

Martin Sallmann / Ueli Zahnd (Hg.)

FREIHEIT IM REFORMIERTEN PROTESTANTISMUS

KONZEPTE – PRAKTIKEN – DISKURSE

Vorträge der 13. Internationalen
Emder Tagung zur Geschichte des
reformierten Protestantismus



Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus

Herausgegeben vom
Vorstand der Gesellschaft
für die Geschichte des reformierten Protestantismus e.V.

Band 19

Martin Sallmann / Ueli Zahnd (Hg.)

Freiheit im reformierten Protestantismus

Konzepte – Praktiken – Diskurse

Vorträge der 13. Internationalen Emdener Tagung
zur Geschichte des reformierten Protestantismus

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2024 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlaggestaltung: Andreas Sonnhüter, Niederkrüchten
Satz: 3w+p, Rimpar

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2567-9716

ISBN 978-3-647-50099-7

Inhalt

Vorwort	7
Peter Opitz Zwinglys Thesen von 1523 als Manifest christlicher Freiheit	9
Frauke Thees Ordnung und Freiheit auf der Ebernbürg. Oekolampads erste reformatorsche Schritte	27
Matthias Freudenberg Freiheit als Geschenk und Verpflichtung. Konturen von Johannes Calvins Freiheitsverständnis und seinen Wirkungen	45
Mirjam van Veen Dirck Volckertsz Coornherts (1522–1590) Debatten mit reformierten Theologen über die Freiheit. Die Debatte als Wahrheitsfindung und Weg zur Freiheit	65
Renate Penßel Die Entwicklung der Religionsfreiheit im 19. und 20. Jahrhundert – eine Wirkung des (reformierten) Protestantismus?	81
Sarah Scholl Zwei Bedeutungen von Freiheit. Eine protestantische Debatte in der Schweiz des 19. Jahrhunderts	109
Berthold Bloemendal Die Freiheitsbestrebungen unter den ‚Unzufriedenen‘ inmitten deutsch-niederländischer Verflechtungen (1830–1860)	121

Hans-Georg Ulrichs „So ist der Kampf für die Freiheit ... zur Pflicht gemacht!“. Abraham Kuypers Theologie der Freiheit en miniature	129
Christian Mack „Freie Kirche im freien Staate!“ Von Basel nach Weimar: Reformierte Wurzeln der deutschen Kirchenartikel?	139
Veronika Albrecht-Birkner Kirchliche Ordnung und Freiheit im Konflikt. Die Siegener Synode von 1935 im Kontext des ‚reformierten Kirchenkampfes‘	147
Marco Hofheinz Der Bund als Freiheitsraum. Eine Entdeckung Karl Barths und Alfred de Quervains in unfreier Zeit	177
Martin Laube Freiheit und Befreiung. Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte	193
Barbara Schenck Grußwort im Namen der Konföderation evangelischer Kirchen in Niedersachsen	209
Judith Engeler Theologie und Politik im Ersten Helvetischen Bekenntnis. Dankesrede für die Verleihung des J.F. Gerhard Goeters-Preises 2023	217
Autor-innen	225
Personenregister	227
Sachregister	231

Vorwort

„Freiheit“ ist ein Schlagwort, das immer wieder in politischen, gesellschaftlichen und auch kirchlichen Zusammenhängen auftaucht. In den letzten Jahren ist es besonders häufig aufgegriffen worden: Durch die Einschränkungen während der Corona-Krise sind Diskussionen um die Grenzen der Freiheit entfacht, die bis heute anhalten, und in der weltpolitischen Situation mit dem russischen Angriffskrieg auf die Ukraine gilt Freiheit zunehmend als ein bedrohtes Gut. Was aber meint „Freiheit“? Die Begrifflichkeit und die Bedeutungshorizonte von „Freiheit“ wurden in der Vergangenheit bis in unsere Zeit hinein immer wieder aufgenommen, mehr oder weniger reflektiert und für die jeweilige Gegenwart aktualisiert. Seit langem wurde dabei moniert, dass die Errungenschaft von Freiheit (und Freiheiten) und damit auch die Bestimmung dessen, was Freiheit sei, eng mit den Kirchen der Reformation, und im Besonderen mit den Entwicklungen im reformierten Protestantismus verbunden seien. Doch stimmt das? Inwiefern hat die reformierte Tradition zum Freiheitsdiskurs beigetragen und wie hat sie den Freiheitsbegriff mitgestaltet?

Die 13. Internationale Emdener Tagung, die vom 17. bis 19. März 2023 wiederum in der Großen Kirche der Johannes a Lasco Bibliothek in Emden stattfand, stellte sich diesem Thema, wie der Titel der vorliegenden Publikation anzeigt: „Freiheit im reformierten Protestantismus. Konzepte – Praktiken – Diskurse“. Im Zentrum stand die Frage, wie und in welchen Formen „Freiheit“ in der Vergangenheit im reformierten Protestantismus Gestalt erhielt und bis in die Gegenwart hinein Gestalt ausformt. Die Zuordnung von „Charisma“ und „Institution“, von „Freiheit“ und „Ordnung“ ist eine Frage, die den vielfältigen Ausprägungen des Christentums durch ihre Geschichte hindurch aufgegeben war. Im reformierten Protestantismus wurde die reformatorische Erkenntnis religiöser Freiheit und ihre Zuordnung zum Gemeinwesen in akzentuierter Weise zum Thema: Wo und wie muss um der guten Ordnung willen Freiheit begrenzt werden, und wo, wozu und in welcher Form bleibt Freiheit immer frei?

Die zwölf abgedruckten Beiträge nehmen diese Fragen auf und behandeln sie an unterschiedlichen historischen und theologischen Orten. Sie setzen im frühen

16. Jahrhundert an mit Beiträgen zu Zwingli und der Reformation in Zürich, zu den frühen Schriften Johannes Oekolampads, des späteren Reformators in Basel, zu den Darlegungen des Genfer Reformators Calvin und ihren Auswirkungen sowie zu den Debatten in den Niederlanden der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Sie greifen die Entwicklungen des Protestantismus im 19. Jahrhundert in Deutschland, Österreich, der Schweiz und den Niederlanden auf und reichen bis in den „reformierten Kirchenkampf“ des 20. Jahrhunderts und in aktuelle theologische Debatten um „Freiheit und Befreiung“, wo einzelne Positionen ebenso wie institutionelle Entwicklungen ausgeleuchtet werden. Angefügt sind die zwei Reden, die an der Tagung gehalten wurden: Frau Dr. Judith Engeler, Zürich, wurde mit dem J.F. Gerhard Goeters-Preis ausgezeichnet. Sie präsentierte die Ergebnisse ihrer Dissertation über das Erste Helvetische Bekenntnis. Frau Barbara Schenck, damals Referentin für Theologie und Öffentlichkeitsarbeit bei der Konföderation evangelischer Kirchen in Niedersachsen, überbrachte im Namen der Konföderation ein Grußwort. Der vorliegende Band dokumentiert die Ergebnisse der Tagung, die keine Selbstverständlichkeit war, nachdem die physische Durchführung der Tagung 2021 wegen der Corona-Pandemie ausfallen musste und lediglich in digitaler Form durchführbar war.

Weder die Tagung noch dieser Band wären möglich geworden ohne großzügige Unterstützung: Die Konföderation evangelischer Kirchen in Niedersachsen richtete den Empfang am zweiten Abend aus. Der Fonds für Ökumenische und Historische Theologie der Fontes-Stiftung, Bern, sprach einen namhaften Betrag zur Förderung der Tagung. Die Gesellschaft für die Geschichte des reformierten Protestantismus übernahm die Kosten für die Drucklegung und kam wie immer auch für die Vergabe des J.F. Gerhard Goeters-Preises auf.

