

Die Entwicklung von Zwinglis Reden über Gottes Güte, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit

von CHRISTOPH BURGER

Es ist in der Regel das Interesse des systematischen Theologen, das theologische Denken eines Autors in seiner entwickelten, stimmigen Gestalt vorzustellen. Der Theologiehistoriker wird es in der Regel vorziehen, dessen Genese nachzuzeichnen und gegebenenfalls auch auf Spuren dieser Werdegeschichte noch im entwickelten System hinzuweisen.

Schon 1952 hat *Gottfried W. Locher* auf die Bedeutung des Begriffspaars «bonitas» und «iustitia» Gottes bei Zwingli hingewiesen: «Bei Zwingli ist dieses Thema beschrieben in dem in Spannung und Einheit verbundenen Begriffspaar von *iustitia* und *bonitas* Gottes. Sie bilden das Thema der Theologie, weil sie das Thema Gottes mit uns sind – begründet in Ihm, der in seinem Wesen und seiner Offenbarung derselbe ist»¹. In seiner Darstellung der «Grundzüge der Theologie Huldrych Zwinglis» hat Locher 1967 erneut die für Zwingli zentrale Bedeutung dieser beiden Eigenschaften Gottes hervorgehoben: «Gott ist immer ungeteilt auf dem Plan ... Das gilt auch für Zwinglis Unterscheidung von Gottes <iustitia> und Gottes <misericordia> ... für Zwingli haben beide ihr Wesen und ihre Wahrheit nur in ihrer gegenseitigen Beziehung und letztlichen Einheit: Beide sind Ausstrahlungen der einen <bonitas> Gottes und bleiben ihr untergeordnet»². Vor wenigen Jahren hat *W. Peter Stephens* erwähnt, daß Zwingli Gottes «bonitas» und Gottes «iustitia» auf verschiedene Weise zueinander in Beziehung setzt³.

Beide Autoren lassen sich in erster Linie von einem systematisch-theologischen Anliegen leiten, nicht von einem theologiehistorischen. Beide stellen Aussagen Zwinglis aus verschiedenen Schriften nebeneinander.

Dieser Beitrag soll die Entwicklung von Zwinglis Reden über Gottes Güte, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit an einigen Bekenntnistexten aufweisen.

¹ *Gottfried Wilhelm Locher*, Die Theologie Huldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie, Erster Teil: Die Gotteslehre, (Diss. theol. Zürich), Zürich 1952 [zit.: Locher, Theologie], 96f.

² *Gottfried Wilhelm Locher*, Grundzüge der Theologie Huldrych Zwinglis im Vergleich mit derjenigen Martin Luthers und Johannes Calvins, ein Überblick, in: *Zwingliana* 12/7, 1967/1, 470-509, und 12/8, 1967/2, 545-595, (Wiederabdruck in: G. W. Locher, Huldrych Zwingli in neuer Sicht, 1969, 173-274), hier 206f [zit: Locher, Grundzüge].

³ *William Peter Stephens*, The theology of Huldrych Zwingli, Oxford 1986, 119: «This sense of unity between creator and redeemer is paralleled by the unity within the godhead of mercy and righteousness – sometimes held together in the goodness of God, though goodness, like mercy, can also be contrasted with righteousness».

Huldrych Zwingli sah sich immer von neuem dazu herausgefordert, Rechenschaft über seinen Glauben und über sein reformatorisches Wirken abzulegen. Von zentraler Bedeutung innerhalb dieser Glaubensbekenntnisse ist für ihn immer wieder die Begründung dafür, daß Christus, Gottes Sohn, als Mensch leben, sterben und dann wieder auferstehen mußte. Er spricht davon wiederholt als von der Summe des Evangeliums.

In den siebenundsechzig Thesen für die Disputation in Zürich am 29. Januar 1523 verantwortet Zwingli in der Volkssprache seine reformatorische Predigt und begründet seine Angriffe auf altgläubige Aussagen und Gebräuche. Am 14. Juli desselben Jahres läßt er Erläuterungen zu seinen Thesen erscheinen: «Auslegen und Gründe der Schlußreden».

