

Walther Köhler



Zwingli und Luther

Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen

Band 1: Die religiöse und politische Entwicklung bis zum Marburger Religionsgespräch 1529

GÜTERS
LOHER
VERLAGS
HAUS



GÜTERS DIE
LOHERVISION
VERLAGSEINER
HAUSNEUENWELT



Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte

Im Auftrag des Vereins für Reformationgeschichte
Herausgegeben von Irene Dingel

Band 6

Walther Köhler

Zwingli und Luther

Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen
politischen und religiösen Beziehungen

Band I

Die religiöse und politische Entwicklung bis zum
Marburger Religionsgespräch 1529

GÜTERS DIE
LOHERVISION
VERLAGSEINER
HAUSNEUENWELT



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

Dieser Band erscheint in zwei Teilbänden (I. Die religiöse und politische
Entwicklung bis zum Marburger Religionsgespräch 1529; II. Vom Beginn
der Marburger Verhandlungen 1529 bis zum Abschluß der Wittenberger
Konkordie von 1536), die nur geschlossen zu beziehen sind.

1. Auflage des Reprints, 2017

Copyright © 1924 by Verein für Reformationsgeschichte, Heidelberg

Druck und Einband: Books on Demand GmbH, Norderstedt

Printed in Germany

ISBN 978-3-579-05843-6

www.gtvh.de

**Der hochwürdigen theologischen Fakultät
zu Christiania**

als Zeichen des Dankes

**für die dem Verfasser anlässlich der Gedenkfeier
des Wormser Reichstages am 18. April 1921**

verliehene Würde eines Ehrendoktors der Theologie

Digladiationes sunt καθ' ὑπερβολὴν τραγικαί,
ut risura sit posteritas, si qua futura est, nostri
saeculi rixandi amorem, quod ob concordiae signum
tantas discordias concitamus.

Ambrosius Blarer an Zwingli, 5. Januar 1526.

Vorwort.

Die erste Anregung zu dem jetzt in seinem ersten Teile vollendeten Buche habe ich vor zwanzig Jahren empfangen, als wiederholte Studienreisen mir in den Schweizerarchiven, vorab zu Zürich und Bern, unbenutztes oder nicht genügend ausgenutztes wertvolles Material zur Reformationgeschichte, insbesondere zur Geschichte der Beziehungen zwischen der Schweiz und Deutschland, zeigten. Damals entstand der Plan zu einer Monographie über die Wittenberger Konkordie von 1536, für die ich die Akten zu sammeln begann. Je weiter die Sammlung fortschritt, desto klarer wurde mir, daß dieser relative Abschluß des Abendmahlsstreites nicht dargestellt werden könne ohne einen Rückgriff auf den ihm vorausgehenden Zwist zwischen Luther und Zwingli. Mochte dieser auch schon wiederholt Bearbeitung gefunden haben (vgl. die Einleitung meines Buches), die Übersiedlung nach Zürich 1909 und der Eintritt in die Redaktion der kritischen Zwingli-Ausgabe zeigte mir sehr bald, daß die von anderen geleistete Vorarbeit bei voller Anerkennung ihres Wertes doch unzulänglich sei, ich also von Grund auf neu beginnen müsse. Die bisherige Forschung hat — das glaube ich mit meinem Buche endgültig erwiesen zu haben — einen doppelten Fehler begangen: sie hat einmal der alten, bis auf Zwingli selbst zurückgehenden Zürcher Tradition, der Reformator habe von Anfang an die symbolische Abendmahlsauffassung vertreten, ohne ernste Nachprüfung getraut, und ferner die dogmengeschichtliche Entwicklung von der politischen isoliert, während in Wirklichkeit beides sich gegenseitig bedingt. Aus dem ersten Irrtum ergab sich für mich die Notwendigkeit, den Abendmahlsstreit von Zwingli her aufzurollen, seine Abendmahlsanschauung vor dem Zusammenprall mit Luther genau klarzustellen, den Ursachen dieses Zusammenstoßes nachzuforschen u. dgl.; der zweite Fehler zwang dazu, den Abendmahlsstreit nach seiner religiösen und politischen Bedeutung darzustellen, und der Stand der Vorarbeiten veranlaßte, daß auch hier das Schwergewicht auf die schweizerische Seite fiel: das katholische Intrigenspiel gegen Zwingli, das schon sehr früh einsetzt, sich mit der katholischen Opposition im Reich verbindend, die Badener Disputation von 1526, überhaupt Zwinglis ganze politische Gebundenheit in dieser Sache erfuhren neue Beleuchtung. Da nun die beiden Linien, die dogmengeschichtliche und politische, dank ihrer von mir aufgewiesenen inneren

Verflechtung im Marburger Religionsgespräche von 1529 der konvergierenden Zuspitzung zustreben, war hier ein Einschnitt gegeben; der vorliegende erste Band bricht vor der Marburger Tagung ab, nachdem er nach allen Seiten hin das Heranreifen der Parteien für die hier geplante Union gezeigt hat. Der zweite Band soll daher mit dem Marburger Gespräche einsetzen und nur insofern auf die ihm vorangehenden Jahre zurückgreifen, als die Entwicklung des Gedankens eines Religionsgespräches und die Entwicklung der ihm entgegentrebenden Bekenntnistendenz vorgeführt werden muß. Beides wird ja schon im vorliegenden Bande gestreift, eine ganz glatte Abgrenzung ist bei der Verschlungenheit der Ereignisse unmöglich; insbesondere empfahl sich, die Bekenntnistendenz der Lutheraner im Zusammenhang erst als Prolegomenon des Religionsgespräches darzustellen. Vielleicht glückt es, den zweiten Band bis zur Wittenberger Konkordie fortzuführen und damit den ursprünglichen Plan zu vollenden. Wenn ich in weitestem Ausmaße neben Zwingli und Luther die kleinen und kleinsten Trabanten herangezogen habe, so geschah es nicht, um den Abendmahlsstreit zu „Abendmahlsstreitigkeiten“ willkürlich auszuweiten, sondern um die volle Wucht der Bedeutung des Abendmahlsstreites spüren zu lassen: er ist damals weltbewegend gewesen, selbst über den Kontinent hinaus. Die Trabanten kreisen ja alle um die beiden Sonnen, so gehören sie zum Kartenbild. War die Linienführung nicht immer leicht, so hoffe ich doch, daß die Übersichtlichkeit nicht gelitten hat; ich habe in der Zusammenfassung des Schlußkapitels den großen Gang der Entwicklung skizziert. Wie stark der Luther der Frühzeit von dem der späteren Zeit auf Zwinglischer Seite immer wieder abgehoben wird, tritt als das vielleicht frappanteste Ergebnis der Heranziehung der Kleinen und Kleinsten neu heraus, deren Stellung (etwa Rhegius und Billican) zugleich anders als bisher bestimmt wird. Die einzigartige Möglichkeit, die ich gerade hier in Zürich vor, während und nach dem Weltkriege hatte, diese Literatur einzusehen, hat mir ein möglichst eingehendes Referat über sie ratsam erscheinen lassen — man wird es, hoffe ich, nicht überflüssig finden; nur ein Gesamtbild konnte hier weiterführen. Die meisten der benutzten Schriften sind Besitz der Zürcher Zentralbibliothek. Da es für den Kenner der Geschichte der Zürcher Bibliotheken von Interesse ist, habe ich jeweilig angegeben, ob der betreffende Band sich in den Beständen der ehemaligen Kantons- oder der ehemaligen Stadtbibliothek befindet.

Zu danken für gütige Förderung und Beihilfe bei der Arbeit habe ich viel: an erster Stelle Herrn D. Dr. H. Escher, Direktor der Zentralbibliothek in Zürich, und Herrn Geh. Rat Prof. D. Dr. H. v. Schubert in Heidelberg. Das Zusammenwirken beider ermöglichte die Veröffentlichung der Arbeit unter den Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte mit Unterstützung durch den Zwingli-Verein. Herr v. Schubert, dessen Buch: „Bekennnisbildung und Religionspolitik 1529/30“ (1910) meine Untersuchungen stark bestimmte, hat durch freundliches Mitlesen der Korrektur

und manchen gütigen Wink unermüdlich den Fortgang des Buches gefördert. Der Stiftung für wissenschaftliche Forschung an der Universität Zürich danke ich für einen Beitrag zu den fast von Monat zu Monat sich steigernden Druckkosten, den Leitern und Beamten der Bibliotheken in Kiel, München, Stuttgart und Zürich sowie Herrn Prof. D. Kohlmeyer in Kiel für gütige Beihilfe bei der Beschaffung der Literatur. Das Register verdanke ich treuer Mitarbeit meiner Frau. —

Die Tragik des Sakramentsstreites hat Ambrosius Blarer richtig empfunden. Aber daß die Nachwelt darüber lachen wird, dürfte ein Irrtum sein. Der Konstanzer meinte das Lachen ja auch nur unter einer bestimmten Voraussetzung: daß die Nachwelt gelernt habe, das Abendmahl als „*signum concordiae*“ allein und ausschließlich zu werten. Gelingt ihr das, dann darf sie freilich das Lachen dankbarer Freude über vergangenen unglückseligen Zank lachen. Sollte mein Buch zu dieser „*Concordia fratrum*“ beitragen, so wäre sein höchster Zweck erfüllt.

Zürich, 20. Januar 1924.

Walther Köhler.

Inhalt.

	Seite
Einleitung: Der Stand der Forschung. A. Baur. A. Zahn. A. Ebrard. E. Egli. R. Stähelin. Die Zürcherische Tradition. J. G. Planck. V. E. Löscher. A. Dieckhoff. F. Loofs	1—15
Kapitel 1: Zwinglis Abendmahlslehre in ihrer ältesten Gestalt. Die Schrift „von Erkiesen und Freiheit der Speisen“. Der Fastenstreit. Artikel 18 der 67 Schlußreden. Der Brief an Th. Wyttenbach vom 15. Juni 1523. Die Schrift „De canone missae“. Die 2. Zürcher Disputation. Der „Vorschlag wegen der Bilder und Messe“. Die Polemik des Bischofs von Konstanz und des H. Emser. Zusammenfassung. Die Quellen der Zwinglischen Abendmahlslehre: Erasmus v. Rotterdam, Scholastik, Mystik, Luther	16—61
Kapitel 2: Die Ausbildung der Abendmahlslehre Zwinglis bis 1525. Der Brief des Cornelius Hoen. Karlstadt und seine Abendmahlstraktate 1524. Luthers massivere Abendmahlslehre seit 1523. Zwinglis Bruch mit Erasmus. Zwinglis Brief an M. Alber. Der Commentarius de vera et falsa religione. Die Verhandlungen vor dem Zürcher Rate April 1525. Joachim am Grüt und sein Streit mit Zwingli. Das „Subsidium sive coronis de eucharistia“ .	61—117
Kapitel 3: Die Abendmahlslehre Oekolampads und ihre Verteidigung gegen das schwäbische Syngramma. Oekolampads „De genuina verborum domini etc. expositione“. Seine Eigenart gegenüber Zwingli. Die Gegenschrift des schwäbischen Syngramma. Oekolampads Antisyngramma .	117—137
Kapitel 4: Die Lage und die Parteien am Vorabende des Kampfes. Das Ausscheiden des Erasmus aus dem Streite; sein Zerwürfnis mit Pellikan und Leo Judae. Die Aktion des Thomas Murner und das Bestreben der Katholiken, Luther für sich zu reklamieren. Die Rückwirkung davon auf Zwingli. Die Herausgabe des Briefes an Cornelius Hoen. Johann Eck und die Aktion am Grüts in Rom. Die Gegenschrift Cajetans gegen Zwinglis Commentarius. Der Zusammenschluß der katholischen Gegner Zwinglis, die Vorbereitung der Badener Disputation. Die Wittenberger: die Stellung Luthers, die wachsende Entfremdung von Zwingli, Melanchthon, C. Cruciger, J. Jonas, J. Bugenhagen, die Verhandlung mit C. Schwenckfeld 1525, Nic. von Amsdorf. Reutlingen. Ravensburg. Schwäbisch-Gmünd. Isny. Ulm. Crailsheim. Schwäbisch-Hall (Joh. Brenz). Straßburg (Capito und Bucer, die Sendung des G. Casel nach Wittenberg, der erste Versuch eines Religionsgespräches, W. Farel). H. v. Cronberg. Konstanz (A. Blarer). Lindau. Nürnberg (Pirkheimer und sein Streit mit Oekolampad, A. Althamer, A. Flam). Memmingen. Nördlingen (Th. Billican). Augsburg (Urb. Rhegius, Joh. Landtsperger, L. Dick, M. Keller, die Presse des Ph. Ulhart, E. Langenmantel). Mindelheim. Schlesien und Schwenckfeld. Lieder zum Abendmahlsstreit .	137—282
Kapitel 5: Der Ausbruch des Streites zwischen Zwingli und Luther. Zwinglis Antwort auf den Brief des Joh. Bugenhagen. Bucers Apologia gegen die Syngrammatisten. Luthers Vorwort zum Syngramma und Oeko-	