Der besondere Dank der Herausgeber gilt aber den Beiträger:innen für die anregenden Aufsätze und dem Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, namentlich Frau Jehona Kicaj, für die vielfältige Hilfe bei der Publikation.

Bern und Genf, im Sommer 2024

Martin Sallmann und Ueli Zahnd

Peter Opitz

Zwinglis Thesen von 1523 als Manifest christlicher Freiheit

1. Die Disputationsthesen von 1523

„Freiheit“ ist ein großes Wort, und es gehört zweifellos zu den in der Rhetorik als „Hochwertwort“ bezeichneten Begriffen, deren Verwendung positive Emotionen weckt, auch ohne inhaltliche Füllung – und gerade auch deswegen. Als abstrakter, für sich allein stehender Terminus ist „Freiheit“ zudem nahezu beliebig verwendbar. Inhaltliche Konturen oder gar Bestimmtheit erhält der Freiheitsbegriff stets erst durch seinen gedanklichen Bezugsrahmen und seinen sozialen Kontext, und durch die Dynamik, die seine Verwendung anzeigt, als *Freiheit wovon* und zugleich immer als *Freiheit wozu*.

Was verstand der Reformator Ulrich Zwingli unter „Freiheit“ bzw. unter der Freiheitsdynamik, die das neu entdeckte, alte „Evangelium“ in Gang setzte und der er sein Leben als Reformator widmete?

Aus Anlass der fünfhundertjährigen Wiederkehr von Zwinglis Abfassung seiner 67 *Thesen* soll eine Beantwortung dieser Frage auf der Basis dieser Schrift erfolgen, wobei auch Zwinglis anschließende, den Umfang eines ganzen Buches annehmende *Auslegung der Thesen* mitberücksichtigt werden muss. Das Wort „Freiheit“ begegnet in den *Thesen* selbst zwar nur ein einziges Mal – in der im Frühjahr 1523 verfassten ausführlichen *Auslegung der Thesen* allerdings öfter. Trotzdem darf behauptet werden, dass Zwinglis *Thesen*, die man als erste reformierte Bekenntnisschrift und als Anfangsimpuls der reformierten Bekenntnistradition und Theologie bezeichnen kann, geradezu ein Manifest christlicher Freiheit darstellen, im Blick auf das „Wovon“ ebenso wie im Blick auf das „Wozu“ der Befreiungsbewegung des „Evangeliums“ – und es ist das „Wozu“, welches nach Zwingli christliche „Freiheit“ letztlich definiert.

Zwingli hat dieses früheste Programm einer umfassenden „Reformation“ des Christentums im 16. Jahrhundert bekanntlich als öffentliche Rechenschaftsablage über die Inhalte seiner bisherigen, umstrittenen Lehre für die erste Zürcher

Disputation vom 29. Januar 1523 abgefasst.¹ Seine *Thesen* verbreiteten sich aber rasch über Zürich hinaus und wurden zu einem Grundimpuls der bald schon erste Konturen annehmenden „reformierten“ Theologie. Bereits im Februar sandte Hans von der Planitz, Gesandter auf dem Reichstag zu Nürnberg, seinem Kurfürsten Friedrich von Sachsen die *Thesen* in mehreren Exemplaren zu mit der Bemerkung, dass sich die Schweizer offensichtlich nicht um das Toben und Verbieten der Geistlichkeit scheren. Er erhielt vom Kurfürsten die Antwort, er habe die *Thesen* bereits von mehreren Seiten erhalten.² Und Caspar Hedio schrieb am 4. April aus Mainz an Zwingli: „Schön und tapfer hast Du, mein Zwingli, gehandelt; gebe Christus, dass auch andere Städte Deutschlands dieses Beispiel nachahmen.“³ Anschließend hat Zwingli seine *Thesen* auf vielfältige Bitten hin ausführlich schriftlich erläutert. Das Vorwort des Drucks dieser *Auslegung der Thesen*, die schließlich den Umfang eines ganzen Buches erreichten, trägt das Datum 14. Juli 1523.⁴

Zwinglis *Thesen* sind in den konkreten Auseinandersetzungen entstanden, die seine Predigtstätigkeit provoziert hatte, und nehmen durchgehend auf aktuelle strittige religiöse Themen Bezug. Zwinglis Vorschläge für eine radikale Änderung der kirchlichen und religiösen Verhältnisse und Praxis bergen aber zugleich das Programm einer „reformierten“ Kirche, die von einer sie stets in Bewegung haltenden Freiheitsdynamik lebt.

Gleichzeitig lassen die *Thesen* die theologische Argumentationsbewegung Zwinglis erkennen, wie sie für ihn und seinen theologischen Ansatz charakteristisch ist: Von einem Rückgang auf die als Christuszeugnis gelesene Bibel und unter engem Bezug auf biblische Texte werden konkrete Fragen der Gegenwart angegangen.

Der durchgehende Bezugspunkt der *Thesen* Zwinglis bildet das menschliche Gottesverhältnis, oder genauer formuliert: das rechte Verständnis des göttlichen Verhältnisses zum Menschen. Und wenn es um Gott geht, geht es in Zwinglis Verständnis immer ums Ganze, und somit um den Menschen in der Totalität seines Denkens und Handelns, seines religiösen, geistigen, ethischen, individuellen wie sozialen Lebensvollzugs in den konkreten soziokulturellen und politischen Kontexten seiner Existenz.

1 Huldrych Zwingli, Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, hg. v. Emil Egli et al. (Corpus Reformatorum 88–108), Berlin/Leipzig/Zürich 1905–2013, Bd. I, 451–465 [Sigel: Z].

2 Z I, 449.

3 Z VII, Nr. 292.

4 Z II, 1–457. Alle Zitate aus Zwinglis *Thesen* und seiner *Auslegung der Thesen* sowie weiterer Zwinglitexte in heutigem Deutsch werden, wenn nicht anders vermerkt, zitiert nach: Huldrych Zwingli Schriften, hg. v. Thomas Brunnschweiler/Samuel Lutz, Zürich 1995 [4 Bde., Sigel: ZS]. Zwinglis *Auslegung der Thesen* bilden Bd. II dieser Ausgabe.

Die Dynamik des befreienden Evangeliums greift damit unausweichlich über individuelle Glaubenshaltungen und -vollzüge hinaus in die gesamte „christliche“ Sozialität hinein. Sie stellt alle geistig-geistlichen und die im 16. Jahrhundert damit eng verwobenen politisch-wirtschaftlichen Machtverhältnisse in ein neues, kritisches Licht.⁵ Denn nicht nur sind individuelle Glaubenshaltungen stets mit der jeweiligen Gesellschaft, ihren Werten, Themen und Strukturen verschränkt und können nicht einfach von diesen getrennt werden, auch sind gemäß dem Zürcher Reformator falsche theologische Vorstellungen und religiöse Praktiken („Aberglaube“) und missbräuchliche Berufungen auf das Christentum („Heuchelei“) eng miteinander verbunden: Verfügewollen über die göttliche Gnade, Götzendienst und Kreaturvergötterung innerhalb wie außerhalb kirchlicher Räume und Vollzüge, Machtmissbrauch und Habsucht, die gar die rechtlichen und ökonomischen Regeln prägen können, gehen nach ihm Hand in Hand.⁶

Im Folgenden soll versucht werden, Zwinglis Freiheitsverständnis und dessen Dynamik in Orientierung an den *Thesen* (und ihrer *Auslegung*) nachzuzeichnen und dabei möglichst Zwingli selbst zu Wort kommen zu lassen.⁷

2. Die Befreiung des Evangeliums aus dem Interpretationsmonopol der römischen Kirche – hin zum Hören auf Gottes Selbstwort

