.* Fid. expos. IV, 45 m.: *Solum*

ihm allein die Ehre gibt; nicht aus Gott ist jeder, welcher der Kreatur zutheilt, was allein Gott zukommt". Diess ist nach Zwingli die Norm, nach der sich alle Streitfragen in Glaubenssachen entscheiden lassen [1]). Der Glaube ist Gottvertrauen und sonst nichts; wer den wahren Glauben hat, der weiss, dass nichts Aeusseres auf seine Seligkeit Einfluss hat [2]). Der Geist ist es, der die Gnade mittheilt, und er bedarf dazu keines Führers und keines Trägers, denn er selbst ist die Kraft, die Alles trägt, wie sollte uns da ein sinnliches Ding den Geist zubringen? Der Geist wirkt unmittelbar und unsichtbar, ist auch etwas Sinnliches mit seiner Wirkung verknüpft, so kann doch diese in keiner Beziehung durch das Sinnliche bedingt oder bewirkt sein [3]). Von diesem Standpunkt aus musste Zwingli nicht blos der Aeusserlichkeit des katholischen Kultus und der Versinnlichung des Göttlichen in demselben weit schärfer entgegentreten, sondern auch in den allgemein anerkannten Heilsmitteln der christlichen Kirche das

---

ergo aeternum infinitum increatumque bonum verum est fidei fundamentum. Concidit hic omnis fiducia, qua vel creaturis sanctissimis vel sacramentis religiosissimis nituntur quidam. Deum enim esse oportet, quo infallibiliter fidendum sit. At vero si creatura fidendum est, jam creaturam oportet esse creatorem. Provid. 118 m., mit Beziehung auf die Abendmahlsfrage: *nefas est nos tam stupidos esse, ut quod solius Dei est, rei sensibili tribuamus, et vertamus tum creatorem in creaturam, tum creaturam in creatorem.*

1) Adv. Ems. III, 132 m.

2) Fründl. Vergl. II, b, 11 m.: der gloub oder die salbung empfindt in jr selbs, dass uns gott mit sinem geist inwendig sicheret; und dass alle die üsserlichen ding, die von ussen in uns kummend, uns nüts mögend anthun zu der rechtwerdung.

3) Fid. rat. IV, 10 v.: *Gratia ut a spiritu divino fit aut datur ... ita donum istud ad solum spiritum pervenit. Dux autem vel vehiculum spiritui non est necessarium: ipse enim est virtus et latio, qua cuncta feruntur, non qui ferri debeat: neque id unquam legimus in scripturis s., quod sensibilia, qualia sacramenta sunt, certo secum ferrent spiritum; sed si sensibilia lata sunt cum spiritu: jam spiritus fuit, qui tulit, non sensibilia .... Breviter, spiritus ubi vult spirat .. sic est omnis qui nascitur ex spiritu, h. e. invisibiliter et insensibiliter illustratur ac trahitur.*

Aeussere vom Innern bestimmter scheiden, als Luther. Auch dieser erwartet das Heil von nichts Aeusserem, auch er will so gut, wie Zwingli, allein auf die Gnade Gottes sein Vertrauen setzen; aber sein stärkeres gemüthliches Bedürfniss, sein lebhaftes Gefühl der menschlichen Schwäche, seine tiefere Beschäftigung mit den Fragen des inneren Lebens, gibt seiner Frömmigkeit jenen suchenden, ringenden Charakter, der es ihm nicht erlaubt, die äusseren Stützen der heilsbegierigen Seele geringzuachten; Zwingli's Vertrauen auf den Geist, der Alles allein wirke, erscheint ihm als eine tadelnswerthe Hinwegsetzung über die Mittel, an welche Gott die Wirkung des Geistes nun einmal gebunden habe, als ein falscher Spiritualismus; er seinerseits verwirft zwar das Aeussere und die Behandlung des Aeusseren, wodurch das unbedingte Vertrauen auf das Verdienst Christi beeinträchtigt würde, sofern dagegen ein Aeusseres zu Christus hinführt, sofern es ein Mittel zur Erzeugung des Glaubens ist, hat es einen unbedingten Werth für ihn, und er weiss den Besitz der Heilsgüter nicht ebenso unabhängig von demselben, wie Zwingli, der in der Unmittelbarkeit seines religiösen Lebens nichts Aeusseres als eigentliches und unentbehrliches Vehikel des Geistes gelten lässt. Es war insofern nicht ohne Grund in der Sache, wenn der geschärftere Widerspruch gegen Creaturvergötterung der reformirten, gegen Werkgerechtigkeit der lutherischen Kirche zugeschrieben, wenn jener vorzugsweise ein antipaganischer, dieser ein antijudaistischer Charakter beigelegt wurde [1]). Dort ist der Glaube eine so unmittelbare und ausschliessliche Beziehung auf Gott, dass man jede Beziehung des religiösen Bewusstseins auf ein Endliches nur als Unglauben, als eine Abirrung vom wahren Glaubensobjekt aufzufassen weiss, hier ist zwar dieselbe Einheit mit Gott, aber der Mensch ist sich ihrer nicht als dieser unbedingten Thatsache, dieses unmittelbaren Gnadengeschenks bewusst, es ist

1) Herzog in Tholuck's Litterar. Anz. 1840, Nr. 27, S. 211 f. Ders. Stud. und Krit. 1839, 800. 806. Schneckenburger, ebd. 1847, 953. Schweizer, Glaubensl. I, 22. 35 f. 40 ff.

vielmehr umgekehrt gerade die Frage nach dem rechten Weg zu ihr, die sein Hauptinteresse in Anspruch nimmt, und desshalb wird auch der Werth der äusseren Hülfsmittel, die sich dem Glauben darbieten, zunächst darnach bemessen, ob sie das Subjekt zu dem richtigen Weg der Glaubensgerechtigkeit, oder zu dem falschen der Werkgerechtigkeit hinführen. Nur darf man nicht übersehen, dass dieser Unterschied ein blos relativer ist, dass z. B. auch Luther den Ablass unter den Gesichtspunkt der Abgötterei stellt, und wider den Abgott in Halle geschrieben hat [1]), dass andererseits Zwingli in seinem Streit gegen das Papstthum die Werkgerechtigkeit keineswegs vergessen hat [2]). Noch weniger darf man glauben, mit der Unterscheidung einer antipaganischen und einer antijudaistischen Opposition gegen den Katholicismus sei der Gegensatz der zwei protestantischen Hauptkirchen auf seinen erschöpfenden Ausdruck und seinen letzten Grund zurückgeführt, denn viele der wesentlichsten Differenzen liessen sich nur sehr gezwungen unter jene Gesichtspunkte einordnen: die Erwählungslehre z. B., die nach dem obigen Kanon vorzugsweise antipaganisch sein müsste, erschien den Lutheranern als heidnischer Fatalismus [3]), die Urtheile der Reformirten über die Seligkeit der Nichtchristen erinnern weit weniger an den jüdischen Standpunkt, als die engherzigere Ansicht der Luthe-

---

1) Wie Baur, Theol. Jahrbb. 1847, 320, treffend erinnert.

2) So stellt er namentlich in der Hauptstelle über die Heiligen, Ausl. des 20. Art. I, 268—301 durchweg beide Vorwürfe, der Abgötterei und der Werkgerechtigkeit, neben einander; ebenso in der Schrift: »der Hirt« I, 657, wenn es von den Geistlichen der päpstlichen Parthei heisst: »welche die päpstlichen kilchen beschirmend; ja was dieselb setze, das ganze nebend dem wort gottes wol hin, welches doch ein schandliche abgötterey ist: denn wie kann die creatur nebend den schöpfer gesetzt werden? welche das lyden Christi vernütend, so sy sprechend: der Mensch muss und mög durch seine werk selig werden«. (Weiteres über die Werke im nächsten Abschnitt.)

3) Zwingli freilich meint umgekehrt, wir haben die menschliche Weisheit von dem freien Willen von den Heiden gesogen. Ausl. der Schlussr. I, 276 o.

raner, in der Christologie handelt es sich nicht um heidnisch oder jüdisch, mögen auch diese Prädikate im Partheistreit gebraucht werden, sondern um die nähere Bestimmung des gemeinsamen christlichen Dogma's, ebenso in den Vorstellungen von der heil. Schrift, wäre dem aber auch nicht so, so müsste doch jedenfalls erst erklärt werden, was die beiden Partheien zu ihrem verschiedenen Verhalten gegen den Katholicismus bewogen hat, und so würde man schliesslich doch wieder dahin kommen, ihre Ansicht über das Aeussere in der Religion aus einer tiefer liegenden Bestimmtheit des beiderseitigen religiösen Bewusstseins herzuleiten.

Indem wir nun nach diesen Bemerkungen Zwingli's Ansichten über die äusseren Heilsmittel im Besonderen darzustellen versuchen, lassen wir seine Eigenthümlichkeit zunächst schon in der gemeinsam protestantischen Opposition gegen katholische Gebräuche und Kultusgegenstände sich entwickeln; wir verfolgen sie weiter zu ihrem entschiedensten Ausdruck in den Behauptungen über die Sakramente; wir sehen sofort, wie auch die Auffassung und Behandlung der heil. Schrift von ihr berührt wird; wir fassen endlich diese ganze Seite seines Systems in der Lehre von der Kirche zusammen.

A. Die Bestreitung des katholischen Kultus, der Heiligenverehrung und der Bilder.

Wenn unter den Missbräuchen, welchen die protestantische Kirchenverbesserung galt, die Abirrung des Kultus auf das Endliche und Aeusserliche eine der ersten Stellen einnahm, so musste sich Zwingli, nach allem Bisherigen, durch seine ganze Eigenthümlichkeit zu ihrer entschiedensten Bekämpfung getrieben finden. So sehen wir ihn denn namentlich in den ersten Jahren seiner reformatorischen Thätigkeit, wie diess die Lage der Dinge mit sich brachte, vielfach gegen die Heiligen- und Bilderverehrung, gegen die unnützen Feiertage, gegen die Wallfahrten, die Fastengesetze und andere Auswüchse einer äusserlich gewordenen Frömmigkeit auftreten. Sehr nachdrücklich bestreitet er besonders die Anrufung der Heiligen. Die Ehre die ihnen gebührt, will er ihnen nicht nehmen, und den Glauben an sie nicht allzustür-

misch angreifen [1]); Vorzüge, die sie nicht zum Gegenstand einer abergläubischen Verehrung machen, lässt er ihnen bereitwillig; er betont es z. B. nachtheiligen Gerüchten gegenüber nicht ohne Absicht, dass er die fortwährende Jungfrauschaft der Maria auch nach ihrer Ehe zugebe, und selbst den Namen der Gottesgebärerin lässt er ihr, so wenig er auch strenggenommen zu seiner nestorianischen Christologie passte [2]). Sofern dagegen der Schutz und die Fürbitte der verstorbenen Frommen angerufen wird, gibt es keinen entschiedeneren Gegner ihrer Verehrung. Er zeigt, dass man dadurch der Ehre Gottes zu nahe trete, dass man abgöttischer Weise auf das Geschöpf statt des Schöpfers sein Vertrauen setze; er bekämpft die Lehre von einem Verdienst und Ueberverdienst der Heiligen, als eine Verkleinerung des Verdienstes Christi und ein Verkennen der menschlichen Abhängigkeit und Sündhaftigkeit; er widerlegt die Schriftstellen, welche die Gegner für sich anführen; er erinnert an den Missbrauch und Betrug, zu welchem der Klerus die Heiligenverehrung benützt hat [3]). Da er aber hiemit nur die allgemein protestantische Ueberzeugung vorträgt, so können wir bei diesem Gegenstand nicht länger verweilen.

Gebührt den Heiligen keine Verehrung, so gebührt sie auch nicht den Bildern, seien es nun Bilder Christi, oder Bilder der Heiligen. Auch hierüber konnte auf protestantischem Standpunkt kein Streit sein [4]), dagegen waren die schweize-

---

1) Sein Verfahren in dieser Beziehung schildert er selbst Ausl. der Schlussr. I, 268 f. und zw. Zür. Rel.gespr. I, 485.

2) Predigt v. Maria I, 87 ff. Erste Berner Pred. II, a, 211 m. VR. 188 m. 189 m. Apol. compl. Jes. V, 616 unt. über Luthers Bekenntn. II, b, 216 m.

3) Die Hauptstellen hierüber sind: die ausführliche Auslegung des 20sten Art. I, 268 ff, VR. 280 ff. 312 m. adv. Ems. III, 135 ff. Sonst begnügt sich Zwingli in der Regel, die Heiligenverehrung als Verletzung des ersten Gebots zu verwerfen, z. B. in Ex. V, 271 m.

4) Zwingli spricht sich darüber oft aus; so namentlich christl. Einl. I, 559 ff. an Val. Compar II, a, 20 ff. VR. 318 ff.

rischen Theologen, wie bekannt, mit den deutschen darüber nicht einig, ob überhaupt Bilder in den Kirchen zu dulden seien, oder nicht, und mit der Verneinung dieser Fragen hängt auch die reformirte Eintheilung des Dekalogs zusammen: das Bilderverbot sollte wegen seiner Wichtigkeit als besonderes Hauptgebot aufgeführt sein. Nur darf man den Grund dieser grösseren Strenge gegen die Bilder nicht blos in dem Verhältniss der reformirten Theologen zur Schrift suchen. Zwingli sieht allerdings nicht allein die Verehrung der Bilder, sondern auch ihre Aufstellung in den Kirchen durch bestimmte Schriftstellen verboten, und es ist natürlich, dass er diesen Grund in der Erörterung der Streitfrage nachdrücklich geltend macht [1]); da aber die betreffenden Schriftstellen nicht so unzweifelhaft lauten, um nicht Andern eine abweichende Auffassung möglich zu machen, da namentlich im N. Testament nur vor heidnischen Götterbildern (εἴδωλα) gewarnt wird [2]), so muss Zwingli zu seiner Erklärung jener Schriftstellen doch noch besondere Gründe gehabt haben. Man könnte in dieser Beziehung auf die grössere Werthschätzung des alttestamentlichen Gesetzes verweisen, die ihm und seiner Kirche eigen ist, wenn nicht vielmehr diese selbst erst aus der grösseren Annäherung ihres religiösen Standpunkts an den alttestamentlichen, und so neben Anderem auch aus der gemeinsamen Abneigung gegen die sinnliche Darstellung des Göttlichen zu erklären wäre; denn sonst hinderte nichts, das Bilderverbot ebensogut, wie andere Theile des mosaischen Gesetzes, in christlichem Geiste zu modificiren. Auch damit ist die Sache nicht erklärt, wenn bemerkt wird, Luther habe die Bilder geduldet, nach dem Grundsatz: was die Schrift nicht verboten hat, das ist erlaubt, Zwingli habe sie verworfen, nach dem entgegengesetzten: was die Schrift nicht er-

---

1) M. s. VR. 320. christl. Einl. I, 559 f. Zweit. Zür. Rel.gespr. I, 485. über Luthers Bekenntn. II, b, 219 o.

2) Zwingli freilich a. a. O. übersetzt εἴδωλον schlechtweg mit »Bild«, und mit »Götze« nur sofern dieses in der allgemeineren Bedeutung eines Bilds gebraucht wird.

laubt, ist verboten [1]). Denn dieser Gegensatz in der Fassung des Schriftprincips fand zwischen den beiden Reformatoren gar nicht statt [2]); auch Zwingli erklärt ausdrücklich, Alles was Gott nicht verboten habe, sei recht [3]), nur das will er nicht zugeben, dass etwas zum Glaubensartikel gemacht oder für nothwendig zur Seligkeit erklärt werde, was nicht in der Schrift steht [4]), das ist aber nicht eine Beschränkung, sondern eine Anwendung seines allgemeinen Grundsatzes. So bekämpft er auch die Bilder nicht damit, dass sie nicht ausdrücklich erlaubt, sondern damit, dass sie ausdrücklich verboten seien. Seine Ansicht von der Schrift kann daher seine Abweichung von Luther in dieser Beziehung nicht erklären. Eher liesse sich sagen, er habe die Folgen, welche aus der Aufstellung der Bilder in den Kirchen hervorgehen konnten, schärfer in's Auge gefasst, als Jener, um jeden Anlass zur Bilderverehrung mit der Wurzel abzuschneiden, habe er sie in den gottesdienstlichen Räumen gar nicht geduldet. Wirklich sagt er auch wiederholt, sofern mit dem Besitz von Bildern keine Gefahr ihrer Verehrung verknüpft sei, wolle er sie nicht antasten; gemalte Fenster z. B., Bilder, die keine *Personen* darstellen, Geschichtsdarstellungen im Privatbesitz *lasse* er sich gefallen; aber mit den Bildern Christi und der Heiligen in den Kirchen verhalte es sich anders, was an diesem Ort stehe, werde unmerklich zum Gegenstand der Verehrung, wolle man die päpstliche Abgötterei gründlich ausrotten, so müsse man ihre Veranlassungen abschneiden, wer keine Storchen auf dem Haus haben wolle, der müsse die Storchennester verbrennen, wer seine Tochter vor Unzucht bewahren wolle, der dürfe keine Buhlen zu ihr lassen, wer eine Ehebrecherin bessern wolle, müsse ihr ihren buhlerischen

---

1) Göbel, die relig. Eigenthümlichkeit der luther. und der reform. Kirche S. 64 ff. 124 ff.

2) Wie diess Schenkel, Wes. des Protest. I, 32 ff. gut nachweist.

3) M. s. den 28sten Artikel und seine Auslegung I, 325. V. Touf II, a, 281 o. 284 m.

4) Archet. III, 65 u. V. Touf a. a. O.

Schmuck nehmen [1]). Aber der letzte Grund seines Verfahrens ist doch wohl auch diess nicht. Denn wenn doch Luther seinerseits für die Duldung der Bilder, im Streit mit den Bilderstürmern, gleichfalls einen praktischen Grund, die Rücksicht auf glaubensschwache Mitchristen, geltend macht, so lässt sich die Frage nicht umgehen, woher es kommt, dass bei Zwingli die Rücksicht auf die Gefahr der Bilderverehrung, bei Luther die Furcht vor dem Aergerniss der Bilderzerstörung überwog? Der allgemeine Grundsatz des Erstern, man könne mit der Abschaffung von Missbräuchen nicht so lange warten, bis Niemand mehr dadurch geärgert werde [2]), das Reich Christi sei nicht in dem Sinn ein innerliches, dass sich eine christliche Obrigkeit bedenken müsste, in Sachen der Gottesverehrung von ihrer Gewalt Gebrauch zu machen [3]), dieser allgemeine Grundsatz würde zwar eine entschiedenere Durchführung des Bilderverbots auf reformirter Seite erklären, aber nicht die Differenz der Ansichten über die Zulässigkeit der Bilder. Zwingli selbst sagt [4]), sein Grundsatz beziehe sich nur auf solche Dinge, die nicht zu den gleichgültigen gezählt werden können, bei solchen war aber auch Luther keineswegs so nachgiebig, dass er die Meinungen der Menschen übertrieben berücksichtigt hätte, während andererseits auch Zwingli bei jeder Gelegenheit zu jener Vorsicht in Abschaffung von Missbräuchen ermahnt, die er selbst beobachtet hatte [5]). Wenn daher der Eine auf das Aergerniss eines durchgeführten Bilderverbots Rücksicht nahm, der Andere nicht, so rührt diess daher, dass Jener über die Bedeutung und Wirkung der Bilder eine andere Ansicht hatte, als Dieser, dass der Eine dieselben für etwas Erlaubtes, ja Nütz-

---

1) Christl. Einl. I, 561 m. an Val. Compar II, a, 26. 31 u. 42 m. über Luthers Bekenntn. II, b. 219 m. VR. 32 f. epist. VIII, 29 m.

2) Zw. Zür. Rel.gespr. I, 486. epist. VIII, 181 m. vgl. von Freiheit der Speisen I, 20 ff.

3) Schreiben an Blarer W. VIII, 174 — 184.

4) A. a. O. S. 180 o. von Freiheit der Speisen I, 23.

5) Z. B. VR. 311 ff. Von den Bildern I, 579 f. Ausl. der Schlussr. I, 415 ff. von Freiheit der Speisen I, 15 f.

liches ansah, der Andere für etwas schlechthin Verwerfliches [1]). Worauf diess aber beruht, das sagt uns Zwingli, wenn er die Einwendung der Katholiken und Lutheraner, die Bilder dienen zur Belehrung und zum Beispiel, mit der Bemerkung zurückweist [2]): nur das Wort sei uns zur Belehrung über göttliche Dinge gegeben, nicht die Bilder; diese zeigen uns nur die Gliedmassen und Gebärden der Geschichte, deren Kenntniss keine Stecknadelspitze werth sei, das was wir zu wissen nöthig haben, der Glaube und das Vertrauen, lasse sich nicht von den Wänden lernen, sondern allein aus dem Wort durch Gottes Zug und Erleuchtung, unser Vorbild sei nur der Unsichtbare, den man in keinem Bild darstellen kann; wer zur Stärkung seines Glaubens Bilder begehre, der beweise damit nur, dass die Liebe zu Gott in ihm erkaltet sei, wo diese sei, brauche man keine Bilder, wo sie nicht sei, könne sie nur der Geist Gottes entzünden, nicht die eitle und flüchtige Regung, die von den Bildern bewirkt werde. Diese Aeusserungen lassen uns den lezten Grund von Zwingli's Strenge deutlich erkennen. Er liegt in seiner Gesammtansicht über den Werth und die Bedeutung der äusseren, geschichtlichen Erscheinung. Das, worauf es ankommt, ist nur die Wirkung Gottes im Endlichen, und das Vertrauen des Menschen auf diese Wirkung, aber jene lässt sich so wenig äusserlich darstellen, wie dieses. Die Bilder sind daher in religiöser Beziehung nicht allein werthlos, sondern auch positiv schädlich, denn sie ziehen unsern Sinn von dem eigentlichen und alleinigen Glaubensgegenstand ab, um ihn statt dessen auf das Aeusserliche zu lenken. Nur wo sie gar keine religiöse Bedeutung haben, sind sie zu dulden, sobald sie eine solche ansprechen, zu entfernen, denn ihre Wirkung wird dem wahren Glauben, auch wenn sie nicht zur wirklichen Bilderverehrung führt, doch immer in den Weg treten.

---

1) Vgl. Zwingli im zweiten Züricher Religionsgespräch (I, 485 m.): »Hierum, so sind die bild nit zu dulden: denn alles, das gott verboten hat, das ist nit ein mittelding«.

2) Christl. Einl. I, 561. an Compar II, a, 41. VR. 319 f.

Diesen Standpunkt erkennen wir namentlich auch in den Aeusserungen des Reformators über Christusbilder und Crucifixe. Er verwirft diese, sofern sie irgend zum Gegenstand der Verehrung gemacht werden, desshalb, weil nur die Menschheit Christi bildlich dargestellt werden könne, nicht die Gottheit, und nur seine Gottheit uns erlöst habe, nicht seine Menschheit [1]). Das Bilderverbot erscheint hier als eine einfache Konsequenz der Zwingli'schen Christologie, da es aber von anderen Bildern ebensosehr gilt, so haben wir es vielmehr zugleich mit dieser aus dem ganzen Verhältniss zu erklären, in welches das Innere und das Aeussere der Religion von ihm gestellt wird.

Das gleiche Urtheil, wie über die Bilder, fällt Zwingli über alles gottesdienstliche Gepränge und Ceremonienwesen. Wozu, fragt er, dieser Wust von äusseren Gebräuchen, von dem Gott bezeugt, dass man ihn damit vergeblich ehre? was sollen die Schlacken unter dem reinen Silber des Evangeliums [2])? Diese Dinge sind nicht Adiaphora, wie man meint, sie sind schlechthin böse. Christus schilt die Heuchelei der Pharisäer, die ihre Frömmigkeit durch ihre Kleidung kenntlich machen wollten; was anders sind aber die geistlichen Kleider, die Kutten, Kreuze und Platten? Was sollen die Messgewänder und Altäre sammt den endlosen Gesängen bezahlter Lohndiener und liederlicher Mönche? Sieht denn Gott auf die Kleider und nicht auf das Herz? Braucht er diese Mummerei, um die Andacht zu erkennen? Oder wird diese andererseits in solchem Getöse besser gedeihen, als in der Stille? So lange diese Dinge nicht beseitigt werden, hat der Papst immer noch einen Posten in der evangelischen Kirche; will man seine Gaukeltische (die Altäre) nicht abschaffen, so ist das, als hätten die Israëliten ihre Götzenaltäre stehen lassen. Gehe man daher ohne Zögern an's Werk, und fege man den ganzen Koth aus, was wider den Herrn aufgerichtet ist, soll nicht geschont werden [3]). Unter denselben Ge-

1) An Compar II, 1, 37 ff. VR. 319 u.

2) Archet. III, 38 m.

3) Ausl. der Schlussr. I, 318 ff. 373 m. über Luthers Bekenntn. II,

sichtspunkt fällt die Menge von Feiertagen und der Aberglaube an heilige Orte. „Zeit und Statt ist dem Christenmenschen unterworfen, nicht der Mensch ihnen. Wer Zeit und Statt anbindet, beraubt die Christen ihrer Freiheit“ [1]). Es wäre daher viel besser, an der Mehrzahl der Feiertage zu arbeiten, das Müssiggehen und die Lustbarkeit ist kein Gottesdienst. Selbst Sonntags möchte man füglich nothwendige Arbeiten verrichten. Meint man vollends die Gnade Gottes an gewisse Orte zu binden, so ist das närrisch und widerchristlich, eine Nahrung der Laster und der geistlichen Habsucht. Wie sehr die Einrichtungen der reformirten Kirche, namentlich in ihrer ersten, freieren Zeit, diesen Grundsätzen entsprachen, ist bekannt [2]).

B. Die Sakramente.

1. Von den Sakramenten im Allgemeinen.

Erscheint Zwingli's Abweichung von Luther schon bei den bisher besprochenen Punkten nicht so ganz unbedeutend, so erweitert sich dieselbe zum ausgesprochenen, für jene Zeit unüberwindlichen Gegensatz, wenn wir seine Ansichten über diejenigen äusseren Gebräuche in's Auge fassen, denen auch noch Luther die allerwesentlichste Bedeutung für den Glauben und das Seelenheil beilegte, über die Sakramente. Was in dieser Beziehung von einer folgerichtigen Entwicklung seiner Grundsätze gefordert ist, hat Zwingli selbst mit vollkommener Klarheit ausgesprochen. Nur Gott ist der Gegenstand unsers Vertrauens, nur seine Gnade und Wahl der Grund unsers Heils, nur Christus das Unterpfand unserer Seligkeit: wie könnten wir da auf etwas Sinnliches und Geschaffenes unser Vertrauen setzen, wie unsere Seligkeit an die Sakramente ge-

---

b, 219. an Konr. Som epist. VIII, 29. Vgl. VR. 287 ff. de oratione.

1) Der 25. Art. I, 316; ebdas. das Weitere.

2) So trugen z. B. in Zürich die Kirchendiener Anfangs selbst bei ihren geistlichen Verrichtungen nur die gewöhnliche bürgerliche Kleidung, und Bullinger betrat die Kanzel (wie die Herausgeber Zwingli's I, 320. aus den Miscell. Figur. I, 3, 39. anführen) im Pelzrock und mit dem Stilet im Gürtel.

knüpft glauben [1]). Mag auch die Schrift bisweilen dem Aeusserlichen, den Sakramenten und Symbolen beilegen, was nur von der Kraft Gottes herstammt: diess ist nur dieselbe uneigentliche Ausdrucksweise, wie wenn auch sonst die Werkzeuge statt dessen genannt werden, der sie in Bewegung setzt [2]). Diese Ansicht fordert aber der Glaube, dem auch über diesen Gegenstand die entscheidende Stimme zusteht, denn glauben heisst auf Gott allein vertrauen, und der Glaube wird nur vom Geist gespeist, nicht von leiblichen Dingen [3]); aber auch die Schrift bezeugt vielfach, dass an nichts Aeus-

---

1) Fid. expos. IV, 45 m.: *Constat et istud, ut quicquid est creatura, non possit hujus inconcussae ac indubitatae virtutis, quae fides est, objectum ac fundamentum esse .... Concidit hic omnis fiducia, qua vel creaturis sanctissimis vel sacramentis religiosissimis imprudenter nituntur quidam.* Pecc. orig. III, 638 o.: *ex electione est beatitudo et gratia, similiter abjectio, non ex signorum sive sacramentorum initiatione.* epist. VII, 364 o.: *non ergo per sacramenta, non per aliud pretium itur ad patrem, quam per Christum.* Ebd. 365 m.: *hinc salutem hominis pendere, si sola Dei gratia per Christum nitatur ... sola gratia Dei nos justificari, non sacramentis.* VR. 247 u : *inconcusse credo unam ac solam esse in coelum viam, Dei filium firmiter credo salutis nostrae infallibile pignus esse, eoque sic fido, ut nullis hujus mundi elementis, h. e. rebus sensibilibus, quicquam ad salutem indipiscendam tribuam.*

2) Provid. 117 o.

3) Zwingli selbst erklärt diess in der ersten Berner Predigt II, a, 215 m., wenn er hier sagt, er wolle in der Kürze die Ursachen anzeigen, durch die er zur Erkenntniss davon gekommen sei, dass Christus nicht leiblich und wesentlich im Nachtmahl genossen werde; »und erkenn erstlich, dass mich uf den verstand nieman eigentlicher gewisen hat, weder der gloub. Mag mir ein jeder vermessen [die Sache ansehen], wie er will. Aber endlich, nachdem ich befunden, als Joh. 6, 35. stat: welcher zu mir kummt, den wirt nit wyter hungern u. s. w. .. dass alle sicherheit der seel das einig uf gott vertruwen ist, hab ich kein lyblich ding mögen erfinden, das die seel spysen mög, sunder dass's allein der gütig gnädig geist thun muss«. M. vgl. Subsid. de euchar. III, 348 o. das Bekenntniss, der leibliche Genuss Christi im Abendmahl habe seinem religiösen Gefühl immer widerstanden, auch noch ehe er den Tropus in den Einsetzungsworten entdeckt hatte.

serem unser Heil hängt [1]). Für eine richtige Ansicht von den Sakramenten ist daher die erste Bedingung die scharfe Unterscheidung zwischen dem Zeichen und der Sache. Die *res sacramenti* ist dasjenige, was durch die sakramentliche Handlung angezeigt wird, dass der Täufling Mitglied der Kirche ist, dass der Abendmahlsgenosse Gott für die Erlösung dankbar ist; das Zeichen *(signum s. sacramentum)* ist die äussere Handlung, welche diess anzeigt. Ebendesshalb aber, weil sie ein Zeichen ist, ist sie nicht die Sache selbst; nur eine Redefigur ist es, wenn das Zeichen für die Sache gesetzt, und etwa gesagt wird, wir seien durch die Taufe wiedergeboren, oder gerettet [2]). Diese Sätze sind eine so unmittelbare Folge des reformirten Princips, dass gar nicht daran gedacht werden kann, die Ansicht, welche sie ausdrücken, in der oberflächlichen Weise einer jetzt verschollenen Geschichtsbehandlung, nur aus der Auffassung einzelner neutestamentlicher Stellen, oder aus ähnlichen äusserlichen Gründen zu erklären.

Von diesem Standpunkt aus muss nun Zwingli natürlich nicht blos der katholischen, sondern auch der lutherischen Vorstellung von den Sakramenten widersprechen. Die Sakra*mente*, meint man, befreien das Gewissen von seiner Schuld. Aber wie könnten sie diess? fragt Zwingli. Was sollen diese leiblichen Dinge dem Geist zubringen? Gott allein kennt und durchdringt das Gewissen, er allein kann es reinigen (VR. 229 u.). Die Sakramente sind nicht blos nicht die bewirkende Ursache, sondern nicht einmal die Vehikel der Gnade, denn die Gnade betrifft nur den Geist und wird nur vom Geist gegeben, der keines Trägers bedarf, sondern selbst Alles trägt [3]). Auch das Wort, das bei der sacramentlichen Handlung gesprochen wird, kann die Gnade nur bedeuten, was

---

1) Wir kommen hierauf noch später.

2) Ad Germ. princ. IV, 30 f.

3) Fid. rat. IV, 9 u.: *scio omnia sacramenta tam abesse ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent.* Das Weitere wurde schon früher, am Anfang dieses Abschnitts, angeführt.

sie bringt, ist allein die Kraft Gottes [1]). Wir müssen ja auch wirklich Alles, was die Sakramente nach jener Ansicht erst bewirken sollen, für ihre Wirkung schon voraussetzen. Denn das Sakrament wird nur dem gespendet, der als Mitglied der Kirche zu betrachten ist, sei es nun in Folge seines Glaubens, oder wie bei der Kindertaufe, blos in Folge der göttlichen Verheissung. Ein solcher ist aber schon im Besitz der Gnade; es kann also nicht erst das Sakrament sein, dem er diesen Besitz zu verdanken hat [2]). Aber auch das kann Zwingli nicht zugeben, dass die Sakramente den Glauben wenigstens befestigen und vermehren, indem sie den Gläubigen des Vorgangs in seinem Innern versichern. Was geschieht denn während der Wassertaufe im Menschen, das ihm ohne die Begiessung mit Wasser unbekannt bliebe? Nur wer nicht weiss, was der Glaube ist, und wie er entsteht, kann jene Behauptung aufstellen. Der Glaube ist eine Wirklichkeit *(res)*, nicht ein blosses Wissen oder Meinen. Wer ihn hat, der empfindet ihn ebendamit in seinem Herzen, denn er entsteht, wenn der Mensch an sich selbst verzweifelt, und er vollendet sich in dem unbedingten Vertrauen auf die göttliche Gnade; wer aber, der dieses Vertrauen hat, sollte nicht wissen, dass er es hat? und was könnte es zu seinem innern Wohlgefühl beitragen, wenn man auch den ganzen Jordan über ihn gösse und hundert Formeln dabei spräche? Nur der Ungläubige hofft von diesen äusseren Mitteln das Heil, und meint es wohl auch zu empfinden, wen der heil. Geist zu einem neuen Menschen gemacht hat, der bedarf ihrer nicht, um sich dieser Veränderung bewusst zu werden [3]).

---

1) In Matth. VI, a, 328 o.

2) Provid. 119 u. vgl. ad Germ. princ. IV, 32 m. 33 m. 35 u. fid. rat. IV, 10 m.

3) VR. 230 f. vgl. v. Touf II, a, 244 m.: Also ist der touf im N. T. ein pflichtig zeichen, nit dass es den, der sich toufen lasst, grecht mache oder sinen glouben feste; denn es nit möglich ist, dass ein usserlich ding den glouben festen mög; denn der gloub kommt nit von usserlichen dingen sunder allein von dem ziehenden Gott ... Derglychen red ouch von dem nachtmal Christi.