lampads „billiche antwort“ darauf. Zwinglis „klare Unterrichtung vom Nachtmahl“ und die Gegenschrift des J. am Grüt. Zwinglis Brief an Billican und Rhegius. Die veränderte Stellung des Rhegius, die Wirkung auf Billican	283—326
Kapitel 6: Die Disputation zu Baden. Die Disputation von Baden als der schweizerische Reichstag von Worms. Die Verhandlungen über die Abendmahlsfrage. Die Stellung der Teilnehmer zu den Schlußreden Joh. Ecks. Die ersten Anfänge der innerschweizerischen lutherischen Opposition gegen Zwingli. Das Verdikt der Badener Tagsatzung gegen Zwingli. Die Intriguen Joh. Fabers. Die Publizistik. Zwingli und Balthasar Sattler aus Eßlingen	326—354
Kapitel 7: Der Streit zwischen Bucer, Bugenhagen und Luther. Bugenhagens Psalter und Bucers Übersetzung desselben. Bugenhagens Oratio gegen die Übersetzung. Bucers Replik. Das Urteil Luthers zur Sache. Bucers Übersetzung der Kirchenpostille Luthers. Luthers Brief an Herwagen. Bucers Antwort darauf	354—383
Kapitel 8: Luthers Schrift: „Sermon von dem Sakrament des Leibs und Bluts Christi wider die Schwarmgeister“ 1526. Der Inhalt dieser Schrift. Justus Jonas' Übersetzung von Luthers Schrift an die Waldenser. Johann Landtspergers zwei Schriften gegen Luther. Eitelhans Lange-mantel gegen Luther	383—396
Kapitel 9: Auseinandersetzung Zwinglis mit Jakob Edlibach und Jakob Strauß. Kleinere Streitigkeiten. Die allgemeine Lage 1526/27. Jakob Edlibach als Vertreter der innerzürcherischen katholischen Opposition. Sein Briefwechsel mit Zwingli. Jakob Strauß und sein Büch-lein: „wider den unmilten Irrthumb Maister Ulrichs Zwinglins“. Zwinglis Antwort. Das verschiedenartige Urteil über Strauß. Johannes Schnewyl gegen Strauß. Straußens Schrift gegen Oekolampads Antisyngamma. Der Streit in Süddeutschland zwischen Johann Schradin in Reutlingen und Konrad Sam in Ulm. Zwinglis Brief an die Ulmer. Billican in Nördlingen und Andreas Althamer in Nürnberg gegen K. Sam. Hiob Gast aus Schwäbisch-Hall über den Sakramentsstreit. Matthäus Albers Axiomata und Brenz' Einspruch dagegen. Brenzens Auslegung des Johannesevangeliums. Konrad Sams „Trost-büchlein“. Urb. Rhegius' „Summa christlicher Leer“. Johannes Prestas „anzaigen auß lautrer gegründter geschriff“. Die Lage in Konstanz, Basel, Frankfurt u. a. Joh. Haner. Schwenckfeld und Crautwald	396—462
Kapitel 10: Die große Auseinandersetzung zwischen Zwingli und Luther. Ihre Wirkung auf Freund und Feind. Zwinglis „Amica Exegesis“ nach Entstehung, Quellen und Inhalt; Momente der Annäherung an Luther. Die „freundliche Verglimpfung über die Predigt Luthers wider die Schwärmer“ als Ergänzung dazu. Luthers Aufnahme beider Schriften. Die Kritik Zwinglis durch Joh. Haner. Luthers Schrift: „Daß diese Worte Christi etc.“ nach Quellen und Inhalt; Momente der Annäherung an Zwingli. Die Aufnahme der Lutherschrift: Billican, Benedikt Burgauer und das Luther-tum in der Schweiz. Bucers Kommentar zu den Synoptikern. Bischof Fisher von Rochester und Jodocus Chlichtoveus gegen Oekolampad. Oekolampads „Andere billiche Antwort“ an Luther. Zwinglis Antwort an Luther: „Daß diese Worte Jesu Christi etc. ewiglich den alten einigen Sinn haben wer-dend“ etc. Die Wirkung der schweizerischen Schriften auf die Straßburger und Luther. Luthers Vorbereitung zum „großen Bekenntnis vom Abendmahl“	462—562
Kapitel 11: Kleinere Streitigkeiten 1527/28. Die Lage in Memmingen, Konstanz, Augsburg (insbesondere Urbanus Rhegius), Schwäbisch-Hall (Brenz, Hiob Gast), Schlesien (Schwenckfeld, die Herausgabe eines Traktates von ihm durch Zwingli), Nürnberg (Osiander)	562—579

Kapitel 12: Die Berner Disputation. Ihre allgemeine Bedeutung. Die Erörterung der vierten Schlußrede über das Abendmahl. Die Predigten während der Disputation. Die Publizistik zur Disputation (Murner, Cochläus, Eck, Nik. Manuel, Johann Landtsperger u. a.). Die Korrespondenz zwischen Jörg Maurer und Lazarus Spengler. Der Streit Oekolampads mit Ambrosius Pelargus und Augustin Marius	579—618
Kapitel 13: Luthers „großes Bekenntnis vom Abendmahl“ und die Gegenschrift von Zwingli und Oekolampad. Entstehung, Quellen, Analyse dieser Schriften. Insbesondere die Konkordiengedanken. Die Schriften Schwenckfelds und Valentin Crautwalds von 1528. Jakob Other und seine Arbeit an der Konkordie. Billicans Epistola ad Joannem Hubelium, seine Rückkehr zum Erasmismus. Urbanus Rhegius, seine materia cogitandi etc. und seine Responsio 1528. Michael Kellers „christenlicher, grüntlicher etc. Bericht“ 1528. Die allgemeine Lage 1528/29 (Reutlingen, Memmingen, Bullinger, die lutheran sierende Partei in der Schweiz, Basel, Kempten . .	619—729
Kapitel 14: Die Aktion der Straßburger 1528/29. Bucers Enarratio in Evangelion Johannis. Capitos Erklärung des Hosea. Bugenhagens Confessio und Bucers Antwort darauf im Zephanja-Kommentar. Schwenckfeld in Straßburg und die Stellung der Reformatoren zu ihm; Schwenckfelds Schriften von 1529, insbesondere seine Kontroverse mit Joh. Brenz; dessen Brief an Georg Vogler. Bucers Psalmenkommentar. Bucers Dialogus als Aufgipfelung der Straßburger Konkordienaktion. Das Religionsgespräch in Flensburg vom 8. April 1529 (Melchior Hofmann und Joh. Bugenhagen). Melanchthons Stellung 1527/29. Wilhelm Farel als Gegentyp gegen die Lutheraner . .	730—806
Kapitel 15: Schluß. Zusammenfassung. Das Hervorgehen der Abendmahlkontroverse aus mittelalterlicher Dialektik. Die Parteien der Reformationszeit und ihre Stellungnahme. Die Möglichkeit einer Union. Der bleibende Ertrag der Kontroverse, Entdeckung des „Wesens des Christentums“ bei den Zwinglianern. Ausblick auf die Gegenwart	806—840
Register	841—851
Druckfehler	851

Einleitung.

Seit August Baur's großem zweibändigem Werke über „Zwingli's Theologie, ihr Werden und ihr System“ (1885 und 1889) ist die religiöse Gedankenwelt des schweizerischen Reformators nicht mehr zusammenhängend monographisch behandelt worden.¹⁾ Einzelne Stücke aus Zwingli's Theologie, wie etwa seine Anthropologie²⁾, sind zum Gegenstand von Sonderuntersuchungen gemacht worden, aber für das Grundgefüge schien durch Baur alles Wesentliche gesagt zu sein, die Arbeit des württembergischen Theologen galt als abschließend und damit als autoritativ; neue Resultate aus neuer Stoffverarbeitung versprach man sich nicht mehr. Die durch E. Egli mit ungemeiner Treue und lebendigster persönlicher Hingabe gepflegte Zwingliforschung kam nur dem Kirchenhistorischen, aber nicht dem Dogmenhistorischen zugute; hier war Egli nicht interessiert, die knappen dogmenhistorischen Partien seines Artikels „Zwingli“ in der dritten Auflage der protestantischen Realenzyklopädie (Bd. 21, S. 774—815) waren keine selbständige Leistung und sollten es nicht sein, sie ruhten auf Baur.

Insbesondere nun kam die maßgebende Bedeutung des Baur'schen Werkes zum Ausdruck in der Auffassung von Zwingli's Abendmahlslehre, auf die sich naturgemäß um des Gegensatzes zu Luther willen ein besonderes, ja, man kann sagen: das Hauptinteresse an der dogmengeschichtlichen Forschung über Zwingli konzentrierte. Hier ist allenthalben die durch Baur gelegte Grundlage zu spüren. Vollkommen wirkungslos blieb hingegen ein zwar wenig ausgefeilter, aber inhaltlich beachtlicher Vortrag von Adolf Zahn: „Zwingli's Verdienste um die biblische Abendmahlslehre“ (Stuttgart 1884). Der reformierte Theologe erkannte, daß Zwingli in der Auslegung der Schlußreden „nur gegen die Verwandlungslehre ankämpft, denn erst 1524 hat er noch zögernd zu lehren gewagt, daß Brot und Wein symbolische Bedeutung haben“. Ja, Zahn betonte, daß Luther damals wohl noch hätte mit Zwingli einig gehen können: „es findet sich

1) Inzwischen habe ich selbst einen Neuaufriß versucht in meinem Buche: Die Geisteswelt Ulrich Zwingli's, Christentum und Antike, 1920. Solange aber die Jugendentwicklung Zwingli's auf Grund der von mir neu entdeckten Bände aus seiner Bibliothek (vgl. meine Schrift: Huldrych Zwingli's Bibliothek 1921) nicht durchforscht ist, läßt sich Abschließendes nicht sagen.

2) G. Oorthuys: De Anthropologie van Zwingli 1905.

der für Luther ganz annehmbare Satz in der Kritik des Meßkanons, daß Christus sich uns im Abendmahl in Gestalt des Brodes und Weines zur Seelenspeise anbiete. Der Genuß der Gläubigen im Abendmahl vollzieht sich so, daß, indem dieselben festiglich glauben, ihre Seelen mit dem Fleisch und Blut Christi gespeiset und getränkt werden.“ Eine „Einwohnung des Leibes im Brode“ (von Zahn gesperrt) werde festgehalten; trotzdem sei die ganze Feier eine „unterpfändliche Gleichnishandlung“ — wie diese beiden Gedankenkreise zu erklären seien, sagte Zahn nicht. Weniger glücklich war er in der Erklärung des Briefes an Wyttenbach, nur daß er mit Recht dagegen protestierte, der hier vorgetragenen Abendmahlslehre „Flachheit und Rationalismus“ vorzuwerfen. Diesen Vorwurf abzulehnen, bleibt Zahns Grundgedanke; so findet er dem gegenüber immer wieder in Zwinglis Schriften ausgesprochen „die Lebenseinheit mit dem ganzen Christus und unsere Speisung nach Leib und Seele durch das verklärte Haupt im Himmel“. „Diese seine Grundgedanken über das Abendmahl hat Zwingli nie aufgegeben, und es ist sehr verkehrt, wenn schlechte Nachahmer Luthers den nüchternen, klaren und seiner Sache hierin heilig gewissen Mann tadeln.“ Unsicher war Zwingli nur rücksichtlich der (leiblichen) Realpräsenz; hier haben ihm erst Erasmus (!) und Honius allmählich Klarheit über die symbolische Deutung des „ist“ der Abendmahls Worte gegeben. So brachte Zahn eine gewisse Entwicklung bei bleibender Grundlage in Zwinglis Gedankenwelt an diesem Punkte hinein. Heraushebung verdient auch, daß er dem Streite mit dem Unterschreiber am Grüt große Bedeutung beimaß, freilich nur nach der theologischen, nicht nach der politischen Seite.