Die erste von Zwinglis 67 *Thesen* kann leicht überlesen werden. Die Weise ihrer Formulierung zeigt, dass sie auf vorausgegangene Streitgespräche Bezug nimmt. Bei genauerem Hinsehen wird allerdings deutlich, weshalb sie Zwingli an die erste Stelle gesetzt hat. Hinter ihr steht das Fundament, auf dem Zwinglis gesamte Freiheitsbotschaft steht, und letztlich gründen alle folgenden Argumentationen zu konkreten Punkten in dieser ersten *These*. Es geht um die Befreiung des Evangeliums aus dem Interpretationsmonopol der römischen Kirche: „Alle, die sagen, das Evangelium sei nichts wert ohne die Beglaubigung der Kirche, irren und lästern Gott.“⁸ Das Gewicht der *These* und ihre radikale kirchenkritische

5 Vgl. Peter Opitz, *Machtkritik und Gestaltungsmacht. Zum Verständnis des „Evangeliums“ in den Anfängen des reformierten Protestantismus*, in: Richard Faber (Hg.), *Affirmation und Machtkritik. Zur Geschichte des Protestantismus und protestantischer Mentalitäten*, Zürich 2005, 13–28.

6 Vgl. etwa ZS II, 17; siehe auch Z I, 282, 16–32 usw.

7 Eine Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur wird aus Gründen des beschränkten Raumes an anderer Stelle stattfinden müssen. Dies gilt auch für die schöne, aber mit typisch lutherischer Gewichtung verfasste Studie Bernd Hamm, *Zwinglis Reformation der Freiheit*, Neukirchen-Vluyn 1988.

8 ZS II, 20.

Ausrichtung wurde von den Vertretern der römischen Kirche durchaus erkannt. Die Diskussion an der ersten Zürcher Disputation kreiste denn auch einzig um die Frage der Autorität der Kirche in der Auslegung der biblischen Botschaft.⁹ Zwinglis römische Kontrahenten, konkret die Vertreter des Konstanzer Bischofs, die sich, entgegen ihrem Auftrag und ihrer Absicht, dann doch in Gespräche verwickeln ließen, sahen genau hier das Problem Zwinglis, als Problem nicht nur der Bestreitung des kirchlichen Lehramtes – um einen anachronistischen Begriff zu verwenden – sondern als Problem religiöser Willkür und Subjektivität.¹⁰ Letzteres wurde ja den Reformatoren generell vorgeworfen. Das früh verwendete Schimpfwort „Lutheraner“ zeugt davon.¹¹ Missbräuchliche Berufungen auf biblische Texte durch einzelne Menschen oder Gruppen, die sich gegen die eindrückliche apostolische Tradition der Kirche auflehnten, hat es zudem immer gegeben, wie die Kirchengeschichte lehrt. Braucht die christliche Wahrheit deshalb nicht zwangsläufig einen „Richter“, und wer anderes kann dieses Amt bekleiden als die zu diesem Zweck von Christus selbst eingesetzte und damit beauftragte römische Kirche?

Hier setzt Zwingli ein. Durch den Bibelhumanisten Erasmus angeregt, war er schon in seiner Einsiedler Zeit 1516 zur Erkenntnis gelangt, dass die christliche Wahrheit allein in den biblischen Quellen zu finden ist – und nicht in einer späteren, stets menschlichen Rezeption und Interpretation dieser Quellen, zu der unzweifelhaft auch die Lehre vom Petrusamt gehört. Was die biblischen Texte aber überhaupt erst ins Leben gerufen hat und sie als Bibel zusammenhält, ist nach Zwingli nicht einfach eine „Lehre“, sondern der von sich aus redende Gott, wie er in den Zeugnissen der biblischen Schriftsteller und Propheten begegnet, und schließlich Christus, das Mensch gewordene Wort Gottes selbst. In seiner Schrift über *Die Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes*,¹² formuliert und erläutert er diesen Punkt ausführlich.

Damit wird Gott gleichsam aus der Verfügungsmacht der römischen Kirche und Theologie, aber ebenso aus der Verfügungsmacht der philosophischen Theologie der Humanisten, also aus allen menschlichen Nostrifizierungsbestrebungen der göttlichen Wahrheit befreit. Und erst von diesem Gott her, dem zugestanden wird, sich in eigener Freiheit den Menschen zuzuwenden, wie und wo er sich dazu entschließt, und der sich entschlossen hat, durch die biblischen

9 Vgl. dazu Peter Opitz, „Die sach bedarf nit menschlicher richter“. Zwinglis Disputationen von 1523 und die Anfänge einer „nach gottes Wort reformierten“ Kirche, in: Mariano Delgado/Gregor Emmenegger/Volker Leppin (Hgg.), *Apologie, Polemik, Dialog. Religionsgespräche in der Christentumsgegeschichte und in der Religionsgeschichte*, Basel/Stuttgart 2021, 289–306.

10 Vgl. Z I, 472–569.

11 Vgl. ZS II, 369.

12 ZS I, 101–154, hier 133.

Zeugen verbindlich zu den Menschen zu reden, werden alle anderen theologischen *Thesen* Zwingli's verständlich, aber auch sinnvoll.

Zwingli's Auslegung der ersten *These* führt dies aus und bietet deren offenbarungs- und trinitätstheologische Füllung. Das Evangelium ist, so Zwingli, im Unterschied zu allen anderen Lehren, „die Lehre, die vom Himmel kommt“.¹³ Begründet wird dies ausführlich mit Selbstworten Christi und Bestätigungen durch den Apostel Paulus. Damit hängt zusammen, dass auch das richtige *Verständnis* des Evangeliums nicht von Menschen abhängt und abhängen kann, sondern einzig von Gottes eigenem Wirken, davon, dass Gott selbst durch seinen Geist den Menschen „erleuchtet“ und „zieht“.¹⁴ Entsprechend „kann kein Mensch jemals den anderen des Evangeliums versichern; das kann nur Gott“.¹⁵ Damit behauptet Zwingli mit dem Johanneischen Christus und mit Paulus die radikale Unabhängigkeit der Gottesbeziehung von Menschen, noetisch wie soteriologisch. Kein Mensch kann „durch menschliche Anleitung, Lehren und Überlegungen“¹⁶ zur Erkenntnis Christi gelangen. Das ist nicht nur gegen den Anspruch des römischen Lehramts gerichtet, sondern auch gegen philosophisch-theologische Gotteskonzepte, wie sie im zeitgenössischen Humanismus vertreten wurden.

3. Das Evangelium als Botschaft von der Befreiung des Menschen vom Tod zur Gottesgemeinschaft durch Christus

Und so folgt auf die erste *These* zur göttlichen Freiheit die zweite, welche Gottes freie Zuwendung zu den Menschen als spezifische göttliche Selbstbindung an das Christusgeschehen konkretisiert – und zugleich schon einen Hinweis auf das „Wovon“ und auf das „Wozu“ christlicher Freiheit gibt. Das fundamentale Befreiungsgeschehen wird in der Botschaft des Evangeliums, biblischer Terminologie entsprechend, als Erlösungs- und Versöhnungsgeschehen gefasst:

Die Hauptsache des Evangeliums ist kurz zusammengefasst die, dass unser Herr Christus Jesus, wahrer Gottessohn, uns den Willen seines himmlischen Vaters mitgeteilt und uns durch seine Unschuld vom Tod erlöst und mit Gott versöhnt hat.¹⁷

In Rückblicken erinnert sich Zwingli, sich in seiner Zeit in Einsiedeln um 1516 für seine Predigten zunehmend exklusiv an die Bibel gehalten zu haben,¹⁸ und in