In seinem «De vera et falsa religione commentarius» behandelt Zwingli im Jahre 1525 in der Sprache der Gelehrten alle Hauptstücke der christlichen Lehre⁴. Nun ist er nicht mehr in der Situation des Herausforderers, der aufweist, welche Lehren und Gebräuche der Kirche sich im Widerspruch zur Heiligen Schrift befinden. Er muß vielmehr bereits darauf reagieren, daß altgläubige Theologen seine Lehre getadelt haben. Johann Fabri, seit 1518 Generalvikar des Bischofs von Konstanz, hat ihn in einem Brief an einen Freund als einen neuen Luther bezeichnet⁵ und ein umfangreiches Werk verfaßt: «Hammer gegen die lutherische Häresie». Er beansprucht wie Zwingli, Christus allein zu dienen⁶. Doch steht nach Fabris Auffassung eben Christi Ehre auf dem Spiel, wenn Kritik an der Kirche geübt wird, die (nach Mt 16, 16-19 in seiner Auslegung) Sünden vergeben oder eben auch nicht vergeben kann. Johannes Eck bietet im August 1524 in einem Schreiben an die Eidgenossen an, in einer Disputation mit Zwingli dessen Irrtümer aufzuweisen. Im Herbst des Jahres 1525 läßt er sein «Handbüchlein von loci communes gegen Luther und andere Feinde der Kirche» erscheinen. Wie Fabri ist auch er durchdrungen davon, daß es um Christus geht, wenn er die Autorität der vom Papst geleiteten Kirche verteidigt. Seine erste These lautet denn auch: «Die Kirche ist Christi Leib, Christi Braut, das Königreich der Himmel»⁷. Gegen Ecks und Fabris Angriffe muß Zwingli nun die wahre Gottesverehrung, wie sie in Zürich wieder geübt wird, verteidigen.

⁴ Z III (590-627) 628-911.

⁵ Fabri schreibt dies in einem Brief an einen Freund in Mainz am 3. Juni 1523; vgl. *Emil Egli*, Einleitung zu Zwinglis «Auslegen und Gründe der Schlußreden», in: Z II, 1908, S. 3.

⁶ Johann Fabri, *Malleus in haeresim Lutheranam* (1524), hrsg. von *Anton Nägele*, 1. Halbbd., Münster i. W. 1941, (CCath 23/24), S. 28, Z. 8-11: «quid ... in adversum Lutheri dicendum esse putem, pio lectori ostendam, non aliqua titillatione gloriae inductus, sed veritate ac solius Christi mei honore totiusque orbis Christiani pace communi persuasus.»

⁷ Johannes Eck, *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae* (1525-1543), hrsg. von *Pierre Fraenkel*, Münster i. W. 1979, (CCath 34), S. 17: «Ecclesia est corpus Christi, sponsa Christi, regnum coelorum.»

Im Jahre 1530 legt Zwingli namens der Städte des «Christlichen Burgrechts» Kaiser Karl V. ein Bekenntnis vor. In dieser «Fidei ratio» gibt Zwingli Rechenschaft über die Glaubensüberzeugungen, die zu Reformen in Zürich und seinem Untertanengebiet geführt haben. Die Abgrenzung gegen die kursächsischen Theologen tritt in den Vordergrund, betonen sie doch nach Zwinglis Meinung in problematischer Weise die Einheit zwischen göttlicher und menschlicher Natur im Gottmenschen Jesus Christus. Zwingli stellt dagegen ausführliche Aussagen über die Eigentümlichkeiten und Wirkweisen der göttlichen und der menschlichen Natur in der einen Person Jesus Christus.

In seinem letzten Lebensjahr, 1531, widmet Zwingli dem französischen König Franz I. seine «Professio fidei»⁸. In der Form einer Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses gibt er eine verbindliche Erklärung über reformatorische Überzeugungen ab, wie sie in Zürich vertreten werden.

Diese Bekenntnisse Zwinglis enthalten allesamt Aussagen dazu, weshalb Gott der Vater seinen Sohn gesandt hat, um die Menschen zu erlösen. Von einer Formulierung zur anderen nimmt die Bestimmtheit zu, von Mal zu Mal gewinnt die Liebe Gottes das Übergewicht gegenüber seiner Gerechtigkeit.

In seinen siebenundsechzig Thesen aus dem Jahre 1523 bringt Zwingli zweimal sein Verständnis von der Versöhnung durch Christus zur Sprache: Im zweiten Artikel, der zur theologischen Grundlegung gehört, und in den Artikeln fünfzig und vierundfünfzig, in denen er die altgläubige Auffassung zurückweist, ein Mensch könne durch Bußwerke an seiner Rechtfertigung mitwirken. Zwingli bezeichnet es als die «Summa des Evangeliums», daß «unser Herr Christus Jesus, wahrer Gottessohn, uns den Willen seines himmlischen Vaters kundgetan und uns mit seiner Unschuld vom Tode erlöst und mit Gott versöhnt hat»⁹. Die Erlösung durch Christus läßt es als Gotteslästerung erscheinen, wenn Menschen durch Bußwerke versuchen, zu ihrer Rechtfertigung beizutragen¹⁰.