Offenbar steht Zahn insofern innerhalb einer Traditionslinie, als August Ebrard, damals Professor in Zürich, 1846 im zweiten Bande seiner großen Monographie „Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte“, S. 94ff., sich ähnlich geäußert hatte. Seine Auffassung der ältesten Abendmahlsanschauung Zwinglis betonte den Gegensatz gegen das Meßopfer, dem gegenüber wir im Glauben uns Christus aneignen: „im heiligen Abendmahl ist Christus für den Gläubigen real da und wird (aufs neue) von ihm gegessen, eben als geistliche Speise.“ Nur konnte Ebrard diese „Realität“ nicht recht klar machen; er suchte sie deutlich zu vergeistigen und rückte damit Zwingli von Anfang an an Calvin heran. Die Anschauung Zwinglis ist für Ebrard eine einheitliche geblieben, und der Grundgedanke ist „die Idee der zentralen Lebenseinheit“ (vgl. Zahn).

Baur's Auffassung läßt sich in Kürze etwa so zusammenfassen:¹⁾ Es ist von Anfang an ein bewußter Gegensatz Zwinglis zur Abendmahlslehre Luthers vorhanden gewesen. Zwingli hat ihn erstmalig in der Auslegung der 18. Schlußrede seiner zur ersten Züricher Disputation abgefaßten Thesen „in milder, aber ganz charakteristischer Weise“ ausgesprochen.

1) Vgl. Baur II, 268ff.

Der gegen die römische Lehre vom Meßopfer gerichtete Artikel hebt als für das Abendmahl wesentlich heraus: „1. das Abendmahl ist eine Gedächtnisfeier an das von Christus im Tode dargebrachte vollgiltige Opfer. 2. es ist für den Genießenden ein Siegel, ein Pfand, in welchem er der durch Christus bewirkten Erlösung gewiß wird.“ Die Bezeichnung des Abendmahls als ein Wiedergedächtnis steht nach Zwinglis Meinung nicht im Widerspruch zu der Ansicht Luthers, der diese Speise ein Testament nennt, ist vielmehr nur deren Ergänzung. Tatsächlich besteht die Einigkeit zwischen dem sächsischen und Züricher Reformator nur darin, daß beide den Hauptwert auf das Verheißungswort im Abendmahl legen. Im übrigen finden sich in der Erklärung des 18. Artikels schon „einzelne Worte, welche zu der symbolischen Deutung der Einsetzungsworte hinführen“; trotz einer anders klingenden Äußerung will Zwingli „schon hier von einem Genuß von Leib und Blut in den Abendmahlselementen in gröberer oder feinerer Form nichts wissen“, das im Abendmahl angeeignete Heilsgut ist ein rein geistiges Gut, dessen Gewißheit dem Glaubenden allein unter der subjektiven Bedingung des Glaubens im Wiedergedächtnis des Todes Christi versichert wird. Deutlich bestätigt wird das Recht dieser Auffassung von Zwinglis Abendmahlslehre durch seinen Brief an den ehemaligen Lehrer und nunmehrigen Freund Thomas Wyttenbach vom 15. Juni 1523, also gleichzeitig mit der Abfassung der Auslegung der Schlußreden. Hier rückt Zwingli mit seiner ganzen Ansicht deutlicher heraus, während er sonst „eine durchaus berechtigte und notwendige Rücksicht“ auf die „Schwachen“ nahm. Die Transsubstantiation wird in dem Briefe ausdrücklich verworfen, als eine sophistische Erfindung, ebenso die Aufbewahrung der geweihten Abendmahlselemente, es steht alles auf dem Glauben. Wenn an beiden Stellen, sowohl in der Auslegung des 18. Artikels als auch im Briefe, die symbolische Auffassung der Einsetzungsworte noch nicht gelehrt wird, so darf daraus nicht geschlossen werden, daß Zwingli sie damals noch nicht kannte, vielmehr hat er, wie aus einer Äußerung im „Commentarius de vera et falsa religione“ folgen soll, nur mit Rücksicht auf die Menge, um Aufruhr zu vermeiden, damit zurückgehalten. „Unbestreitbar ist demnach Zwinglis Ansicht von der symbolischen Bedeutung der Einsetzungsworte des Abendmahls überhaupt so alt als seine Opposition gegen die römische Lehre, die ja in ihren Positionen . . . notwendig die symbolische Fassung der Einsetzungsworte in sich schließt. Wir dürfen das vermuten nicht nur aus dem Grunde, weil Zwingli ein zu klarer und zu scharfer Kopf war, als daß er nicht die vollständige Tragweite seines Begriffs vom Abendmahl, daß es ein Wiedergedächtnis ist, von Anfang an durchschaut hätte, sondern vielmehr auch darum, weil er, wie er selbst erzählt¹⁾, schon etliche Jahre und zwar noch vor dem Erscheinen der Schrift Luthers über das Abendmahl als

1) Nämlich im „Commentarius“.

Testament, die seinige vom Wiedergedächtnis sich ausgebildet hatte. Auf jeden Fall ist Zwingli zu seiner symbolischen Ansicht nicht überhaupt erst durch den Einfluß des Briefes des Niederländers Hoen (Honus) gebracht worden¹⁾, der ihm durch Johann Rhodius und Georg Saganus wahrscheinlich im Jahre 1521 mitgeteilt worden war.“ Wie aus Zwinglis Antwort an Bugenhagen und aus seiner Schrift: „daß diese Worte Jesu Christi“ usw. hervorgehen soll, haben die Holländer Zwingli nur die exegetische Begründung gegeben, im übrigen „war ihm, als er seinen Brief an Wyttenbach schrieb und seine Auslegung der 67 Schlußreden verfaßte, die tropische Fassung des ‚ist‘ längst geläufig, und zwar wohl nicht bloß ihm, sondern auch seinen Freunden.“ „Wenn überhaupt von einer Abhängigkeit Zwinglis in betreff seiner Sakraments- und Abendmahlslehre geredet werden kann, so kann sie sich nur auf Erasmus beziehen.“ Es ist, auch im Privatbriefe an Wyttenbach, immer nur Scheu, „oder die Unmöglichkeit, in kurzen Worten brieflich dem Freunde die symbolische Fassung der Auslegungsworte überzeugend zu beweisen“ gewesen, die ihn mit seiner feststehenden Ansicht nicht heraustreten ließ; „oder er hielt es überhaupt nicht für nötig, sich darauf genauer einzulassen, da in betreff dieses Punktes eine Anfrage Wyttenbachs gar nicht vorlag.“ Eine Differenz von Luther ist von Anfang an vorhanden gewesen; Zwingli sah sie ausbrechen und beugte ihr durch seine irenischen Worte zum 18. Artikel vor. Auch dieses Motiv, eine Verständigung mit Luther zu suchen und zu erhalten, wird ihn zur Zurückhaltung der Geltendmachung der letzten Folgerungen seiner Abendmahlslehre bewogen haben; um deswillen z. B. gibt er im 18. Artikel die Versicherung, „daß ein Zweifel am Genuß von Fleisch und Blut Christi gar nicht angeregt sei, wobei er natürlich nur an ein uneigentliches Genießen denken konnte“, wie er das auch anderweitig getan hat. Er hält „unerschütterlich an einem geistigen Genießen fest“. Karlstadt hat Zwingli nicht irgendwie beeinflußt, vielmehr „ergab die voraussetzungslose Untersuchung der Lehre Karlstadts für Zwingli eine scharfe Scheidung dessen, was er an ihr richtig und was er unrichtig fand“. Im Briefe an Matthäus Alber will Zwingli den Gegner auf die eigene Seite hinüberziehen, und Luther gilt ihm, wenn er auch nicht ausdrücklich genannt wird, als „auf halbem Wege stehen geblieben“. Luther seinerseits hat Zwinglis Lehre mit der Karlstadts zusammengeworfen. In seiner Schrift gegen Bugenhagen stellt sich Zwingli erstmalig einem Angriff von lutherischer Seite entgegen. Dank der Zweideutigkeit des Humanistenfürsten erfolgt 1525/26 die klare Abgrenzung gegen Erasmus; Zwinglis „klare Unterrichtung vom Nachtmahl“, verteidigt sich gegen die Einwürfe, welche gegen die tropische Erklärung gemacht wurden, und nach „kleineren Kämpfen“ mit Billikan, Rhegius, Jakob Strauß, den Nürnbergern und Jakob Edlibach

1) Von Baur gesperrt.

hebt dann das große Duell mit Luther an. Sachlich Neues bietet es nicht, es handelt sich nur um eine Auseinanderlegung schon vorhandener Gedanken. Der Angreifer ist Luther gewesen, er hat „provoziert“ (S. 442).

Soweit Baur, als dessen Grundgedanken wir herausheben, daß Zwinglis Abendmahlslehre von Anfang an, gegensätzlich zu Luther, die symbolische Auffassung gewesen ist; Änderungen hat sie nicht durchgemacht, sie war von Anfang an fertig.

Dem entsprechend äußerte sich Egli in seinem Artikel „Zwingli“ in der dritten Auflage der protestantischen Realenzyklopädie. „Über das Abendmahl hatte sich Zwingli zuerst im Gegensatz zu der römischen Messe und dem ihr zugrunde liegenden Opferbegriff dahin ausgesprochen, daß es nicht eine Wiederholung, sondern ein Wiedergedächtnis, eine eindrückliche symbolische Vergegenwärtigung des Opfers Christi am Kreuz und eine Sicherung, ein Pfand der durch dieses einmalige Opfer vollbrachten Erlösung für den blöden Glauben sei. Er ging also rein historisch zu Werke. Indem er die Transsubstantiationstheorie kategorisch abweist, erklärt er gleich von Anfang an das Essen des Leibes und Trinken des Blutes Christi nach Maßgabe von Joh. 6 als einen Glaubensakt. Von Anfang an betont er, daß das Fleisch zu nichts nütze sei. . . . Wenn Zwingli sich aus wohl berechneter Vorsicht vorerst nicht bestimmter ausließ, so kann doch niemandem entgehen, daß ihm nichts ferner lag als die Annahme einer substanziellen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi. Er weiß von keiner anderen Daseinsweise Christi als von derjenigen zur Rechten Gottes im Himmel und von derjenigen im gläubigen Herzen auf Erden.“¹⁾ Die durch Karlstadt veranlaßte Erörterung und starke Parteiung veranlaßte Zwingli, „auch seine, unter der Hand bereits mit vielen Gelehrten besprochene Auffassung des Sakraments nicht länger zurückzuhalten“. Der Brief an Alber entwickelte erstmalig die Erklärung des „est“ in den Einsetzungsworten als „significat“, wie sie Zwingli „einer ihm 1523 mitgeteilten Schrift des Niederländers Honius enthoben hatte“ — hier weicht Egli ein wenig von Baur ab, sofern er nicht so bestimmt wie dieser sagt, daß Zwingli die tropische Fassung des „ist“ „längst geläufig“ war, vielmehr nur im allgemeinen Zwingli von Anfang an die symbolische Auffassung zuspricht. Offenbar schreibt Egli dem Niederländer ein wenig mehr als „nur die exegetische Begründung“ zu, ohne sich jedoch näher zu äußern. Auch nach Egli ist Luther der Angreifer, der Zwingli zum Auftreten zwingt.

Stähelin hat im zweiten Bande seiner Zwinglibiographie²⁾ ebenfalls im wesentlichen die Ansicht Baur's wiedergegeben. „Es läßt sich nicht mehr ermitteln, zu welcher Zeit Zwingli seinen Sakramentsbegriff sich gebildet und insbesondere seine Konsequenzen für die Lehre vom Abend-

1) a. a. O. 21, 796. Die Sperrungen rühren von mir her.