13 ZS II, 22.

14 Vgl. ZS II, 22f.

15 ZS II, 22.

16 ZS II, 22.

17 ZS II, 28.

18 Vgl. ZS II, 172.

derselben Zeit durch die Anregung eines Gedichts des Erasmus zur Überzeugung gelangt zu sein, „dass Christus der einzige Schatz unserer armen Seelen sei“,¹⁹ der jede andere Vermittlung der Gottesbeziehung ausschließt. Die *Thesen* setzen die damit gegebene Dialektik von *sola scriptura* und *solus Christus* voraus und ziehen auf dieser Grundlage Konsequenzen für das menschliche Gottesverhältnis, die christliche Frömmigkeit und das christliche Leben. Zwingli orientiert sich dabei an grundlegenden biblischen Christusprädikaten und erläutert sie in zunehmend kritischer Perspektive gegen die Usurpation des Mittleramtes Christi durch die römische Priester- und Sakramentskirche: Christus ist der *einzig* „Weg zur Seligkeit für alle, die je waren, sind und sein werden“ (These 3), er ist der *einzig* „Führer und Hauptmann“ (These 6), das *eine* „ewige Heil und Haupt aller Gläubigen“ (These 7), „der *einzig*, ewige höchste Priester“ (These 17), der „*einzig* Mittler zwischen Gott und uns“ (These 19).²⁰

Die von ihm entdeckte alte biblische Botschaft von einem frei handelnden Gott als Schöpfer, als Gott der Väter, als Gott Israels und der Propheten und schließlich als Mensch gewordener Gott in Jesus Christus bildet in der Folge Zwinglis Grundlage für seinen Streit gegen alle in seinen Augen Gott nostrifizierenden Bewegungen seiner Zeit: Gegen den Einbau Gottes in eine kirchliche Ämter- und Sakramentenhierarchie, gegen den Einbau Gottes in eine täuferisch-separatistische Gruppenreligiosität und auch gegen die Versuche des hoch geschätzten Mitstreiters und Propheten Luther, in Rückkehr zu den trügerischen „Fleischöpfen Ägyptens“ Gott an kirchliche oder sakramentale Vollzüge zu binden. Und so begründet Zwingli auch seine hermeneutische These, dass die Bibel keinen Richter braucht, ja keinen haben darf, weder formal noch philosophisch, sondern mit Rekurs auf das Kerygma des Neuen Testaments mit einem Christuswort, das die menschliche Gottesbeziehung einzig aber verbindlich als „Hören“ auf das göttliche Wort definiert – und damit zugleich, was christlich „Freiheit“ genannt zu werden verdient: „Wenn ihr bei meinem Wort bleibt, seid ihr wahrhaft meine Jünger, und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.“²¹ Wenn aber die christliche Freiheit einzig im „Hören“ auf Christi Wort besteht, erhält das „Wozu“ der Freiheit gegenüber dem „Wovon“ Priorität. Es ist das „Angesicht Christi“, in dem der freie Gott dem Menschen entgegentritt, befreiend und zugleich beanspruchend, indem es Vertrauen und zugleich Gottesliebe provoziert:

Man muss jetzt nur das edle Angesicht Christi, das von belastender menschlicher Überlieferung übertüncht, entstellt und verschmiert worden ist, wieder reinigen und

19 ZS II, 243f.

20 ZS II, 31, 59, 61, 122 und 186.

21 ZS II, 86 (Joh 8,31).

säubern. Dann wird uns Christus wieder lieb. Wir spüren dann, dass sein Joch sanft ist und seine Lasten leicht [vgl. Mt 11,30].²²

Hinter der zweiten *These*, die das „Evangelium“ in Zwinglis Sicht prägnant zusammenfasst, steht eine Erlösungslehre, wie sie Zwingli dem Neuen Testament und hier insbesondere Paulus entnimmt – natürlich nicht ohne Vorbilder in der augustinischen Tradition. Grundlegend ist dabei die Gegenüberstellung des Christusgeschehens zum „Sündenfall“ (verstanden als grundlegender Ungehorsam gegenüber Gott) und dessen Folgen, wie sie Paulus prägnant etwa in seiner Adam-Christus-Typologie vornimmt. Das „Evangelium“ ist die Botschaft von der Erlösung des Menschen vom (ewigen, als Gottesferne verstandenen) Tod in Folge des Sündenfalls (Gen 3,3) zur Wiederherstellung seiner Gemeinschaft mit Gott, und damit zum (ewigen) „Leben“ (vgl. Röm 5,12–21; 1.Kor 15,22). Die Botschaft von der „Freiheit“ wurzelt in dieser Botschaft von der „Erlösung“, eine Erlösung vom Tod zum Leben, und damit ist auch das „Wozu“ im Blick.

Zwingli nimmt in seiner Christologie zweifellos traditionelles Vokabular etwa aus Anselms „Satisfaktionslehre“ auf, prägt es aber in seiner Weise um: An die Stelle eines Handels zwischen Gott und dem Teufel ist bei Zwingli Gott allein Initiator und durchführendes Subjekt des Heilsgeschehens am Kreuz. Die „Satisfaktion“ ist Gottes eigene Tat, die seinem ewigen Wesen, sowohl barmherzig und gerecht zugleich zu sein, entspricht und entspringt. Beides kommt in Christi Kreuz zusammen.

Ohne Luther zu erwähnen, aber wohl nicht zufällig kommt Zwingli in der *Auslegung der Thesen* auf Luthers Schlüsseltext Röm 1,16 zu sprechen, und führt dabei seine eigene Paulusexegese vor: Das „Evangelium“, das Paulus in Röm 1,16 als „Kraft Gottes“ beschreibt, ist nicht auf eine „Zusage“ der Sündenvergebung an den durch Gottes Forderung angefochtenen Sünder zu verkürzen; es ist zunächst die Botschaft vom Christusgeschehen als dem grundlegenden, durch Gott selbst bewirkten Versöhnungsgeschehen, das für den Menschen eine Wendung vom Tod zum Leben bedeutet, und damit im Horizont von Römer 5 und 6 zu verstehen, paulinische Argumentationen, die für Zwinglis Interpretation des Evangeliums eine große Rolle spielen.²³ Nicht juristisch-forensische Sprache verwendet er dazu – wie bei Paulus kommt auch bei Zwingli der Terminus „Rechtfertigung“ in der Auslegung von Röm 1,16 nicht vor –, sondern das Sprachfeld von Tod und Leben, das sowohl von Paulus als auch von Johannes

22 ZS I, 70. Erläuternd: „Er heißt uns auch, von ihm zu lernen, wenn er im Matthäusevangelium 11,29 sagt: ‚Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen.‘ Es ist aber ein klares Gebot Christi, dass wir von ihm lernen sollen: sein Joch zu tragen – denn er trug das unsere –, Sanftmut und Demut zu lernen, um für unsere Seelen im Diesseits wie im Jenseits Ruhe zu finden“ (ZS II, 282).