Haben aber die Sakramente nicht die Wirkung, die Gnade zu gewähren, sind sie ebensowenig im Stande, den Glauben zu erzeugen, oder dem Glaubigen selbst zu bestätigen, so bleibt nur übrig, die sakramentlichen Handlungen als Aeusserungen und Uebungen, und die sakramentlichen Zeichen als Symbole des schon vorhandenen Glaubens zu betrachten [1]). Schon der Name des Sakraments, dessen Missverstand so viel Schaden angerichtet hat, dass Zwingli den Wunsch ausspricht, er möchte den Deutschen nie zu Ohren gekommen sein [2]), bezeichnet, richtig verstanden, nur eine Einweihung oder Verpfändung, ein Eides-, Bundes- oder Pflichtzeichen [3]). Nichts Anderes sind aber auch die Sakramente. Das Sakrament ist, als menschliche Handlung betrachtet, eine Pflichterfüllung, als göttliche Anordnung betrachtet, eine Aufforderung zu dieser Pflichterfüllung, ein Erinnerungs- oder Pflichtzeichen. Die Pflicht aber, der durch die sakramentliche Handlung genügt wird, ist die Pflicht des Bekenntnisses, der Glaubensbewährung oder Dankesbezeugung. Die Sakramente sind ihrem eigentlichen Wesen nach religiöse Bekenntnissakte, Zeichen des Glaubens und der im Glauben übernommenen Verpflichtung [4]), und in Folge dessen auch eine Ermahnung zur Pflicht-

---

in Exod. V, 244 u.: *hic sole clarius videmus, quid prosint signa, ut vocant, sacramentalia: non enim fidem interiorem .. confirmant, sed sensus exteriores admonent ac solantur.* Aehnlich in Rom. VI, b, 90 o.

1) Fid. rat. IV, 10 s. u. in hist. res. VI, b, 55 u.: *Fides quidem, quae soli Deo nititur, corporalibus rebus uti potest, sed non ut iis rebus salus alligetur et per illa exhibeatur, sed ut fides ac caritas exerceatur.*

2) VR. 228 o. 231 u. Ausl. der Schlussr. I, 238 u. 242 o. 256 o. Doch erklärt Zwingli schliesslich den Namen für etwas Gleichgültiges, das man sich um des Friedens willen gefallen lassen könne: VR. 231 u. Subsid. de euchar. III, 354 m. ad Germ. princ. IV, 30.

3) V. Touf II, a, 238 unt. f. VR. 229 m. Subsid. de euch. a. a. O.

4) VR. 229 m.: *Sacramentum ergo quum aliud porro nequeat esse, quam initiatio aut publica consignatio, vim nullam habere potest ad conscientiam liberandam.* 231 o.: *Sunt ergo sacramenta signa vel cœrimoniæ .. quibus se homo ecclesiæ probat aut candidatum*

erfüllung [1]), und ein Mittel zur Erhaltung der kirchlichen Gemeinschaft [2]): die Taufe wird von Zwingli dem eidgenössischen Feldzeichen, das Abendmahl der eidgenössischen Bundeserneurung verglichen [3]). Diese Zeichen haben nun allerdings einen besonderen Werth, denn sie stellen uns die Gnadenwohlthaten, auf die sich unser Glaube bezieht, nicht blos innerlich, sondern zugleich auch in äusseren Bildern vor Augen, so dass selbst die Sinne, diese gefährlichsten Feinde des Glaubens, in seinen Dienst gezogen werden, sie sind überdiess von Christus selbst eingesetzt, und desshalb doppelt geeignet, Eindruck zu machen [4]). Die Sakramente lassen sich

---

aut militem esse Christi, redduntque ecclesiam totam potius certiorem de tua fide, quam te. 239 o.: wie der Handschlag Zeichen eines Vertrags ist, *sic sunt cœrimoniæ* (z. B. die Taufe) *exteriora signa, quae accipientem aliis probant ipsum ad novam vitam sese obligavisse* u. s. w. Pecc. orig. III, 643 u.: *Symbola igitur sunt externa ista rerum spiritualium, at ipsa minime sunt spiritualia, nec quicquam spirituale in nobis perficiunt, sed sunt eorum, qui spirituales sunt, veluti tesserœ.* Fid. ratio IV, 10 u.: da der heilsame Gebrauch des Sakraments den Glauben schon voraussetzt, so folgt, *sacramenta dari in testimonium publicum ejus gratiae, quæ cuique privato prius adest.* V. Touf II, a, 239 m.: *Sacramenta* sind nüts anders, weder zeichen heiliger Dingen. Also ist der Touf ein zeichen, das in den herren J. Chr. verpflicht. Die widergedächtniss (Abendmahl) bedütet uns, dass Christus für uns den tod erlitten hab.

1) S. vor. Anm. und V. Touf II, a, 244 m. in Gen. V, 73 o.: die Bundeszeichen, wie Taufe und Abendmahl, *fidem interiorem nec adjuvant nec firmant .. sed admonent hominem officii, et sunt testimonia damnationis iis, qui non servant quæ per symbola significantur.* in Matth. VI, a, 373 m.

2) Fid. expos. IV, 58 o. VR. 231 o.

3) V. Touf 239 o. vgl. pecc. orig. 643 m. Gutachten im Ittinger Handel III, b, 336 o.

4) Ad Germ. princ. IV, 32. 35 u. in Luc. VI, a, 555 o. Provid. 117 u. Auf dasselbe kommen im Wesentlichen die sieben *virtutes sacramentorum* heraus, welche Zwingli, für seinen besonderen Zweck die Zahl möglichst vervielfältigend, in der fid. expos. IV, 56 f. aufzählt, und unter denen die eigentliche Bedeutung dieser Handlungen, *quod vice jurisjurandi sunt*, erst die letzte Stelle einnimmt.

insofern auch als Zeichen der göttlichen Gnade betrachten [1]); nur steht diess nicht im Widerspruch damit, dass sie wesentlich Bekenntnissakte der Glaubigen sind; denn das Bekenntniss, welches wir in diesen Handlungen ablegen, bezieht sich eben auf unsern Glauben an die göttlichen Gnadenwohlthaten und Verheissungen, und auf unsere hieraus fliessenden Verpflichtungen, es ist daher dasselbe, ob das Sakrament eine Erinnerung an die göttlichen Wohlthaten, oder ein Pflichtzeichen, oder ein Bekenntnissakt genannt wird [2]). Ebensowenig widerspricht es der sonstigen Ansicht des Reformators, wenn gesagt wird [3]), diese Zeichen seien um unserer Schwachheit willen von Christus eingesetzt, und wenn sich Zwingli sogar den Ausdruck gefallen lässt, sie kommen unserem Glauben zu Hülfe [4]), denn wir haben diese Aeusserungen, wie er selbst erklärt, nicht in dem von ihm verworfenen Sinn zu verstehen, als ob die äusseren Zeichen als solche zur Befestigung des Glaubens etwas beitrügen, sondern was den Glauben stärkt, ist nur die thatsächliche Glaubensübung, und die sakramentlichen Handlungen verhalten sich in dieser Beziehung nicht anders, als andere fromme Thätigkeiten; sie haben zwar einen eigenthümlichen Vorzug, sofern durch das äussere Zeichen auch die Sinne in Uebereinstimmung mit dem frommen Gemüth bewegt werden, aber der Glaube und die Seligkeit des Erwählten ist nicht an sie gebunden, und wenn sie auch vielleicht dem Schwachgläubigen zu einiger Aufrichtung dienen mögen, für den gereiften Christen haben sie nicht die Bedeutung eines Stärkungsmittels, sondern nur die einer freien Glaubensübung [5]).

---

1) Z. B. Fid. rat. IV, 11 o.

2) M. vgl. hierüber namentlich die Stelle in hist. res. VI, b, 55 u.

3) A. a. O.

4) Fid. expos. IV, 57 o. vgl. v. Touf II, a, 238 u.: Christus hat uns zwei Cärimonien hinterlassen, „on Zwyfel, dass er unserer blödigkeit etwas nachgeb".

5) So schreibt Zwingli schon 1523, noch ehe er mit seiner Abendmahlslehre öffentlich hervorgetreten war, an seinen Lehrer Thomas Wyttenbach (epist. VII, 298 m.): *Fides quidem est, quae*

Bei dieser Ansicht hatte nun Zwingli, von der wesentlichen Einerleiheit der alt- und neutestamentlichen Offenba-

---

illic (bei der Taufe) *requiritur; quæ si tanta est, ut nullo certo temporis articulo opus habeat, vel loco, vel persona, vel aliqua alia re .. tinctione opus non habet; at si est paulo adhuc rusticior ac rudior, demonstrationeque eget, lavatur fidelis, ut jam sciat, se fide haud aliter intus absolutum, quam extra aquam* [-*a*]. So sei auch im Abendmahl Brod und Wein ohne das Vertrauen auf den Erlöser bedeutungslos. *Hunc cibum si qui in cordis penetralibus germana fide commanducaverit, ut nihil haereat, nihil dijudicet, aut ambigat, jam edit panem, et sanguinem haurit, ut rustica mens sensus quoque testimonio certior fiat et hilarior; quae quidem certitudo et hilaritas, quoad a sensu proficiscitur, imbecilla est et deflua, novaque semper instauratione opus habet. Si vero ab inconcussa mente, fidem suam amoenare potius quam firmare cupiente: crebra quidem instauratione non eget, deliciando tamen saturari non potest, sicque sequitur, ut imbecilli crebro debeant edere, si modo fidem firmari senserint, firmi ultro accurrant, spiritualiter deliciaturi.* Die Sakramente sind also nur für den Glaubensschwachen eine Stärkung, und diese Stärkung ist von blos vorübergehender Wirkung, der wahre Glaube kann ihrer zu seinem Entstehen und Bestehen entbehren. Durch diese Unterscheidung hebt sich der scheinbare Widerspruch, der darin liegt, dass Zwingli eine Glaubensstärkung durch die Sakramente bald anerkennt, bald auf's Entschiedenste bekämpft, und seine Ansicht von diesen heiligen Handlungen erscheint mit sich selbst und mit seinem System vollkommen übereinstimmend. Um so weniger Grund hat Schenkel (W. d. Prot. I, 413. 415. 453.) zu der Behauptung, diese Ansicht stamme aus einer übertriebenen Angst vor dem *opus operatum* und der Kreaturvergötterung (auch die Christologie sollte ja, ebd. S. 326, einer ähnlichen „Angst" ihren Ursprung verdanken), und Zwingli selbst sei vor seinem Lebensende, nach den Aeusserungen Fid. expos. 56 f. zu schliessen, durch ihre Leerheit beunruhigt worden. An das Letztere kann Angesichts so vieler gleichzeitiger Erklärungen, welche den Sakramenten jede glaubenbewirkende Kraft absprechen, ohnedem nicht gedacht werden, Zwingli war aber auch überhaupt kein solcher Angstmann, wie man nach dieser Darstellung meinen müsste, sondern ein klarer Kopf, der den Muth seines Princips hatte, und vor auffallenden Folgerungen weniger zurückbebte, als die meisten unserer modernen Theologen, bei denen freilich nicht selten die Angst nach allen Seiten das dogmatische Haupt-

rung ohnedem überzeugt, keinen Grund, zwischen den heiligen Zeichen des alten und denen des neuen Bundes einen mehr als formellen Unterschied anzunehmen. Wenn er daher die Beschneidung der Taufe, das Passah dem Abendmahl gleichsetzt [1]), so ist diess ganz in der Ordnung.

Ueber die Zahl der Sakramente will Zwingli nicht viel streiten, sofern er auf diesen Namen überhaupt keinen Werth legt; ja er würde sich denselben noch für viel mehr, als die sieben katholischen Sakramente gefallen lassen; doch unterscheidet auch er, wie wir nicht anders erwarten konnten, die zwei von Christus eingesetzten heiligen Handlungen von allen anderen, und in genauerem Ausdruck will er nur jene Sakramente, diese blos Cärimonien genannt wissen [2]).

2. Von der Taufe.

Nach dem eben Erörterten versteht es sich von selbst, dass Zwingli in der äusseren Taufhandlung, oder der Wassertaufe, nichts Anderes sehen kann, als das Zeichen für einen inneren Vorgang, für die Geistestaufe, oder die innerliche Wirkung des heil. Geistes auf das Gemüth, und wenn nun die Geisteswirkung überhaupt an kein äusseres Zeichen oder Werkzeug geknüpft ist, so folgt weiter, dass nicht blos die Wassertaufe ohne die Geistestaufe ertheilt werden kann, wie diess allgemein anerkannt war, sondern auch umgekehrt diese ohne jene. Den exegetischen Beweis dieser Behauptung führt Zwingli durch das Beispiel der Ungetauften, die

---

motiv ist, deren Systemen man aber dafür auch die Verwirrung der Angst nur zu deutlich ansieht.

1) Wie er diess durchweg thut, z. B. VR. 261 m. in Exod. V, 242 o.: *eadem (h. e. ejusdem rei significantia) sunt sacramenta eademque fides Judaeorum et Christianorum.* Desshalb werden auch in den Verhandlungen mit den Wiedertäufern und Lutheranern die alttestamentlichen Bestimmungen über Beschneidung und Passah ganz unbedenklich auf Taufe und Abendmahl angewendet.

2) Ausl. der Schlussr. I, 239 o. 240 unt. f. VR. 231 o. ebd. unten gegen den sakramentlichen Charakter der Ehe. Ueber die angeblichen Sakramente der Firmung und Oelung s. Ausl. der Schlussr. S. 239 ff.

in der Schrift als glaubig bezeichnet werden, wie Joseph von Arimathia, Nikodemus und Gamaliel, wie Cornelius und die Seinigen, bei denen die Geistesmittheilung der Taufe vorangieng, wie vor Allem der Gekreuzigte, welchem trotz dem, dass er nicht getauft war [1]), das Paradies verheissen wird. Ihr innerer Grund liegt aber in der Unabhängigkeit der göttlichen Wirkungen von allem Aeusseren überhaupt. „Die innere Taufe des Geistes ist nichts Anderes, als das Lehren, das Gott in unserem Herzen thut, und das Ziehen, damit er unsere Herzen in Christum vertröstet und versichert. Diese Taufe mag Niemand geben, als Gott, es mag auch ohne sie Niemand selig werden, aber ohne die andere Taufe der äusseren Lehre und des Wassertauchens mag man wohl selig werden“ [2]). Die Wassertaufe vermag nichts zu Abwaschung der Sünden, denn kein leibliches und äusserliches Ding reinigt das Gewissen; selbst das Wort [3]) heilt die Seele nicht auswendig gesprochen, sondern inwendig verstanden und geglaubt [4]). Die Wassertaufe ist daher nur als ein Einweihungs- oder Verpflichtungsakt zu betrachten; sie ist „ein pflichtig Zeichen“, welches anzeigt, dass der Täufling sein Leben bessern und Christo nachfolgen wolle, „ein Anhab eines neuen Lebens, ein anheblich Zeichen, Cärimonie oder τελετά“ [5]). Sofern sich nun diese Verpflichtung wesentlich auf das Verhältniss des Menschen zu Christus bezieht, enthält sie zugleich die Erinnerung an die Wohlthaten, die uns Christus erwiesen

---

1) V. Touf II, a, 242. über D. Balthasars [Balth. Hubmeiers] toufbüchlein II, a, 358 o.

2) V. Touf 243 m. Aehnlich Sacr. bapt. III, 576 u.

3) Von dessen Verbindung mit dem Wasser Luther die Kraft des Taufwassers herleiten wollte.

4) V. Touf 255 und 256. Wenn aber Schenkel W. d. Prot. I, 456. Zwingli S. 275 derselben Schrift die Behauptung, dass die Taufe einen bedeutenden Eindruck auf das Gemüth des Täuflings mache, „närrisches Altweibergeplärr“ nennen lässt, so ist diess ungenau: diese Bezeichnung bezieht sich nur auf den wiederholten Taufakt der Wiedertäufer.

5) V. Touf 246 m. 253 o. VR. 232 u.

hat [1]), und es kann wohl auch gesagt werden, der Zweck der Taufe sei der, die Versöhnung des Getauften durch den Tod Christi und die Vergebung seiner Sünden zu bezeugen [2]); doch ist diese Bestimmung jedenfalls unvollständig, denn ihr Hauptzweck ist nach der sonstigen stehenden Lehrweise des Reformators, der praktische, den Menschen im Gedanken an die Vergebung seiner Sünden zum neuen Leben in Christus zu verpflichten. Dass nur dieses die Bedeutung der Taufe sein könne, dafür beruft sich Zwingli neben anderen Schriftstellen [3]) namentlich auf die Taufe des Johannes. Da Johannes auch Pharisäer und Sadducäer getauft hat, da er ferner seine Wassertaufe ausdrücklich von der Geistestaufe Christi unterscheidet, da die Johannistaufe auch geradezu als ein Verpflichtungsakt bezeichnet wird, so ist klar, dass sie nicht mehr war [4]). Nichts Anderes war aber auch die Taufe Christi und der Apostel, denn Christus selbst stellt den Jüngern Apg. 1, 5. die Geistestaufe erst als eine künftige in Aussicht, er selbst, und aller Wahrscheinlichkeit nach auch seine Schüler, haben sich mit der von Johannes erhaltenen Taufe begnügt, und wirklich hatte ja auch der Täufer wesentlich dieselbe Lehre vorzutragen, wie Christus, wie sollte daher seine Taufe einen anderen Inhalt gehabt haben, als die Taufe Christi [5])? Wir können mithin der letztern, als äusserer Handlung, so wenig, wie der erstern, eine besondere Wirksamkeit zuschreiben: ***nihil efficiebat Joannis tinctio (loquimur autem hic de aquae bap-***

---

1) Fid. expos. IV, 46 u.: *tu baptismus significet, et Christum nos sanguine suo abluisse, et nos illum debere .. induere, h. e. ad ejus formulam vivere.*

2) In Rom. VI, b, 90 o.: *baptismi signum non recipitur in hoc ut fidem firmet, ut peccata expiet, sed ut testimonium sit, baptisato per Christi sanguinem abluta esse peccata, contigisseque ei remissionem peccatorum ex sola gratia, ex nullo opere aut merito.*

3) Wie Röm. 6, 3 ff., nach der Stelle v. Touf II, a, 253 o. die stärkste Belegstelle für die Auffassung der Taufe als eines Pflichtzeichens.

4) V. Touf 250 ff. VR. 233.

5) V. Touf 252 u. 262 ff. 275 m. VR. 232. 234.

tismo, non de irrigatione interna, quae per spiritum sanctum fit), nihil efficit Christi tinctio (VR. 234 m.). Hält man dem aber entgegen, dass doch Johannes nicht auf die Dreieinigkeit getauft habe, so erwiedert Zwingli: diese Worte machen es nicht aus, in ihnen liege keine Kraft, und sie seien auch gar nicht als stehendes Formular vorgeschrieben, vielmehr haben die Apostel einfach auf den Namen Jesu getauft [1]), und berufen sich die Gegner auf den Vorgang des Apostels Paulus, der die Johannesjünger Apg. 19, 1 ff. noch einmal getauft habe, so hilft er sich, wie später die Socinianer [2]), mit der Behauptung, *βάπτισμα* bezeichne hier nicht die Wassertaufe, sondern die Lehre [3]). Mit ähnlichen Unterscheidungen werden überhaupt alle die Stellen beseitigt, die der Taufe eine Kraft und Nothwendigkeit beilegen, welche ihr Zwingli nicht zugestehen konnte. Das Wort: Taufe hat ihm zufolge in der Schrift eine vierfache Bedeutung: es bezeichnet die Wassertaufe, die Geistestaufe, die äusserliche Lehre, den seligmachenden innerlichen Glauben (wie 1 Petr. 3, 21.) [4]). Da nun überdiess auch die Geistestaufe noch eine doppelte sein soll, die innere der höheren Erleuchtung und die äussere der Sprachengabe (VR. 233), so konnte Zwingli allerdings kaum durch eine Stelle, die seiner Ansicht widersprochen hätte, in Verlegenheit gebracht werden.

Diese seine Lehre über die Taufe musste nun Zwingli gegenüber von den Wiedertäufern eine ungleich günstigere Stellung geben, als Luther. Indem Dieser dem Sakrament als solchem eine Wirkung beilegte, zugleich aber diese Wirkung an den Glauben des Empfangenden geknüpft sein liess, so verwickelte er sich mit der Kindertaufe in den Widerspruch, die sakramentliche Wirkung auch da zu behaupten,

---

1) V. Touf 249. 266 m.

2) M. s. hierüber Strauss, Glaubensl. II, 552. Fock, der Socianismus S. 585.

3) V. Touf 267 ff. VR. 236 m.

4) V. Touf 239 unt. ff., wo auch die nähere Nachweisung dieses angeblichen Sprachgebrauchs gegeben wird.

wo die subjektive Bedingung derselben noch fehlt, und er wusste sich aus diesem Widerspruch, neben andern Wendungen der Verlegenheit, schliesslich nur durch die abentheuerliche, nichtsdestoweniger aber von der lutherischen Orthodoxie mit Fug und Recht gutgeheissene Voraussetzung eines verborgenen Glaubens bei den unvernünftigen Kindern zu helfen. Zwingli bekennt zwar, dass die Gründe der Wiedertäufer auch ihn Anfangs stutzig gemacht haben [1]), und als eine Nachwirkung dieses Eindrucks werden wir es betrachten dürfen, wenn er noch in der Schrift von der Taufe (252 u.) den Gegnern die Frage entgegenhält, wer uns denn gesagt habe, wie Gott in den Kindern wohne, oder wann er seine Gaben in uns pflanze, im Mutterleib, jung oder alt? Jeremias sei im Mutterleib geheiligt, der Täufer habe in demselben Zeitpunkt seines Daseins unsern Erlöser freudiger anerkannt, als wir, wenn wir erwachsen sind, Perez und Sera, Jakob und Esau haben während der Geburt miteinander gestritten. Er hatte jedoch eine so bedenkliche Auskunft gar nicht nöthig, wie er sie denn auch später ausdrücklich zurücknahm [2]). Konnte man auch den Kindern einen sakramentlichen Bekenntnissakt unmöglich zuschreiben, wenn man sie nicht zugleich mit Glauben und Verstand ausstatten wollte, so war dagegen eine Verpflichtungs- und Einweihungsfeier auch da denkbar, wo der Verpflichtete selbst seine Verpflichtung noch nicht erkennt, und da nun die Sakramente überhaupt nach Zwingli, auch als Bekenntnissakte betrachtet, weniger auf den Einzelnen berechnet sind, als auf die Gemeinschaft, so hindert nichts, dass die Kirche ihre Ueberzeugung von der religiösen Bestimmung ihrer unmündigen Mitglieder durch eine feierliche Handlung ausspricht, noch ehe diese selbst davon wissen können. Mit dieser Bedeutung der Kindertaufe konnte sich aber Zwingli

---

1) A. a. O. 245 o., wozu die Ausl. der Schlussr. I, 239 u. f. nebst den Aussagen der Wiedertäufer zu vergleichen ist, welche in der Ausgabe Zwingli's II, a, 245. aus Füssli's Beiträgen I, 252 f. angeführt sind.

2) Z. B. über D. Balth. Taufb. II, a, 368 u.

um so eher begnügen, je weniger er der Wassertaufe überhaupt eine Wirkung für den Glauben und die Seligkeit des Täuflings zuschreibt. Für ihn handelt es sich in dem Streit über die Kindertaufe nicht um eine Frage der Nothwendigkeit, sondern der Zweckmässigkeit: die Kindertaufe könnte unterbleiben, ohne das Heil der Kinder zu gefährden, sie kann aber auch ertheilt werden, ohne sich an dem Sakrament zu versündigen, wenn sich nur sonst Gründe dafür finden, denn die äussere Handlung als solche ist überhaupt gleichgültig, ein blosses Zeichen, das mit Freiheit gebraucht oder nicht gebraucht wird, je nachdem wir das Eine oder das Andere für zuträglicher erkannt haben. Was sollte uns auch hindern, fragt er, die Kinder durch die Taufe als Mitglieder des Gottesreichs zu bezeichnen? Wer kann denn behaupten, dass sie nicht zu demselben gehören? Das Reich Gottes umfasst die Gesammtheit der Erwählten; aber ob sie erwählt sind, wissen wir von den Erwachsenen so wenig, als von den Kindern, denn Keiner kann das von einem Andern, sondern Jeder nur von sich selbst wissen [1]). Oder wenn statt der Erwählung der Glaube gesetzt wird, so haben wir auch über den Glauben eines Andern kein sicheres Urtheil, und nicht einmal die Apostel haben es gehabt, sonst würden sie einen Ananias, oder Simon Magus nicht getauft haben. Ist doch selbst der Verräther Judas getauft worden, zum deutlichen Beweise dafür, dass es bei der Taufe nicht auf den Glauben ankommt, der uns unmöglich bekannt sein kann, sondern auf das Bekenntniss des Glaubens [2]). Sind denn die Erwählten nicht schon vor ihrer Geburt erwählt? gehören sie mithin nicht vom ersten Augenblick ihres Lebens zu der unsichtbaren Kirche der Erwählten, auch wenn sie den Glauben noch nicht haben? Und da wir nun von Niemand, und am Allerwenigsten von den Kindern, behaupten können, dass sie nicht erwählt seien, welches Recht haben wir, ihnen die Aufnahme in die sichtbare Kirche zu versagen [3])? Die Taufe ist allen

1) Sacr. bapt. III, 573 o. Provid. 127 o.

2) Fid. rat. IV, 9 m. Sacr. bapt. III, 575 m.

3) Sacr. bapt. III, 575 m. 576 u. Fid. rat. IV, 8 m. 9 m. mit der

denen zu ertheilen, welche sich zum christlichen Glauben bekennen, oder vermöge der göttlichen Verheissung zum Volk Gottes gehören [1]); zum Volk Gottes gehören aber die Kinder der Christen so gut, wie die Erwachsenen, ja noch gewisser als diese [2]); wofür Zwingli's stehender Beweis ist, dass im alten Bunde die Kinder beschnitten, und somit auch zum Volk Gottes gezählt wurden, die Kinder der Christen können aber denen der Juden doch unmöglich nachstehen [3]), es könne überhaupt das, was im alten Testament Gesetz war, im neuen nicht unrecht sein, denn beide haben wesentlich denselben Inhalt, und unterscheiden sich nur wie das Vorbild und seine Erfüllung [4]). Dass die Schrift die Kindertaufe nicht ausdrücklich befiehlt, darf uns nicht irre machen, denn einmal lautet der Taufbefehl ganz allgemein und auch den Kindern wird das Reich Gottes verheissen [5]); sodann ist anzunehmen, dass sich unter den Familien, welche von den Aposteln getauft wurden, auch Kinder befanden [6]); endlich muss bei solchen äusseren Dingen der Grundsatz gelten, der in Sachen der Lehre freilich ganz unzulässig wäre, dass Alles, was die Schrift nicht ausdrücklich verbietet, erlaubt sei [7]). Und im vorliegenden Fall haben wir wirklich die dringendsten Gründe, von dieser Erlaubniss Gebrauch zu machen, da es für die Kinder nichts weniger, als gleichgültig ist, ob sie der christlichen Kirche zugezählt sind, und ob ihnen dadurch eine christ-

---

Bemerkung, welche den Zusammenhang der Ansicht über die Kindertaufe mit der Erwählungslehre ganz richtig bezeichnet: *atque ista sunt fundamenta de baptizandis et ecclesiae commendandis infantibus, contra quae omnia Catabaptistarum tela et machinæ nihil possunt.*

1) Fid. rat. IV, 9 u.
2) V. Touf II, a, 283 u. 291 u. vgl. Provid. 127 m.
3) In Catabapt. III, 423 f. Pecc. orig. III, 637 m. Fid. rat. IV, 9 m. in Gen. V, 72 u. epist. VIII, 53 u. 380 m. u. ö.
4) In Catabapt. 422. Pecc. orig. a. a. O.
5) V. Touf II, a, 236 o. 281. 283 m. epist. VIII, 52. u. ö.
6) V. Touf II, a, 290. in Luc. VI, a, 559 u. epist. VIII, 52 f.
7) V. Touf 281. 284 m.

liche Erziehung gesichert ist [1]). Verlangen die Wiedertäufer vollends, dass die Taufe selbst bei den schon Getauften wiederholt werde, so widerspricht das nicht blos dem Beispiel Christi, der die Johannistaufe auch nicht wiederholte [2]), sondern es heisst auch einen neuen Gesetzeszwang einführen, und auf äusserliche Dinge in ächt katholischer Weise einen Werth legen, der Zwingli das ganze Treiben dieser Parthei als ein neues Mönchsthum erscheinen lässt [3]). Man wird nicht läugnen können, dass diese Polemik nicht blos die schwache Seite der Gegner aufdeckt, sondern auch die eigene Ansicht mit tüchtigen Gründen vertheidigt, und der theologischen Konsequenz Zwingli's ebensoviel Ehre macht, wie der Freiheit seines Geistes [4]).

Die gleiche Konsequenz ist es auch, durch die Zwingli's Lehre

3. vom Abendmahl

beherrscht wird, und auch diese lässt sich so wenig, wie überhaupt seine Theorie der Sakramente, als ein vereinzelter Punkt behandeln, den der Reformirte wohl auch, seiner sonstigen Orthodoxie unbeschadet, aufgeben könnte, oder gar als einer

---

1) V. Touf 236 m. 300. Sacr. bapt. III, 587 m.

2) V. Touf 275.

3) V. Touf 252 o. 252 u. 259 o. Sacr. bapt. a. a. O. in Gen. V, 72 u.

4) Ich kann daher Schenkel (W. d. Prot. I, 455 f.) nicht Recht geben, wenn er in der reformirten Praxis der Kindertaufe nur eine principielle Inkonsequenz sehen will, und von der Polemik gegen die Wiedertäufer urtheilt, dass sie durchgängig unglücklich ausfalle. Diess ist nur hinsichtlich der lutherischen Theorie richtig, weil diese den Widerspruch begeht, die Taufe bei den Kindern bewirken zu lassen, was sie nur unter Voraussetzung des Glaubens wirken könnte, der den Kindern noch fehlt, sagt man dagegen mit Zwingli, die Taufe wirke als solche überhaupt nicht auf den Glauben, so hindert nichts, sie auch denen zu ertheilen, die des Glaubens noch unfähig sind; die Kinder sind hier nicht Subjekt, sondern Objekt der sakramentlichen Handlung, es geschieht etwas mit ihnen mit Beziehung auf ihre Zukunft, und die Taufe hat dieselbe Bedeutung, wie etwa die Aufnahme in ein Bürgerverzeichniss.

von den wilden Schösslingen, die man ausbrechen müsse, um sie durch lutherisch-unionistische Pfropfreiser zu ersetzen, sondern sie ist einer von den Gewölbsteinen des reformirten Systems, welche nur derjenige zu entfernen ein Recht hat, der überhaupt einen ganz neuen Bau an die Stelle der alten Dogmatik setzen will. Wenn das Aeussere der heiligen Handlungen überhaupt auf reformirtem Standpunkt nur das Zeichen, nicht die bewirkende Ursache des innerlichen Glaubens sein kann, so muss diess natürlich auch vom Abendmahl gelten, und wenn demnach von den Abendmahlselementen keine übernatürliche Wirkung auf den Menschen zu erwarten ist, so darf ihnen auch keine übernatürliche Beschaffenheit beigelegt werden. Zwingli muss daher nicht blos die katholische Transsubstantiation, sondern auch die lutherische Consubstantiation bestreiten, um statt dessen die ganze Bedeutung des Sakraments auf die natürlich psychologische Wirkung eines Bekenntnisses und Erinnerungszeichens zurückzuführen, und er hat auch diesen Standpunkt, so weit wir seine Ansichten über das Nachtmahl zurückverfolgen können, mit der ihm eigenen Klarheit behauptet [1]).

Lassen wir denselben zuerst nach seiner negativen Seite, im Gegensatz gegen die lutherische Lehre von einer substan-

---

1) Zwar glaubt Schenkel, W. d. Prot. I, 488 f., Zwingli zeige sich in seinen ersten Schriften, bis um das Jahr 1524, noch als Anhänger der Consubstantiationstheorie, und er tadelt desshalb die Meinung, als hätte er seine Ansicht in jener Zeit nur aus Vorsicht zurückgehalten. Allein die Stellen, die er anführt, beweisen nicht das Geringste, dagegen sagt Zwingli in dem Schreiben an Wyttenbach v. 15. Juni 1523 (VII, 298 u. 299 u.) ausdrücklich, im Abendmahl sei in Wahrheit blos Brod und Wein, und das Beste wäre, sie auch so zu nennen; wolle man aber das Brod „Leib“ und den Wein „Blut“ nennen, so möge man diess thun, nur dürfe man dabei nicht vergessen, dass sie blos im uneigentlichen Sinn so heissen, und dass nicht diese Stoffe uns reinigen, sondern der Glaube an die Erlösung durch Leib und Blut Christi. Und schliesslich fügt er hinzu: *non quod etiamnunc ita doceam: vereor enim, ne porci in nos conversi dirumperent tum doctrinam, tum doctorem* u. s. w. Vgl. VR. 239 u.

tiellen Gegenwart des Leibs und Bluts Christi, sich entwickeln, so nimmt Zwingli zunächst schon die dogmatische Begründung und die innere Nothwendigkeit dieser Vorstellung in Anspruch. Gesetzt auch, der leibliche Genuss des Fleisches und Bluts Christi wäre möglich, was könnte er uns nützen? *Ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν* — auf diesem Ausspruch Christi nimmt Zwingli eben so unerschütterlich seinen Standort, wie Luther auf dem *ἐστὶ* der Einsetzungsworte. „Wenn Christus sagt, sein Fleisch nütze nichts, so sei der Mensch nicht so vermessen, einen Genuss dieses Fleisches zu behaupten. Wollte man aber einwenden, das Fleisch, durch das wir erlöst sind, sei nicht unnütz, die Worte müssen mithin einen anderen Sinn haben, so ist zu erwiedern: das Fleisch Christi nützt freilich unendlich viel, aber dadurch, dass es getödtet worden ist, nicht dadurch, dass es gegessen wird *(caesa non ambesa)*. Getödtet hat es uns vom Tod errettet, gegessen nützt es nicht das Geringste“ [1]). Auf dem Glauben beruht das Heil, nicht auf leiblichem Genuss, und der Glaube seinerseits ist Vertrauen auf die Gnade Gottes, nicht Zustimmung zu jeder beliebigen Einbildung, zu dem Wahne der Anthropophagen; wer Christus vertraut, den wird es nicht nach Fleisch und Blut gelüsten, denn der wahre Glaube hat seine Stärkung nur Demselben zu verdanken, wie seine Entstehung, dem Geist Gottes; Gott ist ein Geist, und will im Geist und im Glauben, nicht mit leiblichem Essen verehrt sein; der Geist ist es, der da lebendig macht, der Geist allein sichert unsern Geist zum Leben [2]). Nur ein Verderben *(vera pestis)* für die evangelische Wahrheit, nur ein Rückfall in die Werkgerechtigkeit ist es, wenn man statt des alleinseligmachenden Glaubens dem Aeusseren irgend welche Bedeutung beilegt [3]):

---

1) VR. 246 f. vgl. 248 m. 250 m. u. a. St. Subsid. de euch. III, 331 m. Am. exeg. III, 485 ff. ad Alb. III, 596 m., m. vgl. auch die Marburger Verhandlungen II, c. 47 f. IV, 176 f. der Zwingli'schen Werke.

2) Subsid. de euch. 332 o. 355 u. Am. exeg. III, 495 u. ad Alb. III, 595 m. Dass dise wort II, b, 56 u.

3) Am. exeg. III, 460 u. 469 m. 496 m.

der wahre, seiner selbst gewisse Glaube wird das Bedürfniss einer solchen Stütze nie empfinden.