2) Erschienen 1897, S. 219ff. Die Sperrungen rühren von mir her.

mahl gezogen hat. Jedenfalls standen ihm die Grundzüge seiner Auffassung lange vor der Zeit seiner ersten Schriften fest.“ Zweifel an der Transsubstantiationslehre sind schon vor Zwingli ausgesprochen worden; stark hat Erasmus auf ihn gewirkt, aber eigene Empfindung und fortgesetztes Studium der Schrift haben den Ausschlag gegeben. „Aus dem Gegensatz gegen den katholischen Sakraments- und Opferbegriff, nicht erst aus der Auseinandersetzung mit Luther, wie behauptet worden ist¹⁾, ist also Zwinglis Abendmahllehre geboren, und die Grundzüge der geschichtlich symbolischen Auffassung standen ihm fest, noch ehe er über den grammatischen Sinn der Einsetzungsworte zur Klarheit gelangt war. Seine Anschauung ist überhaupt, so sehr er sie später exegetisch zu begründen bemüht war, nicht aus grammatisch philologischen Erwägungen, sondern aus seiner Gesamtauffassung des Glaubens und des Evangeliums hervorgegangen, die ihm dann allerdings, wie sie zuerst durch die Schrift in ihm geweckt worden war, durch das weitere Studium derselben in immer größerem Umfang bestätigt und bereichert wurde.“ Wenn Zwingli die Grundzüge seiner Auffassung „lange vor der Zeit seiner ersten Schriften“ feststanden, so kann, was diese ersten Schriften an Deutlichkeit vermissen lassen, nur auf „vorsichtiger Zurückhaltung“ beruhen, die denn auch Stähelin, wie Baur, annimmt. Die Schriften von 1522 berühren die Frage überhaupt noch nicht, die Schlußsätze und ihre Auslegung sowie die Ausführungen auf dem zweiten Religionsgespräch kehren ihre Spitze nur gegen das Meßopfer, „während die Art der Gegenwart Christi im Abendmahl unerörtert gelassen wird“. „Doch wird die symbolische Beziehung der Feier auf den Kreuzestod Christi und die Gleichsetzung des Essens mit dem Glauben an die dort vollbrachte Erlösung sowohl in den Äußerungen Zwinglis wie in denen seiner Freunde bestimmt genug angedeutet und von dem Komtur Schmid auf der zweiten Disputation auch offen als die allein richtige ausgesprochen.“ Der Brief an Thomas Wyttenbach vom 15. Juli 1523 lehnt die leibliche Gegenwart Christi ab und bezieht das Abendmahl auf den geschichtlichen Versöhnungstod Christi als Wiedergedächtnis. Cornelius Hoen nahm Zwingli „auch die letzte Unsicherheit in bezug auf die exegetische Begründung seiner Auffassung“ hinweg; Zwingli lernte „frühestens im Sommer 1523“ die Abhandlung Hoens kennen. Gnadenmittel ist das Abendmahl seitdem für Zwingli nicht mehr, um so nachdrücklicher wird sein Wert in das Bekenntnis und in die damit verbundene Darstellung und Befestigung der christlichen Gemeinschaft gesetzt. Jeder ursächliche Zusammenhang zwischen dem Glauben und der äußeren Handlung hört auf. Gleichzeitig wurde Zwingli auch der Gegensatz zu Luther bewußt, der dann durch Karlstadt zum offenen Streite

1) Laut Anmerkung S. 222 von Loofs, der aber „a. a. O.“, d. h. in der 3. Auflage seiner Dogmengeschichte, sich nicht so äußert, vielmehr nur Luther und Zwingli vergleicht.

wurde. Zwingli wendet sich jetzt in vertrautem Briefe an Matthäus Alber, Luther aber, durch die Straßburger aufmerksam gemacht, hängt Zwingli an die Rockschoße Karlstadts und der Schwarmgeister: der Streit beginnt.

Von den protestantischen Dogmenhistorikern, soweit sie ihre Anschauungen veröffentlicht haben, hat nur Loofs die Zwinglische Abendmahlslehre genetisch selbständig nachgeprüft, Harnack¹⁾, hat nur Interesse an Luther und gibt in einer Anmerkung ein paar knappe Notizen über Zwinglis Eingreifen in den Abendmahlsstreit seit 1524, und Seeberg²⁾ fußt auf Baur und Loofs. In den älteren Auflagen seines „Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte“ schloß sich dieser noch eng an Baur an. Zwingli, heißt es, habe sich hinsichtlich der Frage nach der Gegenwart Christi im Abendmahl noch im Juli 1523 gescheut, von Luther offen abzuweichen. „Er hielt freilich, von Erasmus so belehrt, schon damals (vgl. den Brief an Wyttenbach vom 15. Juni 1523), ja, vielleicht bereits vor 1521 (vgl. Baur II, 279ff.) die symbolische Auffassung des Abendmahls für die richtige: das Abendmahl war ihm ein Wiedergedächtnis des Opfers Christi, das uns erlöst hat.“³⁾ In der neuesten, vierten Auflage⁴⁾ sind diese Worte nicht unerheblich modifiziert. Statt: „ja, vielleicht bereits vor 1521“ ist gesagt: „und zwar schon seit längerer Zeit“, und statt: „für die richtige“: „für die richtigste“. Diese letztere Änderung setzt eine Relativierung und gewisse Unsicherheit bei Zwingli voraus und bedeutet eine Abbiegung von Baur. Loofs deutet auch diese Unsicherheit näher an: „Doch wußte er das ‚hoc est‘ noch nicht zu erklären. Daher lehnte er zwar die Transsubstantiation ab, erklärte aber, kein Christ zweifle daran, daß Leib und Blut Christi gegessen und getrunken werde.“ Der Brief des Niederländers Honius brachte dann, „wohl in der zweiten Hälfte des Jahres 1523“, die symbolische Auffassung des Abendmahls bei Zwingli „zum Abschluß“, und er trat vertraulich im Briefe an Matthäus Alber, öffentlich zuerst im Commentarius im Frühjahr 1525 damit heraus. — Hier haben wir zum erstenmal den Gedanken einer Entwicklung der Zwinglischen Abendmahlslehre wirklich durchgeführt vor uns, der von den übrigen Forschern (mit Ausnahme der Ansätze bei Ad. Zahn) ausdrücklich abgelehnt wurde. Schade nur, daß Loofs in seinen knappen Sätzen den Gedanken nicht näher verfolgt hat! Mit diesem Schlüssel war der volle Aufschluß zu gewinnen.⁵⁾

1) Lehrbuch der Dogmengeschichte III^s (1890) S. 755, Anm. 2.

2) Lehrbuch der Dogmengeschichte II (1898) S. 306f. Die Neuauflage des Seebergschen Werkes (1917) IV, 1, S. 371, 376ff. bietet keine wesentliche Änderung.

3) a. a. O.^s (1893) S. 384. 4) erschienen 1906, S. 798.

5) Das vortreffliche Buch von L. K. Goetz: Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung, ²1907, ist wesentlich an Gegenwartsproblemen orientiert; die in der Gegenwart bedeutsamen Momente werden in der Vergangenheit gesucht. Der Abschnitt über Zwingli (S. 58ff.) hebt die springenden Punkte klar heraus, fußt aber wesentlich auf Baur und Stähelin und bietet insofern nichts Neues. — Ganz dogmatisch

Die gesamte bisherige Forschung zur Frage steht unter dem Gesichtspunkte, den Abendmahlsstreit verständlich zu machen. Damit hat man ein altes Erbe übernommen; die erste Monographie über die Abendmahlslehre in der Reformationszeit, aus der Feder Ludwig Lavaters, führte den Titel: *historia de origine et progressu controversiae sacramentariae de coena domini*¹⁾, und seine programmatischen Worte könnte man als Motto über alle späteren einschlägigen Arbeiten setzen: „multas autem ob causas utile esse videtur, ut integra et plena historia de hac controversia ad sempiternam posteritatis memoriam extet. Hinc enim disci potest, quomodo ex parvis initiis maximae interdum contentiones et turbae in ecclesia oriantur.“²⁾ Damit aber hat man sich den Weg zu einem historischen Verständnis der Abendmahlslehre Zwinglis verbaut; man hat sie von Anfang an unter Gesichtspunkte gerückt, die nicht die ursprünglichen sind, und hat sich die Möglichkeit eines langsamen Emporwachsens der Kontroverse mit Luther versperrt.

Das große, zweibändige Werk von Rudolf Hospinian: „*Historia sacramentaria, hoc est: libri quinque de coenae dominicae prima institutione eiusque vero usu et abusu*“ (Zürich 1598 und 1602) führt die Bahnen Lavaters nur weiter aus, dabei deutlich die Zürcher Theologie Bullingerischen Gepräges vertretend.³⁾ Die weit ausholende Arbeit beginnt im zweiten Bande mit der Reformationsgeschichte und ist hier sichtlich bemüht, zunächst in Luther Unebenheiten in seiner Anschauung vom Abendmahl nachzuweisen; eine *prima Lutheri sententia de coena* wird von der späteren Entwicklung abgehoben; jene setzt ein mit *de captivitate babyloica ecclesiae*, deren Abendmahlslehre wesentlich richtig gekennzeichnet wird.

interessiert ist die Arbeit von R. Gaudard: *La doctrine de la s. cène d'après Zwingli*. Paris 1890. Es handelt sich um Aufweis der dogmatischen Komponenten von Zwinglis Lehre. Dabei steht dem Verfasser von vornherein fest: „La cène une commémoration, voilà, le fond de sa doctrine eucharistique, dont le réformateur ne s'est jamais départi“ (S. 19.)

1) Tiguri 1563.

2) a. a. O. praefatio. Daß Lavater auch in seiner Auffassung der Abendmahlslehre Zwinglis die bisherige Forschung beherrschte, wird unten deutlich werden. Vgl. auch das Vorwort. Auf Lavater beruft sich ausdrücklich H. Bullinger in seiner Reformationsgeschichte (hrsg. von Hottinger und Vögeli, S. 263), auf diese Weise der ihm unbequemen Erörterung aus dem Wege gehend. Seine Worte a. a. O. über Zwinglis Abendmahlslehre sind ganz aus späterem Aspekte heraus geschrieben.

3) Vgl. die *epistola dedicatoria*: „celebratur etiam haec sacrosancta coena a fidelibus maxima cum religione, devotione et desiderio; agunt in ea gratias redemptori, peragunt memoriam mortis domini, quam fide ceu praesentem contemplantur, percipiunt fideli corde ingentia dona“ etc. In den Prolegomena zum zweiten Bande S. 2 ist Hospinian aber so ehrlich, zu bekennen: „Non quidem dissimulo, me Helveticarum ecclesiarum confessionem adeoque etiam doctrinam de coena domini amplecti.“ Über Hospinians Abhängigkeit von Lavater bemerkt V. E. Löscher: *Ausführliche Historia motuum* 1723 S. 7: „Anfänglich hat der Auctor die *Histor. Sacram. Lavateri* meistens von Wort zu Wort in sein Buch eingerücket, kein Wort aber hiervon gemeldet, ob er wohl, p. 313 selbst dieses Buch Lavateri rezensiret.“

Treffend hat der Schweizer auch das bleibende Moment bei Luther herausgefunden: „hanc autem praesentiam corporis et sanguinis Christi ab initio Lutherus voluit esse in sola eucharistia et his solis niti verbis: hoc est corpus meum.“¹⁾ Luther schöpft dabei bekanntlich aus d'Ailli, also, schließt Hospinian, nicht aus dem Evangelium, sondern ex lacunis scholasticorum impurissimis et faecibus papatus foetidissimis! Wenn Luther in de captivitate die Transsubstantiation immerhin (aliquo modo) noch gelten ließ, so hat er sie weiterhin, im Buche z. B. gegen Heinrich VIII. von England 1523, schroff verworfen, dann aber wieder, wie im Buche an die Waldenser vom gleichen Jahre oder im großen Bekenntnis vom Abendmahl 1528 für nicht so wichtig erklärt — das ist für Hospinian die *secunda Lutheri sententia de coena*. Die dritte Ansicht entsprang friedlicher Stimmung und kam etwa zum Ausdruck im Sermon vom Sakrament des Leibes Christi 1519²⁾; hier konnte Luther sagen, es werde soviel empfangen, wie jeder glaubt, ohne Glauben sei das Sakrament unnütz. Ebenda und weiterhin anderweitig konnte Luther auch den Begriff der *κοινωνία* 1. Kor. 10, 16 richtig verstehen, nämlich nicht von einer realen und äußerlichen Verteilung des Leibes Christi unter dem Brote, sondern von geistiger Frucht d. h. von der „Gemeinschaft mit Christus, durch die die Gläubigen so mit ihm geeint und ihm einverleibt werden, daß sie Gemeinschaft mit seiner Passion und seinem Leben und allen seinen Wohltaten haben“. „Luther hat also gesehen, als er diese Worte gegen die Pöpstler vor dem Sakramentsstreite schrieb, daß die Worte des Paulus auf Grund der folgenden: ‚ein Brot, so sind wir viele ein Leib‘ allenthalben verstanden und erklärt werden müssen, wie das Brot, das gebrochen wird, die Gemeinschaft des Leibes Christi sei“, nämlich als geistige Vereinigung (*consociatio, unio et incorporatio*) mit Christus, zu der die Gläubigen berufen sind. Erst im Verfolge des Streites mit Karlstadt hat Luther diese richtige Auffassung verkehrt. Vorher³⁾ hat er auch Joh. 6, 63: „Das Fleisch nützt nichts“ richtig interpretiert in dem Sinne: das Fleisch nütze nichts, vielmehr nur die geistige Nießung im Glauben. Daraus folgert Hospinian: „aus dieser Sakramentslehre Luthers kann, glaube ich, von Niemandem jene gemeinhin geglaubte Realpräsenz des Leibes Christi unter dem Brote und seine leibliche Nießung mit Recht und in einer bei der Erklärung mit sich selbst übereinstimmenden Meinung eingeführt und dieselbe als Wesen des Sakramentes ausgegeben werden.“⁴⁾ Luther hat ja auch das Bekenntnis der Waldenser in seiner Vorrede dazu gebilligt⁵⁾, „es steht aber fest, daß die Waldenser stets die Lehre Wiclefs und Hus' festhielten und noch festhalten, die von der schweizerischen nicht verschieden war.“ Kurz, „Luther hat nicht immer die Lehre von der Konsubstantiation gebilligt, oder wenn

1) a. a. O. S. 5^b. Über die Abweichung von d'Ailli ebenda S. 7.