23 Vgl. etwa ZS II, 36–38; 199.

prominent zur Beschreibung des „Evangeliums“ verwendet wird: Gott hat „uns, die wir vorher tot waren, durch seinen Sohn lebendig gemacht [...], denn dieser selbst ist das Leben.“²⁴

Das „Evangelium“, das Zwingli in der zweiten *These* in einem Satz konzentriert formuliert, erläutert er in der *Auslegung der Thesen* in Gestalt einer Kurzbeschreibung des Christusgeschehens und seiner Bedeutung nach Römer 5:

Nachdem sich Adam vom Licht und von der Leitung des göttlichen Geistes ab- und zu sich selbst hingewandt hatte, gestützt auf seinen Entschluss, groß und gottgleich zu werden, brachte er sich und uns durch diese Sünde unter die Herrschaft bzw. Knechtschaft des Gesetzes, der Sünde und des unerbittlichen Todes. Davon vermochten wir uns nicht zu befreien [...]. Daher erbarmte sich Gott unseres Elends und unserer Not so sehr, dass er uns nicht nur durch irgendeine Anordnung, sondern durch seinen eigenen, leiblichen Sohn erlösen und uns arme Menschen damit wieder mit sich versöhnen wollte [...]. Gott ist gerecht und barmherzig zugleich.²⁵

Damit hat Christus, „in den Augen Gottes unsere Vervollkommnung, unser Heil, unser Löse- und Bußgeld“, nicht nur „der Gerechtigkeit Gottes genüge getan“, und dies in alle Ewigkeit; durch seine Selbsterniedrigung will uns Gott „mit solch großem Gnadenerweis gewinnen und in uns die Liebe zu ihm entzünden.“²⁶

So ist die Befreiung von der Knechtschaft der in den Tod führenden Sünde eine Befreiung zum Dienst Gottes. „Von der Sünde befreit und erlöst, seid ihr Knechte der Gerechtigkeit geworden“, wie Zwingli aus Röm 6,18 zitiert.²⁷ Schon in der *Auslegung der zweiten These* hält Zwingli zugleich fest, dass Christus auch gekommen ist, „uns wahre Liebe zu Gott und Werke zu lehren, die Gott von uns fordert“, und weist hier besonders auf Mt 5–7, Joh 5–6 und 14–17.²⁸

In den von Zwingli immer wieder angeführten Worten Christi aus Mt 11,28 ist der Christ bestimmt zum Tragen des „leichten“ Jochs Christi, das letztlich in der Liebe besteht. Der Mensch ist durch Christus vom Druck und der „Verdammnis“ des Gesetzes befreit, nicht aber vom Leben nach Gottes Willen.²⁹ Das Doppelgebot der Liebe, wie es in Mt 22,37–39 formuliert ist, ist der Mensch „schuldig, in Ewigkeit zu erfüllen“, denn es ist Gottes ewiges Gesetz.³⁰ Aber genau und nur darin findet er seine „Freiheit“, weil Bestimmung als Gottes Geschöpf.

24 ZS II, 41.

25 ZS II, 41f.

26 ZS II, 40f.

27 ZS II 47.

28 ZS II, 30.

29 Vgl. ZS II, 277–279.

30 ZS II, 179.

Ein kurzer Vergleich mit Luthers Verständnis des Evangeliums als Freiheitsbotschaft in seiner Schrift über *Die Freiheit eines Christenmenschen*³¹ kann das Profil Zwinglis verdeutlichen. Das „Evangelium“ ist nach Luther dort „die von Christus geschehene Predigt“, durch die „du deinen Gott zu dir reden hörst“, was Zwingli ebenso formulieren könnte, sofern Predigt im breiten Sinn als Botschaft und nicht lediglich als Kanzelrede verstanden wird. Luther beschreibt diese Anrede dann aber sofort im Sinne seines Verständnisses von Gesetz und Evangelium. Sie besagt, „wie all dein Leben und deine Werke nichts vor Gott sind, sondern du mit allem, was in dir ist, ewig verderben müsstest“, was als Erstes die Verzweiflung an sich selbst zur Folge hat. Dann aber „setzt er dir seinen lieben Sohn Jesus Christus vor und lässt dir durch sein lebendiges tröstliches Wort sagen: Du sollst dich in ihn mit festem Glauben ergeben und frisch auf ihn vertrauen.“³² Zwingli sieht dies soweit durch Paulus bestätigt und kann gelegentlich sehr ähnlich formulieren. Wenn nach Luther aber „die ganze heilige Schrift in zweierlei Worte geteilt wird“, und Gottes Gebote nur [!] „dazu verordnet“ sind, „dass der Mensch daran sein Unvermögen zum Guten sieht und an sich selbst zu verzweifeln lernt“,³³ erscheint dies Zwingli als eine etwas verzerrte Paulusinterpretation, betont der Apostel doch immer wieder: Glaubende sind als Befreite von der Sünde, „in den Dienst der Gerechtigkeit gestellt worden“ (Röm 6,18),³⁴ ebenso wie ja Jesus auf weiten Strecken als Lehrer des göttlichen Gesetzes auftritt.

4. Die Befreiung der menschlichen Seele aus allen irdisch-menschlichen Bindungen zum Leben im Vertrauen auf Christus und in der Liebe

Luthers entscheidende Befreiungserfahrung bezog sich nach seinen bekannten Selbstzeugnissen auf sein „Gewissen“. Um die Freiheit des Gewissens ging es auch Zwingli, und dass Zwinglis Paulusexegese auch von frühen Schriften Luthers profitiert hat, darf als sehr wahrscheinlich gelten. Eine Profilierung von Zwinglis Freiheitsverständnis darf die grundlegende Gemeinsamkeit im Anliegen nicht verdecken. Aber Zwingli kam nicht von der monastischen Erfahrung und ihrer Tendenz zu religiös-psychologischer Introspektion her; er war, obwohl geweihter Priester, ein politisch engagierter Eidgenosse, aktiver Korrespondent

31 Martin Luther, von der Freiheit eines Christenmenschen, in: Martin Luther. Ausgewählte Schriften, hg. v. Karin Bornkamm/Gerhard Ebeling, Frankfurt/M 1982, Bd. I, 238–263.

32 Ebd., 241.

33 Ebd., 243.

34 Vgl. Zwinglis Erläuterung in ZS II, 36, 38, 47 und 199.

in einem Humanistennetzwerk. Entsprechend breiter und weniger subjektiv formulierte er die Situation, in welcher das Evangelium als befreiende Botschaft begegnete: eine Situation der Verwirrung und Orientierungslosigkeit des Menschen, der ebenso nach dem Heil seiner Seele fragt, wie nach der Quelle verlässlicher Wahrheit. Das Bewusstsein, in schuldhaften und erkenntnismäßigen Verdunkelungen verschiedener Provenienz verstrickt zu sein, und die Einsicht in das hoffnungslose Versagen gegenüber Gottes Forderungen gehören dazu, wie Zwingli auch autobiographisch bezeugt,³⁵ aber ebenso die Erfahrung, vor einer verwirrenden Vielfalt von menschlichen Heilswegen und Wahrheitsbehauptungen zu stehen.³⁶ Religiöse Ernsthaftigkeit und innerliche Distanz zum römischen Anspruch auf das „Schlüsselamt“ waren beim geweihten Priester und eifrigen Leser heidnisch-antiker Literatur Zwingli längst vor seiner Zürcher Zeit miteinander verbunden. Hier war für Zwingli eine lebendige Christuserfahrung im Medium der biblischen Christuszeugnisse die entscheidende Befreiungserfahrung. So kann er etwa formulieren:

Nun ist die Lehre Christi nichts anderes als ein Erlösen der Gewissen: ‚Wenn euch die Wahrheit erlösen wird, so werdet ihr wahrhaft frei‘ (Joh 8,32.38). Die menschliche Seele wird von niemandem außer von Gott allein erkannt. So kann sie auch niemand leiten als Gott allein. Wenn nicht Gott die Seele des Menschen frei macht, ist er nicht frei; sobald er aber frei ist, kann ihn niemand mehr gefangen nehmen; und auch wenn man ihn zwingen will, anders zu glauben, tut er das nicht.³⁷

Stärker als die Befreiung von der Erfüllung einer göttlichen Forderung steht hier die Befreiung zur Gemeinschaft mit Gott, die von allen falschen, nämlich weltlichen Bindungen befreit, im Zentrum. Dabei ist nach Zwingli das menschliche „Gewissen“ keine theologisch-anthropologische Konstante, auf die sich die christliche Freiheitsbotschaft bezieht. Es bezeichnet einen Aspekt der menschlichen „Seele“, des „Selbst“ des Menschen, der unterschiedliche Seiten haben kann, sowohl aktive wie passive. Das Gewissen kann „trostbedürftig“ sein, wenn es durch falsche kirchliche Lehren „verletzt“ oder von falschen Vorstellungen gequält wird; es kann aber auch ein Ort der Falschheit, Heuchelei und Rücksichtslosigkeit sein. Grundlegend gilt: Solange es nicht durch Gottes Geist befreit und von ihm geleitet ist, besteht es stets aus Gestalten der Verkehrung und somit aus unterschiedlichen Formen der Unfreiheit, was nicht bedeutet, dass diese zwangsläufig auch empfunden und erkannt werden muss.³⁸ Zwingli denkt hier

35 „Denn es gibt keinen Menschen, der nicht beim Wort ‚Vergib uns unsere Schuld ...‘ kapitulieren müsste, um sich als ein Nichtswürdiger vor die Füße und die Barmherzigkeit Gottes niederzuwerfen“, ZS II, 265; vgl. weiter etwa ZS III, 146.