Ist nun hiemit der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl vorerst die Nothwendigkeit für den Glauben abgesprochen, so verhält es sich nach Zwingli um nichts besser auch mit den Beweisen für ihre Wirklichkeit. Luther und seine Anhänger stützten sich in dieser Beziehung ganz und gar auf die Einsetzungsworte, deren uneigentliche Erklärung sie hartnäckig von der Hand wiesen. Aber wer sagt euch, fragt Zwingli, dass wir das „ist" buchstäblich zu verstehen haben? Sagt Christus nicht auch: ich bin die Thüre, ich bin der Weg, ich bin das Licht, ich bin der Weinstock u. s. w.? Lesen wir nicht selbst in der Deutung eines Traums: die sieben Kühe sind sieben Jahre? in der Erklärung einer Parabel: der Same ist das Wort? Heisst es nicht von Johannes: er ist Elias, von dem Passahfest, es ist das Vorübergehen des Herrn (פֶּסַח)? Lauten nicht selbst die Einsetzungsworte bei Paulus und Lukas so, dass der Tropus gar nicht zu läugnen ist: dieser Kelch ist der neue Bund? Warum sollte nicht ebensogut auch das τοῦτό ἐστι einen Tropus enthalten können [1])? Muss doch selbst die lutherische, und überhaupt jede Erklärung, die nicht geraden Wegs zur Brodverwandlung führen soll, einen Tropus annehmen; thut man diess aber einmal, so ist es gewiss das gezwungenste Verfahren, zugleich an der wirklichen Gegenwart von Leib und Blut festzuhalten [2]). Diesen Tropus sucht aber Zwingli, welcher hierauf zuerst durch den bekannten Brief des Holländers Honius aufmerksam gemacht wurde [3]),

1) VR. 255 ff. 258 f. Subsid. de euchar. III, 335 ff. ad Alb. III, 599. ad Bugenh. III, 605 f. u. ö.

2) Am. exeg. III, 493 o. 497 u. 538 m. ad Billic. III, 652 m. Kl. Unterr. II, a, 432 m.

3) Wie er selbst sagt, ad Bugenh. III, 606 unt. Da Zwingli ausdrücklich bemerkt, als ihm jener Brief übergeben wurde (1523), sei ihm die tropische Erklärung der Einsetzungsworte schon festgestanden, nur habe er das Wort, in dem der Tropus stecke, noch nicht zu finden gewusst, so erhellt auch hieraus das Unrichtige der Meinung, als sei er damals noch ein Anhänger der Consubstantiation gewesen.

nicht in dem τοῦτο, wie Carlstadt, auch nicht in dem σῶμα, wie Oekolampad wollte, sondern ganz richtig in der Copula: „ist“ heisst so viel als: bedeutet [1]). Die Ueberlegenheit seiner Beweisführung in dieser Beziehung steht ausser Zweifel, und so war der Annahme eines realen Genusses von Leib und Blut Christi schon durch diese exegetischen Erörterungen ihre Grundlage entzogen.

Ist aber ein solcher Genuss auch nur möglich? Auch diess läugnet Zwingli, und gerade dieser Punkt ist es, der ihm auch noch von den Lutheranern unserer Zeit, wie schon von Luther, vorzugsweise den Vorwurf des Rationalismus zugezogen hat. Er selbst freilich will auch hier nicht der Vernunft das entscheidende Wort lassen, sondern dem Glauben, so wenig er jene auch wirklich von aller Theilnahme an der Erörterung ausschliesst. Die übernatürliche Erzeugung Christi, hatte Luther gesagt, die Auferstehung, die Wunder, seien auch gegen alle Vernunft, und der Glaube nehme sie doch an, warum er sich nicht auch das Wunder der leiblichen Gegenwart im Abendmahl gefallen lassen sollte? Desshalb nicht, antwortet ihm Zwingli, weil es sich mit diesem Wunder anders verhält, als mit jenen. Die Wunder der evangelischen Geschichte widersprechen allerdings der menschlichen Vernunft *(sensus humanus)*, aber nicht der Glaubensansicht, denn sie stehen nicht nur ganz klar in der Schrift, sondern sie haben auch eine wesentliche Bedeutung für unser Heil. Der Genuss von Leib und Blut dagegen, weit entfernt unsere Heilsgewissheit zu vermehren, *sic abhorret a fidelium omnium sensu, ut nemo ex nobis unquam vere crediderit* [2]). Ihre Undenkbarkeit *(absurditas rei)*, erklärt er, würde ihn von der lutherischen Ansicht nicht abhalten, denn für den Glauben sei nichts undenkbar, was in der Schrift stehe, nur was dem Glauben absurd erscheine, sei wahrhaft absurd [3]). An sich, gibt er zu, wäre freilich auch das Wunder der leibli-

---

1) VR. 253 f. u. A.

2) Subsid. de euch. III, 347 unt. vgl. am. exeg. III, 518 u.

3) Am. exeg. III, 491 u.

chen Gegenwart Christi nicht unmöglich, die Frage sei nur die, ob er es auch wirklich wirken wolle; diese Frage lasse sich aber nur aus der Schrift beantworten, und sofern die Schriftworte für sich genommen eine verschiedene Auffassung zulassen, sei der Glaube um die richtige Erklärung zu befragen [1]). Es ist also mit Einem Wort nicht das verständige Denken, sondern das christliche Bewusstsein, welches Zwingli dem Gegner als Hauptwaffe entgegenhält. Ebendesshalb ist für ihn der entscheidendste Grund die Unvereinbarkeit des leiblichen Genusses mit dem Glauben, in welche die obenbesprochene Entbehrlichkeit desselben sofort umschlägt. Ist das Fleisch wirklich nichts nütze, so ist es dem Glauben geradehin unmöglich, ihm eine Bedeutung für sich beizulegen, es kann ihm gar nicht einfallen, sich darum zu bekümmern, er würde sein innerstes Wesen verläugnen, wenn er nach etwas Anderem hungern und dürsten würde, als nach Christus [2]), wenn ihn statt des geistlichen Essens nach dem leiblichen der Kannibalen gelüstete [3]). Wer an Christus glaubt, der weiss auch, dass nur auf dem Glauben, nicht auf dem leiblichen Essen das Heil ruht; er müsste an sich selbst irre werden, ja er müsste seinen Glauben an Christus aufgeben, um an den Genuss des Leibes zu glauben [4]); denn der Glaube duldet es nicht, dass man ihn auf eine Kreatur weise, viel weniger, dass man ihn anweise, etwas zu essen zum Erlass der Sünden [5]). Ist aber das leibliche Essen nicht blos entbehrlich für den Glauben, sondern sogar im Widerspruch mit dem Glauben, so haben wir um so weniger das Recht, uns über die Schwierigkeiten hinwegzusetzen, die dasselbe auch dem Verstand darbietet, denn was anders könnten diese Schwierigkeiten bewirken, als den Glauben, der ohne jene Zuthat seiner Sache gewiss ist, wieder in's Schwanken zu bringen [6]).

1) A. a. O. 520 u. VR. 257 m.
2) VR. 248 m. 252 m. 271 o. am. exeg. III. 516 m.
3) Fid. expos. 56 o.
4) Subsid. de euch. III, 331 u. epist. VII, 391 m. VR. 249 u.
5) Ueber Luthers Bekenntniss II, b, 201 o.
6) VR. 270 u.

Wie können denn zwei verschiedenartige Substanzen zugleich eine und dieselbe Substanz sein? und was hilft es, sich gegen diese Unmöglichkeit auf die göttliche Allmacht zu berufen, so lange nicht bewiesen ist, dass Gott ein solches Wunder wirken will [1])? wie kann überhaupt dasjenige, was gegen das Wort Gottes ist, mit der Allmacht Gottes vertheidigt werden [2])? Das Fleisch und das Brod, behauptet Luther, werden im Sakrament Eins. Aber was ist das für eine Einheit? Nicht eine reale, nicht eine formale, nicht eine persönliche; es bleibt also nur eine rationale, nur die Einheit des Zeichens und des Bezeichneten [3]), die substantielle Einheit des Brods mit dem Leib Christi ist ein Widerspruch. Kein geringerer Widerspruch ist es aber freilich, wenn gesagt wird, der Leib Christi werde im Abendmahl geistlicher Weise, oder es werde darin der geistliche Leib Christi genossen, sofern dieser doch ein wirklicher Leib sein soll. Was ein Geist ist, und auf geistige Weise genossen wird, kann nicht zugleich ein Leib sein, der geistliche Leib ist eine ebenso unverständliche Zusammensetzung, als ein körperlicher Geist, oder eine fleischerne Vernunft [4]). Es ist daher geradehin unmöglich, dass der Glaube, wie die Gegner behaupten, den Genuss des Fleisches Christi empfinde, denn der Glaube geht auf das Unsichtbare, und macht keinen Anspruch darauf, die Sinne von etwas Unmöglichem zu überreden [5]). Fände ein solcher Genuss wirklich statt, so könnte er nur Sache der sinnlichen Empfindung, nur ein körperliches Essen sein; es ist ja nicht blos überhaupt der Leib Christi, sondern bestimmter der für uns gekreuzigte, leidensfähige und sinnliche Leib, der uns im Abendmahl geboten wird; aber die Sinne widersprechen dem körperlichen Genuss, und lassen sich schlechterdings nicht überzeugen, dass sie empfinden, was sie nun einmal nicht empfinden [6]). Wenn

1) Subsid. de euch. 350 m. epist. VII, 391 m.
2) Kl. Unterr. II, a, 451 o.
3) Ueber Luthers Bekenntniss II, b, 194.
4) VR. 249 m. 270 m. am. exeg. III, 493 m.
5) VR. 249 u. Subsid. de euch. III, 345 m.
6) Kl. Unterr. II, a, 431. VR. 253 u. am. exeg. III, 493 o.

andererseits der Leib Christi jetzt nicht mehr leidensfähig ist, wie könnten wir denselben sterblichen Leib geniessen, den die Apostel genossen haben müssten [1])? Was endlich für sich allein schon entscheidet, und von Zwingli mit Recht auf's Stärkste betont wird: wenn Christus dem Leibe nach bei Gott im Himmel sitzt, und die Allgegenwart seines Leibes eine leere, schriftwidrige, sich selbst aufhebende Erfindung ist, wie kann derselbe Leib gleichzeitig im Brod sein? So wenig, sagt Zwingli, als wir den Mond im Napf haben, wenn er darein scheint [2]). Davon nicht zu reden, dass es ein Widerspruch ist, mit Luther die Gegenwart Christi im Sakrament zu behaupten, aber die Adoration der Hostie und was daran hängt, an sich selbst freilich ein Kinderspiel und eine Abgötterei [3]), zu verwerfen, denn wo Christus ist, da soll man ihn auch anbeten [4]). So häufen sich die Widersprüche, von welcher Seite man Luthers Behauptung auch anfasse.

Worin liegt nun aber die positive Bedeutung des Nachtmahls für Zwingli? Ist die leibliche Gegenwart und der leibliche Genuss Christi unmöglich, so bleibt nur seine geistige Gegenwart und sein geistiger Genuss übrig. Worin aber diese bestehen, wissen wir bereits. Christus ist den Gläubigen beim Abendmahl gegenwärtig in ihrem Bewusstsein *(fidei contemplatione)*, in der Erinnerung an sein Leiden und Sterben [5]), sein Leib wird bei demselben geistiger Weise genossen im Glauben [6]). Nun hat der Glaube allerdings seinen eigentlichen Gegenstand nicht an der menschlichen, sondern nur an

---

1) Fid. expos. IV, 55 u.

2) Ueber Luthers Bekenntn. II, b, 161. vgl. Subsid. de euchar. III, 332 o. und Alles, was früher bei Gelegenheit der Streitfrage über die Allgegenwart des Leibs Christi beigebracht wurde.

3) Erste Berner Pred. II, a, 216 u. epist. ad Wyttenbach, VII, 300 o. VR. 270 m.

4) Am. exeg. III, 511.

5) Fid. rat. IV, 11 u. ad Germ. princ. IV, 33 m. Provid. 117 o. ad Alb. III, 600 o. u. ö.

6) Fid. expos. IV, 53 u. Can. miss. III, 100 m. VR. 241 ff. Kl. Unterr. II, a, 438 ff. in hist. pass. VI, b, 9 u. u. ö.

der göttlichen Natur Christi, auf der allein unser Heil ruht; da wir aber dieses Heils in der Anschauung des Todes Christi gewiss werden, und da wegen der persönlichen Einigung der Naturen nicht selten der einen von diesen beigelegt wird, was streng genommen nur dem ganzen Christus zukommt, so kann in uneigentlichem Sinn auch gesagt werden, wir vertrauen auf den Tod oder das Fleisch Christi, und unser Glaube kann insofern als ein Essen des Leibs und Bluts Christi bezeichnet werden [1]). Dieser Ausdruck enthält mithin einen doppelten Tropus: essen für „vertrauen" und Fleisch und Blut Christi für „Christus". Indessen ist das Abendmahl zunächst nicht dieser geistige Genuss Christi, sondern der äussere, sakramentliche Genuss des Brodes und Weines. Beides fällt aber keineswegs zusammen. Der geistige Genuss ist, wie sich von selbst versteht, nur den Glaubigen möglich, an dem sakramentlichen können Würdige und Unwürdige gleichermassen theilnehmen, wenn auch mit verschiedener Wirkung [2]). Oder wenn wir den letztern im engern Sinn gleichfalls auf die würdig Geniessenden beschränken wollen, so bleibt doch der Unterschied, dass die glaubige Aneignung Christi hier mit einer äusseren Handlung verknüpft ist [3]). Es entsteht daher die Frage nach dem Verhältniss beider Seiten und nach der Bedeutung, welche der sakramentliche Genuss für den geistigen hat, auf den es doch allein ankommt. Diese Bedeutung könnte im Allgemeinen entweder darin liegen, dass die sakramentliche Handlung den Glauben hervorbringt, oder darin, dass sie aus dem Glauben hervorgeht. Indessen haben wir schon gehört, dass die Sakramente den wahren Glauben weder erzeugen noch befestigen, und auch vom Sakrament des

---

1) VR. 243 f., womit Zwingli's früher dargestellte Erlösungstheorie zu vergleichen ist.

2) In hist. pass. VI, b, 9 u.

3) Fid. expos. IV, 53 u.: *Spiritualiter edere corpus Christi nihil est aliud, quam spiritu ac mente niti misericordia et bonitate Dei per Christum ... Sacramentaliter autem edere corpus Christi, quum proprie volumus loqui, est adjuncto sacramento mente ac spiritu corpus Christi edere.*

Altars erklärt diess Zwingli ausdrücklich. Das Abendmahl, sagt er, bewirkt allerdings einen Glauben, in derselben Weise, wie eine andere Erinnerungsfeier, ein Siegeszeichen oder eine Bildsäule. Diess ist jedoch nur der Geschichtsglaube, welchen Fromme und Gottlose gleichsehr haben können, der Glaube, dass Christus überhaupt gelitten habe und gestorben sei. Aber dass er für uns gestorben sei, sagt das Sakrament nur denen, in welchen der Geist vorher schon den wahren Glauben gewirkt hat [1]). Seine eigentliche Bedeutung kann daher nur darin liegen, dass es aus dem Glauben, als ein Zeugniss seines Daseins und Inhalts, hervorgeht, es ist ein Zeichen, wodurch sich die gläubigen Christen ihren Mitchristen gegenüber als solche bekennen, und eben diess ist es, was das Wort Christi: „diess thut zu meinem Gedächtniss" und die Ermahnung des Apostels 1 Kor. 11, 26. ausdrückt: das „Gedächtniss Christi" ist nichts Anderes, als das Bekenntniss, die Verkündigung und Lobpreisung der Wohlthaten, die uns durch Christi Tod zu Theil geworden sind, oder von der subjektiven Seite betrachtet, das Bekenntniss des Vertrauens auf Christus und des Danks gegen Christus [2]). Fragt man aber, wozu dieses Bekenntniss gut ist, so antwortet Zwingli: es ist gut und nothwendig weniger für den eigenen Glauben jedes Einzelnen, als für die kirchliche Gemeinschaft, die des äusseren Bekenntnisses bedarf, um ihre Mitglieder als solche zu erkennen, und eben diess sagt auch Paulus 1 Kor. 10, 16.: unter dem Leib Christi haben wir in dieser Stelle nur seinen mystischen Leib, die Kirche zu verstehen, mit der uns das Sakrament verbindet [3]). So kommt Zwingli's Abendmahlslehre in der Idee eines Bekenntnissakts zum Abschluss; seine Bedeutung liegt darin, dass die Einzelnen ihr inneres Verhältniss zu Christus durch die Theilnahme an der Gedächt-

1) Fid. expos. IV, 55.

2) Ad Alb. III, 599. VR. 240 u. 258 u. A.

3) VR. 231. 240 u. 260. ad Alb. III, 600, womit zu vgl. was früher im Allgemeinen über den Zweck der Sacramente bemerkt wurde.

nissfeier seines Todes, durch den äusserlichen Genuss von Brod und Wein, diesen Symbolen seines Leibs und Bluts, zum Zweck der kirchlichen Gemeinschaft offenbaren. Diese Bedeutung schlägt nun allerdings Zwingli sehr hoch an: er erklärt, kein Wort sei ihm zum Preise der heiligen Handlung zu stark, er will sich sogar den Ausdruck gefallen lassen, dass der wahre Leib Christi im Abendmahl genossen werde, ja selbst den, dass der Leib Christi im Abendmahl wahrhaft genossen werde. Aber er fügt auch sogleich bei, wie diess gemeint ist: die Hyperbeln eines Chrysostomus über das Nachtmahl sind unanstössig, wenn man sie richtig, d. h. symbolisch, auffasst, der wahre Leib Christi wird genossen, weil Christus, den wir in glaubiger Erinnerung uns aneignen, wirklich Mensch geworden ist, und gelitten hat, er wird auch wahrhaft genossen, sofern der Geniessende wirklich auf Christum sein Vertrauen setzt [1]). Da das aber doch immer uneigentlich gesprochen ist, und da es dem Missverstand eines fleischlichen Essens leicht Vorschub thun kann, so findet Zwingli solche Ausdrücke, falls sie ohne weitere Erklärung gebraucht werden, nicht ganz ehrlich [2]), und er gibt damit namentlich dem Friedensstifter Bucer, welcher sich eben damals in der Tetrapolitana dieser Formeln bedient hatte [3]), zu verste-

---

1) Epist. ad Wyttenb. VII, 579 u. Fid. rat. IV, 11 u. ad Germ. princ. IV, 33 o. in Jer. VI, a, 139 u.: *Unde nemo tam rudis est, quem hujusmodi ὑπερολαὶ offendant, Christi verum corpus in coena, vere etiam editur, cum panis ac vinum praebentur. Verum enim corpus non falsum adsumpsit: vere edit mens fidelis, cum non simulate recipit Christum, cum vere fidit Christo.* Indessen sei das doch nur eine uneigentliche Ausdrucksweise, eine Allöosis.

2) In Jer. a. a. O.: *Verum ergo corpus cum edi dicitur, illud verum corpus, quod coelo illatum est, intelligimus, sed illud ipsum non naturaliter ... a nobis editur, sed spiritualiter hic edimus quod istic naturaliter est. Ut sic a simplicitate et ingenuitate decidamus, cum ad hunc modum dicimus: Verum Christi corpus vere in coena editur. Nam simplicibus his verbis imponimus, nisi μετάθεσιν, h. e. variationem vocum, simul exponamus* u. s. w.

3) M. s. hierüber Schenkel I, 541 f.

hen, wie gering sein Zutrauen zu seinem Vermittlersgeschäft ist [1]).

C. Die Schrift und das Wort Gottes.

Wenn in der Lehre von den Sakramenten der Gegensatz der zwei protestantischen Konfessionen in seiner ganzen Weite zum Vorschein kommt, und wenn sie hier selbst dem Katholicismus gegenüber Mühe haben, sich über einen gemeinsamen Ausdruck ihrer Ueberzeugung zu verständigen, so erscheinen sie dagegen um so einiger in dem Grundsatz, mit dem sie alle Ansprüche menschlicher Auktorität in Glaubenssachen zurückweisen, nur das Wort Gottes, wie es in der heiligen Schrift niedergelegt ist, als Quelle und Richtschnur der Lehre gelten zu lassen. Auch Zwingli huldigt diesem Grundsatz in seinem vollen Umfang, und die Sache stellt sich auch wirklich hier anders für ihn, als bei der Frage über die Sakramente. Die Sakramente sind ein Aeusseres, das der Glaube zu seiner Entstehung nicht nothwendig voraussetzt, Zwingli kann daher auf seinem Standpunkt nur darauf dringen, dass er sich möglichst unabhängig davon erhalte, das Wort Gottes dagegen, die Lehre von Christo, kann sein Glaube als christlicher von Hause aus nicht entbehren, und je mehr er nun diese Lehre in der römischen Kirche durch menschliche Zusätze entstellt sieht, um so unbedingter will auch er auf ihre allein urkundliche Darstellung in der Schrift zurückgehen. „Wer dich aus seinem Sinn lehrt, erklärt er, nicht aus Sinn und Meinung Gottes, lehrt dich falsch, er sei wer er wolle, so er aber dich allein nach dem Wort Gottes lehrt, lehrt nicht er dich, sondern Gott ihn“ [2]). Als eine Irrung und eine Schmähung Gottes bezeichnet es gleich die erste von seinen Schlussreden, wenn man das Evangelium nicht ohne das Zeugniss der Kirche gelten lassen wolle, und in der Auslegung dieses Artikels bemerkt er, er habe denselben absichtlich vorangestellt, denn wenn nur erst dieser Satz durchge-

1) Die Erklärung des Jeremias ist den Strassburgern, deren Prediger Bucer war, unter dem 11. März 1531 gewidmet.

2) V. Klarh. des Worts Gottes I, 79 m.

setzt sei, so sei der grössere Theil des gegnerischen Heers aus dem Feld geschlagen. Die Irdischen reden von der Erde, nur der Geist Gottes lehre alle Wahrheit, wer Christum recht erkennen wolle, müsse von Gott, nicht von Menschen, gelehrt sein [1]). In dieser Ueberzeugung begann Zwingli, wie bekannt, seine reformatorische Thätigkeit in Zürich mit regelmässiger öffentlicher Schrifterklärung, von diesem Standpunkt aus antwortet er auf dem ersten Züricher Gespräch dem bischöflichen Generalvikar Faber, der den Streit vor den Richterstuhl der Hochschulen ziehen wollte: sie haben an Ort und Stelle einen unfehlbaren Richter, die heil. Schrift, die nicht lüge noch trüge [2]), und ebenso in der Auslegung der Schlussreden (I, 419 unt. f.) denen, die sich auf ein Koncilium beriefen: die lautere Lehre Christi sei Konciliums genug in aller Welt, gebe es einen Streit, so müsse das einige Wort Gottes entscheiden, in dem alle Dinge lauter und klar werden. Behaupten aber die Gegner, die Schrift sei zu unklar, nur die Kirche könne die Richtigkeit der Schrifterklärung verbürgen, so wird entgegnet: das heisse gebrechlichen Menschen Glauben schenken, aber dem Geist Gottes den Glauben verweigern; wer das sage, der wisse nicht wie Gott den Menschen lehrt, und der Mensch dieser Lehre gewiss wird. Sobald das Wort Gottes den Verstand des Menschen anscheine, erleuchte es ihn, dass er es verstehe, erkenne und gewiss werde. In seinem Wort können wir nicht irren, in ihm werde die Seele gesichert, berichtet und erleuchtet [3]). Zwingli erklärt daher, er wolle keinen Richter über sich erleiden der Schrift halben, aber gern die Schrift über sich lassen richten, denn diese sei allein wahrhaft, der Schrift wolle er sich durchaus unterwerfen, aber mit Menschenlehren und Satzungen lasse er sich

---

1) Ausl. der Schlussr. I, 175 f. vgl. den 5. Art. ebd. 182: alle so ander leeren dem evangelio glych oder höher messend, irrend, wüssend nit was evangelion ist. 16. Art. ebd. 209: im evangelio lernet man, dass menschenleeren und satzungen zu der seligkeit nüt nützend.

2) Erstes Zür. Rel.gespr. I, 123 m.

3) V. Klarh. d. W. G. I, 74 f. 68 m.

nicht berichten [1]). Er bekennt sich mit Einem Wort, dem Katholicismus gegenüber, so bestimmt, wie nur möglich, zu dem protestantischen Grundsatz von der alleinigen Auktorität der Schrift in Glaubenssachen.

Nichts destoweniger lässt sich nicht verkennen, dass die nähere Fassung dieses Grundsatzes bei Zwingli von derjenigen abweicht, welche bei den deutschen Theologen schon zu jener Zeit allgemein war, und später, besonders durch Calvin, auch in der reformirten Kirche zur Geltung gekommen ist. Die Schrift ist der Richter über unsern Glauben, weil durch sie der Geist Gottes zu uns redet; aber derselbe Geist spricht noch unmittelbarer und ursprünglicher in unserem Innern, und nur diese innere Offenbarung ist es, welche wirklich den Glauben in uns hervorbringt und uns unserer Seligkeit gewiss macht. Sie allein wird uns daher auch den Sinn der äusseren Offenbarung aufschliessen, an ihr wird sich Alles, was sich für ein Wort Gottes gibt, als solches bewähren müssen. Nur der Geist oder das innere Wort gibt dem äusseren seine Wahrheit und Bedeutung, nur er bewirkt den wahren Glauben, und zwar unmittelbar durch sich selbst, ohne des äusseren Worts dafür zu bedürfen, nur er kann daher auch die Schrift als göttlich beglaubigen, ihrem ursprünglichen Sinn gemäss auslegen, und Streitigkeiten, die darüber entstehen, endgültig schlichten. Ohne den Geist, sagt Zwingli, tödtet der Buchstabe, mit der Anforderung des Geistes dagegen muss die Schrift nothwendig übereinstimmen, denn die Schrift kann dem Geist, der sie eingegeben hat, unmöglich widersprechen [2]). Nicht das äussere Wort ist es, worauf es ankommt, sondern der innere Zug des Geistes. Jenes bewirkt nur ein Wissen, wie es auch die Teufel haben können, dieser allein den Glauben, der selig macht [3]). Das Wort, das wir in der Kirche hören, ist nicht das glaubenschaffende Wort selbst, sonst müssten Alle glaubig sein. Zum Glauben kommen wir nur durch

---

1) Ausl. d. Schlussr. I, 208 unt. 424.

2) Apol. compl. Jes. V, 616 unt. V. Klarh. d. W. G. I, 77 m.

3) In Jac. VI, b, 273 o.

das Wort, welches der himmlische Vater in den Herzen verkündigt, durch das er uns zugleich erleuchtet und zu sich zieht. Wer von diesem Wort unterrichtet ist, der urtheilt über das äussere Wort, das in der Predigt gehört wird, wogegen das Wort des Glaubens im frommen Gemüth keinen Richter über sich hat. Sollte daher auch ein Streit über den Sinn des äusseren Worts entstehen, so ist er bei den geistlich Gesinnten bald geschlichtet: sie werden, vom inneren Wort belehrt, jederzeit der Auffassung den Vorzug geben, die am Meisten zur Ehre Gottes dient [1]). Sagt desshalb Luther, den wahren Glauben müsse man aus dem Wort schöpfen, so antwortet ihm Zwingli, das sei unmöglich, denn der Glaube allein sei der Lehrmeister, der uns das Wort erst verständlich mache. Wem der Glaube fehlt, dem fehle auch das Verständniss, und ohne den Zug des Vaters komme Niemand zu Christus. Luther selbst stelle den Grundsatz auf, das Wort nur so lange in seiner natürlichen Bedeutung zu nehmen, als der Glaube nichts Anderes verlange. *Cedant igitur verba fidei. Fides ergo magistra et interpres est verborum. Quomodo igitur ex verbis tandem fidem hauriremus, quum nonnisi fide muniti ad scripturae interpretationem debeamus accedere* [2])? Es ist also nicht das äussere Wort, sondern allein der Geist, der den Glauben hervorbringt, und da nur der Glaubige die Schrift recht verstehen kann, so ist der Geist, wie diess Zwingli auch sonst oft erklärt, ihr alleiniger rechtmässiger Ausleger [3]): wir dürfen nicht an der buchstäblichen Auffassung kleben, wenn sie dem Geist widerstreitet, wir müssen die Worte nach der Analogie des Glaubens verstehen, wir müssen durch geistliche Auslegung von der Schale zum Kern vordringen [4]). Nur der Geist ist es daher auch, der uns die Schrift als göttlich beglaubigt, und das wirkliche Got-

---

1) Adv. Ems. III, 131 unt. folg., in Cor. VI, b, 180 m. wiederholt.
2) Am. exeg. III, 517 o.
3) Ausl. d. Schlussr. I, 176 o. 208 u. 231 u.
4) In Matth. VI, a, 205 u. in Marc. VI, a, 487 m. in Luc. VI, a, 679 unt. in Gen. V, 162 unt. Bern. Rel.gespr. II, a, 148 m.

teswort von dem vorgeblichen oder vermeintlichen unterscheidet: die Gewissheit der Schrift kommt von Gott, nicht von Menschen, wer an Gott glaubt, der kennt Gottes Sinn und Meinung, er prüft daher Alles, was sich für wahrhaft ausgibt, und findet er es in seinem (innern) Evangelium, so nimmt er es nicht als ein Neues an, sondern als ein Solches, wovon er vorher schon unterrichtet war [1]). In diesen und ähnlichen Aeusserungen erscheint der Geist nicht blos als das Höhere gegen die Schrift, sondern auch in seiner Wirkung unabhängig von derselben; der Glaube muss dem Schriftverständniss schon vorangehen, er kann also nicht erst durch das Schriftwort gewirkt werden, der Glaube hat über den Ursprung und Sinn der Schrift zu entscheiden, er kennt also die Wahrheit, wie diess ja ausdrücklich gesagt wird, vorher schon, und da nun vom Glauben allein das Heil abhängt, so wäre die Schrift, strenggenommen, kein unentbehrliches Heilsmittel.

Nun kann sich Zwingli freilich die Gefahr nicht verbergen, dass durch diese Ansicht aller Willkühr des menschlichen Geistes die Pforte geöffnet werde, und er lässt sich durch diese Erwägung zu Behauptungen bestimmen, die dem äusseren Wort doch wieder eine grössere Bedeutung einräumen. Wiewohl die Schrift nur nach Anleitung des Glaubens zu erklären ist, so bedürfen wir doch gewisser Schranken, innerhalb deren sich Jeder zu halten hat, der sich des Geistes rühmt, denn der Glaube kann auch ein erheuchelter, die angebliche Offenbarung des Geistes kann auch blosse Einbildung sein. Diese Schranke ist die Schrift. Sie ist daher der Prüfstein unsers Geistes, das Gängelband, an dem wir geführt werden, der Schlüssel, mit dem Gott unser Verständniss öffnet, und so wenig man gegen den Sinn des Geistes am Buchstaben kleben darf, ebensowenig und noch weniger darf man sich des Geistes im Widerspruch mit der Schrift rühmen, denn nicht der Buchstabe selbst, nur das Hängen am Buch-

1) Ausl. d. Schlussr. I, 208 u. vgl. an Val. Compar II, a, 15 unt. und was oben aus der Schrift gegen Emser und der am. exeg. angeführt wurde.

staben tödtet nach der Meinung des Apostels [1]). Zwingli liebt es desshalb, das Verhältniss der Schrift zum Geist mit dem Verhältniss des Stricks zum Zugthier zu vergleichen: die Stricke sind es nicht, die den Wagen ziehen, aber das ledige Thier allein zieht ihn auch nicht; nur der Geist ist das Wirksame, aber wenn er nicht mit den Seilen der Schrift gebunden ist, verliert er Pfad und Ziel, der Geist ist der Werkmeister, die Schrift das Werkzeug, der Geist ist kein Knecht des Buchstabens, aber er hat den Buchstaben zu erklären, er hat an ihm die Regel, die seine Willkühr verhindert [2]). Zwingli nahm daher in Marburg gar keinen Anstand, der Bestimmung beizupflichten, dass der heil. Geist, ordentlich zu reden, seine Gaben nicht ohne vorhergehende Predigt gebe, sondern durch und mit dem mündlichen Wort wirke und den Glauben schaffe [3]). Aber doch dürfen wir diess nicht allzu streng nehmen. Die Vergleichung mit dem Strick und dem Zugthier bezieht sich nach seiner ausdrücklichen Bemerkung [4]) nur auf den glaubigen Menschengeist, nicht auf den Gottesgeist als solchen, und die Marburger Erklärung wird anderwärts dahin beschränkt, dass der Geist zwar bisweilen mittelst des äusseren Worts wirke, in andern Fällen dagegen ohne dasselbe, blos durch die Erleuchtung des Geistes [5]). Wirklich kennt ja auch Zwingli, wie noch des Näheren gezeigt werden wird, einen Glauben, der ohne alle Bekanntschaft mit der heil. Schrift entstanden ist, und heilige Bücher, die nicht in unserem Kanon stehen. Aber auch wenn Gott durch das Wort wirkt, so ist doch immer zwischen der Wirksamkeit des Worts und der des Geistes zu unterscheiden. Wenn Paulus den Römern schreibt, der Glaube komme vom Hören, so legt er der näheren und bekannteren Ursache das bei, was allein dem Geist, nicht dem äusseren Wort zukommt.

---

1) Am. exeg. III, 550. in Luc. VI, a, 679 unt. folg. in Matth. VI, a, 205 u. vgl. v. Predigtamt II, a, 327 o.

2) Am. exeg. 551 o. in Luc. 680 o. fründl. Vergl. II, b, 2 u. folg.

3) Marb. Rel.gespr. II, c. 46 m. 53. (IV, 173 u. 181 u.)

4) Am. exeg. a. a. O. *loquor autem de nostro fidei spiritu tantum.*

5) In Gen. V, 5 u.

Was er sagen will, ist nur dieses: *necesse ... ut praedicetur verbum, quo deinde qui incrementum dat Deus velut instrumento fidem plantet, sed sua viciniore ac propria manu. Est enim et apostoli opus* (die Verständigung des Worts) *a Dei manu, sed medium; ipse vero tractus internus immediate operantis est spiritus* [1]). Das äussere Wort ist also, beim Licht betrachtet, doch nur ein Quasi-Instrument der Geisteswirkung, diese Wirkung selbst erfolgt durchaus unmittelbar, und nicht darüber müssen wir uns wundern, dass sie bisweilen ohne das Wort, sondern nur darüber, dass sie für gewöhnlich durch Vermittlung des Worts eintreten soll. Denn das lässt sich allerdings nicht verkennen: die Bestimmungen, durch welche Zwingli über die hergebrachten Vorstellungen vom Wort Gottes hinausgeht, würden folgerichtig auch den Theil derselben, welchen er festhält, zerstören. Wenn der Geist den Glauben allein und unmittelbar wirkt, so kann nicht zugleich das Wort das Mittel sein, durch das er bewirkt wird, und wenn es der Geist allein ist, der das Wort richtet und auslegt, so ist es ein Widerspruch, das Wort zugleich für die Schranke und Norm der Geistesäusserung zu erklären, und dieser Widerspruch wird dadurch nicht gehoben, dass gesagt wird, nur sofern sich der Geist im Einzelnen äussert, sei er an das Schriftwort gebunden, nicht an sich, denn der Geist äussert sich überhaupt nur im religiösen Bewusstsein des Menschen, und den Geist zum Richter über die Schrift setzen heisst mit andern Worten, dieses Richteramt dem christlichen Bewusstsein übertragen.

Will man nun jede Ansicht rationalistisch nennen, welche die Aussprüche des Innern über das Zeugniss der Schrift stellt, so mag man immerhin Zwingli, im Vergleich mit Luther oder Calvin, des Rationalismus beschuldigen; das Richtigere ist aber, dass wir das, was er selbst mit Bewusstsein anstrebte und aussprach, von den Folgesätzen, welche für uns darin liegen, und von der Form unterscheiden, in der unsere Zeit diese Sätze aufgestellt hat. Zwingli selbst will seinen

---

1) Provid. 125.