2) Vgl. W. A. 2, 738ff.

3) Hospinian setzt an den Rand: vide colloquium cum Carolstadio an. 24.

4) Bl. 10^b. 5) Vgl. W. A. 11, 431ff.

er sie stets billigte, so war seine Bezeugung den Tatsachen zuwider.“¹⁾ Die vierte Ansicht Luthers, „aus menschlichen und mönchischen Affekten entsprungen“, ist seine völlige Rückkehr zur Transsubstantiation seit 1528²⁾; die fünfte ist die Ubiquitätslehre, bei der er aber auch nicht blieb.

Dieser *inconstantia* und *varietas sententiarum* bei Luther³⁾ steht nun die Einheit und Gleichförmigkeit Zwinglis gegenüber, dem sofort Oekolampad und Calvin zwecks Bildung einer geschlossenen schweizerischen Phalanx an die Seite gesetzt werden, „denn sie leugnen nicht, daß Christi Leib im Abendmahl sei, gegeben, empfangen und verzehrt wird, aber daß er in den Zeichen und Elementen, d. h. in Brot und Wein sei, das leugnen sie. Sie leugnen auch nicht die Gegenwart des Leibes im Abendmahl, d. h. die Parusie, aber sie wollen diese Gegenwart nicht eine leibliche (*σωματικῆ* et *corporalis*), sondern eine wirkungskräftige (*ἐνεργητικῆ* et *effectuosa*) sein lassen; der Leib Christi wird nicht mit den Händen betastet und mit dem Munde zerkaut, vielmehr im Glauben empfangen.“⁴⁾ Eine eingehende dogmengeschichtliche Darstellung⁵⁾ soll den Beweis führen, daß Zwingli immer so dachte. So hat ihm z. B. auch der Traum, von dem er im *Subsidium sive coronis eucharistiae* erzählt, nichts Neues bringen können, sondern nur „die längst aus dem Worte Gottes gelernte Meinung“ bestätigt.⁶⁾ „Diese Lehre wird der Leser in allen Büchern Zwinglis, den lehrhaften wie den polemischen, allenthalben finden.“ Nach Hospinian ist es „gänzlich falsch, daß Zwingli von Brot und Wein Leib und Blut Christi gänzlich entferne (abstrahat), sie in den Himmel einschließe und leere und eitle Zeichen aufstelle und nur die Früchte oder Verdienste des Leidens Christi durch das Sakrament der Eucharistie empfangen lasse.“⁷⁾ Selbst *sub papatu* hat Zwingli

1) Bl. 12. Hospinian fügt bei — und es ist wirklich seine Meinung —: „Haec vero omnia non in hunc finem adduco, quod Lutherum in Zuinglii et Calvini partes pertrahere velim ac probare Lutherum aliquando eiusdem cum Zuinglio et Calvino doctrinae et, ut nunc loquuntur, sacramentarium fuisse sed ut ostendam, Lutherum ante motum a se certamen cum Carlostadio longe alium fuisse et quidem multo rectius de eucharista scripsisse quam postea.“

2) Hospinian denkt — irrig — an das „große Bekenntnis vom Abendmahl“.

3) Als Kronzeugen führt der Schweizer den Straßburger Joh. Sturm im *Antipappus* an.

4) Bl. 12^b, vgl. Bl. 27^b.

5) Sie ist im allgemeinen zuverlässig, weil quellenmäßig gearbeitet, und darum noch heute lesenswert. Originell und meines Wissens bisher unbeachtet ist die Notiz Bl. 22, daß Zwingli zwischen dem Studium in Wien und Basel „Tubingae etiam literis operam dedit“. Möglich wäre das durchaus, aber die Tübinger Matrikel (ed. Hermelink) sagt darüber nichts. Vgl. meinen Aufsatz in den „Zwingliana“ 1921, S. 46 ff.

6) Bl. 26. Zur Sache vgl. unten.

7) Bl. 27^b, vgl. 28^b: „Sed hoc ab initio et postea semper docuit ex verbo dei.“ Oder Bl. 29: „Non igitur crassus solum error, sed impudens etiam calumnia est eorum, qui Zuinglium nuda et vacua signa statuere dicunt, quod in pane et vino vere et essentialiter contineri et corporali praesentia adesse negavit corpus et sanguinem Christi, sed panem et vinum corpus Christi significare docuit.“ Vgl. auch Bl. 33, 38^b, 73^b.

die rechte Lehre vertreten, und wenn er mit ihrer Bekanntmachung zögerte, so geschah das wohlüberlegt, um nicht überstürzt zu handeln. Es ist daher nicht minder falsch, daß Zwingli erst aus dem Briefe des Honius seine Ansicht gelernt habe; sie stand längst fest.¹⁾ Eine gewisse Unebenheit, die ihm insofern aufstieg, als Zwingli im *Commentarius de vera et falsa religione* vom Blut Christi nichts sage, vielmehr nur vom Gemeinschaftsmahl rede, beschwichtigt Hospinian damit, man könne nicht immer alles sagen.²⁾ Im übrigen hat nicht Zwingli Luther und die Sachsen, sondern Luther mit den Seinen Zwingli und die schweizerischen Kirchen zum Sakramentsstreit herausgefordert.³⁾ Wie aus diesem Urteil und seiner beständigen Anführung von Zitaten aus Zwingli hervorgeht, gibt Hospinian, wie schon Lavater, die Zürcherische Tradition zur Abendmahlsfrage wieder, und sie stützt sich auf Zwingli selbst. Genau so wie aus Zwinglis eigenen Worten die völlige Unabhängigkeit des Reformators von Luther als Zürcherische Tradition erwuchs, so aus Äußerungen von ihm auch die ständige Gleichförmigkeit seiner Abendmahlslehre. Egli, Baur u. a. stehen im Banne dieser Überlieferung, deren Recht erst einer Prüfung bedürfen sollte.

Auf Hospinian und Lavater fußend, gab Gottlieb Jakob Planck in seiner „Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffes“⁴⁾ doch ein gänzlich verändertes Bild. Obwohl von Haus aus württembergischer Lutheraner, ist er von Engherzigkeit so vollkommen frei, daß man über dem beständigen Abwägen des Für und Wider ein entschiedenes Gesamturteil wünschen möchte. Freilich hat andererseits die Unbefangenheit der Betrachtung ihn manches richtig, zum mindesten richtiger als seine Vorgänger, beobachten lassen. Den Sakramentsstreit läßt er der Wahrheit entsprechend mit 1524 einsetzen⁵⁾, und bemüht sich dann um eine wirkliche Entwicklung nicht nur der historischen Ereignisse, vielmehr nicht minder der dogmengeschichtlichen Ansichten der beiden Hauptstreiter Luther und Zwingli mit ihren Trabanten. Änderungen bei Luther gaben ihm seine schweizerischen Gewährsmänner an die Hand, die bei Zwingli hat er selbst aus Zwinglis Schriften geschöpft, leider nur mehr angedeutet, als durchgeführt. Von Luther heißt es zur Schrift „wider die himmlischen Propheten“⁶⁾: „Er nahm alles zurück, was er zuerst eingeräumt hatte, und behauptete nun zuversichtlich, daß in der Stelle Joh. 6 gar nicht von dem Fleisch Christi die Rede sei.“ Von Zwingli, dem „Luther der Schweiz“, schreibt Planck⁷⁾, er habe „schon

1) Bl. 30. 2) Bl. 35. 3) Bl. 47.

4) Ich benutzte die 2. Auflage, Leipzig 1792. Vgl. über ihn den Artikel von P. Tschackert in RE⁹ 15, 472ff.

5) a. a. O. S. 222ff., wobei das gerechte Urteil über Karlstadt beachtlich ist. Im einzelnen kann ich hier auf Plancks dogmengeschichtliche Darstellung nicht eingehen, möchte aber ihren Wert nachdrücklich betont haben.

6) a. a. O. S. 241f. 7) a. a. O. S. 257.

frühzeitig gegen die gewöhnliche Vorstellung der Lehre vom Abendmahl Zweifel gefaßt“. Die Transsubstantiationslehre sei ihm „im höchsten Grad anstößig gewesen, weil er gar keinen Grund sah, warum er gegen alle Widersprüche seiner Vernunft und seiner Sinne etwas Unbegreifliches annehmen sollte“. „Unter diesen Zweifeln mußte er nun leicht auf die Entdeckung kommen, daß der eigentliche Nutzen und die Wirksamkeit des Sakraments gar nicht von dieser Brotverwandlung und überhaupt nicht von der leiblichen Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi abhängen, denn er war vorher schon überzeugt, daß der bloße Genuß gewiß nicht die Kraft habe, die ihm von den jüngeren Lehrern der römischen Kirche zugeschrieben wurde.“ Daraus folgt doch: Planck nimmt ein Stadium bei Zwingli an, da er die Transsubstantiation zwar äußerlich festhält, aber innerlich für bedeutungslos erklärt, wobei er nur leider nicht sagt, worin denn positiv für ihn die Bedeutung des Sakramentes lag. Von da aus ringt Zwingli sich zur Verwerfung der leiblichen Realpräsenz durch. Planck konstatiert also eine katholische Epoche bei Zwingli, und darin sah er neu und richtig. Ebenso sah er treffend, daß Oekolampad „niemals bloßer Nachtreter“ Zwinglis war.¹⁾ Ja, er hat beobachtet, daß die beiden Schweizer schließlich bei einer geistigen Realpräsenz ankamen, leider wiederum die nähere Begründung unterlassend.²⁾ Immerhin hat er ganz richtig herausgemerkt, daß unter allen Umständen ein Fundamentalunterschied zwischen hüben und drüben blieb, sofern die Realpräsenz Christi für die Schweizer „doch immer nur der Einbildung gegenwärtig“ war, hingegen für Luther „nicht nur wesentlich, sondern mit und in dem Brot gegenwärtig“.³⁾

Inzwischen hatte unmittelbar gegen Lavater und Hospinian der Lutheraner Valentin Ernst Löscher seine „Ausführliche Historia motuum zwischen den Evangelisch-Lutherischen und Reformirten, in welcher der gantze Lauff der Streitigkeiten biß auf jetzige Zeit actenmäßig erzehlet und fast alle dißfalls hin und wieder gewechselte Schrifften excerptiret“, 1707/08 erscheinen lassen.⁴⁾ Anlaß boten ihm Unionstendenzen am Berliner Hofe, durch die „denen Irrthümern Zwinglii und Calvinii mit Hinwegnehmung der bißherigen barriere ungehinderter Lauff geschaffet werde“.⁵⁾ Seine auf den Quellen mit anerkanntem Fleiße aufgebaute Darstellung

1) a. a. O. S. 275.

2) ib. 290: „Oekolampad sagte, das Fleisch Christi sei nicht leiblich gegenwärtig, sondern werde nur geistlich durch den Glauben genossen, gab also zu, daß es dem Glauben gegenwärtig sei. . . . Eine solche leibliche Gegenwart [nämlich in geistiger Vergegenwärtigung durch das Wort der Einsetzung] konnten Oekolampad und Zwingli, wie sie auch in der Folge taten, wörtlich zugeben.“

3) Vgl. Planck a. a. O. Bd. 3, S. 86 ff.

4) Siehe Georg Müller RE³ XI, 595. Ich benutzte die 2. Aufl. 1723. Auf die „Historie der ersten Motuum“ 1704 glaube ich nicht besonders eingehen zu sollen, da sie keine Eigentümlichkeiten bietet.