In den Erläuterungen zu seinen «Schlußreden» formuliert Zwingli ausführlicher: Nicht aufgrund irgendwelcher Verdienste, die sich die Menschen erworben hätten, sondern aus freier Gnade hat Gott die Menschen durch Christus zu sich gezogen. Er will sie dazu reizen, ihn zu erkennen, zu lieben und Anteil an ihm zu gewinnen¹¹. Der Stammvater des Menschengeschlechts, Adam, hat sich von Gottes Geist weg zu sich selbst gewandt. Damit hat er sich und alle seine Nachkommen in ein tiefes Zerwürfnis mit dem Schöpfer gebracht. Dieser schwere, unheilbare Bruch kann nicht von den Geschöpfen beseitigt werden, sondern allein vom

⁸ So der Titel in den Katalogen der Bibliothèque Nationale in Paris, den auch Gottfried W. Locher bevorzugt; der Zürcher Entwurf trägt keinen Titel; erst Bullinger hat die Schrift «Brevis et clara expositio christianae fidei» genannt; vgl. dazu Z VI/V 12, wo sich der Herausgeber für die Bezeichnung «Fidei expositio» entscheidet und auch die einschlägige Literatur angibt.

⁹ Z I 458, 13-15. Das Zitat ist in heutigem Deutsch wiedergegeben.

¹⁰ Vgl. Artikel 50: Z I 463, 29f, und Artikel 54: Z I 464, 9-11.

¹¹ Vgl. Erläuterung zum 2. Artikel: Z II 28, 18-22.

Schöpfer¹². Zweimal setzt Zwingli an, um zu beschreiben, wie Gott die Menschen mit sich versöhnt. Zuerst schildert er Christi erlösende und versöhnende Tat als von Gott gewollt¹³. Im zweiten Anlauf vollzieht er denkend nach, weshalb Gott diesen Weg der Erlösung und Versöhnung hat wählen müssen: Seiner Gerechtigkeit mußte genug getan werden. Damit sie die Menschen nicht auf ewig verdammen mußte, wollte Gott, daß sein eigener Sohn an ihrer Statt den schändlichsten Tod erlitt¹⁴. Denn Gott ist sowohl gerecht als auch barmherzig¹⁵.

Es ist von Bedeutung für den Vergleich mit späteren Christusbekenntnissen Zwinglis, daß er in den Erläuterungen zu seinen «Schlußreden» die Notwendigkeit, daß Gott seiner Gerechtigkeit Genugtuung verschaffen muß, noch weit weniger betont als später. Zweimal verwendet er in diesem Zusammenhang das Hilfszeitwort «müssen»: Wäre Gottes Gerechtigkeit nicht genug getan worden, so wäre die Verdammnis aller Menschen die notwendige Folge. Doch überwiegt weit die Betonung des souverän freien Willens Gottes. Um einen Ausgleich zwischen Gottes Gerechtigkeit und Gottes Barmherzigkeit meint Zwingli zu diesem Zeitpunkt noch nicht besorgt sein zu müssen.

Im «Commentarius» äußert sich Zwingli zunächst über Erkenntnis Gottes, über die Natur des Menschen und über Religion als solche. Dann erst stellt er unter der Überschrift «Von der christlichen Religion» Christi rettendes Tun für die Sünder dar. Im Vergleich zu seinen Aussagen in den siebenundsechzig «Schlußreden» und in seinen Erläuterungen dazu drückt sich Zwingli nun systematischer und abstrakter aus. Hatte er dort Adjektive («gerecht» und «barmherzig») gebraucht, so erscheinen nun auch die Nomina: Gottes Gerechtigkeit und Gottes Barmherzigkeit. Hatte er dort Gottes Entschluß mit einem einfachen Verbum ausgedrückt: Gott hat gewollt¹⁶, so wird sein Stil nun nominal: «Gottes Güte fand einen Weg, auf dem der Gerechtigkeit Genüge getan würde, auf dem es ihm aber erlaubt wäre, den Schoß der Barmherzigkeit freigebig zu öffnen, ohne daß die Gerechtigkeit Schaden nähme»¹⁷. Gottes Güte wird zur überragenden Bestimmung

¹² Zur Deutung der von Zwingli verwendeten Vokabel «prästen» vgl. Locher, Theologie 137-140, und: Locher, Grundzüge 240.

¹³ Erläuterung zum 5. Artikel: Z II 38, 13-16: «... der barmhertzig got ... hat wellen erlösen und im selbs uns armen menschen widerumb versüenen...».