Glauben in keiner Beziehung auf die menschliche Vernunft gründen. Der Mensch soll ja aus sich selbst von Gott so wenig wissen können, als ein Käfer vom Menschen (VR. 157 m.); bei den Menschen ist die Wahrheit nicht zu finden, sie alle sind lügenhaft; wer geistlich leben will, muss auf die Vernunft und Kraft der menschlichen Natur verzichten, und allein auf den Geist Gottes sich verlassen; er muss sich hüten vor der Philosophie, der menschlich erfundenen Weisheit, denn Gott ist nicht, wo das Fleisch, d. h. unser Wissen und unsere Vernunft, ist; aus der natürlichen Vernunft kommt nichts Gutes, denn sie ist von Art und Natur böse [1]); der Geist Gottes wird uns um so gewisser belehren, je weniger wir in menschlichen Erfindungen bewandert, je mehr wir dagegen von Liebe zur göttlichen Wahrheit erfüllt sind [2]); nur Gott kann uns sicher der Wahrheit berichten, nicht die scholastische Kunst, die aus den Philosophen gesogen ist [3]). *Philosophiae interdictum est a Christi scholis* (VR. 152 o.). *Fucus est et falsa religio, quicquid a theologis ex philosophia: quid sit Deus, allatum est;* erst als man anfieng, das Wort Gottes zu verachten, *descensum est in omnia carnis h. e. philosophiae figmenta* [4]). Mochten ihm daher auch die Gegner im Abendmahls- und Ubiquitätsstreit vorwerfen, dass er nur den Eingebungen seiner unglaubigen Vernunft folge, er selbst wollte seinen Widerspruch gegen die lutherische Theorie nicht auf die Vernunft gegründet wissen, sondern auf den

---

1) Ausl. d. Schlussr. I, 208 m. 212 m. 221 m. 224 m.

2) Archet. III, 72 o., wo aber von dem nichts steht, was Schenkel (W. d. Prot. III, 72. 80) hier findet; „je ungelehrter Einer sei, desto mehr Empfänglichkeit habe er für die göttliche Wahrheit", „je weniger ein Geistlicher studire, desto eher vermöge ihn der Geist Gottes zu erleuchten". Wie konnte doch Schenkel Zwingli, dem Humanisten, auch nur einen Augenblick solche Behauptungen zutrauen!

3) V. Klarh. d. W. G. I, 770. 78 m. 79 m.

4) VR. 157 unt. folg. vgl. Can. miss. III, 91 u.: *quae enim erit doctrina Christi si philosophicis habenis eam temperes? otiosus erit Christus, si philosophicis cavillationibus cedendum est.*

Glauben [1]). Nur dagegen verwahrt er sich, dass jede beliebige Behauptung für einen Glaubenssatz ausgegeben werde, während sich doch der Glaube in Wahrheit nur auf das beziehe, was zu unserer Seligkeit dient [2]). Hätte man ihm dagegen bewiesen, dass die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl für die Seligkeit und die Heilsgewissheit des Christen von wesentlichem Werth sei, so würde er ihr die Anerkennung, wie er diess selbst sagt, so wenig verweigert haben, als den Wundern der evangelischen Geschichte. Geht doch auch seine Erwählungslehre, diese Grundlage seines Systems, der Vernunft sauer genug ein, so dass der Vorwurf des Rationalismus ebensogut gegen die Lutheraner, wegen ihrer Ansicht von der Erwählung, gekehrt werden könnte, als gegen Zwingli wegen seiner Abendmahlslehre. Dass freilich trotz dem in der Stellung, die er sich zur Schrift gibt, die Keime des Rationalismus verborgen sind, der sich auch wirklich auf dem reformirten Gebiet früher, als auf dem lutherischen, zunächst im Socinianismus und Arminianismus, entwickelt hat, ist nicht zu verkennen. Soll es auch nur der Geist Gottes im Menschen sein, der nach Zwingli den Glauben ohne Vermittlung des Worts hervorbringt, soll auch nur diesem das Recht zustehen, das äussere Wort zu richten und zu erklären, so ist doch die Grenze, wo das Gottgewirkte im menschlichen Bewusstsein aufhört, und das Eigene anfängt, in der Wirklichkeit gar nicht zu bestimmen, und die Gefahr, welche Zwingli selbst wohl fühlt, dass sich der Geist des Irrthums und der Selbstsucht für den Geist der Wahrheit ausgebe, lässt sich nicht abwehren. Moderner gesprochen: ist es auch zunächst nur das christliche Bewusstsein, welches über das Schriftwort gestellt wird, so ist doch ebendamit dem Bewusstsein überhaupt die entscheidende Stimme eingeräumt, wer kann dann aber verhindern, dass statt des positiv christ-

1) Der Nachweis in Betreff der Abendmahlslehre wurde bereits gegeben; m. vgl. die Aeusserung über die Ubiquität Antwort an Strauss II, a, 502 u.

2) Subsid. de euch. III, 346 u. am. exeg. III, 540 m.

lichen das allgemein menschliche Bewusstsein, die Vernunft, das Richteramt an sich reisse [1])? Dass diese Folgerung nicht aus der Luft gegriffen ist, lässt sich, abgesehen von allen sonstigen Parallelen, auch an Zwingli selbst nachweisen. Man höre nur, wie sich dieser über das Verhältniss der heidnischen Weisheit zur heil. Schrift äussert. Nicht genug, dass er häufig, in der Weise des damaligen Humanismus, Aussprüche der Alten in seine Darstellung einflicht; er stellt diese heidnischen Schriftsteller auch wohl geradezu mit den biblischen auf Eine Linie [2]), ja er erklärt ausdrücklich, auch heidnische Schriften können zu den heiligen Büchern gezählt werden, sofern sie die Wahrheit enthalten, auch in ihnen stehe das Wort Gottes, denn die Wahrheit stamme von Gott, wo sie sich auch finde [3]). Zwingli hat allerdings auch bei sol-

---

1) Es ist daher schief, wenn Schenkel W. d. Prot. III, 61 ff. Zwingli von Luther so unterscheidet, dass Jener die objektive göttliche Wahrheit, Dieser die Freiheit des Einzelchristen geltend gemacht habe, Jener an dem objektiven, Dieser an dem subjektiven Standpunkt festhalte. Denn der Eine wie der Andere verlegt die letzte Entscheidung in Glaubenssachen in das Glaubensbewusstsein des Subjekts, und mögen sie auch den Antheil der menschlichen Selbstthätigkeit bei der Entstehung des Glaubens verschieden bestimmen, so ist diess doch für die vorliegende Frage gleichgültig: wenn Zwingli die „gotterleuchtete Individualität", Luther die „glaubenserfüllte Subjektivität" der kirchlichen Auktorität entgegenhält (a. a. O. 71), so thun Beide ganz dasselbe. Sofern sie sich aber unterscheiden, ist es vielmehr Zwingli, welcher der Subjektivität mehr einräumt, denn von ihm wird der im Innern wirkende Geist, der Glaube des Einzelnen, dem Schriftwort in einer Weise übergeordnet, in der Luther nur einen Beweis von seiner Verwandtschaft mit den Schwärmern und ihrer falschen Subjektivität zu sehen wusste.

2) Provid. 86 o.: *Testes sunt, Moses, Paulus, Plato, Seneca.*

3) Provid. 93 m. wird eine Stelle aus Seneca mit den Worten eingeleitet: *Peregrinum testimonium si adduxero non protinus ad cujusvis damnationem consternabor, qui nondum perdidicit, literas tum sacras rite adpellari, quum nuncient, quid sancta, pura, aeterna et infallibilis mens sentiat;* und nach Anführung der Stelle fügt Zwingli, S. 95 m. hinzu: *Divinis igitur undique oraculis fulti; divinum enim est quicquid verum, sanctum et infallibile: est*

chen Aussprüchen nicht die Absicht, die menschliche Vernunft dem göttlichen Geist gleichzustellen; die Wahrheitslehren der Heiden werden nur desshalb göttlich genannt, weil er sie, nach Art der Alexandriner, von einer wirklichen inneren Offenbarung herleitet [1]). Aber ist diese innere Offenbarung nicht an die Grenzen der äusseren gebunden, so kann sie sich auch nicht auf den eigenthümlichen Inhalt der geoffenbarten Religion beziehen, sie hat nur das Allgemeine der Religion, die sog. Natur- oder Vernunftreligion zum Inhalt; diese erklärt sich aber aus der Vernunft des Menschen zur Genüge, ohne dass wir eine übernatürliche Quelle für sie voraussetzen: der Begriff der inneren Offenbarung ist nur ein supranaturalistischer Ausdruck für den Begriff der menschlichen Vernunft, in den er sich auflöst, und die Ansicht, welche die innere Offenbarung der äusseren überordnet, und über ihr Gebiet hinaus ausdehnt, befindet sich, so wenig sie auch selbst schon rationalistisch im engern Sinn sein mag, doch jedenfalls auf dem Weg zum Rationalismus.

Eine Folge seiner Ansichten über Schrift und Wort Gottes sind Zwingli's kritische und hermeneutische Grundsätze. Steht dem Geiste das Richteramt über das äussere Wort zu, so muss es uns auch erlaubt sein, Schriften, die für heilig gehalten werden, kraft des Geistes in uns die Anerkennung zu versagen, oder wenn sich in einer anerkannt heiligen Schrift etwas findet, was buchstäblich genommen dem Geist unsers Glaubens widerstreitet, so sind wir berechtigt, den Anstoss durch uneigentliche Erklärung zu entfernen. Indessen brachte es der kritische Standpunkt jener Zeit mit sich, dass Zwingli von dem zweiten Ausweg viel mehr Gebrauch macht, als von dem ersten. In kritischer Beziehung ist neben der gemeinsam protestantischen Ansicht über die alttestamentlichen Apo-

---

enim solus Deus verax; qui ergo verum dicit ex Deo loquitur ... Audeo igitur et divinum appellare quod a gentilibus mutuatum est u. s. w. Vgl. in Jac. VI, b, 268 m.

1) VR. 158 o. Provid. 89 u. 95 m. christl. Einleit. I, 546 u.

kryphen [1]) die Verwerfung der Apokalypse [2]) als die einzige Abweichung Zwingli's von dem späteren Kanon der evangelischen Kirche zu erwähnen, wogegen er den Brief des Jakobus mit seiner Lehre über Glauben und Werke einstimmig genug fand, um Luthers bekanntem Urtheil nicht beizutreten [3]). Weit häufiger greift er zu dem andern Auskunftsmittel, der uneigentlichen Erklärung in ihren beiden Hauptformen, der verstandesmässigen und der mystischen, dem Tropus und der Allegorie [4]). Zwar sagt auch er, die Schrift erleuchte sich selbst, das Gotteswort solle nicht aus dem Urtheil der Menschen, sondern aus seinem eigenen Licht verstanden werden, wir dürfen nicht aus der Schrift herauspflücken, was uns gut dünke, sondern wir müssen ihren ganzen Zusammenhang betrachten, wir müssen die Schrift mit Schrift erläutern [5]); aber diess schliesst seiner Meinung nach nicht aus, sondern es setzt vielmehr voraus, dass wir die Schrift mit dem rechten Glaubensgeist auffassen, denn nur dieser kann in ihren Kern eindringen, die Schriftanalogie fällt für Zwingli, wie für den ganzen älteren Protestantismus, mit der Glaubensanalogie schlechthin zusammen [6]). Sofern daher der Schriftbuchstabe in einem gegebenen Fall dem Sinn des Auslegers nicht genügt, oder nicht mit ihm übereinstimmt, wird dieser nur den wahren Schriftsinn an's Licht zu bringen überzeugt sein, wenn er ihn seiner Ansicht gemäss umdeutet. Da die menschliche Sprache, sagt Zwingli, mit Tropen und Figuren ausgeschmückt ist, so hat sich auch die göttliche Güte zu dieser Redeweise herbeigelassen, und nichts ist so wichtig, dass nicht tropisch davon geredet würde. Um diese Tropen zu erkennen, müs-

---

1) Ausl. der Schlussr. I, 402 o. 405 o.
2) Ausl. d. Schlussr. I, 294 o. Berner Rel.gespr. II, a, 169 u.
3) M. s. in Jac. VI, b. 271 ff.
4) Ueber den Unterschied dieser beiden erklärt sich Zwingli selbst Apol. compl. Jes. V, 592 f.
5) Ausl. der Schlussr. I, 287 u. Von den Bildern und der Mess I, 573 u. Zweites Zür. Rel.gespr. I, 510 u. Marb. Rel.gespr. II, c, 47 u.
6) Die Belege wurden schon früher gegeben.

sen wir die verschiedenen Schriftstellen vergleichen. Wo aber ein Tropus zulässig ist, und wie weit er gehen kann, darüber belehrt uns nur der Glaube [1]). Welche Bedeutung diese Erklärungsweise für ihn hat, erhellt namentlich aus dem Abendmahlsstreit, und derselbe gibt auch über ihre Motive den besten Aufschluss, denn Zwingli's letzter Grund für seine Ansicht von den Einsetzungsworten ist doch immer der Widerspruch ihrer buchstäblichen Auffassung mit dem wahren Glauben. Ebenso häufig ist aber bei ihm auch die allegorische und typologische Erklärung, wenn sie gleich nicht dieselbe dogmatische Wichtigkeit hat, wie der Tropus. „Der heilige Geist liebt es, grosse und herrliche Dinge unter geringen und unansehnlichen Worten zu lehren“ [2]). Wir dürfen daher nicht an der Schale der Schriftworte hängen bleiben, sondern wir müssen in ihren (allegorischen) Kern eindringen [3]). Wo wir aber diesen zu suchen haben, darüber gibt uns die Schrift selbst hinreichende Winke. Wenn durch die buchstäbliche Erklärung ein obscöner oder ungereimter, überhaupt also kein gotteswürdiger Sinn entsteht, so ist diess, wie Zwingli mit Origenes annimmt, der beste Beweis dafür, dass hinter den Worten ein tieferes Geheimniss verborgen liegt, das uns die Allegorie aufschliessen muss [4]). Er beschränkt sich jedoch mit ihrer Anwendung nicht auf solche Fälle, so nachdrücklich er vielmehr bei Gelegenheit Mässigung im Gebrauch der Allegorie einschärft [5]), so wenig befolgt er selbst, besonders in der Erklärung des A. T., diesen Grundsatz. Da bezeichnet Noah, oder auch Noah's Arche, Christus, seine Taube den

---

1) Am. exeg. III, 548 f.
2) In Exod. V, 278 u.
3) In Gen. V, 162 u.
4) In Gen. V, 133 m. 162 u. in Exod. V, 278 o.
5) Apol. compl. Jes. V, 594 u., freilich mit dem bedenklichen Zusatz, er sei nicht der Meinung, dass man nur da allegorisch erklären dürfe, wo ein Verfasser selbst allegorisire. Ausl. der Schlussr. I, 395: die Allegorieen vermögen nichts für sich selbst zu bewähren, sondern sind nur gleichsam das Gewürz für das, was schon anderweitig feststeht.

heil. Geist, und wie Noah das Fenster der Arche geöffnet hat, so, heisst es, ist Christus die Pforte zum Leben (in Gen. V, 37 m.). Dass Abraham beim Opfer die Thiere in zwei Theile zerlegt, geht auf die zwei Naturen Christi (ebd. 60 m.). Die Opferung Isaaks ist natürlich in allen Theilen ein Vorbild des Opfertods Christi; der Widder z. B., der statt Isaaks geschlachtet wurde, bedeutet die menschliche Natur Christi (ebd. 102 unt. f.). Rebekka ist die glaubige Seele, als die Braut Christi (a. a. O. 114 u.). Rahel bedeutet die christliche Gemeinde, Leah die jüdische (a. a. O. 157 m.). Das Passahlamm ist natürlich ein Typus auf Christus; es wird im ersten Monat dargebracht, denn Christus ist das A und das O u. s. w. (in Ex. 239). Das Verbot, ein Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, kann mystisch bedeuten, dass Christus nicht von seinen Volksgenossen getödtet wurde, sondern von den Heiden (ebd. 291 m.). In der Parabel vom verlorenen Sohn bezeichnen die Füsse desselben, die mit Schuhen bekleidet werden, die Sünden der Glaubigen, die der himmlische Vater mit seiner Gnade bedeckt, das gemästete Kalb ist Christus (in Luc. VI, a, 674). Es wird an diesen Proben mehr als genug sein. Welche Schranken hätten auch eine Allegorie binden können, die auf ein genaues Zutreffen der einzelnen Züge zum Voraus verzichtet, zufrieden, wenn sie nur irgend einen Vergleichungspunkt zwischen Bild und Gegenbild aufspürt [1])? So wenig das aber nach unserem Geschmack sein mag, für Zwingli ist es nicht blos als eine Huldigung gegen die Gewohnheit seiner Zeit, sondern auch als eine Konsequenz seines eigenen theologischen Standpunkts bezeichnend, und wenn seine gleichmässige Vorliebe für den Tropus und die Allegorie beim ersten Blick auffällt, so mag uns eben diese über das eigenthümliche Verhältniss einen Wink geben, in dem sich rationalistische und mystische Neigungen bei ihm durchdringen.

D. Die Kirche.

Die ganze Auffassung des Verhältnisses, in welchem das

1) In Gen. V, 157 m.

Innere des Glaubenslebens zu dem Aeusseren der positiven Religion steht, findet ihren allgemeinsten Ausdruck in der Lehre von der Kirche. Liegt es nun in dieser Beziehung im Wesen der protestantischen Frömmigkeit, dass sie der kirchlichen Gemeinschaft und der Verbindung des Glaubigen mit derselben im Verhältniss zu seiner innerlichen Gemeinschaft mit Gott nur einen untergeordneten Werth beilegt, so muss sich diese Eigenthümlichkeit da im stärksten Maass geltend machen, wo das Aeussere der Religion überhaupt gegen das unmittelbare innere Verhältniss des Einzelnen zur Gottheit sosehr zurücktritt, wie bei Zwingli. Es ist daher natürlich, dass sich dieser die protestantische, zuerst von Luther aufgebrachte Unterscheidung der inneren und der äusseren, der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche in ihrem vollen Umfang aneignet. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen, d. h. der Glaubigen, der Erwählten. Aber ob Jemand den wahren Glauben hat, und erwählt ist, das weiss nur Gott und der Glaubige selbst, dem es durch das untrügliche Zeugniss des Geistes gewiss wird, von Anderen dagegen können wir es nie mit voller Sicherheit wissen. Die Kirche der Glaubigen ist daher nothwendig unsichtbar, weil ihre Mitglieder nicht mit Gewissheit als solche zu erkennen sind; erst beim Weltgericht wird sie durch die Scheidung der Frommen und der Gottlosen sichtbar werden. Nichtsdestoweniger ist sie allein die wahre Kirche; sie ist die allgemeine oder katholische, denn alle wahre Christen gehören zu ihr, mögen sie auch äusserlich über die ganze Welt zerstreut sein; sie ist rein und unfehlbar in der Lehre, denn der göttliche Geist lässt die Glaubigen in keiner Grundwahrheit irre gehen. Von dieser unsichtbaren Kirche ist dagegen die sichtbare Kirche, oder die Gesammtheit derer zu unterscheiden, welche sich äusserlich zum Christenthum bekennen; und ebenso, drittens, die Einzelkirchen, oder die einzelnen Theile der sichtbaren Kirche. In der sichtbaren Kirche als Ganzem, und in jedem ihrer Theile sind neben den Frommen auch Gottlose; mithin ist keine sichtbare Kirche als solche allgemein und unfehlbar, und auch die Gesammtkirche kann nur desshalb und nur so

lange wirklich als christliche Kirche gelten, weil und wie lange sie am Wort Gottes festhält. Weit entfernt daher, dass der römischen Kirche der Name der katholischen zustände, ist sie vielmehr gar keine Kirche Gottes, sondern eine Kirche des Teufels [1]); aber auch die Wiedertäufer sind im Irrthum, wenn sie meinen, die Kirche der Heiligen lasse sich äusserlich darstellen; die sichtbare Kirche kann wohl synekdochisch *(a parte potiori)* mit dem Ausdruck „Erwählte" bezeichnet werden, wollen wir dagegen eigentlich sprechen, so fällt nur die unsichtbare Kirche mit der Gesammtheit der Erwählten und diese mit jener zusammen [2]).

Mit diesen Grundsätzen tritt nun Zwingli zunächst allen hierarchischen Ansprüchen entgegen. Das Amt der Schlüssel, das übrigens Christus nicht dem Petrus allein, sondern allen Aposteln und dem ganzen Lehrstand übertragen hat, bezeichnet nicht eine richterliche Gewalt, am Allerwenigsten ein Recht zur Sündenvergebung, sondern einzig und allein den Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums [3]), oder das Lehramt; dieses freilich ist der Kirche ganz unentbehrlich [4]). Die heil. Schrift weiss nichts von einem geistlichen Charakter, sie betrachtet das Priesterthum als ein Amt, nicht als eine „Würde oder Junkerschaft", ein Priester soll ein Verkündiger des göttlichen Worts und ein Wächter der Seelen sein, ist er das nicht, so soll man ihn absetzen, und dann ist er kein Priester mehr [5]). Macht die Geistlichkeit vollends den Anspruch auf politische Rechte und Geschäfte, so ist das

---

1) Adv. Ems. III, 134 unt. Can. miss. III, 92 o. u. A.

2) Die Belege zu der obigen Darstellung finden sich ausser der Hauptstelle adv. Ems. III, 125 ff. Fid. rat. IV, 8 f. Can. miss. III, 91 f. Sacr. bapt. III, 574. Erstes Zür. Rel.gespr. I, 140 m. Ausl. der Schlussr. I, 200 ff. Zw. Zür. Rel.gespr. I, 468 ff. Der Hirt I, 656., ferner Fid. expos. IV, 58. in Matth. VI, a, 337 f. 341 m. 432 m. epist. VIII, 380 u., wo auch die Ausdrücke *eccl. visibilis* und *invisibilis* vorkommen.

3) Ausl. der Schlussr. I, 346 f. 379 ff. 392 f. adv. Ems. III, 133 f. VR. 215 ff. vgl. bes. S. 224.

4) Fid. rat. IV, 15 unt. f.

5) Ausl. der Schlussr. I, 414 f.

weiter nichts, als ein Eingriff in die Rechte der weltlichen Obrigkeit, welcher Gott dieses Geschäft ausschliesslich vorbehalten hat [1]), ein Missbrauch, dem baldmöglichst durch Beschränkung der Priester auf ihren Lehrberuf, und durch Einziehung der überflüssigen geistlichen Güter für Armenzwecke [2]) zu steuern ist. In Folge dieser Ansicht von der Bedeutung des geistlichen Amts wird auch die Einzelbeichte, welche Luther noch aufrecht hielt, von Zwingli verworfen, und nur die Berathung des Geistlichen wird als ein Bedürfniss schwächerer Gemüther gestattet, denn der Geist und der Glaube sei es, welcher uns der Vergebung unserer Sünden gewiss mache, nicht die priesterliche Absolution [3]). Der ursprüngliche Eigenthümer aller jener Rechte, die sich der katholische Klerus angemasst hat, ist nach Zwingli, sofern sie nicht als politische der bürgerlichen Obrigkeit zustehen, nur die Gesammtheit der Glaubigen, das christliche Volk oder die Gemeinde. Nicht bei der Geistlichkeit, sondern bei allen Glaubigen steht das Urtheil über die Lehre, denn das innere Verständniss des göttlichen Worts ist Sache der frommen Erfahrung, nicht der Gelehrsamkeit, nicht die Bekanntschaft mit den Erfindungen der Menschen, sondern die Liebe zur göttlichen Offenbarung führt zu höherer Erleuchtung, und der Geist Gottes ist derselbe in dem Ungelehrten, wie in dem Gelehrten [4]). Wer diesen Geist hat, der kann aus dem Wort

---

1) Ausl. der Schlussr. I, 350 f. VR. 303 m. Vgl. ebd. 275 unt. Dagegen will Zwingli die Steuerfreiheit der Geistlichen, aber nur als eine Sache des menschlichen Rechts, bedingungsweise gestatten, von göttl. und menschl Gerecht. I, 456 m.

2) VR. 276. vgl. W. II, b, 327 f. II, c, 72 f.

3) Ausl. der Schlussr. I, 255 m. 393 ff. Dass diese Wort J. Chr. II, b, 22 m. V. Touf II, a, 258 m.

4) Adv. Ems. III, 130 m.: *hanc rem solae piae mentes norunt .. Experientia est, nam pii omnes eam experti sunt. Doctrina non est: nam doctissimos homines videmus rem saluberrimam ignorare.* Archet. III, 720. 730: *Rustici, an non videtis, spiritum Dei sibi ubique esse similem eundemque semper? qui et quanto quisque est humanarum inventionum indoctior, divinarum tamen amantior, tanto clarius eum docet ... Itaque ut tandem finiam, non unius*

in seinem Innern das äussere Wort beurtheilen. Wo daher eine glaubige Gemeinde versammelt ist, da mag man ihr füglich die Entscheidung über die Wahrheit der Lehre überlassen, welche die Prediger vortragen, und man hat nicht zu befürchten, dass hieraus Irrung und Zwiespalt entstehe, denn wo Gott im Menschen ist, da versteht er sogleich, was zur Ehre Gottes und zum Frieden dient, und wenn je Einer aus fleischlicher Gesinnung reden sollte, so werden es die Andern sofort spüren, und ihn in seine Schranken zurückweisen [1]). Die rechte Waffe gegen Ketzereien ist daher das Wort Gottes; Gewalt soll die Obrigkeit nur dann brauchen, wenn die Irrlehrer mit dem Wort überwunden in aufrührerischer Weise der Wahrheit sich widersetzen [2]), im Uebrigen hat man das Urtheil über sie Gott anheimzustellen, der die Seinen auch unter Irrthum, wie unter anderen Sünden, behüten kann [3]). Daraus folgt nun allerdings nicht, dass Jeder gleichsehr den Beruf zum Lehrer hat, oder dass keinerlei Ordnung bei den gottesdienstlichen Versammlungen einzuhalten ist; das Richtige ist vielmehr — und die Unordnungen der Wiedertäufer geben Zwingli eine besondere Veranlassung, diess nachdrücklich einzuschärfen — dass sich Niemand zum Lehrer aufwerfe, der nicht berufen ist, dass nur solche zu Predigern bestellt werden, welche die Ursprachen der Schrift verstehen, und welche überhaupt die nöthigen Kennt-

---

esse videtis aut alterius de scripturae locis pronuntiare, sed omnium, qui Christo credunt (das heisst aber nicht, wie es Schenkel III, 73. erklärt, dass das Entscheidungsrecht über den wahren Schriftsinn nicht einem jeden Gläubigen, sondern nur der Gesammtheit derselben zustehe, sondern vielmehr, es stehe Allen gleich sehr zu), *non enim ad mensuram dat Deus spiritum.*

1) Adv. Ems. 132 o. 135 o. V. Predigtamt II, a, 313 m. Zweites Zür. Rel.gespr. I, 470 o. In der letztern Stelle sagt Zwingli ausdrücklich, diese hier gegenwärtige Versammlung könne nicht irren, weil sie nur auf das Wort Gottes hören wolle.

2) Ausl. der Schlussr. I, 421 m.

3) Zw. Zür. Rel.gespr. I, 513 m.

nisse für dieses Geschäft besitzen [1]), dass Keiner ohne die Erlaubniss des bestellten Predigers und der Gemeinde mit Vorträgen in der Gemeindeversammlung auftrete, oder Aenderungen in den gottesdienstlichen Gebräuchen (wie z. B. hinsichtlich der Kindertaufe) vornehme [2]). Diess streitet aber mit den oben entwickelten allgemeinen Grundsätzen nach Zwingli's Meinung so wenig, und er selbst ist sich jener Aenderung seiner Ansichten, jenes „völligen Bruchs mit der Subjektivität in kirchlichen Dingen", den man neuerdings hierin finden wollte [3]), so wenig bewusst, dass er nach wie vor, zum Theil in denselben Schriften und an denselben Orten, die jenen Widerspruch gegen den wiedertäuferischen Lehrunfug enthalten, den Grundsatz der allgemeinen Lehrfreiheit und den Wunsch ausspricht, dass ausser den gelehrten Theologen auch andere Gemeindeglieder kirchliche Vorträge halten möchten [4]). Ja noch mehr: sein Widerspruch gegen die Wiedertäufer stützt sich gerade auf die Grundsätze, mit denen er nach Schenkels Meinung unvereinbar sein soll. Weil die Entscheidung über Lehre und Gebräuche der Gesammtgemeinde zusteht, sagt er, so ist es unrecht von den Wiedertäufern, sich den Gemeinden gegen den Willen der Mehrheit aufzudrängen, und gerade das tadelt er an ihnen, dass sie Neuerungen angefangen haben, ohne es der Gemeinde anzuzeigen, oder ihr Urtheil abzuwarten [5]). Und auch diesen Tadel beschränkt er ausdrücklich auf die Neuerungen in äusserlichen Dingen, wie die kirchlichen Gebräuche, nach dem inneren Menschen dagegen solle Jeder Christo nachfolgen, wie

---

1) V. Predigtamt II, a, 305 m. 313 o. 328 vgl. Ausl. der Schlussr. I, 415 u., wo unter Anderem das Dollmetschen der griechischen und ebräischen Sprache zum Dienst am Wort Gottes gerechnet wird.

2) V. Touf II, a, 234. 259 m. Ueber D. Balthasars Taufb. II, a, 345 m.

3) Schenkel III, 76 ff. 85 u. ö.

4) So vom Predigtamt II, a, 313. Sendbr. an d. Essl. II, c, 9 m. vgl. adv. Ems. 131 m.

5) V. Touf 234. 259 f. über Balth. Taufb. 345 m.

es ihm Gott verleihe [1]). So bezeugt er auch, man habe den Verkauf wiedertäuferischer Schriften in Zürich nie verboten, und ihren Verfassern zu öffentlicher Vertheidigung ihrer Ansichten jede Gelegenheit gegeben, und gerade dadurch sei man der wiedertäuferischen Bewegung Herr geworden [2]). Mag sich nun auch der Züricher Rath bei seinen Massregeln gegen die Schwärmer, die eben zugleich eine für die bürgerliche Ordnung sehr gefährliche Parthei waren, keineswegs immer in diesen Schranken gehalten haben, und mag wohl auch Zwingli im Allgemeinen hiemit einverstanden gewesen sein: in seinen Grundsätzen über das Recht der Einzelnen und des christlichen Volks zur freien Prüfung der Glaubenslehren ist er sich, wenn man seine Aeusserungen ihrem wahren Sinn gemäss auffasst [3]), von Anfang an gleich geblieben. Dass jene Grundsätze an sich selbst widerspruchslos und über alle Einwürfe erhaben seien, soll damit nicht gesagt sein; die Stellung, welche Zwingli dem christlichen Volk anweist, hat unverkennbar etwas Unklares; er redet von der glaubigen Gemeinde, die in ihrem Urtheil nicht fehlgehe, wie wenn er nicht selbst bewiesen hätte, dass es eine Gemeinde von lauter Glaubigen nicht geben kann, und er drückt sich über die Bedeutung, welche dem Urtheil dieser Gemeinde zukommt, nicht selten so aus, als ob die Kirche nicht blos über die Geltung gewisser Ansichten in ihrer Lehre und ihren Gebräuchen, sondern auch über ihre objektive Wahrheit und ihre innere Berechtigung zu entscheiden hätte. Aber ähnliche Bemerkungen werden wir überall machen können, wo

---

1) V. Touf 259 u. VR. 360 o.

2) Sendbr. an d. Essl. II, c, 9 m.

3) Wäre freilich richtig, was Schenkel III, 82. behauptet, dass Zwingli in der Schrift von der Taufe II, a, 237. die Forderung stelle, man möge seine Schrift nicht angreifen, dass er sich gewissermassen allen Widerspruch verbitte, so könnten wir uns über eine solche Inkonsequenz nicht genug wundern; sieht man jedoch die Stelle selbst an, so bittet er darin nur, man möge ihm nicht in zanksüchtiger und eigensinniger Weise, gegen die eigene bessere Ueberzeugung, widersprechen.

der Versuch gemacht wird, die protestantische Glaubensfreiheit mit der Voraussetzung einer unabänderlich gegebenen, für die Ueberzeugung der Einzelnen bindenden Offenbarungswahrheit zu vereinigen: die Mehrheit, welche sich im Besitz dieser Wahrheit weiss, wird eine Abweichung von ihrer Auffassung derselben immer nur als einen Angriff auf den anerkannten christlichen Glauben zu betrachten wissen, und wenigstens ihr öffentliches Hervortreten zu verhindern sich verpflichtet glauben.

Dieser Umstand fällt um so schwerer in's Gewicht, wenn wir bemerken, wie Zwingli seinen allgemeinen und in dieser Allgemeinheit noch allzu unbestimmten Begriff der Kirche für die Ordnung des wirklichen Lebens in's Enge zu ziehen genöthigt ist. Die Entscheidung in Glaubenssachen würde zunächst der Kirche als Ganzem zufallen, da sich aber diese in ihrer Gesammtheit nicht versammeln kann, so treten an ihre Stelle die Einzelgemeinden. Diese sind es daher, welche das Wort des Predigers durch das innere Wort beurtheilen [1]), und denselben steht aus dem gleichen Grund auch die Ausübung der Kirchenzucht und das Recht des Kirchenbanns allein zu [2]). Fragt man aber, in welcher Weise sie hierüber zu beschliessen haben, so verweist uns Zwingli zunächst auf die Stimmenmehrheit [3]), indem er uns über die Besorgniss, dass die Mehrheit ihr Ohr der Wahrheit verschliessen konnte, mit der Hoffnung beruhigt, wenn nur das Wort Gottes treulich gepredigt werde, so werde es Gott schon mehren, bis die Widersacher übermehrt werden [4]). Indessen konnte er sich nicht verbergen, dass es bei manchen Dingen gefährlich

---

1) Can. miss. III, 92 o. adv. Ems. III, 134 m. 135 o.

2) Ausl. der Schlussr. I, 334 ff. Zweit. Zür. Rel.gespr. I, 469 m. Berner Disp. II, a, 83 m. Adv. Ems. 131. 135 o. VR. 303 m. 304 u. Wir kommen noch einmal auf Zwingli's Ansicht vom Kirchenbann zurück.

3) V. d. Bildern u. s. w. I, 578 u.: der Pfarrer soll die Gemeinde über Beibehaltung oder Abschaffung der Bilder befragen, »und soll das meer fürgon und dem nachkommen werden«.