5) a. a. O. S. 2.

verfolgte „im Namen Jesu“ als Hauptzweck den Nachweis: „daß die Partey Zwinglii und Oecolampadii an dem Streit zwischen uns und den Reformirten Schuld sey“;¹⁾ vor allem sind sie auch schuld „an den schädlichen Heftigkeiten“. Löscher setzte ein bei den „Carlstädtischen Händeln“, gab zu, daß Zwingli und seine Freunde „so weit nicht gingen“, sondern „sich ihnen eines theils widersetzten“, auch nicht die „Frechheit, den Fanaticismus und die Irreligiosität“ wie die Karlstadter besaßen, möchte sie aber doch „dieser Sorte, wiewohl in einem gelinderen Grad“²⁾ beizählen. In scharfem, bewußtem Gegensatze zu Hospinian unterstreicht Löscher, daß Zwingli nicht von Anfang an auf dieser Seite stand; vielmehr „anfangs lehrte er vom h. Abendmahl einerley mit Luthero“; Hospinians gegenteilige Ansicht, Zwingli habe die Realpräsenz schon geleugnet, „da er noch ein Papist gewesen“, wird als unbewiesen abgelehnt. Löscher unterstreicht³⁾ die Äußerung Zwinglis im *Commentarius de vera et falsa religione*, „se sententiam mutavisse“, um daraus die Folgerung zu ziehen, „daß er also unstreitig erst eines Sinnes hierunter mit Luthero gewesen“. Erst der Brief des Honius habe Zwingli auf die andere Seite hinübergeführt; er hat von dem Holländer Neues gelernt.⁴⁾ Man habe schon damals trotz abweichender Exegese die Ähnlichkeit zwischen Karlstadt und Zwingli erkannt, und darauf beruhe das gute Recht, sie zusammenzustellen. Richtig hat Löscher gesehen, daß die Lehre der Reformirten seiner Zeit von der Zwinglis abweiche, sofern dieser gelehrt habe, „daß Christi Leib gar nicht wirklich da sei noch genossen werde“.⁵⁾ Das freilich ist ihm entgangen, daß auch der „nicht mehr lutherische“ Zwingli Entwicklungsstufen aufzuweisen hat; hier hat Planck feiner empfunden.⁶⁾ Wie Zwingli, so hat nach Löscher auch Oekolampad „anfäng-

1) a. a. O. S. 15.

2) Dazu folgt freilich der Hieb: „ohne, daß Zwinglius sich ziemlich grob herausgelassen hat und denen oberzehnten am ähnlichsten worden ist“.

3) Unter Berufung auf Lavater p. 2.

4) „Und thut also Massonius P. I Anat., p. 312, der Historie nicht genug, wenn er vorgiebt, in Honii Brieff sey eben das gestanden, was Zwinglius zuvor gelehret oder . . . Zwinglius habe nicht erst aus diesem Brieff gelernet, daß ‚Ist‘ so viel sey als ‚bedeutet‘“ (Löscher, a. a. O. S. 56).

5) a. a. O. S. 91 f.

6) Es seien noch einige Urtheile Löschers über Zwingli zusammengestellt: „er war mit vielen naturalistischen Principiis behaftet und zum Exempel vor gewiß gehalten, daß Kinder von Natur noch geistlich gut genug wären und es also hier keiner neuen Creatur bedürfe.“ „Zum wenigsten ist der sonst gar polite, oder sogar heydenzende lateinische stylus Zwinglii sehr anstößig, da er die heydnischen phrases recht affectiret.“ „Indessen ist an Zwinglio viel gutes gewesen, insonderheit ein löblicher Eyfer wider allerhand Laster, vornemlich den Geiz, Unzucht und Üppigkeit u. dgl.“ Der Neid gegen Luther habe stark mitgespielt. Die Frage, „ob Zwinglius noch vor Luthero das grosse Reformationswerck angefangen habe“, präzisiert Löscher richtig dahin, daß es nicht darauf ankomme, ob Zwingli vor Luther gegen päpstliche Mißbräuche Abscheu empfand, vielmehr auf den Durchstoß der Tat; den bedeuteten die 95 Thesen (a. a. O. S. 103 f.).

lich“, d. h. im Sermo de Eucharistia 1521, im „Articul vom heiligen Abendmahl rein gelehrt“.¹⁾ „O daß er hierbey geblieben wäre!“ Lavaters Ansicht, Oekolampad „habe schon längstens in diesem Articul große Scrupel gehabt“, gilt als „in keinen Weg erwiesen“. Erst mit Beginn des Jahres 1525 im Anschluß an Karlstadts Veröffentlichungen habe er gegen die Gegenwart Christi im heiligen Abendmahl zu predigen begonnen, aber Löscher hat gemerkt, daß er die Einsetzungsworte „etwas anders als Zwinglius“ erklärte.²⁾ Die Oberländer hebt Löscher von den Schweizern ab³⁾, ohne daß sie ihm dadurch sympathischer würden. Capito hat „viele vom Wort Gottes abweichende Punkten geheget. Bucerus war etwas reiner, hatte aber allzuwenig Eyffer vor die Wahrheit und gar zu viel weltliche Künste an sich“. Ja, seine Apologie von 1526 ist „in der Lehre so hart als die Schweitzer“, und „er schreibt auch überhaupt von den Gnadenmitteln sehr anstößig“.

Dieckhoff im ersten (und einzigen) Bande seiner „evangelischen Abendmahlslehre im Reformationszeitalter“ (1854) hat ganz recht: „es ist vor allem notwendig, die ersten Entwicklungen genau zu prüfen“⁴⁾, aber dem richtigen Prinzip folgt Zwingli gegenüber nicht die richtige Praxis: die ganze Darstellung der Abendmahlslehre Zwinglis im Jahre 1523, so eingehend sie ist, zweckt ab auf die Feststellung der Differenz von der lutherischen.⁵⁾ Dazu gebraucht Dieckhoff zur Erklärung der von ihm wohl bemerkten Schwankungen in Zwinglis Gedankengängen⁶⁾ den Ausdruck „Lehrpolitik“⁷⁾, der insofern verhängnisvoll wirkte, als nun sein Nachfolger im Rostocker kirchenhistorischen Lehramt, W. Walther, das ganze Verhalten Zwinglis gegenüber den Lutheranern unter den Begriff der „Taktik“ stellte.⁸⁾

Es wird das ganze Problem des Abendmahlsstreites der dogmatischen Interessensphäre, die mehr oder minder verhüllt seit den Tagen Ludwig Lavaters die Forschung beherrschte, entnommen und auf eine rein histori-

1) Löscher zitiert dafür den Satz: „Panis hic nobis non tantum signat, sed est corpus ipsum Domini. Carnem et sanguinem Christi adesse et contineri simpliciter fate-mur, quo pacto autem, non exploramus.“

2) „Daß nämlich durch den Leib Christi ein Zeichen und Abbildung desselben verstanden werde.“

3) p. 131: „Jedoch waren diese Oberländische Lehrer bey weitem so scharff nicht auf diese Meinung erpicht als die Schweitzer, sondern machten fast ein *ἀδιάφορον* daraus.“

4) a. a. O. S. IV, die Sperrung von Dieckhoff.

5) a. a. O. S. 449 f.

6) Doch ist auch Dieckhoff (S. 514) der Meinung, daß „Zwingli von jeher Anstoß an der Präsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl genommen hatte“. Vgl. bei ihm S. 432 ff.

7) a. a. O. S. 431.

8) „Die Schweizer Taktik gegen Luther im Sakramentsstreit“ (Neue kirchl. Zeitschrift 1896, aufgenommen in: Zur Wertung der deutschen Reformation, Vorträge und Aufsätze, 1909, S. 211 ff.). Dagegen meine Ausführungen in Zwingliana II, 356 ff.

sche Basis gestellt werden müssen.¹⁾ Wie man über die verschiedenen Abendmahlsauffassungen urteilt, wo die größeren brauchbaren Werte stecken, ist eine Frage für sich, die erst in Angriff genommen werden kann, nachdem der objektive Tatbestand klar herausgearbeitet worden ist. Und dabei wird das gesamte Material herangezogen werden müssen, nicht nur, wie es bisher geschah, die speziell der Abendmahlsfrage gewidmeten Schriften; bei Zwingli ist insbesondere seine ganze Korrespondenz heranzuziehen, die für die Entwicklung seiner Abendmahlsanschauung, abgesehen von dem Briefe an Wyttenbach, bisher überhaupt nicht benutzt wurde. Wieviel gerade aus Briefwechseln hier gewonnen werden kann, sollte v. Schuberts aus der Korrespondenz der Gebrüder Blarer geschöpfte neue Auffassung des Marburger Religionsgespräches²⁾ genügend gezeigt haben. Nicht minder hat sich die Isolierung der Abendmahlsfrage, losgelöst von ihrer historischen, d. h. religiösen und politischen Umwelt, gerächt. Über den Gegensatz zwischen Zwingli und Luther ist der zwischen den Evangelischen und den Katholiken übersehen worden. Auch von H. Miéville³⁾, der im übrigen den löblichen Ansatz einer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung von Zwinglis Abendmahlslehre macht, drei Perioden (Zwingli und die Messe, Zwingli und Luther, Zwingli und Bucer) unterscheidet, ohne daß dieselben aber eine sachliche Änderung markierten; sie betonen vielmehr nur verschiedene Seiten einer und derselben Grundansicht.⁴⁾ Damit bog auch Miéville wieder in die Zürcherische Tradition ein. Doch bleibt wertvoll seine Betonung der Mystik bei Zwingli.

1) Miéville (s. u.) sagt S. 4 seiner Schrift ganz richtig: „Au lieu d'étudier Zwingli d'après Zwingli, on s'est toujours attaché à montrer la rôle que jouerait la doctrine zwinglienne dans le système luthérien ou dans le système calviniste.“

2) H. v. Schubert: Bekenntnisbildung und Religionspolitik 1529/30, Gotha 1910.

3) La s. cène d'après Ulrich Zwingli, Lausanne 1871.

4) Vgl. S. 84, 88 und 96, These VIII: Les trois phases de l'enseignement de Zwingli sur la cène ne correspondent pas à trois points de vue différents, auxquels il se serait successivement placé.

Kapitel 1.

Zwinglis Abendmahlslehre in ihrer ältesten Gestalt.

Die ältesten Äußerungen Zwinglis über das Abendmahl finden sich in seiner ersten reformatorischen Schrift: „von Erkiesen und Freiheit der Speisen“ aus dem Jahre 1522.¹⁾ Sie klingen aber ganz und gar nicht reformatorisch. Zwingli will „in kurtze artickel zemenziehen“ „alles, so verergernus antrifft“ und sagt im neunten dieser Artikel, man müsse „mit aller tugend“ die Schwachen lehren, bis sie berichtet werden und die Zahl der Starken so groß wird, daß Niemand mehr sich ärgere oder doch nur wenig. So solle man es, schließt Artikel zehn daran, auch in den Mitteldingen (Adiaphora) machen, z. B. Fleischessen und Arbeiten am Feiertag, „nachdem man das gotswort gehört und got genossen“.²⁾ Zwingli analysiert dann die Verse des zweiten Kapitels im Kolosserbriefe V. 16 bis 23 eingehend und betont dabei, man müsse den Sonntag so lange feiern, „byß man das gotswort gehört hat unnd das himelbrot geessen.“³⁾ Es sei ein Schaden und Verderb, wenn man ängstlich „die Zeit halte“; das einfältige Volk meint zwar, es sei Alles in Ordnung, wenn es nur in der Fastenzeit beichte, faste, „got niesse“, während man doch tatsächlich alle Zeit Gott bekennen solle.⁴⁾ Die Formulierung „Gott genießen“, „das Himmelbrot essen“ schließt eine symbolische Auffassung schlechterdings aus⁵⁾, und damit bricht die Auffassung Baur's, daß „von Anfang an ein bewußter Gegensatz Zwinglis zur Abendmahlslehre Luthers“ vorhanden gewesen und ihm vor dem Briefe an Wyttenbach von 1523 die tropische Fassung des

1) Der Druck war abgeschlossen am 16. April. Der S. 3 Anm. 1 eine gute Übersicht über die Schriften Zwinglis, in denen er das Abendmahl erwähnt, bietende Miéville (La s. cène d'après U. Zwingli) hat diese Stellen übersehen.

2) I 126₆. Wo nicht anders angegeben, wird stets nach der neuen Zwingli-Ausgabe, herausg. von E. Egli, G. Finsler und W. Köhler, zitiert.

3) I 129_{6f}. 4) ib. 129_{16f}.

5) II 120₁ wird der Ausdruck „himelsche spyß“ von Zwingli selbst als katholisch legitimiert. — Die Behauptung von Miéville (a. a. O. S. 26 Anm. 1): „Il est plus que probable que Zwingli n'a jamais cru à la messe catholique pour la simple raison qu'il n'a jamais été catholique de coeur et de conviction“, ist gänzlich unbegründet. Des gleichen die Behauptung von einer éducation anticléricale de Zwingli durch Gaudard (a. a. O. S. 14). Auch Seeberg (a. a. O. 376) sagt irrig, Zwingli habe die Transsubstantiation von Anfang an bezweifelt.