¹⁴ Z II 38, 21f und 29f: «Und muoß aber siner gerechtigkeit gnuog geschehen ... damit sy uns nit müeßte ewigklich verdammen...».

¹⁵ Vgl. Z II 38, 17f. Drei Psalmverse, in denen von Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit die Rede ist, stellt Zwingli dann 1525 im «Commentarius» hintereinander: Ps 119, 137; 145, 8f; 101, 1; Z III 676, 34-37.

¹⁶ Z II 38, 24: «...hat er ... wellen...».

¹⁷ Z III 676, 26-28: «invenit divina bonitas, quo iusticiae quidem satisfieret, misericordiae vero sinus absque iusticiae detrimento liberaliter pandere liceret.» In einer Aufzählung der Eigenschaften Gottes stellt Zwingli sein Gut-Sein vermittelnd zwischen sein Gerecht-Sein und sein Barmherzig-Sein, Z III 676, 30-32: «...quo ... se qualisnam esset, iustus, bonus, misericors nobis exponeret...». Wenig später schreibt er nicht Gottes Güte, sondern Gottes Weisheit die Vermittlung zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu, vgl. Z III 695, 14-17.

der in sich einfachen Natur Gottes, die dem Menschen, der Christi Geschick als Glaubender betrachtet, als Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gegenübertritt. Um gedanklich nachvollziehen zu können, weshalb Gott diesen Weg gewählt hat, seine Geschöpfe wieder mit sich zu versöhnen, postuliert Zwingli unterhalb der alles bestimmenden Güte Gottes neben der Barmherzigkeit Gerechtigkeit. Freilich wahrt er auch in dieser Darstellung die Ehrfurcht vor dem souverän freien Willen Gottes: Was er als Theologe gedanklich nachzuvollziehen bemüht ist, geschah, weil es Gott so gefiel¹⁸.

Zwingli wirbt um die Zustimmung seiner Leser. Sie sollen zu ihrem Heil erkennen, daß sich Gottes Liebe darin erwiesen hat, daß Christus als Gottmensch zu ihnen kam in einer Weise, die alle möglichen Anstöße beseitigte: «Unser Schöpfer sandte ... seinen Sohn, eingehüllt ins Fleisch, damit weder dessen Majestät davon abschrecke, sich ihm zu nähern, noch dessen Niedrigkeit davon abschrecke, auf ihn zu hoffen»¹⁹. Zutreffend hat Locher diese Erklärung im Unterschied zu der objektiven des Anselm von Canterbury die subjektive genannt²⁰.

Auch in der «Fidei ratio» von 1530 hält Zwingli an der Begrifflichkeit fest, die er bereits 1525 im «Commentarius» entwickelt hat: Gottes Güte schließt seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in sich²¹. Freilich läßt er dann in einem knappen Aufriß von Gottes Strafen und Erlösen nicht die Barmherzigkeit, sondern die Güte Gottes seiner Gerechtigkeit entsprechen²². Nicht in der Befreiung von der Gott gegenüber verwirkten Schuld, nicht in Christi Hingabe *für* die Menschen gipfelt in der «Fidei ratio» Zwinglis Bekenntnis, sondern in Christi Hingabe *an* die Menschen: «Was dürften wir uns nicht versprechen von dem, der sich dazu herabließ, uns nicht nur gleich, sondern auch ganz der unsere zu werden?»²³ Auf diese Weise werden die Menschen ihrem Schöpfer und sich selbst zurückgegeben²⁴. Zeichen der Güte Gottes ist auch seine Erwählung. Gottes Gerechtigkeit entfaltet sich nun in eine strafende Gerechtigkeit, die sich gegen Christus statt gegen die schuldigen Menschen gerichtet hat, und in eine von den Menschen als Wohltat empfundene Gerechtigkeit, kraft derer Gott die Gerechtfertigten, die erwählt sind, an Kindesstatt annimmt und durch seinen Sohn mit sich verbindet²⁵.

¹⁸ Z III 676, 32f: «... ne nimium de eius consiliis loqui praesumamus, quia sic illi placuit.»

¹⁹ Z III 681, 21-24: «... creator noster misit ... filium suum, eumque carne indutum, ne aut maiestas a congressu deterreret, aut humilitas a spe deiiceret.»

²⁰ Vgl. Locher, Theologie 150f.

²¹ Z VI/II 795, 8-10: «Hac enim ratione bonitas illius ex omni parte manifestata est. Ista enim cum in se misericordiam et iusticiam contineat...».