4) V. Touf II, a, 260 o.

sei, die Entscheidung bei der Masse zu suchen, zumal in einer Zeit schwärmerischer Bewegungen, und unter Umständen, die ein möglichst besonnenes und einheitliches Handeln nöthig machten; er liess es sich daher gerne gefallen und beförderte es, dass sowohl in Zürich, als auch anderwärts, die bürgerliche Obrigkeit die Leitung der Kirche in die Hand nahm [1]). Diese Leitung sollte sich nun allerdings nur auf die äusseren Angelegenheiten der Kirche erstrecken, bei den Stücken dagegen, welche den Glauben und die Seligkeit betreffen, wird an dem Grundsatz festgehalten, dass die Obrigkeit nicht über die Seelen und Gewissen, über das Wort Gottes und die christliche Freiheit gesetzt sei, und auf Befehle, welche dem Wort Gottes widerstreiten würden, ist die Antwort bereit, man müsse Gott mehr gehorchen, als den Menschen [2]). Und auch abgesehen davon bemüht sich Zwingli, die Gewalt, welche er der Obrigkeit einräumt, mit dem demokratischen Charakter seiner allgemeinen Grundsätze über die Kirche möglichst in Uebereinstimmung zu bringen. Er setzt nicht blos überhaupt, wie sich diess von selbst versteht, eine christliche Obrigkeit voraus, sondern er bemerkt auch ausdrücklich, um im Namen der Kirche handeln zu können, müsse sich die Obrigkeit nach dem Wort Gottes richten; er will ihr nur desshalb eine Gewalt in kirchlichen Dingen zugestehen, weil ihr dieselbe durch die stillschweigende Zustimmung der Gemeinde übertragen sei, und das Volk auch an ihr, wie am bürgerlichen Regiment, Antheil nehme; er rechtfertigt jene Uebertragung durch den Vorgang der antiochischen Gemeinde, die ja auch Paulus und Barnabas für sich habe handeln lassen; er erinnert daran, dass die obrigkeitliche Kirchenleitung von den Geistlichen fortwährend überwacht werde; er findet es ganz passend, dass den Landgemeinden, bei denen diess wegen ihrer Kleinheit angehe, die Entscheidung nach Stimmenmehr-

---

1) VR. 299 u. Subsid. de euch. III, 339. ad Ambr. Blar. epist. VIII, 176 ff.

2) M. vgl. ausser den ebenangeführten Stellen: v. göttl. u. menschl. Gerechtigkeit I, 452 unt. f. 458.

heit, z. B. in der Frage von den Bildern und der Messe, überlassen werde [1]). Nichtsdestoweniger lässt sich nicht verkennen, wie sehr die Selbstregierung der Gemeinde durch dieses Staatskirchenthum beschränkt wird. Soll auch die Obrigkeit nur als Vertreterin der Gemeinde handeln, so ist doch die stillschweigende Uebertragung von Seiten der letztern ein sehr unsicherer Rechtsgrund, und wenn es Zwingli möglich findet [2]), dass die Kirche die Entscheidung der wichtigsten Fragen Einem oder Zweien übergebe, so ist damit auf den früheren demokratischen Grundsatz so gut wie verzichtet. Mag ferner noch so bestimmt erklärt werden, dass sich die obrigkeitliche Kirchengewalt nur auf die äusseren Angelegenheiten der Kirche beziehe, so wird doch der Begriff dieses Aeussern so weit ausgedehnt, dass es die wesentlichsten Seiten des kirchlichen Lebens, ausser dem rein Innerlichen der frommen Gesinnung, in sich befassen würde. Die Obrigkeit, heisst es, sei verpflichtet, alles das abzustellen, was wider das göttliche Wort sei, wenn Elias die Baalspfaffen geschlachtet habe, so müsse eine christliche Obrigkeit doch das Recht haben, Bilder und Messe zu verbieten, wenn es zur Erhaltung des wahren Glaubens nothwendig sei, dürfe man auch vor den härtesten Massregeln nicht zurückschrecken, wer nicht in Gutem zu bewegen sei, dass er thue oder unterlasse, was die überwiegende Mehrzahl, durch's Wort Gottes belehrt, beschliesse, den müsse man nach dem Vorgang Christi die Geissel fühlen lassen [3]), die Obrigkeit solle die Feinde Christi schweigen heissen, nachdem sie ihres Irrthums überführt seien [4]). Es liegt am Tage, dass es durch diese Grundsätze ganz in die Hand der Obrigkeit gelegt ist, wie weit sie die Eingriffe in die inneren Angelegenheiten der Kirche und die Beschränkung der Lehrfreiheit ausdehnen will, und dass nicht blos die

---

1) VR. a. a. O. epist. VIII, 178.

2) Epist. a. a. O.

3) V. göttl. und menschl. Gerechtigk. I, 458 u. epist. VIII, 178 m. 180 o. 182 unt. f. 1840.

4) Ausl. des 65. Art. I, 421.

Strenge gegen die Wiedertäufer, sondern auch noch ganz andere Dinge hiemit zu rechtfertigen gewesen wären. Wenn sich das Kirchenregiment nach Zwingli's Grundsätzen dennoch von dem der lutherischen Staatskirchen unterscheidet, so liegt der Grund davon weit mehr in der Verschiedenheit des politischen, als des kirchenpolitischen Standpunkts. Wer so, wie Zwingli, zunächst republikanische Staaten im Auge hat, und die republikanischen Grundsätze entschieden genug festhält, um die Absetzung einer schlechten und unchristlichen Obrigkeit zu verlangen [1]), für den wird auch beim ausgesprochensten Staatskirchenthum die Gefahr des Cäsaropapismus lange nicht so dringend sein, wie für denjenigen, welcher in der Monarchie und unter Voraussetzung der lutherischen Lehre vom widerstandslosen Gehorsam der Unterthanen die bischöfliche Gewalt den Landesherrn überliefert. Aber trotz dem lässt sich nicht läugnen, dass das praktische Bedürfniss dem schweizerischen Reformator Zugeständnisse abgedrungen hat, welche mit seinen Grundsätzen nicht durchaus vereinbar sind.

Um so weiter sehen wir ihn dagegen auf einer andern Seite durch die theoretische Konsequenz dieser Grundsätze über die Grenzen hinausgeführt, in welche auch der Protestantismus die Kirche einzuschliessen gewohnt ist. Wenn Luther weitherzig genug war, um die Mitglieder der wahren Kirche in den verschiedenen äusseren Religionsgesellschaften zu suchen, so musste er sich doch hiebei schon desshalb auf die christliche Kirche beschränken, weil ihm der seligmachende Glaube durch die äusseren Heilsmittel, die nur ihr verliehen sind, bedingt schien, und nur zu Gunsten der ungetauft verstorbenen Christenkinder wagte er selbst noch schüchterner, die nachfolgende lutherische Orthodoxie bestimmter, ein ausserordentliches Einschreiten der göttlichen Gnade zu hoffen. Zwingli dagegen besitzt in seinen Grundsätzen über die absolute Wirksamkeit Gottes und die Bedeutung der äusseren Dinge das Mittel, um sich nicht allein über ihre Seligkeit

---

1) Das Nähere hierüber im nächsten Abschnitt.

vollkommen zu beruhigen, sondern auch ausserhalb der christlichen und der alttestamentlichen Kirche Erwählte und Gläubige anzunehmen. Von den Christenkindern haben wir schon gehört, dass sie ebensogut, wie die Erwachsenen, ja noch viel gewisser, zum Volk Gottes gehören [1]). Von ihnen muss daher unbedingt gelten, dass sie durch Christus von der Schuld der Erbsünde befreit sind, selbst wenn man eine solche annehmen wollte [2]), und auch der Mangel der Taufe kann dieser Ueberzeugung keinen Eintrag thun, denn nicht die Taufe ist es, die uns selig macht, sondern das Blut Christi [3]), oder eigentlich gesprochen, auch nicht dieses, sondern die göttliche Erwählung, deren Wirkung an kein äusseres Zeichen gebunden ist [4]). Aus demselben Grunde kann aber auch der Umstand, dass die Kleinen noch keinen Glauben haben, ihrer Seligkeit nicht im Weg stehen. Wenn Christus sagt, wer nicht glaubt, werde verdammt werden, so bezieht sich diess nur auf solche, die im Stand wären, zu glauben, nicht auf die unmündigen Kinder [5]), von diesen gilt vielmehr das Wort Röm. 4, 15.: wo kein Gesetz ist, da ist auch keine Uebertretung, sie befinden sich im Stand der Unschuld, und können nicht verdammt werden [6]). Die göttliche Erwählung kann nicht blos von nichts Aeusserem, sondern auch nicht einmal vom Glauben abhängig gemacht werden: ***electio non sequitur fidem, sed fides electionem sequitur. Qui enim ab aeterno electi sunt, nimirum et ante fidem sunt electi.*** Der Rathschluss Gottes ist uns verborgen, wie könnten wir uns herausnehmen, zu bestimmen, wer erwählt ist [7])? Weit entfernt

---

1) M. s. den Abschnitt über die Kindertaufe.
2) Wie diess Zwingli in der ersten Zeit nicht gethan hatte; s. o.
3) Pecc. orig. III, 641 unt. folg. Provid. 125 u.
4) Provid. a. a. O. Pecc. orig. 638 o.: *ex electione est beatitudo et gratia, similiter abjectio, non ex signorum sive sacramentorum initiatione.*
5) V. Touf II, a, 292 m. Pecc. 634 o. Prov. 123 o. Epist. VII, 550 m.
6) Pecc. orig. 641 m.
7) Fid. rat. IV, 7 m. Vgl. Prov. 123 o.: *Antecedit igitur electio*

daher, dass die ungetauft verstorbenen Christenkinder verdammt wären, ist vielmehr zu sagen, dass wir von ihrer Seligkeit fester überzeugt sein können, als von der jedes Andern; denn von der Schuld der Erbsünde hat sie Christus befreit, eigene Sünden aber haben sie noch nicht begangen. Es kann insofern geradezu für ein Zeichen der Erwählung gelten, als Kind zu sterben: von den Erwählten wird der eine Theil durch ein frommes Leben, der andere durch frühzeitigen Tod zur Seligkeit geführt [1]).

Gilt diess aber nur von den Kindern der Christen, oder müssen nicht die gleichen Gründe denen der Nichtchristen zu Gute kommen? Zwingli ist konsequent genug, diese Frage unbedenklich zu bejahen. Versichert er auch wiederholt, er wolle über die Heidenkinder nicht entscheiden [2]), so sagt er doch auch ganz unumwunden, er für seine Person sehe keinen Grund, ihnen die Seligkeit abzusprechen, auch sie seien rein von Verschuldung, denn Christus sei für das ganze Menschengeschlecht gestorben, und habe Adams ganze Schuld ausgeglichen, von eigener Versündigung könne aber auch bei ihnen nicht die Rede sein, da sie kein Gesetz haben [3]). Es liegt am Tage, dass diese Erwägungen, in Verbindung mit dem Gedanken an die Unbedingtheit der göttlichen Erwäh-

---

fidem. Quo fit ut, qui electi sunt et ad fidei cognitionem non veniunt, quomodo infantes, nihilominus aeternam beatitudinem adipiscantur: electio enim est, quae beatos facit, eaque usque adeo libera, ut nullius operis aut virtutis nostrae ratio habeatur. in Catabapt. III, 426 u.: *electi eligebantur antequam in utero conciperentur: mox igitur ut sunt, filii Dei sunt, etiamsi moriantur, antequam credant aut ad fidem vocentur.* Das heisst aber nicht: »man könne ein seliger Mensch sein, bevor man glaubt, die Seligkeit sei mithin etwas vom Glauben Unabhängiges« (Schenkel II, 393). Die Erwählten, die als Kinder sterben, sind während ihres Erdenlebens nicht selig, sondern nur zur Seligkeit prädestinirt.

1) Provid. 125 m. 126 unt. f.

2) V. Touf II, a, 291 m. epist. VII, 550 m.

3) M. s. ausser den ebenangeführten Stellen Fid. rat. IV, 7 m. Pecc. orig. III, 640 f.

lung, für ihn ganz entscheidend sein mussten; wenn er sich nichtsdestoweniger über diesen Punkt nicht ganz bestimmt ausspricht, so thut er diess wohl nur desshalb, weil derselbe durch keine ausdrücklichen Schriftzeugnisse zu erledigen, und von wenig praktischem Belang ist [1]).

Etwas anders verhält es sich allerdings mit den Erwachsenen unter den Heiden. Zwar das Wort Christi, dass die Unglaubigen verdammt werden, lässt sich auch auf sie, wie Zwingli glaubt, nicht unbedingt anwenden, denn diese Drohung gilt nur denen, die das Evangelium gehört, und ihm nicht geglaubt haben [2]). Aber doch liess sich von ihnen nicht sagen, dass sie sich im Stand der Unschuld befinden, wie die Kinder. Bei ihnen sind zu der Erbsünde, die für sich genommen Niemand verdammen würde, Thatsünden hinzugekommen, und diese machen allerdings verdammlich, falls nicht der Glaube diese Folge abwendet. Aber wer kann beweisen, fragt Zwingli, dass Heiden unmöglich den wahren Glauben haben können? Gottes Wahl ist frei, er kann sich auch aus den Heiden Verehrer auswählen, die er nach ihrem Tode selig macht [3]). Die Seligkeit beruht nur auf der Erwählung, Gott kann auch Heiden den Glauben eingiessen, den sie sofort durch ihre Werke bewähren, wie wir diess von einem Seneca, einem Sokrates und vielen Andern annehmen dürfen [4]); er hat auch unter den Heiden Solche, und er hat deren immer gehabt, die er zur Gerechtigkeit und zum ewigen Leben erwählt hat [5]). Wenn die Heiden des Gesetzes Werke thun, so sollen sie zum Volk Gottes gerechnet werden; warum anders, als desshalb, weil sie dadurch zeigen, dass auch sie wahre Frömmigkeit haben [6])? Wir sehen ja aber auch wirklich, dass viele von ihnen mit der Wahrheit nicht unbe-

---

1) Wie er diess auch a. a. O. andeutet.

2) V. Touf 292 u. Pecc. 634 o. Provid. 123 o. epist. VII, 550 m.

3) Provid. 123 u.

4) In hist. res. VI, b, 69 m.

5) In Matth. VI, a, 242 o.

6) Prov. 123 u. Pecc. III, 640 m. epist. a. a. O.

kannt waren, wir können bei einem Pindar und bei anderen alten Dichtern und Philosophen einen reinen und frommen Sinn, und trotz ihres anscheinenden Polytheismus den Glauben an Einen Gott nachweisen [1]), wir müssen den Glauben eines Seneca, dieses heiligen Mannes, bewundern [2]), wir dürfen einen Plato und Seneca neben den Aposteln und den Propheten als solche nennen, durch welche der göttliche Geist spricht, denn die Wahrheit kommt vom heil. Geist, wer sie auch ausspreche [3]), wir erkennen aus dem Beispiel der Catonen, des Camillus, des Scipio u. s. w., dass auch in jener Zeit wahre Frömmigkeit nicht blos in Palästina zu Hause war, dass der Geist, der die ganze Welt geschaffen hat, auch in der ganzen Welt seiner Erwählten sich annahm [4]). Warum dürften wir da nicht erklären, dass wir lieber das dereinstige Loos eines Sokrates und Seneca theilen möchten, als das der Päpste und ihrer Kreaturen [5]), warum sollten wir nicht im christlichen Himmel neben Abraham und Jakob auch Herkules und Theseus, neben Moses und Samuel auch Numa und Aristides, neben den Propheten auch Sokrates, neben Josua und Gideon, Camillus und die Catonen, neben David auch Scipio, neben Hiskias auch Antigonus zu treffen Aussicht haben [6])? So überspringt hier das Bewusstsein von der Allgemeinheit des Verhältnisses, in welchem der Mensch zu Gott steht, die Schranken der positiven Religion. Es ist einleuchtend, wie sehr hiebei der humanistische Standpunkt Zwingli's mitwirkte: wer so viel von den Alten gelernt hatte, der konnte sich unmöglich überwinden, in seinen Lehrern und Vorbildern seine eigene Bildung zu verdammen, und wenn die Bewunderung der Alten bei einseitigen Humanisten nicht selten fast zu einem neuen Heidenthum fortgieng, so mochte sie einen Zwingli wenigstens zu dem Versuch veranlassen, sie mit

1) Provid. 161 m.
2) Pecc. III, 633 unt. f. vgl. Prov. 95 m. in Gen. V, 40 m.
3) Prov. 86 o. 89 u. in Matth. VI, a, 243 u.
4) Epist. VIII, 179 m.
5) Prov. 123 u.
6) Fid. expos. IV, 65 u.

den Lehrsätzen der christlichen Theologie in Uebereinstimmung zu bringen. Nur widerspricht diess der andern Behauptung, dass Zwingli seine Ansichten über die Seligkeit der Heiden in richtiger Folgerung aus seinem theologischen Princip gewonnen habe, nicht im Geringsten, denn dieses selbst ist, wie überhaupt der Protestantismus, unter dem Einfluss jener Studien entstanden, die im 15ten und 16ten Jahrhundert die abendländischen Völker zuerst wieder von der Herrschaft der mittelalterlichen Ueberlieferungen befreiten, und den Menschen von der geschichtlichen Auktorität auf das Allgemeine seiner Natur zurückführten. Jener Gegensatz zwischen dem inneren Glaubensleben und den äusseren Dingen, welchen Zwingli seinem ganzen System zu Grunde legt, ist nur eine von den Aeusserungen des Geistes, der die reformatorischen Bewegungen jener Zeit auf allen Gebieten durchzieht; es ist daher ganz natürlich, dass sich der Reformator auch in den Folgerungen, die er aus jenem Princip ableitet, mit andern gleichzeitigen Bestrebungen berührt.

5. Die Verwirklichung des Heils im Subjekt; der Glaube und das Leben des Christen.

Die religiöse Thätigkeit des Subjekts muss bei Zwingli in demselben Maasse an Bedeutung gewinnen, wie das Objektive der Religion hinter dem Gedanken an die Unbedingtheit des göttlichen Wirkens und hinter der alleinigen Werthschätzung der frommen Gesinnung zurücktritt. Auch hier handelt es sich aber für ihn, nach dem früher Entwickelten, weit weniger um diejenigen Vorgänge, durch welche der Glaube im Gemüth des Menschen erzeugt wird, als um die Bethätigung des Glaubens in der Willensbeschaffenheit und im Leben des Menschen, und er legt aus diesem Grunde auf das Gesetz, als die von Gott gegebene Richtschnur unsers Handelns, ungleich höheren Werth, als Luther, gewinnt aber dafür auch die Stärke, das weltliche Leben vollständiger, als diess Luther vermocht hatte, mit seinem Prinzip zu durchdringen. Wir fassen die Eigenthümlichkeit Zwingli's nach diesen verschiedenen Beziehungen näher in's Auge.

1. Der Glaube und die Werke.

Den Mittelpunkt und die Wurzel alles christlichen Lebens findet Zwingli, wie Luther, im Glauben. Diess bedarf für uns nach allem Bisherigen keines Beweises. Ebenso ist aber auch schon gezeigt worden, dass der Begriff des Glaubens von Beiden verschieden gefasst wird. Denn wenn ihn auch Beide im Allgemeinen als Gottvertrauen definiren, so gehen sie doch in der näheren Bestimmung dieses Gottvertrauens auseinander: nach Luther ist der Glaube das vertrauensvolle Ergreifen der Gnade, die uns Gott in Christus anbietet, ein schlechthin receptives Verhalten zu dem, was dem Menschen ganz unabhängig von seiner Selbstthätigkeit gegeben ist, nach Zwingli ist er das Leben des Menschen in Gott und das Wirken des göttlichen Geistes im Menschen, welches sich ebensosehr in dem Drange des Heiligungsstrebens als in der unbedingten Heilsgewissheit, oder dem Bewusstsein der Erwählung, bethätigt. Dort ist er ideale Aneignung dessen, was ausser dem Menschen vor sich gegangen ist, hier ein realer Heilsbesitz, dessen Ursache freilich gleichfalls ausser dem Menschen liegt, der aber für sich genommen eine wirkliche Veränderung im Zustand des Menschen nicht blos hervorbringt, sondern selbst unmittelbar darin besteht. Oder wie wir diess auch ausdrücken können: der Glaube Luthers ist ein Beharren des frommen Gefühls in sich selbst, wobei es sich in dem Gedanken der göttlichen Gnade als solchem befriedigt, ohne die sittlich religiöse Anforderung an das Subjekt ausdrücklich in diesen Gedanken mit aufzunehmen; der Glaube Zwingli's ist eine Beziehung des frommen Gefühls auf den Willen, der Mensch gewinnt hier die Gewissheit der Gnade nur dadurch, dass er ihr Wirken in seinem gottbeseelten Wollen erfährt, er weiss sich zur Seligkeit erwählt, nur sofern er den kräftigsten Trieb zu frommer Thätigkeit in sich fühlt. Ebendesshalb verlieren nun aber die inneren Vorgänge, wodurch sich die Entstehung des Glaubens im Subjekt vermittelt, auf diesem Standpunkt an ihrer Bedeutung: indem sich der Glaubige mit seinem ganzen Interesse den Aufgaben zuwendet, die vor ihm liegen, hat er

weder die Musse, noch das Bedürfniss, über die Geschichte seines Glaubens sorgfältiger zu reflektiren; sein Glaube ist ihm ein unbedingt Erstes, eine absolute Thatsache, eine Wirkung der Gnade ohne alle eigene Mitwirkung, eine Folge der göttlichen Erwählung, ohne alle Rücksicht auf die Beschaffenheit des Erwählten, ein rein göttliches Werk, das der Mensch nicht verhindern, und wo es einmal vollbracht ist, nicht wieder rückgängig machen kann, und weil er diess ist, kann er auch nicht durch die Busse, als einen von ihm selbst verschiedenen und unabhängigen Vorgang, bedingt sein.

Zwingli selbst hat auch diese Folgerungen sehr bestimmt anerkannt. Redet er auch noch nicht in den späteren Ausdrücken von der Unwiderstehlichkeit der Gnade, so haben wir doch schon aus Anlass der Vorsehungs- und Erwählungslehre gesehen, wie wenig er sich die Möglichkeit zu denken weiss, dass die göttlichen Rathschlüsse durch die Kraft der Geschöpfe vereitelt oder verändert würden, und wie bestimmt er der Meinung widerspricht, als ob die Erwählung durch den vorhergesehenen Glauben des Erwählten bedingt sei. In demselben Zusammenhang haben wir seine Erklärungen über die Unverlierbarkeit der Gnade und des wahren Glaubens vernommen. Aber auch das dritte fehlt nicht, die eigenthümlich reformirte Ansicht vom Verhältniss der zwei Thätigkeiten, welche in der Bekehrung zusammentreffen. Nach lutherischer Lehre vollzieht sich die Bekehrung so, dass zuerst der Schmerz über die Sünde, oder die Busse, durch die Predigt des Gesetzes bewirkt wird, sodann das Vertrauen auf die Gnade, oder der Glaube, durch die Predigt des Evangeliums. Zwingli giebt zwar gleichfalls zu, dass ohne die Verzweiflung des Menschen an sich selbst kein Gottvertrauen möglich sei: wie bei den Stammeltern unsers Geschlechts das Schuldbewusstsein der Anfang der Bekehrung war, so ist es nach ihm noch heute, Gott bringt den Menschen zum Gefühl seiner gänzlichen Untüchtigkeit zum Guten, damit er sich der Gnade in die Arme werfe [1]); wenn der Mensch in sich geht, findet er sich ver-

1) VR. 174 m. 175 m. Die Stellen selbst wurden schon in dem

worfen und unwürdig, vor Gott zu erscheinen, aber er darf doch an der Gnade nicht verzagen [1]); wir müssen uns zuerst von der Nichtigkeit unserer eigenen Kraft überzeugen, um uns dann sofort zur Betrachtung der göttlichen Güte und Vollkommenheit zu erheben [2]); der Glaube entsteht, wenn der Mensch anfängt, an sich zu verzweifeln, und Gott als den einzigen Gegenstand des Vertrauens zu betrachten, er kommt zur Vollendung, wenn er ganz auf sich selbst verzichtet, und sich der göttlichen Gnade gänzlich ergiebt (VR. 230 o). Aber doch können wir schon an diesen Aeusserungen bemerken, dass Zwingli die Erkenntniss der menschlichen Sündhaftigkeit und die Erkenntniss der göttlichen Gnade nicht an zwei verschiedene Akte vertheilt, sondern in einen und denselben ungetheilten Akt zusammenfasst: Gott offenbart dem Menschen zugleich, wie es mit Beidem bestellt ist [3]), wir sollen uns sofort von der Selbstbetrachtung zur Betrachtung der Gnade hinwenden. Das Gefühl der Sünde und Hülfsbedürftigkeit kann daher ebensogut auch die Folge, wie die Wurzel, der Gotteserkenntniss genannt werden [4]). Zwingli's eigentliche Meinung ist wohl nur diese, dass sich Beides schlechter-

---

ersten Abschnitt dieser Abhandlung, in der Untersuchung über den Begriff des Glaubens bei Zwingli, angeführt.

1) In Jer. VI, a, 5 o.: das Evangelium belehrt uns, dass Niemand Gott schauen kann, der nicht heilig und rein ist. *Cumque in se descenderit, vilemque ac indignum Dei vultu se quisque invenerit, non tamen desperandum esse* u. s. w.

2) In Jes. V, 488 u.: *Est nobis primum in nos ipsos descendendum ac perspiciendum, quam frivola sint humana; deinde protinus ad numinis contemplationem attollendus animus* u. s. w.

3) VR. 175 m: *exponit Deus hominem sibi, .. sed simul exponit liberalitatis suae sinus* u. s. w.

4) VR. 210 m. (wiederholt in Jo. VI, a, 746 u.): *Qui Christo fidunt novi homines facti sunt .... Quo pacto? Isto, quod [mens] prius erat Dei ignara: ubi autem Dei ignoratio est, illic nihil quam caro, peccatum, existimatio sui est. Postea vero quam Deus agnoscitur, jam perspicit homo se intus et in cute cognitumque abjicit ... Quum igitur per illuminationem coelestis gratiae mens Deum agnoscit, jam novus homo factus est.*

dings nicht trennen lässt, dass es dieselbe höhere Erleuchtung ist, welche uns über unseren eigenen Zustand und über die Gnade Gottes belehrt, denn so wenig ein rechtes Gottvertrauen möglich ist, so lange sich der Mensch nicht vom Selbstvertrauen freigemacht hat, ebenso wenig ist andererseits die Erkenntniss der eigenen Untüchtigkeit anders, als durch die Betrachtung der göttlichen Vollkommenheit und durch die Wirkung des Geistes zu gewinnen; was ist aber das Wirken des Geistes im Menschen, als der Glaube? Zwingli lässt daher die Busse nicht durch das Gesetz, sondern durch das Evangelium bewirkt werden, und er bezeichnet sie sogar ausdrücklich als den zweiten Theil des Evangeliums, indem er sie mit dem Abscheu vor der Sünde begründet, aus deren Herrschaft der Christ sich befreit wisse [1]), während er doch in demselben Zusammenhang die Sache auch wieder so darstellt, als ob erst die Verzweiflung an seinem Heil den Menschen zu Christus hinführe [2]). Das Schwankende dieser Aussagen zeigt deutlich, wie wenig es ihm überhaupt darum zu thun ist, die beiden Seiten des Bekehrungsprocesses genauer zu unterscheiden [3]), es genügt ihm, beide als unzertrennlich darin nachzuweisen, ohne dass ihm eine feste Bestimmung ihrer Reihenfolge Bedürfniss wäre. Offenbar desshalb, weil die menschliche Thätigkeit überhaupt bei seiner Auffassung der Religion gegen die Wirkung Gottes im Menschen verschwindet. Denn da der Glaube hier als ein unbedingtes und unmittelbares Geschenk der Gnade erscheint,

---

1) VR. 199 m.: *Est ergo evangelii pars altera poenitentia ... qua homo sibi ipsi cognitus erubescit, pudetque eum veteris vitae duplici nomine, tum quod sibi ipse tantopere displiceat ac doleat, tum quod videat alienissimum esse a Christiano homine oportere, ut iis in vitiis contabescat, ex quibus se ereptum credat ac gaudeat.*

2) A. a. O. *Sic etiam hic noster, quum sic attrectato vulnere saluti desperaverit, sese ad misericordiam implorandam convertit, ac mox viso Christo omnia speranda esse intelligit.*

3) So vermischt sich ihm auch a. a. O. die Busse als Moment der Bekehrung, die sog. *poenitentia magna*, mit der Busse, deren auch der Bekehrte fortwährend bedarf, der *poenitentia quotidiana.*

so ist sein ganzer Inhalt mit Einem Schlage gegeben, und die Unterscheidung eines Früheren und eines Späteren in demselben ist strenggenommen gar nicht möglich.

In derselben Weise fällt nun für Zwingli, wie wir diess schon früher gezeigt haben, die aus dem Glauben entspringende Willensrichtung, das Heiligungsstreben oder die Liebe, mit dem Glauben selbst unmittelbar zusammen. Um so ferner liegt ihm, wie sich von selbst versteht, der Gedanke, dass der Glaube jemals vorhanden sein könnte, ohne sich in gottgefälligem Thun zu bewähren. Die Liebe zu Gott ist nicht nur der unerlässliche Dank für die Sündenvergebung, deren uns der Glaube versichert [1]), die guten Werke sind nicht nur die Zeichen, durch welche der Glaube sein Dasein für den Glaubigen selbst und für Andere beweist [2]), sondern sie sind unmittelbar an sich selbst die Wirkung, ohne die der Glaube so wenig gedacht werden kann, als das Feuer ohne Wärme [3]), die Früchte, die der gute Baum des Glaubens vermöge seiner Natur trägt [4]); wo Gott ist, da müssen gute Werke sein, denn Gott ist immer und überall Ursache des Guten [5]), der Geist Gottes ist seinem Wesen nach wirkende Kraft, und kann im Menschen nicht müssig gehen [6]), und wer die Krankheit der Sünde einmal recht empfunden hat, der wird gewiss nach seiner Genesung Alles anwenden, um nicht

---

1) Christl. Einl. I, 551 m. VR. 175 m.

2) Provid. 124 m. VR. 175 m.

3) Provid. a. a. O. Fid. expos. IV, 63 m. in Matth. VI, a, 349 o.

4) Ausl. der Schlussr. I, 276 m.

5) VR. 286 m. Ausl. der Schlussr. I, 192 m.

6) Ausl. der Schlussr. a. a. O.: Hat gott dich zu einem guten boum gemacht, so bringst du gute Frucht. Denn als wenig der geist und kraft gottes fulet [faul ist] oder müssig gat, sunder ist ein ewig wesend werk üben und wysen (entelechia); als wenig gat der gut boum müssig. Fid. exp. IV, 63 o : *Fides quale donum Dei sit, quam efficax virtus quamque indefessa actio ... Fides enim cum spiritus divini sit adflatus: quomodo potest quiescere aut in otio desidere quum spiritus ille jugis sit actio et operatio?* in Matth. VI, a, 215 u.

zum zweitenmal in die gleiche Lage zu gerathen [1]). Das ganze Leben des Glaubigen ist daher ein fortgesetzter Kampf gegen die Sünde, der Glaube ist der Erzieher, der all unser Thun und Lassen beaufsichtigt, der Meister, der unsere Begierden bändigt, der Steuermann, der unser Fahrzeug durch die Sturmfluthen der Sünde mit unablässiger Arbeit hindurchführt [2]), und es ist nicht zu erwarten, dass dieser Kampf hienieden jemals aufhöre: die chiliastische Hoffnung auf ein irdisches Gottesreich ist entweder selbst vom Fleisch eingegeben, oder sie ist ein Verkennen dessen, was aus dem unvertilgbaren Streit des Geistes mit dem Fleisch nothwendig folgt [3]). Der Glaube ist hier nicht blos Gottvertrauen, sondern zugleich und ebensosehr ein so rastloser Thätigkeitstrieb, dass sich der Glaubige seines Glaubens gar nicht anders, als im Kampf der sittlichen Arbeit, bewusst wird. Es liegt am Tage, wie nothwendig diese Sätze aus Zwingli's ganzer Ansicht sich ergeben, und wie wenig der Vorwurf, welcher den Lutheranern gemacht wurde, dass die guten Werke neben ihrem Glauben im Grunde ganz überflüssig seien, in seiner Lehre auch nur einen Schein der Berechtigung findet.

Von dem protestantischen Widerspruch gegen das *opus operatum* und gegen die Verdienstlichkeit der Werke will Zwingli darum nichts aufgeben. Welchen Werth könnten wir auch unsern Werken beilegen, sofern sie nicht aus einer glaubigen Gesinnung entsprungen sind? Stammt denn der Glaube aus den Werken, und nicht umgekehrt die Werke

---

1) Christl. Einl. I, 550 unt. VR. 198 unt. — wo ich übrigens die »direkte Polemik gegen den lutherischen Lehrbegriff« (Schenkel II, 308) nicht zu finden weiss.

2) In Matth. VI, a, 226 unt. 246 m. 315 o.

3) Apol. compl. Jes. V, 644 f. Damit steht der chiliastische Hang der reformirten Frömmigkeit, welchen Schneckenburger z. kirchl. Christol. 190 f. bemerkt, nur scheinbar im Widerspruch. Gerade die Unruhe der Gegenwart, im Glaubensleben des Reformirten weit stärker hervortretend, als in dem des Lutheraners, treibt ungeduldigere Gemüther, gegen den Sinn eines Zwingli, zum Chiliasmus.

aus dem Glauben? Ist denn die äussere That lobenswerth, wenn auch die Gesinnung, die sie allein gut machen könnte, nicht dabei ist? Weit entfernt daher, dass solche Werke gottgefällig sein könnten, sind sie unter allen Umständen verwerflich, und nicht blos, was gegen den Befehl Gottes geschieht, sondern auch, was nur ohne den Befehl Gottes und ohne den Glauben gethan wird, ist Sünde [1]). Welche umfassende Anwendung dieser Grundsatz auf die guten Werke der katholischen Kirche findet [2]), haben wir theils schon gesehen, theils wird es noch gezeigt werden. Aber auch die Werke, welche aus guter Gesinnung hervorgehen, können auf ein Verdienst schlechthin keinen Anspruch machen. Nicht blos insofern, wiefern auch sie ihren Werth nur dem Glauben oder der Gesinnung zu verdanken haben [3]), auch nicht blos desshalb, weil unsere Gesetzeserfüllung immer unvollkommen, unsere grösste Reinheit dem Heiligen gegenüber befleckt ist [4]), weil nicht in uns selbst, sondern in Christus und seiner Wirksamkeit der Weg zum Heil liegt [5]), sondern vor Allem wegen des Verhältnisses, in dem wir überhaupt als Geschöpfe zu Gott stehen. Wenn Gott Alles in uns wirkt, wie könnten wir uns selbst irgend ein Verdienst zuschreiben [6])? Wenn uns Gott vor allem unserem Thun, ja vor Anbeginn der Welt erwählt hat, wie könnten wir uns die Seligkeit selbst verdienen [7])? Und wenn wir auch alle Gerechtigkeit vollkommen erfüllten, wäre er uns doch keinen Lohn schuldig, am

---

1) Fid. exp. IV, 61. Prov. 125 o. in Luc. VI, a, 666 o.
2) Vgl. Fid. exp. 62 o.
3) In Luc. VI, a, 666 o.
4) Christl. Einl. I, 548 m. 549 u. in Matth. VI, a, 348 u. VR. 181 f. Von göttl. und menschl. Gerechtigkeit I, 434 m.
5) Ausl. der Schlussr. I, 333 o. Fid. exp. IV, 62 m.
6) VR. 283 u.: *Providentia ergo Dei simul tolluntur et liberum arbitrium et meritum: nam illo omnia disponente, quae sunt partes nostrae, ut quicquam ex nobis ipsis fieri possimus arbitrari? Cum autem omnia ipsius opera fiant, quomodo nos quicquam merebimur?* Ausl. d. Schlussr. I, 276 m. 277 ff. u. A.
7) Fid. exp. IV, 62 m.