„ist“ längst geläufig gewesen sei, in sich zusammen. Von einem Gegensatz zu Luther ist an jenen drei Stellen überhaupt, weder bewußt noch unbewußt, keine Rede; man kann auch nicht sagen, daß Zwingli sich der populären Redeweise anpasse¹⁾, während er innerlich anders denke, darauf deutet nichts, nein, die, man möchte sagen: harmlos hingetzten Worte zeigen, daß Zwingli in der Abendmahlsfrage überhaupt noch kein Problem sieht, vielmehr schlecht und recht wie ein gläubiger Katholik seiner Zeit denkt; ihn beschäftigt in jener Schrift lediglich das Problem des Fastens und, daraus erwachsen, die ethische Frage der Freiheit vom Gesetze. So wird nicht nur Eglis Behauptung²⁾, daß Zwingli von Anfang an die Annahme einer substantiellen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi abgelehnt habe, als unrichtig abgewiesen werden, vielmehr sogar die Anerkennung der Transsubstantiationslehre Zwingli zugesprochen werden müssen. Unbefangene Interpretation kann das „Gott genießen“ gar nicht anders verstehen.

Aber der Fastenstreit griff weiter. Der Bischof von Konstanz richtete am 24. Mai 1522 eine „Ermahnung“ an das Zürcherische Stiftskapitel und Zwingli beantwortete sie im „Apologeticus Archeteles“ vom 22./23. August.³⁾ Zwingli benutzte die Entgegnung zu einer ausführlichen Darlegung seines Zürcherischen Reformprogrammes. Und hier nun sieht man, wie mittlerweile das Abendmahl in den Kreis seiner Interessen getreten ist. Die Ermahnung des Bischofs bot keinen unmittelbaren Anlaß, sich zum Abendmahl zu äußern, um so bedeutsamer, daß Zwingli eine Gelegenheit sucht! Er ist sich jetzt Abweichungen von der kirchlichen Tradition bewußt. Aber man wolle scharf die Ansatzpunkte im Auge behalten: sie haben mit der Frage der Gegenwart Christi gar nichts zu tun, sondern betreffen einmal die *communio sub una*, sodann den Opferbegriff. Zwingli polemisiert gegen beides, aber damit würde sich die Annahme der Transsubstantiation oder einer sonstigen Realpräsenz durchaus vertragen, dieses ganze Gebiet steht nicht zur Diskussion. Der Bischof hatte gemahnt, nichts *circa ecclesiae ritum* zu ändern. Darauf repliziert Zwingli: „wenn nichts geändert, nichts geneuert werden darf, warum ist dann die *synaxis*, die einst unter beiderlei Gestalt üblich war, nach Christi Einsetzung und apostolischem Brauch, geändert worden? oder vielmehr verstümmelt worden?“⁴⁾

1) Darauf könnte man allenfalls bei der Stelle I, 129_{16f.} kommen, da Zwingli hier vom „einfältigen Volke“ den Ausgangspunkt nimmt. Aber die beiden anderen Stellen widersprechen dem, und es hieße dem Anpassungsvermögen und auch der Ehrlichkeit Zwinglis zuviel zumuten, wenn er als innerer Gegner der Transsubstantiation und Realpräsenz äußerlich ihren Lehrformeln sich akkommodiert hätte. Das hieße die Kraft des reformatorischen Bewußtseins gänzlich verkennen! In solchen Dingen waren die Reformatoren empfindlich, das war ein Ehrenpunkt gleichsam. Nicht nur der Abendmahlsstreit beweist das.

2) S. o. S. 5.

3) Vgl. I, 249 ff. Auf den *Apologeticus Archeteles* verweist auch Mióville a. a. O.

4) I, 320_{9ff.}

Zwingli begnügt sich mit der Aufwerfung der Frage; mit Absicht wird der Ausdruck *synaxis* für das Abendmahl gewählt sein, um das Gemeinschaftsmahl zu bezeichnen, er ist auch Luther um deswillen wertvoll gewesen.¹⁾ Der Bischof hatte ferner die Zürcher gebeten, *ut interim assidue per vos vobisque commissos domino fundantur preces, quibus iusta satisfactione placetur*. Hier beanstandet Zwingli den dem Gebete zugeschriebenen satisfaktorischen Wert; *precium pro abolendis suppliciis* habe nur Christus als *hostia*, wie Hebr. 9 (V. 12) und 2. Kor. 5 (V. 21) beweisen. „Aber des Paulus²⁾ Zeugnis dürfte schwächer sein, wenn nicht Christus dasselbe sagte Luk. 22 (V. 19): das ist mein Leib, der für Euch gegeben wird, und ein wenig später: dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blute, das für Euch vergossen wird. Daher weiß ich nicht, ob die von Gottlosigkeit freigesprochen werden können, die ihren Gebeten oder verkauften Werken auch zuschreiben, was Christus allein zusteht, den der himmlische Vater für uns genugtu lassen wollte.“³⁾ Die Polemik ist auch hier eine sehr zahme, sie geht nicht etwa gegen das Meßopfer, sondern gegen das Gebetsopfer, in Hebr. 9 (V. 12) ist Zwingli hier⁴⁾ nicht das *ἐφάπαξ* wertvoll, das eine Wiederholung im Meßopfer ausschliesse, sondern nur der Opferbegriff. Ebenso kommen die Abendmahlsworte nur in Betracht als Beweisstelle für Christi Opfertod. Zwingli steigert also in seinen Worten den Wert der Opferleistung Christi auf Kosten menschlicher Leistungen, die keinen Wert haben. Die Frage nach einer Wiederholung jener Leistung steht nicht zur Diskussion. Die Verabsolutierung des Opfers Christi ist das von Zwingli hier vorgetragene Neue, nichts anderes.

Schon aber ging man in den Kreisen der humanistischen Freunde Zwinglis weiter. Am 15. Oktober 1522 schrieb ihm Melchior Macrinus aus Solothurn einen sehr interessanten Brief über einen kleinen Disput, den er im Kloster zu Frauenbrunnen in fröhlicher Weinlaune mit einigen Priestern gehabt hatte. Die altgläubigen Herren haben über die junge humanistische Bewegung, den *Christianismus renascens*, wacker geschimpft, namentlich der Dekan von Burgdorf Benedikt Steiner; u. a. sagte er, *magna confidentia*, die Worte des Testamentes, die Christus bei seinem letzten Mahle zu den Jüngern gesagt hätte, seien nur für die Priester gesprochen. Macrinus ist wütend, wagt aber nicht, seinen Zorn offen zu äußern, flüstert

1) Vgl. z. B. Enders, Luthers Briefwechsel 3, S. 237 und Dieckhoff a. a. O. S. 199; ferner WA. II, 743.

2) Der für Zwingli durchweg auch als Verfasser von Hebr. gilt. Vgl. I, 241, 296, 304, 507, 556, II, 57, 114, VIII, 235 u. ö.

3) I, 323 ff.

4) Daß er die Bedeutung des *ἐφάπαξ* damals schon für sich persönlich wertete, geht aus einer Äußerung in der Erläuterung zu Artikel 18 der Schlußreden (s. u. S. 32) hervor, wenn er sagt, er habe schon seit etlichen Jahren die Messe ein Wiedergedächtnis genannt und nicht ein Opfer. Aber er wagte noch nicht, das öffentlich zu sagen! Miéville (a. a. O. S. 27) übersteigert den Wert obiger Stelle, wenn er in ihr das Meßopfer bekämpft sieht.

vielmehr seinem Nachbar ins Ohr, die Worte gälten allen echten, mit dem heiligen Geiste gesalbten Christen, denn „hier liege überhaupt kein Opfer vor, das für Lebende und Tote, wie jene meinen, dargebracht werde, sondern lediglich eine Verheißung und ein Testament, das in gleicher Weise sich auf alle Christen bezöge.“¹⁾ Der Dekan hört die Worte und zieht nun sofort die Konsequenz des allgemeinen Priestertums daraus, die Macrinus unter Berufung auf 1. Petr. 2, 9 auch ehrlich bejaht. Hier haben wir also deutlich eine Bekämpfung des Meßopfers und der Deutung der Abendmahlsworte auf es. Für den positiven Sinn der heiligen Feier werden uns die Begriffe „Verheißung“ (*promissio*) und „Testament“ geboten, ohne nähere Erläuterung, die darum hineinzudeuten zwecklos wäre. Wir vermögen nur noch zu sagen, woher Macrinus die beiden Begriffe genommen hat. Er sagt nämlich am Schlusse seines Briefes: „was Martin Luther über diese Dinge anführt, habe ich sorgfältig mit den Quellen verglichen.“²⁾ Gemeint ist zweifellos Luthers „*de captivitate babilonica*“, wo es heißt: „*verax ergo Christus vere dicit, hoc esse novum testamentum in sanguine suo pro nobis fuso*“ und dann zur Erläuterung: „*testamentum absque dubio est promissio morituri*.“³⁾ Da Zwingli späterhin, wie wir sehen werden, für den Begriff „Testament“ ebenfalls auf Luther sich bezieht, muß betont werden, daß Macrinus ihn auf Luther aufmerksam machte, ohne daß bestimmt gesagt werden könnte, erst durch den Freund sei Zwingli veranlaßt worden, Luther, von dem er schon länger Schriften kannte⁴⁾, speziell mit Rücksicht auf die Abendmahlsfrage einzusehen. Da Zwinglis Antwort an Macrinus nicht erhalten ist, wissen wir leider auch nicht, welche Anregung überhaupt ihm der Freundesbrief gegeben hat; Macrinus hat ihn ausdrücklich um Meinungsäußerung über das Abendmahl gebeten⁵⁾, so wird Zwingli sich wohl daraufhin mit der Frage beschäftigt haben.

Im 18. Artikel seiner 67 Schlußreden, deren Abfassung in den Anfang Januar 1523 zu setzen ist⁶⁾, tritt nun Zwingli selbst erstmalig gegen das Meßopfer auf. „Daß Christus sich selbs einest uffgeopfert, in die ewigkeit ein wärend und bezalend opfer ist für aller glaubigen sünd; darus ermessen würt, die meß nit ein opfer, sunder des opfers ein widergedecknuß sin und sichrung der erlösung, die Christus unß bewisen hatt.“⁷⁾ Das Meßopfer wird hier — genau wie bei Macrinus — radikal gestrichen. Der Grund ist der: Christus hat sich selbst einmal („einest“ hat den

1) *quippe cum sacrificium hic nullum esset, quod pro vivis et mortuis, ut illi opinantur, offerretur* [!], sed mera promissio ac testamentum, quod ex aequo ad omnes Christianos pertineret VII, 594 18 ff.

2) quae Martinus Lutherus super his adducit, diligenter ad fontes contuli a. a. O. 595 26.

3) WA. VI, 513 20 f., 24. Der „Sermon vom neuen Testament“ wird nicht gemeint sein, da hier Luther nur das alte Testament ein „Versprechen“ nennt (WA. VI, 357 32).

4) Vgl. Farner in *Zwingliana* III, 1 ff.

5) a. a. O. 595 26 ff. 6) Vgl. I, 444. 7) Vgl. I, 460.

Ton!) für alle Mal aufgeopfert, zu einem für alle Zeiten genügenden, und darum unwiederholbaren Opfer — jetzt also ist das *ἐφάπαξ* von Hebr. 9, 12, an das Zwingli anspielt¹⁾, für ihn wertvoll geworden. Positiv wird die Messe ein „Wiedergedächtnis“ — der Ausdruck kommt hier zum ersten Male bei Zwingli vor —, d. h. eine Erinnerung an Christi Opfer genannt und eine „Sicherung“ der von Christus geleisteten Erlösung, d. h. eine sichernde, bürgende Vergegenwärtigung. Wiederum²⁾ ist zu betonen, daß lediglich, dem ganzen Zusammenhange nach, der Opfergedanke zur Diskussion steht, in keiner Weise aber die Frage nach der Gegenwart Christi im Abendmahl.³⁾ Man darf darum in keiner Weise an den Begriff „Wiedergedächtnis“ nun etwa die ganze spätere Abendmahlslehre Zwinglis hängen; der Begriff stammt einfach zunächst aus dem Neuen Testamente (Luc. 22, 19, 1. Cor. 11, 24f.) und verträgt sich ohne Schwierigkeit selbst mit der katholischen Transsubstantiationslehre.⁴⁾ Zwingli sagt nur: man gedenkt in der Meßhandlung des Opfertodes Christi, wird in ihr desselben vergewissert („Sicherung“), sagt aber nicht, was man genießt, darüber streitet man noch nicht. Der Vikar Faber von Konstanz hat bei der Disputation ganz sachentsprechend nur die Bekämpfung des Opferbegriffes durch Zwingli angefochten: „Meister Ulrich! Ir sprechent in üwern conclusionen,

1) Vgl. einest — *ἐφάπαξ*, in die ewigkeit — *αἰωνία λύτρωσις* und unten.