36 Vgl. Z I, 371 f.

37 ZS I, 192.

38 Vgl. ZS II, 167, 336 und 112.

wohl an die vermeintliche „Freiheit“, wie sie Paulus in Röm 1 und 2 beschreibt, und als Gestalt des Gottesgerichtes deutet.

Das von Gott befreite Gewissen, die von Gott befreite Seele ist eben nichts anderes als die *glaubende*, Gott vorbehaltlos *vertrauende* Seele. „Wo der wahre Glaube ist, da ist Freiheit“³⁹, und wo wahre Freiheit ist, da ist wahrer Glaube. Auch der Glaube als Betätigung des von Gottes Geist befreiten Gewissens, ist nach Zwingli nie nur eine Ausübung der *Freiheit von*, sondern immer auch und primär eine Ausübung der *Freiheit zu*.⁴⁰ Über wahre Freiheit entscheidet letztlich die Gemeinschaft, auf die sie bezogen ist und in der sie ausgeübt wird. Wahrhaft frei ist, wer Christi Ruf nach Mt 11,29 folgt und so „Ruhe für die Seele“ findet, im Diesseits wie im Jenseits.⁴¹

Immer wieder sah sich Zwingli gezwungen, dieses evangelische Freiheitsverständnis von missbräuchlichen Berufungen auf das Evangelium und die „Freiheit“, die es bewirkt, abzugrenzen. Explizites Thema ist diese Abgrenzung in seiner Schrift *Wer Ursache gibt zur Aufruhr*.⁴² Wenn Zwingli missbräuchliche Berufungen auf die christliche Freiheit beim Namen nennt, wendet er etwa die Ermahnung des Paulus aus Gal 5,3 auf seine eigene Zeit und Gemeinschaft an: „Ihr seid zur Freiheit berufen, seht zu, dass ihr diese Freiheit nicht fleischlich gebraucht“, was gemäß Zwingli's Erläuterung meint, „sie nicht an den Eigennutz verrätet, sondern dienet einander im Geist der Liebe“.⁴³

Damit kommt Zwingli's ethische Grundalternative in den Blick: Die Alternative zwischen Liebe und Eigennutzdenken. „Eigennutz“ ist Zwingli's Kernbegriff, wenn es um die missbräuchliche Berufung auf die christliche „Freiheit“ geht. „Eigennutz“ ist dabei alles andere als eine nur an besonders verwerflichen Menschen zu beobachtende Gestalt der Sünde. Auf „Eigennutz“ ausgerichtet sind alle Menschen, die nicht von Gottes befreiendem Geist geleitet sind – und insofern ist das Bestimmtheit durch „Eigennutz“ geradezu der Inbegriff der Unfreiheit.

Eigennütziges Handeln unter Berufung auf „christliche Freiheit“ bringt nicht nur die Verkündigung des Evangeliums in Verruf, sondern das gesellschaftliche, politische und rechtliche Leben durcheinander. Christliche Freiheit ist demgegenüber stets Freiheit im Dienst des Gemeinnutzes, während Eigennutz stets eine Gestalt der Unfreiheit ist. Wahre, und nicht nur vorgebliche christliche Freiheit gibt es nach Zwingli nur dort, wo sie aus der Gottes- und Nächstenliebe erwächst und in Gottes- und Nächstenliebe führt. Entscheidend ist also, „ob wir unter dem Einfluss von Gottes Geist stehen, der uns als einziger den Glauben beibringt, oder

39 ZS II, 93.

40 Vgl. etwa Z I, 272,16–24.

41 ZS II, 282.

42 ZS I, 331–426.

43 ZS I, 345.

unter dem Einfluss unserer fleischlichen Gesinnung, die immer eigennützig ist“.⁴⁴ Damit stehen wir nicht nur vor der radikalen Grundalternative von Zwinglis Theologie, sondern auch vor dem unverfügbar freien Wirken Gottes als Ermöglichungsgrund und Grenze aller wahren christlichen Freiheitsbewegungen.

Welche konkreten Konsequenzen zog Zwingli aus dieser seiner reformatorischen Einsicht?

5. Bewährungsfelder christlicher Freiheit

Nach der grundlegenden theologischen Erläuterung seines Verständnisses des „Evangeliums“ kommt der Zürcher Reformator in seinen *Thesen* auf eine Reihe aktueller strittiger Themen der römischen Kirche und Frömmigkeit zu sprechen und stellt sie kritisch in das Licht seines christologisch explizierten christlichen Freiheitsverständnisses. Der Umgang mit dem religiösen, aber das gesamte kulturelle und wirtschaftliche Leben mitbestimmenden Machtanspruch der römischen Kirche mit ihren Vorschriften und Geboten werden so zum Bewährungsfeld christlicher Freiheit. Die Voraussetzung dazu bildete die politische und rechtliche Situation in der Eidgenossenschaft und in der Zunftstadt Zürich, die trotz mancher oligarchischer Züge und komplexer Rechts- und Eigentumsverhältnisse im europäischen Vergleich stark „republikanisch“ geprägt war, was für die am politischen Leben partizipierende Schicht, zu der Zwingli zweifellos gehörte, ein Bewusstsein der Mitverantwortung und der Möglichkeit der Mit- und Umgestaltung der politischen, rechtlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse einschloss. Kommunale Selbstverwaltung – unlösbar verknüpft mit rechtlicher und wirtschaftlicher Selbstbestimmung – galt als Inbegriff politischer „Freiheit“, auf der Ebene der ländlichen Gemeinden ebenso wie in den Städten, der einzelnen eidgenössischen Orte und dem Staatenbund Eidgenossenschaft als Ganzes im Blick auf die umliegenden europäischen Mächte.⁴⁵ Teile Zwingli mit Luther die – aus der Bibel gewonnene – Überzeugung, dass der Bereich der Politik, des Rechts und der Wirtschaft der „weltlichen“ Obrigkeit zukommt und nicht einer „geistlich-weltlichen“ Kirche,⁴⁶ so ergab sich für ihn aus dem Wort Gottes, dass ein politisches Gemeinwesen und deren Obrigkeit, die beanspruchen „christlich“ zu sein, sich in allen genannten Bereichen eben auch am göttlichen Willen und Recht orientieren müssen. Dabei sind die Obrigkeiten ebenso wie das

44 ZS II, 12.

45 Vgl. ZS I, 86.

46 Vgl. ZS II, 282–287 und 352–355.

gesamte Volk ohne Ausnahmen in Pflicht zu nehmen.⁴⁷ Was dies für Zwingli bedeutete, kann im Folgenden nur exemplarisch angedeutet werden.