Wenigsten einen so unendlich grossen, wie die ewige Seligkeit [1]). Es bleibt uns daher nur das Vertrauen auf seine Gnade, und es gibt keinen andern Weg zur Rechtfertigung als den Glauben, und auch dieser ist nicht ein Verdienen, sondern nur ein Annehmen der Gnade [2]). Dass die Schrift nichtsdestoweniger unsern Werken nicht selten einen Lohn verheisst, steht dem nicht im Wege: Gott lässt sich in solchen Stellen, wie Zwingli sagt, aus Gnade zu uns herab, er behandelt, wie ein freundlicher Wohlthäter, seine Gaben als unsere Verdienste, um uns dadurch zum Guten zu ermuntern, und zugleich sorgt er auf diesem Wege auch dafür, dass die Unglaubigen das, was sie aus Liebe zu Gott nicht thun würden, aus Hoffnung auf Lohn thun [3]). Meint man aber, diese Lehre von der Verdienstlosigkeit der Werke wäre ein Freibrief für die sittlich Trägen, so ist dem von Zwingli hinreichend vorgebaut. Wer den Glauben aus Erfahrung kennt, dem kann ein solcher Gedanke, wie er mit Recht sagt, gar nicht aufsteigen, und wer das Gute zu unterlassen droht, wenn man ihm keinen Lohn verspricht, der beweist damit nur, dass er die Gesinnung eines Knechts hat, der Glaubige arbeitet im Reich Gottes freiwillig, wie der Sohn des Hauses, der sich sein Erbrecht nicht erst zu verdienen braucht, und die Arbeit desshalb doch nicht liegen lässt [4]). Und wie der Glaubige keinen Lohn erwartet, so hat er auch keine Strafe zu fürchten; so wenig daher die Seligkeit mit guten Werken zu verdienen ist, so wenig ist eine Ergänzung der Glaubensgerechtigkeit durch Busswerke nöthig oder möglich, am Allerwenigsten natürlich durch eine so äusserliche und

---

1) Christl. Einl. I, 548 m. in Matth. a. a. O.

2) Provid. 121 unt. *Nunc ergo quae alia est justificatio nisi fidei? in hoc enim et Christus et apostoli omnem doctrinae commeatum insumunt, ut obtineant, nullam aliam esse absolutionem sive justificationem quam fidei ... Non quasi fides velut opus sit, cui debeatur peccatorum venia* u. s. w.

3) Ausl. der Schlussr. I, 276. und VR. 284 f. Fid. exp. IV, 62 m. Provid. 124 m. in Luc. VI, a, 666 o.

4) Fid. exp. IV, 63.

sittlich verwerfliche Busse, wie sie den Menschen im Ablass — auch für Zwingli bekanntlich eine Hauptveranlassung zu seinem reformatorischen Auftreten — geboten wird [1]); und mit dieser diesseitigen Busse fällt auch die jenseitige des Fegfeuers, da sie gleichfalls dem Glauben ebensosehr, wie den klaren Zeugnissen der Schrift widerstreitet, denn wer im Glauben stirbt, der bedarf keiner weitern Reinigung, wer im Unglauben, dem würde sie nichts nützen [2]). In allen diesen Punkten findet natürlich zwischen Zwingli und Luther höchstens der Unterschied statt, dass Jener die katholische Lehre von Anfang an noch gründlicher und vollständiger beseitigt hat, als Dieser.

So übereinstimmend sie aber die katholische Ansicht zurückweisen, so fallen doch ihre eigenen Bestimmungen über die Bedeutung des Glaubens und der Werke keineswegs zusammen. Die lutherische Dogmatik kann die Entscheidung über die Seligkeit des Menschen in letzter Beziehung nur von seiner eigenen Glaubensthätigkeit abhängig machen. Mag sie seine Unfähigkeit zum Guten noch so grell schildern, mag sie noch so bestimmt erklären, dass Christus der einzige Urheber unseres Heils sei, mag sie alle guten Gesinnungen und Handlungen noch so ausschliesslich von der Wirkung der Gnade herleiten, mag sie die menschliche Selbstthätigkeit noch so streng auf das Annehmen oder Abweisen der Gnade beschränken: da die Gnade eine durchaus allgemeine sein soll, die sich allen Menschen innerlich und äusserlich in genügender Weise anbietet, so kann der Grund ihres Besitzes bei jedem Einzelnen, im Unterschied von allen Andern, doch nur in ihm selbst liegen. Wenn daher gesagt wird: der Glaube macht

---

1) M. s. hierüber die ausführlichen Erörterungen in der Auslegung des 50sten und der folgenden Artikel. Zwingli greift hier den Ablass von zwei Seiten an, indem er zuerst die Schlüsselgewalt der Geistlichen, und dann (I, 397 ff.) die Kraft der Busswerke bestreitet.

2) Ausl. der Schlussr. I, 402 ff. vgl. namentlich S. 408 adv. Ems. III, 142 ff. VR. 290 ff. Dass diese Wort J. Chr. II, b, 230. Die letztere Stelle ist gegen Luther gerichtet.

selig, so ist diess im lutherischen Sinn ganz eigentlich zu nehmen, denn es ist hier wirklich die Thätigkeit des Menschen im Glauben, auf der sein Heil und seine Rechtfertigung beruht. Eine andere Bedeutung hat jener Satz bei Zwingli. Auch er findet allerdings die nächste Ursache des Heils im Glauben, sofern die Seligkeit nur dem Glaubigen bestimmt ist, aber diese nächste Ursache ist für ihn nicht die letzte, sondern eine durchaus unselbständige Mittelursache, die wirkliche Entscheidung über das Schicksal des Einzelnen steht nicht bei ihm selbst, sondern nur bei Gott, auf dessen Erwählung auch sein Glaube in jeder Beziehung zurückzuführen ist. Ebendamit tritt aber der Glaube als Bedingung der Rechtfertigung im Wesentlichen auf die gleiche Linie mit den Werken, und beide unterscheiden sich nicht mehr wie die Ursache und die Wirkung, sondern nur noch wie das Frühere und das Spätere; denn die Ursache der Rechtfertigung ist der Glaube so wenig, wie die Werke, und eine Bedingung derselben sind die Werke in demselben Sinn wie der Glaube, da der Erwählungsrathschluss Beides gleichsehr in sich schliesst, dass der Erwählte durch den Glauben, und dass er durch die aus dem Glauben hervorgehende Heiligung seines Lebens zur Seligkeit vorbereitet werden solle. Der Gegensatz gegen die katholische Lehre wird auch bei dieser Ansicht aufrecht erhalten, aber seine Begründung und Bedeutung hat sich verändert: nicht die menschliche Sündhaftigkeit, sondern die allgemeine Abhängigkeit des Geschöpfs vom Schöpfer bildet den Hauptgrund gegen die Möglichkeit verdienstlicher und rechtfertigender Werke, und nicht das wird aus der Verwerflichkeit der katholischen Lehre gefolgert, dass die Rechtfertigung als solche ausschliesslich an die innere Annahme der Gnade, ganz abgesehen von dem Heiligungsstreben geknüpft sei, sondern nur das, dass sie ausschliesslich von der frommen Gesinnung, abgesehen von der äusseren That, abhänge, diese Gesinnung selbst aber wird gleichsehr als Liebe, als Glaube, als Bestimmtheit des Willens und als fromme Gemüthsbeschaffenheit gefasst. Dadurch tritt nun Zwingli allerdings der katholischen Lehre, oder genauer der Fassung die-

ser Lehre wieder näher, welche nicht die einzelnen Werke, sondern die Liebe, als das Ganze der werkthätigen Gesinnung, für das Rechtfertigende erklärt; aber dafür entfernt er sich weiter, als das lutherische System, von der katholischen Werthschätzung des Dogmenglaubens, in welche schon die deutschen Reformatoren, und in noch weit höherem Grad ihre Nachfolger, zurückgesunken sind, und dem eigentlichen Princip der katholischen Rechtfertigungslehre, der Behauptung eines menschlichen Verdienstes, widerspricht er nicht minder entschieden, als Jene.

Wir konnten diesen Unterschied der Zwingli'schen Lehre von der lutherischen schon an den Gründen bemerken, mit denen der gemeinsame Widerspruch gegen das katholische Dogma auf jeder der beiden Seiten gestützt wird. Denn ebenso stehend, als bei Luther die Hinweisung auf die Sündhaftigkeit des Menschen, ist bei Zwingli die Erinnerung an die Unbedingtheit des göttlichen Wirkens, die jedes eigene Wirken und jedes Verdienst auf Seiten des Geschöpfs ausschliesse. Schon hierin liegt es, dass auch der Glaube nicht als die entscheidende Ursache der Rechtfertigung, sondern nur als die eigenthümliche Erscheinung der rechtfertigenden göttlichen Wirksamkeit betrachtet werden kann. Zwingli erklärt sich aber hierüber noch bestimmter. Da der Glaube eine Gabe Gottes ist, sagt er, wie kommt es, dass die Schrift die Sündenvergebung und die Seligkeit so oft dem Glauben zuschreibt? Kann denn auch ein Geschenk Ursache des andern sein? Der Grund ist nur der, dass der Glaube, als ein Zeichen der Erwählung, allen denen verliehen wird, die zum ewigen Leben verordnet sind. Nur die werden gerechtfertigt, welche in Folge der Erwählung wirksam von Gott berufen und zum Bewusstsein ihrer Erwählung, zum Glauben gebracht sind. Der Glaube ist nur die Frucht der Erwählung [1]). Wenn der Glaube seligmachend genannt wird, so ist diess eine Synekdoche, die Wirkung steht hier für die Ursache, das Zeichen der Erwählung für die Erwählung selbst,

1) Provid. 121 unt. f. 124 o. fründl. Vergl. II, b, 7 m.

wer den Glauben hat, ist gerechtfertigt, weil sein Glaube beweist, dass er erwählt ist [1]). Eigentlich gesprochen ist es nicht der Glaube, der selig macht, sondern nur die Erwählung, der Glaube ist nur das Bewusstsein und Zeichen der Erwählung [2]). Der Glaube und die Werke stehen sich daher im Verhältniss zur Erwählung wesentlich gleich, so gewiss auch in zweiter Reihe, in ihrem Verhältniss zu einander, der Glaube den Vorrang hat: der Glaube ist Zeichen der Erwählung, die Werke sind Zeichen des Glaubens, durch jenen erfährt der Erwählte selbst, durch diese erfahren Andere, dass er erwählt ist [3]). So wird hier die Rechtfertigungslehre von der Erwählungslehre überwuchert, und der Glaube, nach lutherischer Auffassung der Grund, welcher die Rechtfertigung und die Erwählung des Glaubenden verursacht, wird hier zu einem blossen Durchgangspunkt für die göttliche Wirksamkeit zur Ausführung des Erwählungsbeschlusses; Gott wirkt die Werke mittelst des Glaubens, aber er allein wirkt auch den Glauben, als der Trieb zu frommen Werken, und das Rechtfertigende ist in Wahrheit weder das Werk noch der Glaube, sondern die Gnade, der beide ihren Ursprung verdanken.

2. Das Evangelium und das Gesetz.

Wie sich der Glaube und die Werke als menschliche Thätigkeiten verhalten, so verhalten sich Evangelium und Gesetz als göttliche Offenbarungen: das Evangelium ist die An-

1) In Catabapt. III, 425 unt. f.

2) In Matth. VI, a, 340 unt. 348 o. 385 o.

3) In Matth. 364 o. 391 m. in Cor. VI, b, 155 m. Den oben berührten Unterschied zwischen der Bewährung der Erwählung für den Erwählten und ihrer Bewährung für Andere, hat Schneckenburger zu wenig beachtet, wenn er Theol. Jahrb. 1848, 126 f. die Sache so darstellt, als ob die Wahrheit des Glaubens nach reformirter Lehre auch von dem Glaubigen selbst nur aus seinen Werken erkannt werde. Zwingli wenigstens läugnet diess entschieden, der Glaube ist ihm unmittelbares und unbedingt sicheres Bewusstsein der Erwählung, und weit entfernt, dass »die *fiducia* nicht eigentlich zum Wesen des Glaubens gehöre«, ist vielmehr sie es, die sein eigentliches Wesen ausmacht.

kündigung der Gnade, in deren Annahme der Glaube besteht, das Gesetz die Verkündigung des göttlichen Willens, in dessen Erfüllung die guten Werke bestehen. In demselben Maasse daher, wie Zwingli den Gegensatz des Glaubens und der Werke abschwächt, und den werkthätigen Trieb in den Begriff des Glaubens selbst aufnimmt, muss für ihn auch der Gegensatz des Evangeliums und des Gesetzes von seiner Schärfe verlieren, und das Gesetz selbst zu einem Theil des Evangeliums, ebendamit aber auch andererseits das Evangelium in gewissem Sinn zum Gesetz werden. Luthers unbedingtes Eifern gegen das Gesetz, das nur schrecke und verdamme, wird von Zwingli als unüberlegt verworfen [1]), denn die Ursache der Verdammniss liege nicht im Gesetz als solchem, sondern nur in der Sündhaftigkeit des Menschen. Er selbst sieht im Gesetz nichts Anderes, als die Offenbarung des göttlichen Willens, oder eigentlich den unwandelbaren Willen Gottes selbst [2]). Daraus folgt nun allerdings nicht, dass auch alles Einzelne im alttestamentlichen Gesetz unwandelbar sei; das ganze Cärimonialgesetz war nur für eine gewisse Zeit bestimmt, es sollte theils eine Vorbedeutung auf Christus sein, theils ein Bewahrungsmittel für das Volk und ein Spielzeug, wie die Puppen der Kinder, oder auch eine Strafe seiner Verstocktheit, wie Ezechiel sagt [3]). Aber der eigentliche Kern des Gesetzes, das sittliche Gebot, ist so ewig, wie der Wille Gottes überhaupt [4]). Wenn daher gesagt wird, der Glaubige sei frei vom Gesetz, so soll diess, sofern es sich nicht blos auf das Cärimonialgesetz bezieht, nur ein Doppeltes ausdrücken: dass die Strafdrohung im Gesetz den Glaubigen nicht trifft, weil ihm die Sünden um Christi willen vergeben sind,

---

1) Am Ausdrücklichsten Provid. 103, vgl. die folgende Anm.

2) Provid. 102 u. (in Jac. VI, b, 260 f.) VR. 203 o. Fid. exp. IV, 63 u. Ausl. der Schlussr. I, 262 u. Christl. Einl. I, 546 m. 554 m f.

3) Christl. Einl. I, 554 m. Sacr. bapt. III, 582 o. in Jer. VI, a, 99 m. VR. 277 u. f. Ausl. der Schlussr. I, 330 u. Zweites Zür. Rel.gespr. I, 492 u. in Catabapt. III, 423 o. vgl. epist. VII, 317 u.

4) M. s. die in der vorletzten Anm. genannten Stellen.

und dass ihm die Erfüllung des Gesetzes keine Last mehr ist, weil sie die Liebe gegen Gott zur Freude für ihn macht [1]). Diess schliesst aber nicht aus, dass auch er des Gesetzes zu seiner Unterweisung bedarf; denn da wir hienieden, vom Kampf mit Fleisch und Sünde nie frei werden, ist uns die Offenbarung des göttlichen Willens als Stütze unentbehrlich [2]); kann uns das Gesetz auch nicht fromm machen, so zeigt es uns doch, wie wir sein sollen, wenn wir fromm leben wollen [3]). Das Gesetz gehört daher gleichfalls unter die Mittel, deren sich die göttliche Gnade zu unserem Besten bedient; und wenn nun die gesammte Offenbarung der Gnade, der ganze Gnadenbund Gottes, Evangelium zu nennen ist [4]), so muss auch das Gesetz als ein Evangelium, als eine Heilsbotschaft für uns betrachtet werden [5]). Es lässt sich nicht verkennen, dass hier dem Gesetz eine Bedeutung beigelegt wird, die ihm nicht blos Luther, sondern auch die spätere lutherische Dogmatik nicht zugestand, wiewohl die letztere Luthers Antinomismus bereits wieder beschränkt hat, denn auch ihr ist es nur eine Art von nothwendigem Uebel, nur Zügel, der dem alten Adam angelegt wird, nach Zwingli dagegen ist es an und für sich etwas Gutes und Heilbringendes, eine Kundgebung der Gnade, ein Theil des Evangeliums, etwas, dessen sich der Fromme zu erfreuen hat [6]). Der schweizerische Theolog erkennt in dem Gesetz eine unmittelbarere Offen-

---

1) Ausl. der Schlussr. I, 185 o. 187. 310 u. V. göttl. u. menschl. Gerechtigkeit I, 442 u. Christl. Einl. I, 554 f. Sacr. bapt. 582 o. Provid. 103 u.

2) Provid. 106 m. Ausl. der Schlussr. I, 262 m.

3) Christl. Einl. I, 546 u.

4) V. Klarh. d. W. G. I, 76 m. an Val. Compar II, a, 12 o. Ebd. und S. 9 u. heisst sogar Christus selbst das Evangelium.

5) Ausl. d. Schlussr. I, 209 m. 211 m. 262 u.

6) Ausl. d. Schlussr. 262 u.: Aber warlich so ist es an jm selbs nüt anders dann ein evangelium, das ist ein gut gwüsse botschaft von gott, damit er uns bericht sins willens. Dann wie könnte das den frommen nit fröwen, wenn ja gott sinen willen offnete? Aehnlich VR. 298 m.

barung des göttlichen Geistes, als der deutsche, weil der Geist desselben, so wie er ihn auffasst, dem seinigen näher verwandt ist: die praktische Richtung seiner Frömmigkeit lässt ihm den göttlichen Willen ebensosehr als Gebot wie als Verheissung erscheinen, das Gesetz ist ihm für sein christliches Leben ebenso unentbehrlich, wie das Evangelium, und das Evangelium selbst existirt für ihn nicht blos unter der Form der Heilsankündigung, sondern ebensosehr unter der des Gesetzes.

Dieser gesetzlichere Charakter der reformirten Frömmigkeit äussert sich schon bei Zwingli namentlich auch in seinen Grundsätzen über einen Gegenstand, welcher später durch Calvin die grösste Wichtigkeit für die reformirte Kirche erlangt hat, über die Kirchenzucht. Seine praktische Besonnenheit und seine gemässigte Haltung verläugnet er zwar auch hier nicht; er ist überzeugt, dass der Christ nicht aus Zwang des Gesetzes recht handle, sondern aus Glauben, er betrachtet es als einen Rückfall in's Mönchswesen, wenn man Gottes Werk nur aus Rücksicht auf das Gesetz oder auch auf die Verheissung vollbringe, oder wenn man Andere zu einem sündlosen Leben zwingen wolle, statt sie leben zu lassen, wie sie Gott ermahne [1]). Er widerspricht daher nicht blos dem Missbrauch, welchen die katholische Geistlichkeit mit dem Bann trieb [2]), sondern ebenso auch den Uebertreibungen der Wiedertäufer [3]), und wenn er in ersterer Beziehung theils die hierarchische Ausschliessung der Einzelgemeinden von dem Rechte des Kirchenbanns, theils die eigennützige Leichtfertigkeit zu tadeln hat, die schwere sittliche Verfehlungen ungerügt liess, und dafür wegen jedes kleinsten Vergehens gegen die Geistlichkeit mit dem Bann einschritt, so missbilligt er umgekehrt an den Wiedertäufern, neben der ungeordneten Ausübung des Banns, die unverständige Strenge, mit der

---

1) V. Touf II, a, 252 o. 254 unt. 259 o.

2) VR. 303 m. f. Ausl. d. Schlussr. I, 336 f.

3) Ausl. d. Schlussr. I, 335 m. 340 ff. in Catabapt. III, 390 f. epist. VIII, 540.

sie auch leichtere Versündigungen durch die Ausschliessung vom Abendmahl bestraften. Aber den Kirchenbann selbst hält er für höchst wohlthätig, wenn derselbe auf offenkundige grobe Vergehungen beschränkt, und in der rechten Weise geübt würde, er bedauert lebhaft, dass er in Abgang gekommen sei, und er wünscht seine Wiederherstellung [1]). Ob er darum auch mit der Art, wie ihn Calvin übte, durchaus einverstanden gewesen wäre, ist zu bezweifeln, aber doch sieht man aus dem Angeführten, dass die spätere Einrichtung wenigstens ihrem allgemeinen Grundsatz nach auf Zwingli's Ansichten beruhte.

Je mehr nun die gesetzliche Auffassung der Religion im Christenthum Raum findet, um so mehr gleicht sich auch der Gegensatz zwischen der christlichen und der alttestamentlichen Religion aus. Sucht daher Luther die Identität beider, die auch er in gewissem Sinn zugibt, nur darin, dass die Offenbarung des alten Bundes in ihrem prophetischen Theil auf Christus hinweise, dass auch die Patriarchen und Propheten an Christus geglaubt haben, so kann sie Zwingli auch auf die alttestamentliche Gesetzgebung ausdehnen, und den Unterschied der beiden Oekonomieen schlechtweg für etwas Untergeordnetes und Unwesentliches erklären. Der Bund Gottes mit der Menschheit, sagt er, ist ein und derselbe von der Schöpfung der Welt bis zu ihrer Auflösung. Er kannte von Anbeginn an unser Verderben und hatte ebenso ewig Christus zum Erlöser bestimmt. So unwandelbar Gott ist, so unwandelbar ist auch sein Testament. Der alte Bund unterscheidet sich allerdings in einigen Stücken von dem neuen: Christus war zur Zeit des alten Bundes noch nicht erschienen, es fehlte desshalb noch an einem lebendigen Beispiel der vollendeten Gottseligkeit, die Frommen kamen nach dem Tode noch nicht zu Gott, statt des vollen Lichtes hatte er erst die Schattenbilder, die Cärimonien standen der reineren Sittlichkeit im Wege, der Bund mit Gott beschränkte

1) VR. 263 m. 269 m. 304 unt. Ausl. d. Schlussr. I, 340 unt. über Ausschl. vom Abendm. II, b, 353. in Catabapt. III, 391 m.

sich erst auf Ein Volk. Aber in der Hauptsache war doch das Verhältniss des Menschen zu Gott damals kein anderes als jetzt, der Satz, dass Gott unser Gott ist, und dass wir sein Volk sind, galt von den frommen Israëliten ebenso, wie von uns [1]). Es ist Ein Volk Gottes, eine und dieselbe Kirche, die Gott durch seinen Bund mit Abraham unter den Nachkommen Abrahams, durch Christus unter den Heiden gestiftet hat [2]). Die Juden und Christen haben einerlei Glauben, und einerlei Sakramente [3]). Es ist mit Einem Wort zwischen dem alttestamentlichen Judenthum und dem Christenthum nach Zwingli's Ansicht nur ein gradueller, aber durchaus kein specifischer Unterschied. Auch diese Eigenthümlichkeit ist bekanntlich der reformirten Kirche geblieben, und besonders in England, Schottland und Nordamerika so tief in das Volksleben gedrungen, dass sie sich in hundert Aeusserlichkeiten, bis auf die alttestamentlichen Taufnamen hinaus, abspiegelt. Gerade hier liegt aber auch der Zusammenhang mit der ganzen Auffassung der Religion besonders deutlich vor Augen; wäre je ein besonderer Beleg dafür nöthig, so würde die Erinnerung an die Puritaner der englischen Revolution genügen.

3. Das weltliche Leben des Christen.

Erscheint die reformirte Frömmigkeit durch ihr gesetzlicheres Wesen gebundener, als die lutherische, so zeigt sie dagegen darin eine freiere Auffassung der sittlichen Aufgaben, dass sie sich der weltlichen Thätigkeiten und Verhältnisse vollständiger zu bemächtigen weiss, als jene. Zwar treffen beide in ihrem Widerspruch gegen die katholische Ascese auf der einen, gegen die wiedertäuferischen Uebertreibungen auf der andern Seite zusammen, dagegen ist der re-

---

1) In Catabapt. III, 418 ff. besonders S. 422 f. Den Satz, dass die alttestamentlichen Frommen vor der Ankunft Christi nicht bei Gott waren, benützt Zwingli Ausl. der Schlussr. I, 287. gegen die Lehre vom Fegfeuer.

2) Pecc. orig. III, 637 u.

3) In Ex. V, 242 o. Weiteres s. o. in dem Abschnitt von den Sakramenten.

formirten Kirche, und auch schon ihrem Stifter, jene politische Unthätigkeit fremd, welche dem lutherischen Protestantismus als eine seiner wesentlichsten Schwächen anklebt, und es ist diess einer von den Zügen, die in ihrer durchgreifenden Wichtigkeit für die Zustände der reformirten Länder vorzugsweise geeignet sind, über die Eigenthümlichkeit des reformirten Wesens und über die Bedeutung seines Gegensatzes gegen das lutherische Aufschluss zu geben. Doch dürfen wir auch die Punkte nicht übergehen, in denen Zwingli gegen die Katholiken und Wiedertäufer mit Luther übereinstimmt.

Die ascetischen Vorschriften der katholischen Kirche, die von den Reformatoren bekämpft werden, beziehen sich theils auf das christliche Leben überhaupt, theils auf die besonderen Leistungen, wodurch sie einzelnen ihrer Mitglieder eine höhere Heiligkeit zu verschaffen glaubt. In jener Beziehung sind es die Fastengesetze, in dieser die Mönchsgelübde, und vor allem das Gebot der Ehelosigkeit, die Zwingli angreift. Beiderlei Einrichtungen erscheinen ihm sowohl in formeller, als in materieller Beziehung verwerflich. Zunächst schon formell, denn wer berechtigt die Kirche, durch ihre Speiseverbote zu dem Gesetz Gottes etwas hinzuzuthun, und die Freiheit der Christen zu beschränken [1])? und wenn wir Gottes Gebot unbedingt zu gehorchen haben, wenn alles Gute von ihm in uns gewirkt wird, was für eine frevelhafte Vermessenheit ist es nicht, Gott etwas zu geloben, als ob es in unserem Belieben stände, wie viel von seinen Geboten wir halten wollen, und als ob unser Gelöbniss für ihre Erfüllung eine bessere Bürgschaft böte, als die Gnade unsers Gottes [2]). Aber auch um ihres Inhalts willen weiss sich Zwingli mit jenen ascetischen Vorschriften nicht zu befreunden. Mag auch das Fasten an sich nicht zu verwerfen sein, so ist es doch nur dann gut, wenn es aus der Leitung des Geistes und nicht aus der Furcht vor menschlichem Gesetz und aus dem Ver-

1) Von Freiheit der Speisen I, 28 f.
2) Ausl. der Schlussr. I, 329 m. 331 unt. ff.

trauen auf menschliches Werk kommt [1]); wer gerne fastet, oder wer magere Kost nöthig hat, damit ihn die Ueppigkeit nicht verderbe, der faste immerhin, aber er gebiete es Keinem, dem die Lust dazu fehlt, oder der reichlichere Nahrung nöthig hat [2]), denn die Schrift lehrt uns, dass eine Speise so rein ist, wie die andere, dem Reinen ist Alles rein, und im Glauben sind wir von jüdischen Gebräuchen und von selbsterwählten Werken befreit, und nur an das Gesetz der Liebe gebunden, dem die Freiheit der Speisen nicht Abbruch thut [3]). Aehnlich verhält es sich mit der Ehelosigkeit. Dass die Enthaltsamkeit an sich ein Vorzug wäre, will selbst Zwingli nicht läugnen. Aber sie ist, wie er glaubt, eine Tugend, die der Mensch sich nicht selbst geben kann, und die Gott nur den Wenigsten verliehen hat. Wer daher empfindet, dass sie ihm nicht geschenkt ist, der soll zu Vermeidung der Unzucht heirathen, sei er Geistlicher oder Laie, und thut er diess nicht, so begeht er eine Sünde. Wie es aber in dieser Beziehung mit dem Einzelnen bestellt ist, diess kann nur er selbst beurtheilen, und dass ihm die Enthaltsamkeit gelingen werde, kann auch er selbst nicht versprechen, da diess über seine Kräfte hinausgeht. Die Ehe muss daher Jedem jederzeit freistehen, und es ist gleich unzulässig, Andere durch ein Gesetz und sich selbst durch ein Gelübde in dieser Beziehung zu binden [4]). Was schliesslich die Klostergelübde der Armuth und des Gehorsams betrifft, so besteht die wahre Armuth des Frommen in dem christlichen Gebrauch, den er von seinen Gütern macht, und der wahre Gehorsam in der Liebe, und der uneigennützigen Unterordnung, die wir Allen schuldig sind, die äusserliche Armuth dagegen hat keinen Werth, und der Gehorsam gegen selbsterwählte Obere, durch den man sich den dringendsten sittlichen Pflichten entzieht, ist durch-

---

1) Von Freiheit der Speisen I, 24 u.

2) A. a. O. S. 12 u.

3) A. a. O. S. 3 ff. 25 u. 26 u. 28. VR. 312 u.

4) Fründl. Bitt I, 41. Ausl. der 28 und 29 Art. I, 325 ff. VR. 277. 314 f.

aus verwerflich [1]). Davon nicht zu reden, dass alle diese Gelübde in der Wirklichkeit auf die schamloseste Weise zum Deckmantel für die Laster gebraucht werden, die ihnen am Meisten entgegen sind [2]). Zwingli hat es hier ganz mit denselben Missbräuchen zu thun, und er bekämpft sie im Ganzen auch mit denselben Gründen, wie Luther.

Einen schwereren Stand hat er den Wiedertäufern gegenüber, weil es bei diesen gerade die reformatorischen Grundsätze selbst sind, aus denen sie ihre bedenklichen Folgerungen ableiteten. Die christliche Heiligkeit wurde bei ihnen zur Verdammung aller weltlichen Vergnügungen, die christliche Friedfertigkeit zur Verwerfung der Selbstvertheidigung, der obrigkeitlichen Strafen und der Kriegführung; aus der Gleichheit aller Glaubigen sollte die Gütergemeinschaft, aus der christlichen Bruderliebe die Freiheit von Zinsen, aus der Aufhebung des mosaischen Gesetzes die unentgeldliche Abschaffung der Zehenden folgen; sie wollten keinen Eid schwören, weil es Christus verbiete, und weil Niemand wissen könne, ob ihm Gott die Erfüllung seines Versprechens verleihe, sie verboten aus demselben Grund, eine Bürgschaft zu übernehmen oder nachzusehen, sie verboten den Ihrigen, ein obrigkeitliches Amt zu bekleiden, und glaubten sich selbst nicht zum Gehorsam gegen die Obrigkeit verpflichtet, weil das Befehlen und Gehorchen der christlichen Freiheit und Gleichheit widerspreche. Zwingli kann natürlich diese Behauptungen nicht zugeben, aber doch erkennt er ihren Zusammenhang mit seinen eigenen Grundsätzen zu gut, um sie in jeder Beziehung schlechthin zu verwerfen. Er hilft sich daher durch die Unterscheidung zwischen dem sittlichen Ideal und der Wirklichkeit, zwischen den strengeren Anforderungen des reinen Christenthums und den Bestimmungen, welche die menschliche Unvollkommenheit nothwendig macht, zwischen der göttlichen und der menschlichen Gerechtigkeit. Die göttliche Gerechtigkeit fordert, dass wir heilig und rein

---

1) Ausl. der Schlussr. I, 331. VR. 278 unt. f.

2) M. s. hierüber VR. 279 f. Ausl. der Schluss. a. a. O.

seien, wie Gott selbst, sie heisst uns den Feinden vergeben, sie verbietet uns zu zürnen und um das Unsrige zu rechten, sie verwirft die unreine und unrechtmässige Begierde, sie untersagt das Schwören, sie verlangt, dass wir unsere Habe ohne Ersatz hingeben, dass wir den Feinden Gutes thun, dass wir kein unnützes Wort reden, dass wir den Nächsten lieben, wie uns selbst; und das Alles sind nicht blos Rathschläge, sondern wirkliche Gebote, ebensogut wie das Hauptgebot der Liebe, das sie alle in sich schliesst. Weil wir aber viel zu schwach sind, um dem vollen Maass dieser göttlichen Anforderungen zu genügen, so sind neben den Gesetzen, die allein den inneren Menschen ansehen, und die Niemand erfüllen kann, noch andere Gesetze gegeben, welche den äusseren Menschen betreffen, und diese Gesetze bilden die menschliche Gerechtigkeit. So unvollkommen diese aber auch im Vergleich mit der göttlichen sein mag, und so wenig wir mit derselben die Seligkeit erwerben können, so ist doch auch sie um unserer Sünden willen von Gott geboten, damit die menschliche Gesellschaft bestehen kann. Die göttliche Gerechtigkeit sollen wir lehren und ihr nachstreben, der menschlichen sollen wir uns gleichfalls aus göttlichem Gebot unterwerfen, zugleich ist aber zu ihrem Schutz auch die Obrigkeit aufgestellt, um sie mit Gewalt und Strafen aufrecht zu erhalten [1]). Aus diesem Gesichtspunkt wird nun das Meiste von dem, woran die Gegner Anstoss nehmen, als nothwendig für die menschliche Gesellschaft, wie sie nun einmal ist, vertheidigt. Ursprünglich hat Gott allerdings Alles zum gemeinsamen Besitz geschaffen, und hielten wir das Gebot der Nächstenliebe, so hälfe Jeder von selbst dem Bedürftigen, weil aber die Menschen eigennützig und sündhaft sind, so hat Gott zur Verhütung von Uebel und Unordnung das Eigenthumsrecht geheiligt und den Diebstahl verboten. Dieser Einrichtung haben wir uns zu fügen, aber der vollkommeneren Gerechtigkeit durch ausgedehnte

---

1) Von göttl. und menschl. Gerechtigkeit I, 430—436. 440 m. 443. in Luc. VI, a, 563 u. 565 u. 586 ff.

Wohlthätigkeit uns nach Kräften zu nähern [1]). Aus dem Eigenthumsrecht fliesst nun auch die Verpflichtung zur Bezahlung von Zinsen. Besser und dem göttlichen Gebot entsprechender wäre es freilich, dem Dürftigen ohne Zinsen zu leihen; aber nachdem einmal das Eigenthumsverhältniss besteht, darf Niemand dazu gezwungen werden, vielmehr ist Jeder verpflichtet, seine Zinsen zu bezahlen, und die Obrigkeit ist schuldig, ihn dazu anzuhalten, nur den Wucher soll sie verhindern; das natürliche Maass für die Höhe, und zugleich den Grund für die Rechtmässigkeit der Zinsen glaubt Zwingli zu gewinnen, indem er das Geldausleihen um Zins als einen Früchtekauf betrachtet, und demgemäss Jedem den Zins zu nehmen gestattet, welcher dem Ertrag des Guts, das um sein Kapital gekauft werden kann, entsprechen würde [2]). Unter denselben Gesichtspunkt fallen die Laienzehenden, d. h. diejenigen, welche als Erbpacht für ein verliehenes Grundstück zu betrachten sind; die geistlichen Zehenden sind eigentlich eine freiwillige Steuer der Gemeinden zur Erhaltung ihrer Armen und ihrer Geistlichen; dass sie diesem Zweck und den ursprünglichen Eigenthümern entfremdet worden sind, ist allerdings ein schlimmer Missbrauch; nachdem das aber einmal durch gemeinsame Schuld geschehen ist, und Viele in gutem Glauben Zehenden gekauft haben, soll sich Niemand der Zehendpflicht eigenmächtig entziehen und keine Obrigkeit soll sie anders, als gegen billige Entschädigung, aufheben [3]). Was den Eid betrifft, so verlangt Gott freilich in erster Reihe, dass wir wahrhaft genug reden und handeln, um ihn entbehren zu können. Da diess aber nicht geschieht, so hat er den

---

1) V. göttl. u. menschl. Ger. I, 438 unt. f. 451. W. Urs. geben z. Autr. II, a, 389 u. in Luc. VI, a, 607 m. VR. 296 unt. epist. VIII, 56 o.