²² Z VI/II 795, 10 und 22f: «iustitiam exercuit ... Porro cum tempus esset prodendae bonitatis, quam non minus ab aeterno quam iusticiam ostendere constituerat, misit deus filium suum...».

²³ Z VI/II, 796, 1-3: «Quid est, quod nobis de illo non debeamus promittere, qui sese huc demisit, ut non tantum nobis par, sed totus quoque noster esset?»

²⁴ Z VI/II, 796, 8: «... et deo et sibi restituitur.»

²⁵ Z VI/II 796, 28-30: «Bonitatis est elegisse, quos velit, iusticiae vero electos sibi adoptare et iungere per filium suum hostiam ad satis dandum divinae iusticiae pro nobis factum.»

Im Unterschied zur sehr ausbalancierten Gedankenkonstruktion des fünf Jahre früher veröffentlichten «Commentarius» läßt Zwingli in der «Fidei ratio» die Güte Gottes auf zwei Ebenen zur Wirkung kommen: Güte ist sowohl umfassendes Kennzeichen Gottes als auch (anstelle der Barmherzigkeit, die an dieser Stelle zu erwarten wäre) Gegenstück zu Gottes Gerechtigkeit.

In der «Professio fidei» erscheint Gottes Gut-Sein erneut wie in der «Fidei ratio» sowohl als übergreifende Eigenschaft wie als mit der Gerechtigkeit korrespondierende Eigenschaft: Es ist Gottes Natur, gut zu sein²⁶. Gottes Güte ist dann aber auch auf der nächstniederen Ebene Gegenstück zu seiner Gerechtigkeit²⁷. Dabei bleibt doch die Barmherzigkeit – wie in der «Fidei ratio» – die vertraute Ergänzung zu Gottes Gerechtigkeit, auch wenn sie durch die Güte verdrängt und wenige Sätze zuvor durch die Milde (*mansuetudo*; Adjektiv: *mitis*) ersetzt worden war²⁸. Sogar Gottes Gerechtigkeit erhält einen Zug zur Güte hin: Sie fordert nicht nur die Entsühnung der Menschen, sondern sie bietet auch das Opfer Christi dar. Aus Gottes Barmherzigkeit folgt dann nicht allein die Verzeihung, sondern auch das neue Leben, das die Christen führen. Die Neuschöpfung der Erwählten ist im Wesen ihres Schöpfers angelegt²⁹.

Die chronologisch vorgehende Analyse einiger Bekenntnisse Zwinglis macht deutlich, daß er die Ergebnisse seines Nachdenkens mit immer zunehmender Sicherheit darstellt. In den späteren Bekenntnissen betont er weniger als in den früheren Gottes souverän freien Willen, der Gott gerade diese Weise hat wählen lassen, die Menschen mit sich zu versöhnen. Je häufiger Zwingli niederschreibt, weshalb Gott so und nicht anders gehandelt hat, desto gewisser formuliert er.

Zugleich wird erkennbar, daß die Güte Gottes in Zwinglis Denken immer mehr die Oberhand gewinnt. Sie ist nicht allein der Grundzug des Wesens Gottes, sondern sie verdrängt in der «Fidei ratio» wie in der «Professio fidei» auch diejenigen Eigenschaften Gottes, die Zwingli als komplementär zu Gottes Gerechtigkeit nennt: Meistens ist dies Gottes Barmherzigkeit (*misericordia*), aber auch seine Milde (*mansuetudo*) oder seine Freigebigkeit (*liberalitas*). Selbst die Gerechtigkeit Gottes zeigt sich in der «Professio fidei» in einem neuen Licht, sie fordert nicht allein, sondern sie erfüllt auch, was sie fordert.

Prof. Dr. Christoph Burger, Sonderholm 67, NL-2133 JB Hoofddorp

²⁶ Z VI/V 62, 4f: «Hunc deum scimus natura bonum esse: quicquid enim est, natura est.»

²⁷ Ibid. 62, 5 – 63, 8: «Bonum autem est, quod mite et iustum est. Mansuetudinem enim iusticia exue, iam non erit mansuetudo ... Contra vero iusticiam, si non bonitate sive aequitate temperes ... Iustus ergo cum sit ... Rursus autem bonus cum sit...».

²⁸ Ibid. 63, 12f: «... eius bonitas, hoc est iusticia et misericordia, sacrosancta...».

²⁹ Ibid. 63, 14 – 64, 9: «... iusticia requirebat expiationem, misericordia veniam, veniam vitam ... Mixtae sunt igitur iusticia et misericordia, ut haec hostiam daret, illa vero acciperet pro universorum scelerum expiatione.»