5.1 Befreiung als Exodus

Entscheidend ist dabei zunächst Zwingli's Verständnis seiner eigenen Gegenwart als Zeit des besonderen, befreienden Handelns Gottes. Dabei spielt das biblische Exodusmotiv eine wichtige Rolle – wie es bereits für das eidgenössische Selbst- und Freiheitsverständnis eine wichtige Rolle spielt. Wiederholt kommt er auch in seiner *Auslegung der Thesen* auf den Auszug Israels aus Ägypten zu sprechen.⁴⁸ Die Befreiung des eidgenössischen Christentums vom Joch des Papsttums vollzieht sich nach Zwingli analog zum Exodus des Volkes Gottes im Alten Testament. Im Unterschied zu Luther, der die Exodusgeschichte individuell-geistlich deutet, dahingehend, dass es darum geht „dass unsere Seele durch einen rechten Glauben auszieht von den Sünden“,⁴⁹ geht es für Zwingli auch um den Exodus einer konkreten christlich-politischen Gemeinschaft aus der Jurisdiktionsgewalt und den geistlich-weltlich-wirtschaftlichen Ansprüchen der römischen Papst- und Kleruskirche, hin zu einer vor Gott verantworteten, selbstverwalteten christlichen Stadtgemeinde. Zwar muss man nach Paulus grundsätzlich auch der bösen Obrigkeit untertan sein, aber es gibt einen Kairos, und der ist jetzt gekommen:

Nun sagst du: „Soll man daher nicht auch dem Papst gehorsam sein? Auch wenn er böse ist, haben wir ihn doch auf Anordnung Gottes hin um unserer Sünden willen zur Strafe auf dem Hals.“ Antwort: Davon bin ich fest überzeugt. Ich sehe aber auch, dass uns Gott nach seinem Erbarmen wieder aus dieser Situation herausführen will wie Israel aus Ägypten. Die Israeliten waren auch dem ägyptischen König unterworfen, solange sie Gott unter dessen Herrschaft leben ließ. Als er aber Mose zu ihnen schickte, zerrissen sie die ägyptischen Fesseln und zogen weg. Daher trifft dieser schiefe Einwand die Sache nicht; denn durch die gleiche Vorsehung und Fürsorge Gottes, durch die wir zuvor dem Papst unterworfen waren, werden wir jetzt von ihm erlöst.⁵⁰

Entsprechend lautet Zwingli's Aufruf:

47 Bestätigt und illustriert werden damit die Beobachtungen Peter Blickles zum spezifischen sozialen und politischen Kontext der Reformation Zwingli's, vgl. Peter Blickle, *Die Reformation im Reich*, 2., überarb. und erw. Aufl., Stuttgart 1992, 50–55; er spricht von einer „Verchristlichung des positiven Rechts und damit des Staates“, ebd. 53. Nicht im Fokus des Interesses steht bei Blickle allerdings Zwingli's diese Reformation ermöglichender theologischer Freiheitsbegriff.

48 ZS II, 55, 235 und 360.

49 Martin Luther, *Von dem Papsttum zu Rom, wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig*, in: Luther. *Ausgewählte Schriften* (wie Anm. 31), Bd. III, 34.

50 ZS II, 360.

Haltet euch an die Freundschaft und die Liebe Gottes, so bleibt er in uns und wir in ihm. Und lasst ihn danach selbst die Sache zu Ende kämpfen [...], bleibt in der Freiheit, in die euch Christus geführt hat, und lasst euch nicht unter das Joch der antichristlichen Knechtschaft drücken [vgl. Gal 5,1].⁵¹

5.2 Die Befreiung der Christen und der Christengemeinde aus der geistlichen „Tyrannei“ hin zu einer Gemeinschaft von Geschwistern

Explizit begegnet der Ausdruck „Freiheit“ in *These* 25. Sie lautet zusammen mit der vorangehenden *These* 24:

Kein Christ ist zu Werken, die Gott nicht geboten hat, verpflichtet. Ein Christ darf jederzeit alle Speisen essen [...]. Zeit und Ort sind dem Christen unterworfen und nicht umgekehrt. Daraus ist zu lernen, dass die, die Zeit und Ort beschränken, die Christen ihrer Freiheit berauben.⁵²

Die *Thesen* 24 und 25 nehmen Bezug auf den Konflikt, an dem Zwingli Verkündigung erstmals kirchengeschichtlich greifbare Folgen zeitigte: Das sogenannte „Froschauer Wurstessen“ vom 9. März 1522 gilt als Initialereignis der Zürcher und damit auch der Schweizer Reformation. In der Druckerei Froschauer brach ein kleiner Kreis von Männern in Zwingli Gegenwart demonstrativ das kirchliche Fastengebot.

In seiner Predigt über *Die freie Wahl der Speisen* vom Frühjahr 1522,⁵³ Zwingli erste gedruckte reformatorische Schrift, tut er das, was er seit drei Jahren auf und neben der Kanzel getan hat: Er prüft die religiöse Praxis seiner Gegenwart und den dahinterstehenden Anspruch der römischen Kirche am Neuen Testament, wo an verschiedenen Stellen die Freiheit des Glaubens gegen Reinheitsgebote und Speisevorschriften verteidigt wird. Wie immer beginnt Zwingli mit Christi eigenem Wort und zitiert Mt 15,17: „Was in den Mund hineingeht, verunreinigt den Menschen nicht.“ Danach folgt eine lange Reihe apostolischer Texte, die sich mit Speisevorschriften befassen. Sie werden unter Anwendung humanistischer Philologie zunächst im Textzusammenhang und im geschichtlichen Kontext ausgelegt und dann auf seine Gegenwart hin interpretiert: Apg 10,9–16, 1Kor 6,12–13, 1Kor 8,8, 1Kor 10,25, Kol 2,16, 1Tim 4,1–5, Tit 1,10 und 15 und Hebr 13,19.⁵⁴

Die Befreiung zur Gemeinschaft mit Christus ist die Befreiung von „äußerliche[n] Handlungen, belastenden Verpflichtungen und Zeremonien“.⁵⁵ Wieder-

51 ZS II, 396.

52 ZS II, 287 und 289.

53 ZS I, 13–73.

54 Vgl. ZS I, 22–29.

55 ZS II, 76.

holt verweist Zwingli dazu auf Mt 23,4 bzw. Lk 11,46 oder Apg 15,10 und parallelisiert damit die von der römischen Kirche den Gläubigen auferlegten Lasten mit denjenigen der „Pharisäer und Schriftgelehrten“, gegen die Jesus und Petrus Stellung beziehen.⁵⁶

Damit geht es in der konkreten Frage der kirchlichen Speisegebote um die theologische Grundentscheidung zwischen dem göttlichen Wort einerseits und „Menschensatzungen“ andererseits. Während „Lehren und Bestimmungen der Menschen“ nicht nur „nichts zur Seligkeit beitragen“,⁵⁷ sondern stets, in unterschiedlicher Weise, binden oder gar versklaven, ist es die Eigenschaft des göttlichen Wortes – und daran ist es auch erkennbar –, dass es befreit. Und da nach Zwingli der Mensch immer „Täter“ seines Lebensvollzugs ist, geht es um die Alternative, ob er das tut, was Gott von ihm fordert oder was er sich selbst ausgedacht hat. Im Blick auf sein Heil fordert Gott vom sündigen Menschen Glauben als ein Sich-Verlassen auf Gottes Gnade allein, letztlich identisch mit Liebe zu Gott. Im Blick auf seinen irdischen Lebensvollzug fordert Gott ein Leben in Orientierung an den von ihm gebotenen Werken, im Gegensatz zu den selbst ausgedachten menschlichen Werken.