2) Von göttl. u. menschl. Gerecht. I, 439. 453 ff. W. Urs. geben z. Aufr. II, a. 383 ff. über Ausschl. v. Abendm. II, b, 354. über den Zehenden II, b, 371 u. in Matth. VI, a, 157 u. in Luc. VI, a, 565 u.

3) W. Urs. geben z. Aufr. II, a, 385 unt. ff. von göttl. u. menschl. Gerechtigk. I, 451 unt. f. über den Zehenden II, b, 364 ff. 372.

Eid als ein Zwangsmittel verordnet, das die Schrift des A. und N. T. gutheisst, und dessen die bürgerliche Gesellschaft nicht entbehren kann; Christus verbietet auch in der Bergpredigt nicht den Eid vor der Obrigkeit, sondern die leichtfertigen Betheurungen des gewöhnlichen Lebens [1]). Ebensowenig kann aus den Stellen der Bergpredigt über die Feindesliebe und das Ertragen des Unrechts die Unzulässigkeit des Kriegs und der obrigkeitlichen Strafe erschlossen werden, denn diese Stellen beziehen sich nur auf das Verhalten der Einzelnen im Privatleben, nicht auf die Pflichten der Obrigkeit. Entspräche freilich unser Leben dem Ideal der christlichen Vollkommenheit, so gäbe es keine Kriege, man brauchte keine Strafen und keine obrigkeitliche Strafgewalt, da diess aber nicht der Fall ist, so hat Gott der Obrigkeit das Schwerdt anvertraut, um es zum Schutz des Rechtes nach Innen und nach Aussen zu führen [2]). Wie können demnach die Wiedertäufer die Uebernahme obrigkeitlicher Aemter dem Christen verbieten, und auf Abschaffung aller Obrigkeit ausgehen? Was sollte aus der menschlichen Gesellschaft werden, wenn keine Obrigkeit die Guten schirmte und die Schlechten im Zaum hielte? Steht es denn schon so mit uns, oder wird es jemals so mit uns stehen, dass wir die Obrigkeit entbehren könnten, weil wir alle von freien Stücken recht thun? Können wir sie aber nicht entbehren, warum sollten wir ihre Gewalt lieber den Gottlosen anvertrauen, als den Frommen, warum uns den Aemtern, die man uns überträgt, so wenig wir sie auch suchen werden, entziehen [3])? Man wird bei allen diesen Punkten Zwingli's Einsicht in das praktisch Nothwendige alle Anerkennung schenken müssen, aber doch kommt

---

1) V. göttl. u. menschl. Gerecht. I, 438 o. in Catabapt. III, 407 ff. in Gen. V, 96 u. in Matth. VI, a, 229 f. epist. VIII, 55 m.

2) In Luc. VI, a, 562 ff. 586 f. V. göttl. u. menschl. Ger. I, 437. VR. 308 o. in Catabapt. III, 400 ff.

3) VR. 296 ff. in Catabapt. III, 403 f. Einiges Andere, was untergeordnete Punkte, das wiedertäuferische Verbot der Gastmahle und geselligen Zusammenkünfte (in Catab. 394 m. 396) und der Bürgschaften (epist. VIII, 54 m.) betrifft, übergehe ich.

er durch die Folgerungen der Wiedertäufer sichtbar in's Gedränge, er theilt mit ihnen eine Idee des christlichen Lebens, aus der sie sich strenggenommen ergeben würden, und er weiss diesem Zugeständniss nur durch eine Berufung auf die Bedürfnisse der unvollkommenen Wirklichkeit zu entgehen, die hiefür doch immer nur theilweise ausreicht. Denn möchte man es sich auch gefallen lassen, dass der Christ, um grösseres Uebel zu verhüten, Eide schwört, in den Krieg zieht, obrigkeitliche Aemter verwaltet, mag auch Zwingli die wiedertäuferische Verweigerung der Zinsen und Zehenten von seinem Standpunkt aus mit Recht bekämpfen, so müsste doch selbst nach seinen Grundsätzen verlangt werden, dass der Christ keinen Zins nehme und sein Gut an die Armen vertheile, dass er überhaupt, so weit es ihm die Andern gestatten, alle die Vorschriften der „göttlichen Gerechtigkeit" befolge, in denen Zwingli selbst nicht blos einen guten Rath, sondern ein bestimmtes Gebot Gottes sehen will, und wenn nun eine christliche Obrigkeit auf christliches Leben zu halten hat, so fragt sich sehr, ob sie nicht verpflichtet wäre, die kommunistischen Forderungen der Täufer wenigstens theilweise zum Gesetz zu erheben. Die weltlichen Thätigkeiten und die rechtlichen Verhältnisse an sich selbst als sittlich nothwendig zu begreifen, ist auch den Reformatoren nur unvollständig gelungen, und es wiederholt sich in dieser Beziehung die Bemerkung, die wir schon aus Anlass ihrer Ansicht von der Ehe machen konnten, dass sie für sittliche Verhältnisse, deren Berechtigung sie zuerst wieder zum Bewusstsein gebracht haben, theoretisch doch erst die zweideutige Stellung eines nothwendigen Uebels zu gewinnen wissen.

Steht Zwingli hierin mit Luther im Wesentlichen auf dem gleichen Standpunkt, so bilden dagegen seine politischen Ansichten einen sehr beachtenswerthen Gegensatz zu der Auffassung des Staatslebens, die wir bei den deutschen Reformatoren und ihren Nachfolgern in Geltung finden. Diese gaben dem Staat zwar alle die Rechte, welche ihm die katholische Kirche entzogen hatte, bereitwillig zurück, aber die Voraussetzung, dass er nur über weltliche Dinge, über das äus-

sere Leben des Menschen Gewalt habe, tasteten sie dem allgemeinen Grundsatz nach nicht an, und nur aus Noth und aus Gleichgültigkeit gegen das Aeussere liessen sie sich eine Leitung der kirchlichen Angelegenheiten durch die Fürsten gefallen, die ihnen das Innere des Glaubenslebens, das, worauf es allein ankomme, nicht tiefer zu berühren schien. Zwingli würde es schon sein lebhafter politischer Sinn verbieten, das bürgerliche Leben so aus dem Bereich der religiösen Interessen auszuschliessen; ebensosehr widerspräche es aber auch seiner religiösen Eigenthümlichkeit, um den Staat als solchen sich nichts zu bekümmern, und „um gutes Regiment, wie um gutes Wetter, nur zu beten“ [1]). Ein Glaube, der unmittelbar den lebendigsten Thätigkeitstrieb in sich schliesst, und nur in diesem Trieb sich seines Daseins bewusst wird, der dem Menschen nicht blos die Unabhängigkeit seiner innern Ueberzeugung und seines frommen Gemüthslebens, sondern ebensosehr auch die Unabhängigkeit seines Handelns gewährt, ein solcher Glaube macht ihm die Selbstregierung überhaupt viel zu sehr zum Bedürfniss, als dass er in Sachen des bürgerlichen Lebens, das überdiess mit dem kirchlichen und religiösen so eng verwachsen ist, auf sie verzichten möchte. Fanden wir ihn daher in der allgemeinen Begründung des Staatslebens mit Luther einverstanden, so tritt er ihm doch in seiner bestimmteren Ansicht über die Aufgabe und Gestaltung desselben entgegen. Weit entfernt, dem Staat ein ganz anderes Gebiet anzuweisen, als der Kirche, findet Zwingli, dass beide ganz dasselbe vom Menschen verlangen. Der Staat fordert Hingebung des Einzelinteresse's für die Gesammtheit, gemeinsames Einstehen Aller für Einen, Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze, er verbietet Selbstüberhebung und

---

1) M. s. hierüber Schneckenburger, zur kirchl. Christologie S. 165 f. 192 f., wo die Sache nur den falschen Schein gewinnen könnte, als läge die Wurzel dieses praktischen Verhaltens in der reformirten Vorstellung vom Königthum Christi, während vielmehr umgekehrt diese in der praktischen und politischen Richtung des reformirten Christenthums begründet ist.

Partheiwesen. Genau so auch die Kirche. Zwischen Staat und Kirche ist daher, zunächst hinsichtlich ihrer Einrichtungen und Zwecke, kein Unterschied. Diese Zwecke verfolgen nun freilich beide mit sehr verschiedenen Mitteln: der Staat zwingt äusserlich durch Gesetze, die Kirche hat den Geist Christi, der durch die Liebe freiwillige Gesetzeserfüllung bewirkt, jener begnügt sich mit der Bürgertreue, diese verlangt Treue gegen ihr unsichtbares Oberhaupt, jenem ist nur der äusserliche, dieser ist der wahre und aufrichtige Gehorsam ihrer Angehörigen gesichert (VR. 296 f.). Aber statt nun desshalb den Staat vom religiösen Gebiet auszuschliessen, folgert Zwingli umgekehrt, dass er zu seinem eigenen Bestehen der Religion bedürfe, dass nur der christliche Staat ein wahrer Staat sei. Da der Geist Christi das gewährt, was der Staat am Nöthigsten hat, die Liebe, so liegt in der wahren Frömmigkeit die einzige Bürgschaft für sein Gedeihen, und nur der wahre Christ ist im Stande, ein obrigkeitliches Amt recht zu verwalten (a. a. O. 296 m. 297 m.). Wo es daher einer Obrigkeit am wahren Christenthum fehlt, da ist keine Gerechtigkeit mehr, sondern Willkührherrschaft, wer ohne Gottesfurcht regiert, ist ein Tyrann [1]). Einem Tyrannen sind wir aber nicht blos nicht zum Gehorsam verbunden, sondern wir befinden uns ihm gegenüber im Stand rechtmässiger Nothwehr, wir sind befugt und verpflichtet, uns von seiner Gewalt zu befreien. Zwingli begnügt sich daher nicht mit dem Grundsatz des passiven Widerstands, wornach die Christen eher das Aeusserste erdulden sollen, als einem Befehl der Obrigkeit nachkommen, der die göttliche Wahrheit verbiete, oder wider sie streite [2]), er will sich auch nicht auf die Waffe des Wortes beschränken, die er freilich gegen die Tyrannei der Grossen gleichfalls unerschrocken führt und zu führen gebietet [3]), sondern er erklärt geradezu: wenn die Obrigkei-

1) VR. a. a. O. und 307 m.

2) Von göttl. u. menschl. Gerecht. I, 446 unt. 452 u. Erstes Zür. Rel.gespr. I, 156. Art. 37 f. Ausl. der Schlussr. I, 357 m.

3) Der Hirt I, 643 ff. vgl. v. göttl. u. menschl. Ger. 445 m. Ausl. d. Schlussr. I, 358 u. VR. 306 m. f.

ten untreulich und ausser der Schnur Christi fahren würden, mögen sie mit Gott entsetzt werden, wenn man die üppigen Könige nicht abstosse, werde das ganze Volk gestraft [1]). Dabei sagt er allerdings, man solle sie nicht mit Todtschlägen, Kriegen und Aufruhren abthun, einen König oder Tyrannen, der durch die Abstimmung des Volks nicht zur Ordnung zu bringen sei, müsse man in Gottes Namen ertragen; aber diess hebt den obigen Grundsatz seiner Meinung nach nicht auf, sondern es beweist nur, dass es nicht die Sache Einzelner ist, den Tyrannen zu verjagen, sondern die Sache der Gesammtheit: wenn die ganze Masse des Volks einhellig, oder doch der grössere Theil den Tyrannen absetzt, so ist das ganz in der Ordnung [2]). Liegt aber auch in diesen Aeusserungen noch eine gewisse Unsicherheit, sofern Zwingli das letzte Wort seiner Theorie, das Recht der Revolution, ganz offen auszusprechen noch Scheu trägt, so ist doch unverkennbar, wo seine Grundsätze hinführen. Die obrigkeitliche Gewalt erscheint hier als ein kirchliches Amt, ihre Handhabung steht unter dem Gesetz des Glaubens. Ueber kirchliche Dinge hat aber ursprünglich die Gemeinde in ihrer Gesammtheit zu entscheiden, warum sollte ihr nicht auch das Urtheil über die Obrigkeit zustehen? Und da ihr nun die Monarchie diese Befugniss nimmt, um sie Einem zu übertragen, so ist es kein Wunder, dass Zwingli kein Lobredner der Monarchie ist. Es sind nicht allein die Fürsten seiner Zeit, die wegen ihrer vielen Kriege, ihrer Habsucht, ihrer Ueppigkeit und Sittenlosigkeit auf's Schärfste von ihm getadelt werden [3]), sondern diese Uebel scheinen ihm von der Alleinherrschaft überhaupt unzertrennlich. Möchte immerhin die Monarchie ein glücklicher Zustand sein, wenn der Beste und Weiseste Herr wäre, diese Bedingung wird nie erfüllt werden. Nicht blos von einer Reihe aufeinanderfolgender Könige, sondern auch schon von einem einzigen ist es kaum zu erwarten, dass er die ganze

---

1) Ausl. der 42 Art. I, 369 f. VR. 301 o.
2) A. d. a. O.
3) Von göttl. und menschl. Gerecht. I, 445 m. VR. 306 m. f.

Regierungszeit über gut bleibe. Wie sollte der die Freiheit und die Rechtsgleichheit dulden und schützen, der allein über alle herrschen will? wie lässt sich annehmen, dass ein solcher das Volkswohl dem eigenen Vortheil vorziehe? Wird sich nicht ein Alleinherrscher Alles erlauben? wird er sich nicht ungleich leichter täuschen und in Furcht setzen lassen, als eine Vielheit? Welches Mittel gibt es ferner gegen die Schmeichler, die jeden Fürsten umgarnen und das Mark seines Volks verzehren? Welche Masse von Uebeln entspringt vollends nicht aus der Erblichkeit der Herrschaft, die jedes Kind und jeden Thoren zum König macht! Aus allen diesen Gründen gibt Zwingli einer wohleingerichteten Republik vor der Monarchie ganz entschieden den Vorzug [1]), und man wird nicht sagen können, dass er nur aus Vorliebe für seine vaterländischen Einrichtungen, und nicht ebensosehr auch kraft seines Princips so urtheile. Da ihm und seiner Zeit ihr specifisch theologischer Standpunkt nicht erlaubt, das Sittliche vom Christlichen zu trennen, da seine Frömmigkeit andererseits von zu praktischer Natur ist, um das Staatsleben als etwas Gleichgültiges von ihrem Bereich auszuschliessen, so ist er auf die Forderung eines christlichen Staats angewiesen, und da nun sein Christenthum zu freisinnig ist, um auf dem religiösen Boden eine Ungleichheit der Stände, die Herrschaft eines Theils über die Andern zu dulden, so bleibt ihm nur übrig, auch auf dem politischen ebenso zu verfahren, den Sitz und die Quelle der Staatsgewalt in der christlichen Volksgemeinde als solcher zu suchen, den Staat in seiner Einheit mit der Kirche als den Ausdruck ihres freien Gesammtwillens zu betrachten. Wurde der Kreis enger gezogen, und dem Lehrstand ein überwiegender Einfluss auf das Urtheil über christlich und nichtchristlich verstattet, so ergab sich die Calvinische, wurde das Staatsleben ohne weitere Organisation durch obrigkeitliche Gewalten bei der Gemeinde festgehalten, so ergab sich die puritanische Theokratie, aber der allgemeine

1) Zueignungsschreiben zur Erklärung des Jesaia V, 483 ff. Ausl. der Schlussr. I, 370 m.

Gedanke auf dem beide beruhen ist derselbe, welcher dem christlichen Staat und dem Staatskirchenthum Zwingli's zu Grunde liegt, die Selbstregierung des christlichen Volks, und wir erkennen so auch hier, wie anderwärts, in seinem System die Wurzel, von welcher die verschiedenen Stämme der reformirten Lehre gemeinschaftlich getragen werden.

6. Das Verhältniss der Zwingli'schen Lehre zu gleichzeitigen und spätern Erscheinungen.

Wir haben im Vorstehenden versucht, die theologische Eigenthümlichkeit Zwingli's an seiner Lehre im Einzelnen und im Ganzen nachzuweisen. Da sich diese Eigenthümlichkeit theils im Zusammenhang theils im Gegensatz mit der katholischen und der lutherischen Dogmatik entwickelt hat, so war die durchgängige Vergleichung der letztern schon für diese unsere nächste Aufgabe nicht zu umgehen, und so viel sich auch in dieser Beziehung noch beifügen liesse, so würden doch unsere bisherigen Erörterungen für den Zweck der gegenwärtigen Untersuchung genügen. Dagegen müssen wir das Verhältniss Zwingli's zu den kleineren Sekten- der Reformationszeit und zu der späteren Entwicklung der reformirten Lehre noch besonders in's Auge fassen, und würde uns auch eine erschöpfende Darlegung desselben weit über die Grenzen, die wir uns gesteckt haben, hinausführen, so werden wir uns doch der Aufgabe nicht entziehen dürfen, seine Grundzüge wenigstens in allgemeinen Umrissen zu zeichnen.

Es ist schon in unserem ersten Abschnitt bemerkt worden, dass die reformirte Kirche dem Standpunkt der kleineren, über die Schranken der protestantischen Kirchenverbesserung hinausstrebenden Partheien näher stehe, als die lutherische. Es gilt diess namentlich von Zwingli selbst, und es zeigt sich bei ihm besonders in seinem Verhältniss zu den Wiedertäufern. So viel er mit dieser Parthei gekämpft hat, so vielfach berührt er sich auch wieder mit ihr, oder genauer, sie machte ihm gerade desshalb so viel zu schaffen, weil sie Sätze, die er nicht zugeben konnte, grossentheils aus seinen eigenen Voraussetzungen ableitete. Wenn sich Zwingli von

Luther vor Allem durch die praktische Unruhe und Energie seines reformatorischen Geistes, durch das Streben nach einer durchgreifenden Umgestaltung des äusseren Lebens, durch jenen Thatendrang unterscheidet, zu dem sich das unbedingte Gottvertrauen des Erwählten sofort entwickelt, so sehen wir diese praktische Unruhe in den Wiedertäufern zur stürmischen Haft, zu der zerstörenden Leidenschaft des Fanatikers fortgehen, der die Bedingungen und Verhältnisse der Wirklichkeit überspringend sein religiöses Ideal auf gewaltsame Weise in's Leben einführt, und alles, was im Widerspruch mit diesem Ideal steht, nicht blos ausschliessen, sondern als ein Widergöttliches vertilgen will. Wird ferner das Princip des christlichen Lebens von Zwingli im Geist gefunden, und im Vergleich mit der inneren Offenbarung des Geistes jede äussere Offenbarung als etwas Untergeordnetes betrachtet, wird nicht einmal im Schriftwort ein unerlässliches Vehikel der Geisteswirkung anerkannt, so schüttelt der Geist bei den Wiedertäufern die Zügel des äusseren Worts ganz, und in dem Wahn einer neuen Prophetie treten die ausschweifendsten Einbildungen mit dem Anspruch einer höheren Offenbarung hervor. Weiter legt Zwingli, vermöge der inneren Gewissheit, welche dem Glaubigen der Geist gibt, dem äusseren Kultus geringeren Werth bei, aus demselben Grunde beseitigt er die katholischen Kultusgegenstände und Gebräuche rascher und vollständiger, als Luther; bei den Wiedertäufern wird die Einfachheit des reformirten Kultus zur Formlosigkeit, die Energie gegen das katholische Wesen zur Bilderstürmerei. Dasselbe Verhältniss wiederholt sich in der beiderseitigen Ansicht von den Sakramenten. Die wiedertäuferischen Partheien sehen in denselben im Allgemeinen, wie Zwingli, blosse Erinnerungszeichen, nur ziehen sie hieraus die Folgerung in Betreff der Kindertaufe, welche dieser abgelehnt hat, und sie gerathen durch die übermässige Betonung dieses Punkts allerdings wieder in jene Werthschätzung des Aeussern, die ihnen Zwingli oft genug vorrückt. Konnten wir ferner bei dem schweizerischen Reformator die Neigung nicht verkennen, seinen Grundsatz von der Werthlosigkeit des Aeussern

auch auf das Menschliche in der Erscheinung Christi anzuwenden, und mussten wir hieraus seine nestorianische Christologie und seine Ansicht von der Bedeutung des Todes Christi herleiten, so hören wir von den Wiedertäufern und ihren Geistesverwandten nicht selten die Erklärung, dass es nur auf den Christus in uns, nicht auf den äusserlich erschienenen Christus ankomme, und dass dieser nicht für uns genuggethan habe [1]). Wie aber so das Aeussere, welches dem Glauben als Bedingung seines Entstehens und Bestehens gegeben ist, für die Wiedertäufer noch geringere Bedeutung hat, als für Zwingli, so gehen sie andererseits ungleich weiter in der Forderung, dass sich der Glaube durch eine vollständige Umbildung des äusseren Lebens und der gesellschaftlichen Zustände bethätige. Die Wiedertäufer wollen eine Kirche der Heiligen, die sich scharf und bestimmt von der Welt abscheide. Das Mittel zur Herstellung dieser Kirche suchen sie in der strengen Handhabung des Kirchenbanns. Innerhalb derselben herrscht unbedingte Gleichheit und Brüderlichkeit, denn im Geist sind alle gleich und einig, hier weiss man daher nichts von Privateigenthum, von Zehenten und von Zinsen, von geistlicher oder weltlicher Obrigkeit, Alle sind als Brüder zu gleicher Theilnahme an jedem Besitz berechtigt. Alle sind Lehrer, weil alle vom Geist belehrt sind, die Gelehrsamkeit aber, die einem besonderen Stand einen Vorzug geben würde, ist als weltliche Weisheit werthlos, ja schädlich. Von Strafen und Kriegführung kann keine Rede sein, denn was gäbe es unter den Heiligen zu strafen oder zu bekämpfen? Der Eid ist entbehrlich, denn den wahren Christen wird ihre einfache Zusage nicht minder heilig sein. Mit denen aber, die draussen sind, stehen die Kinder Gottes in keinerlei Gemeinschaft, noch weniger sind sie ihnen zum Gehorsam verpflichtet, vielmehr sollen sie sich auch äusserlich, in ihrem alltäglichen Leben und ihren geselligen Gewohnheiten, von ihnen absondern, und wenn jene dem Reich Gottes Hindernisse in den Weg

1) M. s. die Nachweisungen bei Schenkel I, 287 ff. Gieseler, Kirchengesch. III, a, 197 f.

legen, glauben sie sich wohl auch zu jeder Gewaltthat gegen sie berechtigt. Zwingli hat diesen Grundsätzen auf allen Punkten widersprochen, aber wenn wir sehen, wie er diesen Widerspruch begründet, so können wir uns nicht verbergen, dass er mit seinen Gegnern mehr als Einen Schritt Hand in Hand gegangen ist. Kennt doch auch Zwingli Gemeinden der Glaubigen, die sich in ihrer Gesammtheit über Glaubenssachen nicht täuschen, sagt doch auch er, für das Verständniss der göttlichen Offenbarungen komme es auf die innere Erfahrung und den Geist an, nicht auf die Gelehrsamkeit, gibt doch auch er zu, nach göttlicher Gerechtigkeit müssten wir uns des Eides enthalten, jede Verletzung schweigend hinnehmen, das Unsrige ohne Ersatz oder Zinsen hergeben, die Gütergemeinschaft sei die ursprünglichere und wäre an sich die christlichere Einrichtung; nur die Rücksicht auf die menschliche Unvollkommenheit und auf die Bedürfnisse der Wirklichkeit ist es, die ihn von den Folgerungen der Wiedertäufer zurückhält. Sosehr er aber damit in seinem Recht ist: konnten diese nicht ihrerseits an den Grundsatz erinnern, den Zwingli sonst so nachdrücklich einzuschärfen weiss, dass man sich durch keine Rücksicht abhalten lassen dürfe, dem Befehl Gottes zu gehorchen? Die Schlüsse, welche von den Wiedertäufern aus den Grundsätzen der Reformatoren gezogen werden, sind zwar sehr einseitig, aber sie sind nicht ohne Folgerichtigkeit, und von den Reformatoren selbst ist ihnen Zwingli um Vieles näher gekommen, als Luther.

Aehnliche Bemerkungen würden sich uns auch aus Anlass der Partheien ergeben, die später einen Theil der wiedertäuferischen Bestrebungen wieder aufnehmen, wie die englischen Puritaner und die Quäker, zwei ächte Sprösslinge des reformirten Protestantismus in seiner freieren, Zwingli'schen Fassung; wir müssen uns jedoch hier auf diese kurze Andeutung beschränken.

Wenden wir uns von den Wiedertäufern zu den Mystikern im engern Sinn, so fällt die Verwandtschaft dieser Denkweise mit der reformirten gleich bei einem ihrer ersten

Anhänger, bei Luthers bekanntem Kollegen Carlstadt [1]), auch äusserlich in die Augen, denn wie er sich im Abendmahlsstreit von Anfang an auf Zwingli's Seite gestellt hatte, so fand er nach seiner Verbannung aus Sachsen in Zürich gastliche Aufnahme, und später in Basel eine Wirksamkeit als Professor. Es brauchte auch wirklich bei ihm nichts weiter, als die Entfernung der Uebertreibungen, zu denen ihn seine Abhängigkeit von der älteren Mystik und seine Verbindung mit den Wiedertäufern verleitet hatte, und der reformirte Theologe war fertig. Jene mystische Gelassenheit, in deren Preis er nicht müde wird, bildet auch von Zwingli's Glauben die eine Seite, glauben heisst auch nach seiner Definition: in Gott gelassen sein, und wenn die gleiche Gemüthsbeschaffenheit von Carlstadt auch als Liebe bezeichnet, und der Glaube demnach mit der Liebe identificirt wird, so ist damit nicht, wie Erbkam (S. 254) meint, die specifisch evangelische, sondern nur die specifisch lutherische Bedeutung des Glaubens aufgegeben, denn bei Zwingli fanden wir ganz dasselbe. Aus diesem Glauben entwickelt sich bei Zwingli als sein dogmatischer Ausdruck eine Theologie, welche die Gottheit einerseits dualistisch vom Geschöpf unterscheidet, wie das Unendliche vom Endlichen, welche aber andererseits ebendesshalb in der Erwählungslehre das Endliche vom Unendlichen unbedingt abhängig macht. In beiden Beziehungen trifft Carlstadt mit dem schweizerischen Reformator zusammen. Und je mehr nun alles Aeussere im Verhältniss zu der göttlichen Erwählung und der inneren Glaubensgewissheit des Erwählten an Werth verlieren muss, um so natürlicher ist es, dass sich Carlstadt in dieser Beziehung der reformirten Auffassung anschliesst: seine Abendmahlslehre ist die reformirte, sein entschiedenes Auftreten gegen Messe, Bilder und katholische Satzungen beruht auf Zwingli'schen Grundsätzen, und wenn man seiner Ansicht von der Schrift das „abstrakte Schriftprincip",

---

1) Die Belege zum Nachstehenden bei Erbkam, Geschichte der protest. Sekten im Zeitalter der Reformation S. 222 ff. Schenkel, Wesen d. Protest. I, 40. 59. ff. 79. 419. 482 ff.

den „biblischen Buchstabendienst“ einer späteren Zeit finden wollte, so widerspricht dem nicht blos jene Neigung zu allegorischer und tropischer Schrifterklärung, die er mit Zwingli theilt, sondern auch die kritische Sichtung der heiligen Bücher, durch die er allen protestantischen Theologen vorangieng. Kann schliesslich Carlstadt's Vorliebe für das alte Testament als wiedertäuferisch auffallen, so haben wir doch schon früher gesehen, dass dieser Zug auch der reformirten Richtung nicht fremd ist, und so kann uns Carlstadt überhaupt in seinem durch die Mystik vermittelten Uebergang zum reformirten Bekenntniss über den Zusammenhang beider einen deutlichen Fingerzeig geben.

Auch ein zweiter bekannter Vertreter der damaligen Mystik, Kaspar Schwenkfeld, berührt sich in vielen Stücken mit Zwingli. Wie bei diesem, so ist auch bei ihm das unmittelbare Wirken des Geistes im Menschen das Erste; diese Geistessalbung, diesen realen inneren Heilsbesitz setzt er nicht blos der katholischen Werkgerechtigkeit, sondern noch nachdrücklicher der lutherischen Rechtfertigungslehre entgegen, um sich statt dessen mit Zwingli bei dem allgemeinen Gedanken einer Gemeinschaft mit Christus zu befriedigen, welche gleich gut Liebe oder Glaube genannt werde; im Vergleich mit dem Geiste, der keiner Mittel bedarf, will auch er den äusseren Heilsmitteln keinen unbedingten Werth beilegen, er unterscheidet nicht minder bestimmt, als Zwingli, zwischen Sache und Zeichen der Sakramente zwischen der Geistestaufe und der Wassertaufe, zwischen dem geistlichen Genuss Christi und dem leiblichen, der an jenen erinnert, er stellt sich das innere und das äussere Wort, den Geist und die Schrift, noch schroffer entgegen, als Jener, er sucht die göttliche Offenbarung mit Zwingli auch ausserhalb der heil. Schrift, weniger freilich in Büchern, als in der Natur, er gesteht den wahren Glauben mit ihm auch den Heiden zu, die das äussere Wort nicht kannten, und er hat in Verbindung damit von der theologischen Gelehrsamkeit, die ja doch nur der Schaale der Schrift gilt, eine so geringe Meinung, wie wir sie bei Zwingli allerdings nicht finden. Lässt sich aber auch in diesen Zügen der Zusammenhang des schlesischen

Mystikers mit dem reformirten Zweige des Protestantismus nicht verkennen, so fehlt es doch auch nicht an anderen, die uns verhindern, ihn schlechtweg dieser Seite zuzuweisen. Der Glaube Schwenkfeld's hat einen ungleich weicheren, mystischeren Charakter, als der eines Zwingli; von der praktischen Energie, von der durchgreifenden Rührigkeit, von der gemeinschaftbildenden, organisirenden, kirchenschaffenden Thätigkeit des Schweizers finden wir kaum eine Spur in der stillen, duldenden Natur Schwenkfeld's; dieser ist zufrieden, wenn er seines Glaubens in Ruhe leben kann, er verlangt nur Duldung für sich, seine Thätigkeit für die Ausbreitung und Durchsetzung seiner Grundsätze bleibt auf das ruhige Mittel der Lehre beschränkt; eine besondere Religionsgesellschaft will er nicht stiften, und gegen Zwingli's Staatskirchenthum hat er sich ausdrücklich erklärt. Auch für sich selbst hat er nicht die Kraft, sich schlechthin und unmittelbar auf den göttlichen Rathschluss, auf die unbedingte innere Heilsgewissheit des Erwählten zu stellen: nicht allein Zwingli's, auch Luther's und Melanchthon's Prädestinationslehre wird von ihm als ein Ueberbleibsel der heidnischen Philosophie bestritten. Sein weiches Gemüth bedarf einer Stütze, der kalte Gedanke des göttlichen Willens genügt ihm nicht, er sucht einen lebendigeren, anschaulicheren Gegenstand seines Glaubens. Mag er daher auch in seiner Ansicht von den äusseren Heilsmitteln mit Zwingli übereinstimmen, so hält er sich dafür nur um so fester an den Gottmenschen, er will Gott, mit Luther, nur in Christo ergreifen, und er treibt aus diesem Grund in seiner bekannten Lehre von der Vergottung des Fleisches Christi, die Schenkel [1]) mit Unrecht als ein Extrem der reformirten Christologie bezeichnet, die lutherische Vorstellung von der Bedeutung des Menschlichen in Christus und von seiner Einheit mit dem Göttlichen auf eine Spitze, wo sich die Menschheit Christi selbst wieder doketisch verflüchtigt. Wiewohl sich daher Schwenkfeld durch jene Unmittelbarkeit des reli-

---

1) A. a. O. I, 341.; bei dems. und Erbkam a. a. O. 416 ff. die weiteren Belege für die obige Darstellung Schwenkfeld's.

giösen Lebens und durch jene verhältnissmässige Freiheit von dem äusserlich Gegebenen, welche aller Mystik eigen ist, der Zwingli'schen Glaubensweise verwandt zeigt, so stellt er sich doch andererseits durch das Beharren in dieser Innerlichkeit, durch seine mystische Passivität, dem thatkräftigen Wesen der reformirten Frömmigkeit so entschieden entgegen, und im Zusammenhang damit entfernt er sich auch in der Erwählungslehre und in der Christologie so weit von ihr, dass er nach dieser Seite vielmehr als ein äusserster Ausläufer der lutherischen Richtung zu betrachten ist. Beides ist eben in dieser Mystik vereinigt: in ihrer einseitigen Innerlichkeit protestirt sie einerseits mit den Reformirten und noch weit mehr, als die Reformirten, gegen jede Abhängigkeit von einem Aeussern, und andererseits weiss sie sich noch weit weniger, als die Lutheraner, durch selbstthätiges Wirken von jener Abhängigkeit wirklich zu befreien.

Zu ähnlichen Bemerkungen gibt uns ein Zeit- und Geistesgenosse Schwenkfeld's, der vielbesprochene Sebastian Frank, Veranlassung. Doch tritt der Gegensatz gegen den lutherischen und die Verwandtschaft mit dem reformirten Protestantismus bei ihm stärker hervor, als bei Jenem. Die Lieblingsideen aller Mystiker, die Unterscheidung des innern und des äusseren Wortes, die Unabhängigkeit des Geistes vom Buchstaben, die Behauptung, dass der Glaube nur vom unsichtbaren Wort lerne, das sichtbare dagegen dem Unglaubigen schädlich, und dem Glaubigen nicht unentbehrlich sei — diese Sätze werden von Frank noch schroffer ausgesprochen, als von Schwenkfeld, und in Folge dieses Standpunkts verlangt er für die Schrifterklärung die durchgeführteste Anwendung der Allegorie. Wiewohl er aber nicht minder heftig, als Jener, gegen die Vernunft und die Gelehrsamkeit zu eifern weiss, so nimmt seine Mystik doch alsbald die naturalistische Wendung, dass die innere Quelle und Richtschnur der Wahrheit nicht blos in dem positiv christlichen Gemüth, sondern im menschlichen Herzen überhaupt, die ursprünglichste äussere Gottesoffenbarung in der Natur gesucht wird, und hiemit steht ein Pantheismus in Verbindung, der in seiner neu-

platonischen Haltung lebhaft an die Sätze Zwingli's über das Wesen Gottes und die Identität von Gott und Natur erinnert [1]). Mit diesem Naturalismus stimmt es ganz gut zusammen, und es kann gleichfalls als eine Ueberspannung Zwingli'scher Sätze betrachtet werden, wenn Frank, weitherzig bis zur Gleichgültigkeit gegen die positive Religion, das Wort Gottes und den Glauben allenthalben anerkennen will, selbst bei Türken und Heiden, wenn er die Erbsünde auf den natürlichen Gegensatz von Leib und Geist zurückführt, wenn er die Sakramente des neuen Bundes als diese äusseren Handlungen für entbehrlich, und das Cärimonialgesetz des alten für ein „Puppenspiel" hält, wenn er endlich das Menschliche in der Erscheinung Christi geringachtet, weil es der Glaube nur mit dem Gott in Christus, oder richtiger, nur mit dem Christus in uns zu thun habe. Auch der praktischen Richtung des Zwingli'schen Glaubens kommt Frank in ähnlicher Weise, wie Schwenkfeld, durch seine heftigen und beharrlichen Angriffe auf die lutherische Rechtfertigungslehre entgegen; aber sosehr er diese darum tadelt, dass sie den Werken nicht nachfragen, so ist doch er selbst viel zu ausschliesslich auf die einsame Betrachtung des Mystikers und die stille Thätigkeit des Schriftstellers beschränkt, um dem Handeln grossen Werth beizulegen: das Werk, das er verlangt, besteht in dem Innerlichen der mystischen Gelassenheit, das gottergebene Gemüth wird gleichgültig gegen Alles, auch gegen das eigene Thun, jener Thätigkeitstrieb, der die reformirte Frömmigkeit im Vergleich mit der lutherischen vorzugsweise charakterisirt, fehlt diesem, wie allen Mystikern.

Hatte aber schon Zwingli den Lehren dieser radikaleren Partheien nur beschränkten Eingang verstattet, so gerieth die reformirte Kirche im Ganzen bald nach Zwingli's Tode mehr und mehr in eine konservative Richtung, welche die entschiedene Ausstossung dieses Elements verlangte. Es lag diess in der natürlichen Entwicklung der Dinge, die gleiche Erschei-

---

1) M. s. über denselben Schenkel I. 149. 258. Erbkam a. a. O. 328 ff. 337 f. Bei denselben die weiteren Nachweisungen.

nung treffen wir ja auch auf dem lutherischen Gebiete, wenn wir die Theologie der orthodoxen Lutheraner mit der ihres Meisters, oder wenn wir auch nur Luthers späteres Verhalten mit dem früheren vergleichen. Sofern es sich aber um die Männer handelt, welche die reformirte Kirche auf diesen Weg geführt haben, nimmt Calvin unbestritten den ersten Platz ein, und eben diess ist es, worin uns der tiefste Unterschied des Calvinischen Systems vom Zwingli'schen zu liegen scheint, die strenge Durchführung des positiv kirchlichen Standpunkts, die sorgfältige Ausscheidung alles dessen, was die Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft und ihrer Heilsmittel zu gefährden, über die Grenzen der positiven Religion hinauszuführen, der subjektiven Willkühr in Glaubenssachen einen Spielraum zu gewähren droht. In den allgemeinen Grundzügen seiner Lehre ist Calvin mit Zwingli einverstanden. Das Erste ist auch bei ihm der Glaube als unmittelbare und unwiderstehliche Wirkung des Geistes. Den wesentlichen Inhalt dieses Glaubens sucht auch er in der persönlichen Heilsgewissheit, in dem Bewusstsein der Erwählung, er behandelt demnach die Erwählungslehre mit Zwingli als die Grundlehre des Christenthums, und seine Darstellung dieser Lehre entfernt sich von Jenem in keinem erheblichen Punkte. Neben dieser göttlichen Heilswirksamkeit verlieren nun allerdings die endlichen Vermittlungen derselben ihren Werth für ihn nicht in dem gleichen Maasse, wie für Zwingli, aber doch werden wir finden, dass er sowohl in der Christologie, als in der Lehre von den Sakramenten gegen die Lutheraner mit diesem übereinstimmt, und nur innerhalb der gemeinsam reformirten Ansicht für das Menschliche in Christus und für die sakramentlichen Handlungen eine grössere Bedeutung zu gewinnen sucht. Wenn endlich Zwingli die Verwirklichung der Erwählung wesentlich in der religiösen Thätigkeit der Erwählten gesucht, wenn er desshalb nachdrücklicher, als die deutschen Reformatoren, auf die Werke gedrungen, dem Gesetz eine höhere Geltung beigelegt, eine kirchliche Sittenzucht verlangt hatte, so trifft Calvin in allen diesen Beziehungen theils mit ihm zusammen, theils geht er

über ihn hinaus, und auch von den Einrichtungen der Calvinischen Theokratie, welche beim ersten Anblick mit der Zwingli'schen Staatskirche einen so auffallenden Gegensatz bildet, ist bereits bemerkt worden, dass sie in Wahrheit der christlichen Republik Zwingli's doch weit näher kommen, als dem Kirchenwesen der Lutheraner. Nur um so eifriger sehen wir aber den Genfer Reformator bemüht, den Zusammenhang mit den ausserkirchlichen Lehren und Partheien, welcher bei Zwingli noch deutlich genug hervortrat, zu durchschneiden, und das religiöse Leben streng auf die positive Religion und die kirchlichen Heilsmittel zu beschränken. In diesem Sinn werden zunächst schon auf dem Gebiete der sog. natürlichen Theologie alle jene pantheistischen Bestimmungen beseitigt, wodurch sich Zwingli dem Standpunkt der heidnischen Philosophie zu nähern, und den Gott der positiven Religion, der mit seinem absoluten Willen über Natur und Vernunft steht, in eine blosse Naturkraft zu verwandeln schien. Wenn ferner Zwingli den Glauben und die Seligkeit nicht unbedingt und ausschliesslich an die geschichtliche Erscheinung Christi geknüpft, seine genugthuende Leistung als ein blosses Unterpfand der Gnade von der heilswirkenden Ursächlichkeit unterschieden, und demgemäss auch in der Person Christi das Menschliche von dem Göttlichen schärfer getrennt hatte, so hält Calvin streng daran fest, dass nur in Christus, in dem geschichtlich erschienenen Gottmenschen, das Heil zu finden sei, und gibt er auch zu, dass es nur von Gott gewirkt werde. so behauptet er dagegen, ohne Christus sei kein wahrer Glaube an Gott möglich, und nur durch Christus könne uns die Gnade offenbar werden. Und dieser Satz bezieht sich nicht blos auf den Gott in Christus, von dem ihn auch Zwingli zugab, wenn vielmehr der endliche Geist überhaupt schon eines Mittlers bedurfte, um mit Gott in Verbindung zu treten, so musste dieser Mittler für den sündigen Menschen, wie Calvin glaubt, der Gottmensch sein [1]). Er widerspricht daher der Behaup-

1) M. s. über diesen nicht immer richtig aufgefassten Satz Instit. II, c. 12, 1, 4 f. III, c. 11, 8 f.

tung, welche nicht allein Osiander, sondern auch Zwingli so entschieden verfochten hatte, dass Christus nur nach seiner göttlichen Natur unser Heil sei, auf's Bestimmteste; nach seiner Ansicht ist die Offenbarung der Gottheit, die Mittheilung des höheren Lebens, an das Fleisch Christi gebunden, und will er auch mit Zwingli die Thätigkeit des Gottmenschen, der göttlichen Heilswirksamkeit gegenüber, nur als die Mittelursache der Erlösung betrachten, erklärt er sich auch in der Personenlehre, ebenso, wie Jener, gegen die lutherische Mittheilung der Eigenschaften, so bleibt er dafür nur um so fester bei der Behauptung, dass die Menschheit Christi das einzige Organ sei, durch welches die erlösende Gnade auf uns wirkte. Im Zusammenhang damit gewinnt nicht blos die orthodoxe Trinitätslehre, wie diess Servets Scheiterhaufen bezeugt, für Calvin eine ungleich grössere Bedeutung, als sie für Zwingli gehabt hatte, sondern auch in der Anthropologie muss er strenger beim augustinischen Lehrbegriff stehen bleiben, statt die Erbsünde mit seinem Vorgänger für ein unverschuldetes Unglück zu halten, sieht er in ihr die eigene Verschuldung jedes Einzelnen, eine Sünde im vollen Sinn, statt ihren Grund in dem Leibe zu suchen, der das eigentliche Wesen des Menschen nichts angeht, verlegt er ihn in die Seele, statt die That der Stammeltern zu entschuldigen, erklärt er sie für den schauderhaftesten Frevel, statt die Keime des Guten in der gefallenen Menschennatur aufzusuchen, weiss er uns ihr Verderben nicht grell genug zu schildern. Den innersten Grund dieser Bestimmungen werden wir ähnlich, wie bei Augustin, in dem kirchlichen Interesse ihres Urhebers zu suchen haben, denn je grösser die Veränderung gedacht wird, welche in Folge des Sündenfalls mit der menschlichen Natur vorgieng, um so unmöglicher erscheint es, dass der Mensch ohne fremde Beihülfe den Weg zu Gott finde, um so dringender wird somit das Bedürfniss der positiven Heilsanstalten. Es ist daher nicht anders als folgerichtig, wenn sich Calvin auch in seiner Ansicht über die Gnadenmittel von Zwingli entfernt und der lutherischen Lehre annähert, wenn er das Schriftprincip strenger und ausschliesslicher fasst, als

Jener, wenn er von einer unmittelbaren Offenbarung des Geistes nichts wissen will, wenn er die Trennung des inneren Worts von dem äussern beseitigt, und das äussere Wort (wie in der Christologie die Menschheit Christi) für das alleinige Organ der göttlichen Wirksamkeit erklärt, wenn er auch den Sakramenten eine höhere Bedeutung übrig lässt, als sein Vorgänger, denn sosehr er mit diesem in der Behauptung übereinstimmt, dass die sacramentlichen Handlungen und Zeichen nur Symbole seien, dass keine leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl stattfinde, dass die Wirkung der Sakramente vom Geist allein ausgehe, und auf die Glaubigen allein sich erstrecke, so findet er doch in dieser geistigen Wirkung mehr, als Zwingli: er sieht in dem Sakrament nicht einen blossen Bekenntnissakt, sondern ein wirkliches Unterpfand der göttlichen Gnade, er nimmt an, dass sich mit der sakramentlichen Handlung eine eigenthümliche Wirkung des Geistes in den Glaubigen verbinde, er behauptet namentlich im Abendmahl einen wirklichen Genuss des Leibs und Bluts Christi, wenn auch dieser Genuss nur ein geistiger sein soll. Calvin zeigt insofern, wie diess von Neueren richtig bemerkt worden ist, das durchgängige Bestreben, zwischen Lutheranern und Reformirten durch eine Annäherung an die lutherische Lehrweise, aber doch unter wesentlicher Festhaltung des reformirten Standpunkts, zu vermitteln. So lenkt er auch in der Rechtfertigungslehre zu den Lutheranern hinüber, wenn er den Satz vom alleinrechtfertigenden Glauben weit sorgfältiger, als der Züricher Reformator, entwickelt, und in der Osiander'schen Ansicht mittelbar auch die Zwingli'sche bestreitet. Auch diess ist aber nicht blos in dem Wunsch der Vermittlung zwischen den Partheien, sondern in Calvin's ganzem Standpunkt begründet: da der Glaube nach seiner Auffassung nicht dieses schlechthin unmittelbare Verhältniss zu Gott ist, wie bei Zwingli, sondern wesentlich vermittelt durch die Beziehung auf die geschichtliche Erscheinung Christi, so muss die Annahme dieses geschichtlich Gegebenen für ihn eine viel grössere Bedeutung erhalten, die innere Umbildung des Subjekts lässt sich von dem Vertrauen auf die geschichtliche Lei-

stung des Erlösers nicht trennen, und die Rechtfertigung ist ebensosehr Zurechnung dieses fremden Verdienstes, als eigenes Gerechtwerden. Aus demselben Grunde kann Calvin nicht zugeben, dass Solche den seligmachenden Glauben haben können, die ausser dem geschichtlichen Zusammenhang mit Christus und mit der von ihm gestifteten Religion stehen; die Härte, mit der er alle Heiden der ewigen Verdammniss überliefert, lässt uns den ganzen Gegensatz seines positiv kirchlichen Standpunkts gegen Zwingli's freiere Denkweise erkennen. Noch unmittelbarer kommt dieses Interesse in der Lehre von der Kirche zum Vorschein. Während die kirchliche Gemeinschaft bei Zwingli gegen das unmittelbare Verhältniss des Einzelnen zu Gott ganz entschieden zurücktritt, so erscheint dagegen bei Calvin die Kirche als der Leib Christi, dem Jeder eingepflanzt sein muss, der mit dem Haupt in Zusammenhang stehen will, der Einzelne ist bei ihm nicht für sich, sondern wesentlich nur als Mitglied dieser Gesammtheit zur Seligkeit bestimmt, und selbst von der sichtbaren Kirche sagt er ausdrücklich, ihre Pflege sei der einzige Weg zum Leben, nur in ihr finden wir Heil und Vergebung der Sünden, wer sich von einer christlichen Gemeinschaft, die das wahre Wort und die Sakramente besitzt, abtrenne, der verläugne Gott und verrathe den Glauben [1]). Von diesem Standpunkt aus ist es natürlich, dass er Allem aufbietet, um der Kirche für die sittlich-religiöse Arbeit an ihren Mitgliedern die volle Macht zu verschaffen, und sie zur wirklichen Erzieherin des Volks zu machen, dass er nach aussen ihre unbedingte Unabhängigkeit vom Staat durchsetzt, nach innen die demokratische Verfassung, welche Zwingli's Ideal war, mit der Aristokratie der Geistlichen und der Presbyterien vertauscht, dass er ihr endlich durch eine drakonische Sittenzucht und eine rücksichtslose Anwendung des Banns jene Heiligkeit zu verschaffen sucht, ohne die sie der hohen Stellung, welche er ihr anweist, nicht würdig wäre Die Calvin'sche Kirche hat auch

---

1) Instit. IV, 1, 4. 10.

unstreitig dieser straffen Anziehung aller kirchlichen Bande, diesem leidenschaftlichen Streben nach Selbstregierung, dieser puritanischen Sittenstrenge einen grossen Theil der Erfolge zu verdanken, die sie in der nächsten Zeit errungen hat, unter dem Druck der kirchlichen Zucht gewann sie jene Zähigkeit und jene Expansivkraft, die sie auszeichnet; aber Zwingli's Geist blieben die Kirchen treuer, welche auf die Calvin'schen Neuerungen in der Kirchenzucht und Kirchenverfassung nicht eingiengen.

Je bedeutender sich nun Calvin's Abweichung von Zwingli herausstellt, um so näher liegt die Vermuthung, dass auch die Richtungen, welche nach der andern Seite über Zwingli hinausgehend den stärksten Gegensatz zum Calvin'schen Lehr- und Kirchensystem darstellen, die antitrinitarische und die arminianische, um spätere oder minder bedeutende Erscheinungen hier zu übergehen — doch ein gewisses Recht haben, ihre Eigenthümlichkeit auf den Stifter der reformirten Kirche zurückzuführen. Wirklich sind sie ja auch auf dem Boden dieser Kirche, oder doch im Zusammenhang der Bewegung entstanden, die ihr das Dasein gegeben hat, was ist natürlicher, als dass wir die Spuren dieses Ursprungs auch da noch zu erkennen im Stand sind, wo sie mit der herrschenden reformirten Lehre in Widerspruch treten. Diess gilt selbst von denen, bei welchen dieser Widerspruch in der auffallendsten Weise hervortritt, von den Antitrinitariern. Die Wurzeln dieser Denkweise, welche in das Zeitalter der Reformation hinaufreichen, stehen in nahem Zusammenhang mit den wiedertäuferischen und mystischen Lehren, deren Verhältniss zu Zwingli oben besprochen wurde. In Servet besonders erscheinen diese drei Elemente auf's Engste verbunden: er hält die Kindertaufe nächst der Trinitätslehre für das bedeutendste Anzeichen und für die Hauptursache des religiösen Verderbens, er eifert mit Wiedertäufern und Mystikern gegen den unfruchtbaren Glauben der Protestanten, er will das wahre Christenthum durch eine mystische Spekulation der verworrensten Art wiederherstellen. Sein Verhältniss zu Zwingli ist daher am Meisten mit dem eines Schwenkfeld zu vergleichen.

So auffallend auch seine phantastischen Vorstellungen von der Fleischwerdung Gottes, seine magische Auffassung der Taufe, seine mystische Abendmahlslehre, seine durchgängige Vermischung von physischen und ethischen Begriffen, überhaupt die Unklarheit seines ganzen Wesens, gegen den strengen Spiritualismus und die klare Nüchternheit Zwingli's abstechen, so berührt er sich doch mit ihm auch wieder in Manchem: sein Pantheismus, wie sehr er in seiner näheren Bestimmtheit von dem Zwingli'schen abweicht, führt doch in letzter Beziehung auf die gleiche Quelle neuplatonischer Spekulation, sein lebhafter Widerspruch gegen die Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit, der Eifer, mit dem er auf Heiligkeit und gute Werke dringt, kann als Extrem der reformirten Richtung betrachtet werden, die mystische Trennung des innern Worts vom äussern, der weitgehende Gebrauch der allegorischen Schrifterklärung sind Eigenthümlichkeiten, die wir maassvoller auch bei Zwingli gefunden haben, und selbst einen leisen Zug zum Unitarismus konnten wir bei ihm bemerken. Deutlicher kommt aber allerdings die Verwandtschaft des Unitarismus mit dem Zwingli'schen Protestantismus bei denjenigen Unitariern zum Vorschein, bei denen diese Denkweise nicht in der mystischen, sondern in der verstandesmässigen Form auftritt, bei Occhino und den Socinianern. Jener besonders, das eigentliche Bindeglied des mystischen und des abstrakt verständigen Unitarismus, gewährt uns einen klaren Einblick in die Entwicklung des unitarischen Systems aus dem altreformirten. Mit der Mystik beginnend, stellt er die innere Erleuchtung durch den Geist in ähnlicher Weise, wie Zwingli, nur noch schroffer allem Aeussern entgegen, und mit diesem sucht auch er Anfangs den sichersten Rückhalt seiner innern Selbstgewissheit in der Unbedingtheit der göttlichen Erwählung. Aber bald kehrt sich dieses Innere weitergreifend gegen die Bedingungen, an die es im kirchlichen System geknüpft ist: es wird nicht blos Zwingli's Ansicht von den Sakramenten gegen die Calvin'sche behauptet, und die Unterscheidung des inneren Worts vom äussern zum Gegensatz beider gesteigert, sondern es erscheint auch dem

Menschen, der sein Heil nur von seiner persönlichen Gesinnung abhängig weiss, undenkbar, dass ihn eine fremde Sünde in Schuld verstrickt, oder ein fremdes Verdienst erlöst habe; hiemit ist sofort der kirchlichen Trinitätslehre ihr Fundament entzogen, und es gibt nichts mehr, was den Verstand abhielte, ihre Widersprüche geltend zu machen; zuletzt muss endlich auch die Prädestination dem Glauben des Subjekts an sich selbst weichen, denn sie macht den Menschen ja gleichfalls, und zwar in der härtesten und unbedingtesten Weise, von etwas ausser ihm Liegenden, von dem unerforschlichen Rathschluss der Gottheit, abhängig [1]). So wird hier der protestantische Grundsatz der subjektiven Freiheit gegen die Grundlehren des reformatorischen Protestantismus gewendet, aber wir können den Weg noch deutlich erkennen, auf dem sich diese Abweichung entwickelt hat, und wir sehen in der Zwingli'schen Lehre den Punkt, von dem sie zunächst ausgieng.

Diesen Process haben nun allerdings die Socinianer [2]), und schon die beiden Socine selbst, hinter sich oder zur Seite gelassen, und so tritt uns in ihrer Lehre zunächst nur der schroffe Gegensatz gegen das kirchliche System entgegen. Nichts scheint sich mehr zu widersprechen, und nichts widerspricht sich auch wirklich unmittelbarer, als die Innerlichkeit des Zwingli'schen Glaubens, der seine letzte Gewissheit nicht aus der Schrift, sondern schlechthin aus der Erleuchtung durch den Geist schöpft, und die Aeusserlichkeit des socinianischen, der Alles, was er von Gott weiss, durch mündliche oder schriftliche Ueberlieferung, „vom Hörensagen", haben will; der Determinismus, welcher die menschliche Freiheit der göttlichen Unbedingtheit, und der Indeterminismus welcher diese der menschlichen Freiheit aufopfert [3]); die Behauptung Zwingli's,

1) Die näheren Nachweisungen über Occhino s. b. Trechsel, die protestant. Antitrinitarier vor F. Socin II, 206 ff. 221 ff.

2) Hinsichtlich deren es wohl kaum nöthig ist, auf die bekannte treffliche Schrift von Lock: der Socinianismus u. s. w. ausdrücklich zu verweisen.

3) Man besinne sich an die Behauptungen der Socinianer über das Vorhauswissen der freien Handlungen.

dass Christus nur als Gott unser Heil sei, und die socinianische Bestreitung seiner Gottheit. Dort sehen wir ein unbedingtes Abhängigkeitsgefühl, hier ein Freiheitsgefühl, das nur von aussen her durch den Gedanken an die Allmacht Gottes beschränkt wird, dort wird der Mensch zum unselbständigen Werkzeug des göttlichen Geistes, hier wird die göttliche Gnade zum äusserlichen Hülfsmittel für den menschlichen Willen und Verstand. Aber eine ursprüngliche Verwandtschaft der beiden Richtungen ist dadurch nicht ausgeschlossen. Selbst die Grundlehre von der Gnade und der Erwählung ist ja für sich genommen noch nicht der innerste Kern des reformirten Systems, seine tiefste Wurzel haben wir in der praktischen Selbstgewissheit des frommen Subjekts, in dem unbedingten Vertrauen auf die Kraft des gotterfüllten Willens gefunden. Die gleiche Selbstgewissheit ist es, die der socinianischen Auffassung der Religion zu Grunde liegt; der Unterschied ist nur, dass ihre theologische Begründung in eine anthropologische, das Vertrauen auf den Geist und den Rathschluss Gottes in das Vertrauen des Menschen zu sich selbst und seiner sittlichen Natur verwandelt ist. So bedeutend und durchgreifend aber dieser Unterschied sein mag, den wesentlichen Zusammenhang des Socinianismus mit dem Protestantismus der Zwingli'schen Richtung müssen wir darum doch behaupten. Nicht blos seinem allgemeinen Charakter nach stellt er sich auf diese Seite, sondern auch seine einzelnen Unterscheidungslehren zeigen sich, mit alleiniger Ausnahme der Ansicht über Gnade und Freiheit, dem reformirten System weit näher verwandt, als dem lutherischen. Wenn die Socinianer mit dem Supranaturalismus ihres Wunder- und Schriftglaubens die rationalistische Ausschliessung alles Vernunftwidrigen widerspruchsvoll verbinden, so fanden wir denselben Rationalismus in Zwingli's mystischen Bestimmungen über das Verhältniss des innern und äussern Worts verborgen, wie denn auch Zwingli mit seiner tropischen Schrifterklärung der socinianischen Exegese vorarbeitet. Stellen die Socinianer Gott und den Menschen dualistisch, wie das Unendliche und das Endliche, sich gegenüber, so ist derselbe Gegensatz auch bei Zwingli für

die Bestimmung ihres Verhältnisses maassgebend. Läugnen Jene der Willensfreiheit zulieb eine wesentliche Verschlimmerung der menschlichen Natur durch den Sündenfall, und eine Erlösung derselben durch die That Christi, so sahen wir Zwingli in der Konsequenz seines Determinismus, hinter dem sich aber am Ende doch auch wieder das Bewusstsein der sittlichen Kraft und Freiheit verbirgt, der gleichen Ansicht sich annähern. Wird der Gottmensch socinianisch zum blossen Propheten herabgesetzt, so zeigt auch die reformirte Christologie die entschiedene Neigung, das Göttliche in ihm vom Menschlichen so zu trennen, dass statt ihrer persönlichen Einheit für die menschliche Natur nur eine Geistesbegabung, derjenigen der Erwählten nicht unähnlich, übrig bleibt; und mögen auch die Reformirten dem socinianischen Unitarismus noch so eifrig widersprechen, so lässt sich doch bei ihnen selbst, und so schon bei Zwingli, ein gewisses Zurücktreten der Trinitätslehre nicht verkennen. Dass die socinianische Ansicht über die Sacramente der Zwingli'schen sehr nahe steht, ist bekannt. Wenn endlich das religiöse Leben im Socinianismus einen einseitig gesetzlichen Charakter trägt, wenn das ganze Verhältniss zu Gott als ein Vertragsverhältniss aufgefasst ist, in welchem der menschlichen Leistung die göttliche Belohnung entspricht, und wenn diese Leistung selbst weit mehr im Gehorsam, als im Glauben, gesucht wird, so dürfen wir uns nur an Zwingli's Lehre vom Gesetz und von den guten Werken erinnern, um auch bei diesem Punkt im Socinianischen eine einseitige Fortsetzung der reformirten Eigenthümlichkeit zu erkennen; und dem widerspricht es nicht, dass die Socinianer das alte Testament als Lehrquelle verwerfen, welches die reformirte Kirche so hoch hält, denn sie verwerfen es nur desshalb, weil sie im neuen das höhere und reinere Gesetz finden, nicht wegen seiner gesetzlichen Form, sondern wegen seines unvollkommenen Inhalts. So trägt auch das Kirchenwesen der Socinianer, mit seiner presbyterialen Gemeindeverfassung und seiner Kirchenzucht, ganz den reformirten, und näher den Zwingli'schen Typus, denn für die Calvin'sche Theokratie fehlte es hier an den äussern und innern

Bedingungen. Nehmen wir hinzu, dass die namhaftesten Begründer des Unitarismus, ein Occhino, ein Blandrata, die beiden Socine u. A. von der reformirten Kirche ausgiengen, und dass sich diese auch später den Socinianern immer noch weniger feindselig zeigte, als die lutherische, so werden wir über den Zusammenhang des Socinianismus mit Zwingli und seiner Kirche nicht weiter im Zweifel sein können.

Was vom Socinianismus gilt, das gilt in noch höherem Maasse von seinem jüngeren Halbbruder, dem Arminianismus. Dieser gehört ja nicht blos seiner äusseren Stellung nach der reformirten Konfession an, sondern auch seine theologische Eigenthümlichkeit weist ihn durchaus hieher. Einestheils nämlich weicht er nach derselben Seite von der kirchlichen Lehre ab, wie der Socinianismus, und er ist insofern ebenso, wie dieser, aus der ursprünglichen Richtung des reformirten Systems zu begreifen; anderntheils verhält er sich aber der herrschenden Lehre gegenüber so rücksichtsvoll und gemässigt, dass wir ihn einfach als eine Vermittlung zwischen dem orthodoxen System und dem Socinianismus, als den kirchlich gewordenen Socinianismus bezeichnen können, und er nähert sich dadurch namentlich derjenigen Form der reformirten Theologie, welche der Fixirung des kirchlichen Systems durch Calvin und der Aussonderung der abweichenden Elemente im Unitarismus vorangieng. Mag daher auch sein Widerspruch gegen die Prädestination Zwingli so gut, wie Calvin, treffen, so beruht doch dieser Widerspruch auch hier auf jener Selbstgewissheit des Glaubigen, die Zwingli so nachdrücklich verkündigt hat, mag er die übernatürlichen Gnadenwirkungen in die natürliche Wirkung der christlichen Lehre verwandeln, statt des mystischen inneren Worts die Vernunft des Menschen zur Auslegerin der Schrift machen, den Schriftglauben selbst nicht auf das Zeugniss des heil. Geistes, sondern auf die äusserlichen Verstandesbeweise gründen: auch dieser Rationalismus ist in der Stellung, welche Zwingli zum äusseren Wort einnahm, dem Keime nach enthalten, und er musste sich aus ihr entwickeln, sobald die Mystik des religiösen Gefühls der Nüchternheit des zergliedernden Verstandes Platz

machte. Unmittelbarer kommt diese Verwandtschaft mit Zwingli in den arminianischen Bestimmungen über Sünde und Erlösung zum Vorschein: wenn die Gerechtigkeit des Urzustands von der arminianischen Dogmatik auf eine Kindesunschuld, die Erbsünde auf einen körperlichen Hang beschränkt, wenn die Schuld Adams möglichst verkleinert, wenn der Tod Christi als ein Beispiel der göttlichen Strafgerechtigkeit gefasst wird, so haben wir die entsprechenden Behauptungen Zug für Zug bei Zwingli gefunden, und mit demselben treffen die Arminianer auch in ihrer Ansicht von den Sacramenten zusammen: diese Handlungen gelten ihnen gleichfalls wesentlich für Verpflichtungsakte, und nur abgeleiteter Weise und in uneigentlichem Sinn werden sie auch als Unterpfänder der Gnade bezeichnet. Eigenthümlicher ist den Arminianern ihre subordinatianische Trinitätslehre, ein unglücklicher Vermittlungsversuch zwischen Orthodoxie und Unitarismus, doch müssen wir auch hier an das Zurücktreten dieses Dogma's bei Zwingli erinnern. Was uns aber den ächt reformirten Charakter des Arminianismus und seine Geistesverwandtschaft mit Zwingli am Meisten zu beweisen scheint, das ist die freie, praktische Tendenz seiner Lehre; denn so weit auch Zwingli vom arminianischen Latitudinarismus entfernt war, so steht doch kein anderer von den altkirchlichen Theologen dem Dogmenglauben der positiven Religion mit solcher Freiheit gegenüber, wie er, keiner stellt die Heiligung des Lebens als die wahre Bethätigung des Glaubens mit solchem Nachdruck voran, keiner ist sosehr ein Vorgänger der arminianischen Weitherzigkeit gegen Andersglaubende, wie er mit seinen Grundsätzen über die Seligkeit der Heiden.

So sehen wir in Zwingli's Lehre alle die Fäden zusammenlaufen, welche das weite und vielgetheilte Gebiet der reformirten Kirche umschreiben, und wenn wir den festen Verband dieser Kirche im Grossen und ihren geschlossenen Lehrbau zunächst auf Calvin zurückführen müssen, so gebührt dagegen Zwingli der Ruhm, dass er die eigenthümlich reformirte Auffassung des Protestantismus mit praktisch tüchtigem Sinn, mit klarem und freiem Geist begründet, den Grundriss

der reformirten Lehre mit kräftiger Hand entworfen, zugleich aber auch ihre Grenzen weit genug gesteckt hat, um ihr eine Mannigfaltigkeit der dogmatischen Entwicklung möglich zu machen, wie sie die lutherische Kirche in ihrer orthodoxen Periode nicht gekannt hat. Diess war freilich nur durch eine theilweise Unbestimmtheit und Unvollständigkeit in der anfänglichen Ausführung des dogmatischen Systems zu erreichen, und es lässt sich auch wirklich eine Verbindung unverträglicher Elemente in Zwingli's Lehre nicht läugnen; dass er aber nichtsdestoweniger den Standpunkt, welchen er einmal einnahm, mit innerer Folgerichtigkeit ausgeführt hat, und dass er in dieser Beziehung hinter Calvin nicht zurückstand, während er ihn an Kühnheit und Freiheit seiner Ideen übertrifft, davon wird man sich wohl überzeugen, wenn man in den innern Zusammenhang seiner Lehre tiefer eindringt.

Zusätze.

Seite 5 folgg. ist dem Verzeichniss der hier benützten Schriften Zwingli's noch beizufügen: Ad Bugenh. III, 604 — ad Joannis Bugenhagii Pomerani epistolam responsio H. Z. 1525. Ueber D. Balth. Taufb. II, a, 337 — uiber doctor balthazars toufbüchlin u. s. w. 1525. V. Bildern u. d. Mess I, 566 — ratschlag von den bildern und der mess. 1525. V. Freih. d. Speisen I, 1 — von erkiesen und fryheit der spysen u. s. w. 1522.

Zu Seite 41, 1 von unten. Wegen dieser Verwandtschaft mit seiner eigenen Richtung nennt Zwingli Gen. V, 69 m. die stoische Schule christianae doctrinae proxima.

Seite 45, 11 von unten ist vor Epist. beizufügen: ebd. 128 m.

Seite 45, 1 von unten ist beizufügen: Ebenso, in der derbsten Weise, Ausl. d. Schlussr. I, 275 u.

Seite 48, Anm. 1 ist vor Provid. einzuschalten: Ausl. d. Schlussr. I, 276 m.

Druckfehlerverzeichniss.

Seite 1 Zeile 10 von unten statt seiner lies ihrer. — S. 7 Z. 8 statt II, 6 lies II, b. — S. 25 Z. 13 statt scriptura lies scriptum. — S. 25 Z. 4 von unten statt visa lies viva. — S. 29 Z. 12 von unten statt und lies unt. — S. 29 Z. 3 von unten statt Thl. lies Thes. — S. 30 Z. 15 von unten statt zurückbleibt lies zurückbebt. — S. 30 Z. 9 von unten statt Provid. lies Fid. rat. — Ebend. statt und lies unt. — S. 30 Z. 6, 5 und 4 von unten statt man lies mee. — S. 37 Z. 12 von unten statt 1390 liess 139 o. — S. 38 Z. 4 ist nach einem einzuschalten: bestimmten. — S. 38 Z. 14 von unten statt 960 lies 96 o. — S. 41 Z. 2 von unten statt an sich lies endlich. — S. 45 Z. 18 von unten statt facimus lies facinus. — S. 45 Z. 14 von unten statt inquiens lies inquies. — S. 47 Z. 9 statt in lies und. — S. 51 Z. 19 statt dieses lies diese. — S. 58 Z. 8 von unten statt woot lies wont. — S. 59 Z. 20 statt hin lies hie. — S. 59 Z. 11 von unten statt eindrung lies mindrung. — S. 59 Z. 9 von unten statt men lies mee. — S. 63 Z. 19 statt geschlossen lies geflossen. — S. 63 Z. 16 von unten statt nimium lies nimirum. — S. 63 Z. 5 von unten statt that lies thut. — S. 64 Z. 16 von unten statt Leuchte liess Busse. — S. 64 Z. 12 von unten statt 1630 lies 636 o. — S. 65 Z. 22 statt wie lies wenn. — S. 66 Z. 14 statt verwahrt lies verehrt. — S. 68 Z. 15 hinter und ist so einzuschalten. — S. 70 Z. 6 statt Personallehre lies Personenlehre. — S. 70 Z. 12 statt diesen lies diesem. — S. 70 Z. 22 statt Anschen lies Anselm. — S. 72 Z. 9 statt S. R. lies V. R. — S. 72 Z. 17 statt Kinde l. Tode. — S. 72 Z. 16 von unten vor consperso ist e einzuschalten. — S. 73 Z. 6 von unten statt des ersten macht lies mocht. — S. 74 Z. 1 statt Streben lies Sterben. — S. 76 Z. 9. statt dem lies den. — S. 80 Z. 19 statt dann lies denn. — S. 84 Z. 5 statt auch lies euch. — S. 99 ist Z. 9 hinter „voraussetzen" das Zeichen 1) und Z. 10 hinter „erläutern" 2) zu setzen, dagegen letzteres Z. 14 zu streichen. — S. 100 Z. 15 ist hinter überliefert ein ist einzuschalten. — S. 103 Z. 9. von unten statt ganze lies gange. — S. 106 Z. 3 statt Fragen lies Frage. — S. 111 Z. 2 von unten statt Figur lies Tigur. — S. 112 S. 6 ist aber zu streichen. — S. 121 Z. 12 von unten statt tu lies ut. — S. 143 Z. 1 hinter necesse ist esse einzuschalten. — S. 157 Z. 14 von unten statt konnte lies könnte. — S. 175 Z. 4 von unten hinter Liebe ist und einzuschalten. — S. 177 Z. 18 statt der lies den. — S. 179 Z. 19 vor Zügel ist ein einzuschalten. — S. 179 Z. 2 von unten statt ja lies jm. — S. 185 Z. 21 statt nachzusehen lies nachzusuchen. — S. 194 Z. 16 statt würden lies werden. — S. 195 Z. 7 statt Haft lies Hast. — S. 195 Z. 18 hinter ganz ist ab einzuschalten. — S. 198 Z. 4 von unten vor seiner ist in einzuschalten.