Die kirchlichen Fastengebote sind aber nur ein einzelner konkreter Ausdruck eines grundlegenden Übels: dem geistlichen „Machtanspruch“ der Papst- und Bischofskirche, die sich als Gottes- und Gnadenvermittlerin gebärdet: „[...] ist die Hand von Christus etwa zu kurz geworden, dass sie nicht mehr jeden Ort erreicht, und deshalb ein mit der Sünde behafteter Mensch ihn stellvertretend repräsentieren muss?“⁵⁸ Zwingli stellt dem Selbstverständnis der römischen Papstkirche zahlreiche Christusworte entgegen.⁵⁹ „Die sogenannte geistliche Herrschaft kann ihren Machtanspruch nicht aus der Lehre Christi begründen.“⁶⁰

Eine Neuorientierung des Christentums an der biblischen Norm und also an der neutestamentlichen Ekklesiologie kann nur in einer Abschaffung einer überregionalen, ämterhierarchisch strukturierten Kirchenorganisation bestehen, zugunsten einer Ortsgemeinde von Menschen, die sich versammeln, um gemeinsam Gottes Wort zu hören, und die bestrebt ist, ihr gemeinschaftliches Leben entsprechend zu gestalten. Denn, wie Zwingli in *These 27* formuliert:

Alle Christen sind Brüder Christi und untereinander Brüder. Sie sollen niemanden auf Erden zum Vater aufblähen. Hiermit fallen dahin: Orden, Sekten, religiöse Vereinigungen.⁶¹

56 ZS II, 76, 108 und 288.

57 ZS II, 87.

58 Z II, 68,25f., eigene Übersetzung (vgl. ZS II, 78).

59 Vgl. ZS II, 78.

60 These 34, ZS II, 347.

61 ZS II, 297.

Es geht somit um eine von der gesamten christlichen Gemeinde gestaltete und verantwortete Ordnung der Kirche, die die evangelische Freiheitsbotschaft nicht behindert, sondern ihr Raum schafft. Exemplarisch erinnert Zwingli daran, dass in der ersten Zeit des Christentums das im Neuen Testament ja erwähnte „Bischofsamt“ im Kern noch im Verkündigungsamt bestand. Aber auch weltliche Herrschaftsansprüche und Privilegien des Klerus gegenüber „gewöhnlichen“ Menschen wie Reichtum oder Befreiung von weltlicher Gerichtsbarkeit widersprechen der christlichen Freiheitsbotschaft.

5.3 Die Befreiung der politischen Gemeinde von der weltlichen Herrschaft der Kirche hin zu einem christlich-politischen Gemeinwesen in Orientierung an Gottes Gerechtigkeit

Vom christologisch bestimmten Wesen der Kirche her nimmt Zwingli nach dem Herrschaftsanspruch im Blick auf die menschliche Gottesbeziehung auch den Anspruch der römischen Kirche kritisch in den Blick, als sogenannte „geistliche Herrschaft“ zugleich auf der Ebene des politischen Mächtenspiels als „weltliche“ Macht aufzutreten, sei es als obrigkeitliche Instanz, in richterlicher Kompetenz oder auf wirtschaftlichem Gebiet als Verwalterin von Gütern und Eintreiberin von Zinsen und Zehnten.⁶²

Die politische Regierung, die Rechtsprechung und die Verwaltung von Gütern kommt nach ihm allein der (christlich-)weltlichen Herrschaft zu, und zugleich sind alle kirchlichen Amts- und Rollenträger uneingeschränkt der weltlichen Gerichtsbarkeit untergeordnet. Beides begründet Zwingli wie immer mit umfangreichen Bibelbelegen.⁶³ Wie Luther reagierte auch Zwingli auf ein manifestes Problem der Zeit, das sich auf der politischen Ebene in permanenten Konflikten und Kompetenzstreitigkeiten zwischen fürstlichen und päpstlichen, bischöflichen und städtisch-kommunalen Ansprüchen äußerte, zum Leidwesen der konkreten Menschen. Allerdings hatte Zwingli ein anderes christliches Staatswesen vor Augen. Christengemeinde und Bürgergemeinde waren personell identisch, und sowohl die (gewählten) Vertreter der Obrigkeit wie die beauftragten Verkündiger des Gotteswortes gehörten zu beiden Dimensionen der einen, territorialen christlich-politischen Gemeinde. Die notwendige Unterscheidung des politischen vom „geistlichen“ Bereich konnte keine Trennung bedeuten. Vielmehr hat eine Obrigkeit, die sich als christlich behauptet, ihre politische, wirtschaftliche Ordnung und ihre Rechtsordnung nach dem Willen Gottes und

62 Vgl. ZS II, 347–352.

63 Vgl. Thesen 35 bis 37, ZS II, 352–368.

nicht nach eigenem Gutdünken auszurichten.⁶⁴ All ihre Gesetze „sollen [...] dem göttlichen Willen gleichförmig sein, so dass sie dem Bedrängten Rechtsschutz gewähren, auch wenn er nicht Klage einreicht“, wie *These* 39 formuliert.⁶⁵

5.4 Die Befreiung der Landbevölkerung von unerträglich schweren und unrechtmäßigen Zinslasten

Entsprechendes gilt auch für den Bereich der Ökonomie. In seiner letzten *These* deutet Zwingli an, was in unmittelbarem Anschluss an die Fertigstellung seiner *Auslegung der Thesen* ein wichtiges Thema sein wird: Die Bedeutung der christlichen Freiheit auf dem Gebiet der sozialen Verhältnisse. Die Erneuerung des Christentums aus den biblischen Quellen stellte auch das geltende Zins- und Abgabenrecht in Frage, und die Forderung nach Befreiung von allen Zins- und Zehntenabgaben unter Berufung auf die „Freiheit“ des Evangeliums wurde laut. Zwinglis letzte *These* spricht das Thema lediglich an: „Wenn jemand wünscht, mit mir über Zinsen und Zehnten [...] zu disputieren, so stehe ich ihm gerne Rede und Antwort.“⁶⁶ In der *Auslegung der Thesen* geht Zwingli dann aber bereits auf einige Fragen zur Praxis des hochumstrittenen Zins- und Abgabewesens ein.⁶⁷ Wenige Monate später, im September 1523, erschien seine Schrift über *Die göttliche und menschliche Gerechtigkeit* im Druck.⁶⁸

Denn christliche Freiheit ist für Zwingli kein absolutes Gut, das ein Individuum oder eine Sondergruppe für sich gleichsam als Privateigentum beanspruchen kann; sie kann auch nicht auf einen Bereich religiöser Innerlichkeit beschränkt werden, sondern greift aus auf alle Bereiche des Lebens. Freiheit gibt es nur in entsprechend gestalteter Sozialität. So kämpfte Zwingli einerseits gegen Leute, die unter Berufung auf die christliche Freiheit ihr vermeintliches Recht in die eigene Hand nehmen wollen – zum Schaden Anderer;⁶⁹ sie sind „Aufrührer“ verschiedener Art. Und gleichzeitig gilt es in der Tat für ein christlich-politisches Gemeinwesen, die bestehende, traditionelle Rechts- und Wirtschaftsordnung von der christlichen Freiheitsbotschaft her zu durchleuchten und dabei auch scheinbare Selbstverständlichkeiten zu hinterfragen. So war etwa in Zwinglis Augen der Missbrauch des Zehntenwesens zur Tradition, ja zum geltenden Recht geworden, sodass man ihn gar nicht mehr als solchen wahrnahm. Hier geht es darum, so Zwinglis Forderung, „ohne Verletzung des allgemein gültigen Rechts

64 Vgl. *These* 43, ZS II, 395f.

65 ZS II, 371.

66 ZS II, 495.

67 ZS II, 354, 386 und 495–497.

68 ZS I, 155–213.

69 Vgl. ZS II, 386.