2) Vgl. S. 17.

3) Richtig Miéville (a. a. O. S. 31): „pour le moment Zwingli veut seulement prouver, que la messe n'est pas un sacrifice. Il n'aborde pas la question de la manducation du corps de Christ dans la cène.“

4) Man vgl. die Regula prima des Franz v. Assisi § 20 (H. Böhmer: Analekten zur Geschichte des Franziskus v. Assisi, 1904, S. 18); oder Bugenhagen: in missa nostra, dum memoriam mortis Christi in sacramento corporis et sanguinis eius celebramus (O. Vogt: Bugenhagens Briefwechsel, 1888, S. 14). Es ist daher gänzlich verfehlt, wenn H. Hauser: Etudes sur la réforme française (Paris 1909) S. 30 von dem Kreise um Aimé Maigret schreibt: „Sur ce point nos premiers réformateurs vont, d'un coup d'aile bien plus loin que Luther n'ira jamais: le sacrifice de l'autel, prêché Caroli en 1525 n'est pas autre chose que la commémoration de la Rédemption.“ Vgl. dazu in Anmerkung das Zitat aus Faber Stapulensis: „un acte fait en mémoire et en souvenir d'une seule et même victime, qui n'a été offerte qu'une fois.“ Alle derartigen Äußerungen sind durchaus nicht „zwinglisch“, sondern können vom Katholizismus getragen werden. Vgl. ferner die ebenso verfehlten Ausführungen von Hauser S. 266ff. Wenn dort in Quellen die Rede davon ist, daß Christus das Abendmahl eingesetzt habe, pour nous communiquer son corps et son sang spirituellement, so ist das noch keineswegs un caractère purement symbolique. S. 279 wird von Hauser die communion purement mystique ohne weiteres der simple commémoration gleichgesetzt. — Miéville (a. a. O. S. 30, Anm. 2) hat richtig gesehen: „c'est donc par opposition à la messe comme sacrifice que Zwingli parvient à définir la cène comme étant la commémoration de ce sacrifice. Mais ce serait faire tort à Zwingli de croire, qu'il n'attache à la s. cène qu'une idée de commémoration, reproche qu'on ne cesse de lui faire.“ Vgl. auch Casp. Schatzger: Vom hochwürdigen Sacrament des zarten Fronleichnams Christi 1525, Bl. C₄: „Das Meßopfer ist nit allain ain gedechtnuß desselbigen (wie man auch haben mag in der empfahung diß sacraments), sondern auch“ usw. (Simmlersche Sammlung).

die meß syg kein opffer. Nun will ich bewären, das vonn 14. hundert jaren har missa für ein sacrificium gehalten ist oder ein opffer genant.“ Zwinglis¹⁾ Antwort geht darum ebenfalls nur auf den Opfercharakter der Messe ein. Faber soll „aus der Schrift beweisen, daß die Meß ein Opfer sei“; dagegen spricht Hebr. 9 (12), woselbst von einem nur einmaligen Opfer Christi die Rede ist, dieses „semel“, wie Zwingli mit der Vulgata sagt, ist entscheidend. „Noch ist es dahin kummen, das die Papisten uß der meß haben ein opffer gemacht für die lebendigen unnd für die todten wider die heyter geschryfft gottes.“²⁾

Schon aber schieben Zwingli seine Feinde Schlimmeres unter. Eine ganze Reihe von Verleumdungen wird gegen ihn geschleudert³⁾, und Zwingli muß sich Anfang Juli 1523 in besonderer „Entschuldigung etlicher unwahrlich zugelegter Artikel an die Tagsatzung zu Bern“ rechtfertigen. Hierunter befand sich auch die Unterstellung, „ich halte von dem fronlychnam und blut Christi nüt (nichts) und habe ein unzüchtige, schantliche meinung von dem fronlychnam Christi gepredget“.⁴⁾ Einer der bischöflichen Räte zu Konstanz hatte Zwingli die obszönen Worte angedichtet — er sollte sie sogar auf der Kanzel gebraucht haben — „wölicher sölicher spys vil nieße oder esse, der schyß dest me, und wölicher des tranks vil trinke, der seich dest me“.⁵⁾ Worauf diese Anschuldigung sich bezieht, ist nicht ersichtlich, die Konstanzer erklärten, nichts Näheres erfahren zu können⁶⁾, und Zwingli begnügt sich mit einem doppelten⁷⁾ energischen Proteste. „By got, minem erlöser und heil, ist mir all min tag ghein so schnöder gedanck von dem fronlychnam und blut Christi in minen sinn nie gevallen.“ Man wird diese Worte nicht pressen wollen, zumal sie in apologetischer Absicht geschrieben sind, nur dürfte ein Anhänger einer symbolischen Auffassung des Abendmahls schwerlich den traditionell-kirchlichen Ausdruck „fronlychnam und blut Christi“ gebraucht haben, auch nicht im apologetischen Interesse. Näheres läßt sich nicht angeben.

Inzwischen aber wurde Zwingli zu einer eingehenderen Darlegung genötigt. Sein Freund und Lehrer Thomas Wyttenbach hatte ihn in einem (verlorenen) Briefe nach seiner Meinung über die Eucharistie gefragt, Zwingli antwortete ihm am 15. Juni 1523⁸⁾; um dieselbe Zeit⁹⁾

1) I, 555⁹f. 2) I, 556f. 3) Vgl. I, 570ff. 4) I, 577¹⁵f.

5) Strickler: Aktensammlung I, Nr. 647.

6) Strickler a. a. O. Nr. 649. Höchstwahrscheinlich ist das Wort eine derbe Verballhornung von Zwinglis Ansicht, das sogen. Meßopfer sei wertlos.

7) Außer in der „Entschuldigung“ in einem Briefe an Konstanz vom 5. August 1523 (VIII, Nr. 313). Vgl. Zwingliana I, 8ff.

8) VIII, Nr. 305.

9) Eine ungefähre Zeitbestimmung ergibt sich daraus, daß Oekolampad am 8. Juli (VIII, Nr. 307) ein Exzerpt aus dem Druck des Abschnittes de intercessione sanctorum in Händen gehabt hat. Über die Heiligenfürbitte aber hat Zwingli im 20. Artikel (II, 169ff.) gehandelt. So wird der Druck des 18. Artikels auch Ende Juni/Anfang Juli zu setzen sein. Vgl. auch Miéville S. 28, Anm. 2.

hat Zwingli für die „Auslegen und Gründ der Schlußreden“, die „gewissermaßen eine Sammlung aller Meinungen, die heutzutage im Streit liegen“ nach seinen eigenen Worten sein sollten¹⁾, den 18. Artikel bearbeitet. Und hier nun finden sich bedeutsame Fortschritte.

Zwingli will Wyttenbach gegenüber offen (*libens ac volens*) seine Meinung sagen. Klar und deutlich lehnt er jetzt — zum ersten Male — die Transsubstantiation ab. Aber es ist beachtenswert, wie und warum sie Zwingli ablehnt. Nicht etwa, weil sie den Einsetzungsworten im Abendmahl widerspricht, sondern weil sie einen logischen Widerspruch involviert. Zwingli stellt sie in Parallele zur Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana²⁾; es ist beide Male dieselbe Sache. Naturgemäß aber verliert durch diese Parallelisierung die Bekämpfung der Transsubstantiation an Stoßkraft; denn bei der Hochzeit zu Kana ist nun doch einmal das Wasser in Wein „verwandelt“ worden, es ist, wie Zwingli selbst sagt, *aqua mutata*, also, so müssen wir ergänzen, auch im Abendmahl *panis mutatus* und *vinum mutatum*. Nur ist es eben keine Substanz-Verwandlung; dagegen einzig und allein geht Zwinglis Stoß, nicht gegen eine Verwandlung als solche. Zwingli sagt: „denn wenn es wahr ist, was sie (die Sophisten, d. h. die Scholastiker) von der Materie träumen, es gäbe nur eine Materie für alle Dinge, und nur durch die Akzidentien und Eigentümlichkeiten würden sie und die Eigenschaften differenziert, so war es überhaupt nicht nötig, daß die Substanz des Wassers überging in Substanz des Weines, sondern es genügte eine Veränderung der Akzidentien.“³⁾ Er will auch nicht, wie die Scholastiker tun, hier viel Worte machen über den Unterschied zwischen Substanz und Materie, der es ihnen nach ihren Intentionen ermöglichen soll, dem von Zwingli aufgedeckten logischen Widerspruch zu entgehen⁴⁾, sofern

1) Vgl. II, 16.

2) VIII, 85_{26f.}: *de transsubstantiatione nihil moveor, sicut nec de aquę substantia in vinum mutatę.*

3) *ib.*: *nam si verum est, quod de materia somniant, unam scilicet esse rerum omnium, per accidentia tamen ac idiomata hanc propriaque distingui, nihil igitur fuit opus substantiam aquę transire in substantiam vini, sed satis fuit accidentia fuisse mutata.* Vgl. dazu IV, 115_{15ff.}

4) Vgl. dazu Thomas v. Aquino in IV. Sentent. dist. 12 qu. 1. Die Substanz ist der Oberbegriff, ihre principia essentialia sind forma und materia. Der Unterschied wird z. B. wichtig bei der Frage nach der Vernichtung der species einer Hostie. Thomas sagt: *quamdiu sunt ibi species, manet sub speciebus corpus Christi. Unde quamdiu manent species, substantia panis non redit. Remotis autem speciebus illis iam non est ibi substantia panis, sed vermium vel cineris vel alicuius huius modi, nunquam enim est substantia panis sine speciebus panis. Unde substantia panis non rediret. Nisi forte dicatur redire quoad materiam tantum; quia illa eadem materia, quae prius erat sub forma panis, postmodum sit sub forma cineris, vel alicuius huius modi. . . . Substantia panis conversa est in corpus Christi, et haec substantia (scilicet panis) facta est illa (scilicet corpus Christi). . . . Unde non potest esse, quod substantia panis redeat, neque quantum ad partem, nisi corpus Christi e converso convertatur in substantiam panis, quod est*

die Materie unter verschiedenen Formen erscheinen kann; denn wie sollte dadurch die Transsubstantiation bewiesen werden? Diese Quisquilien interessieren Zwingli überhaupt nicht, er eilt zu dem, was ihm die Hauptsache ist: die unbedingte Notwendigkeit des Glaubens. „Ich meine, Brot und Wein ist hier nichts anderes, als das Wasser in der Taufe ist; vergebens wirst Du, sogar tausend Mal, den abwaschen, der nicht glaubt; aber wer glaubt, der glaubt nicht vergeblich. Glaube also ist es, was hier verlangt wird.“ Schon etwas früher im Briefe hatte Zwingli geschrieben: „ich meine, da wird die Eucharistie gegessen, wo Glaube ist; denn dazu ist sie gegeben, daß wir die Frucht des Todes des Herrn, die Gnade und Gabe preisen, bis der Herr kommt. Wer aber wird des Herrn Tod verkündigen, außer wer fest an seine Heilskraft glaubt? außer wer weiß, daß diese Speise zu dem Zweck gegeben sei, um andererseits die Schwäche des Glaubens zu stärken? Wo der Glaube fehlt, da wird nicht Kraft oder Freude gegessen, sondern Übel und Krankheit der Seele zugefügt, die, wenn sie ohne Glauben hinzutritt, entweder treulos (*perfida*) ist oder verzweifelt und sehr verdammenswert.“¹⁾ Ja, Zwingli steigert die Kraft des Glaubens so, daß eine absolute Glaubensgewißheit überhaupt bei der Taufe des Untertauchens nicht bedarf; nur auf einer rückständigen Stufe, die einer Demonstration nicht entraten kann, läßt sich der Gläubige taufen, um zu wissen, daß er durch den Glauben innerlich nicht anders abgewaschen sei, als äußerlich durch das Wasser.²⁾ Das Taufen mit Wasser dient also lediglich zur Veranschaulichung, zur „Demonstration“. Nun folgt die Anwendung auf das Abendmahl: „so meine ich auch, daß hier Brot und Wein wirklich vorhanden ist und auch gegessen wird, aber vergeblich, wenn nicht der Essende fest glaubt, daß nur dies eine Speise der Seele sei, wenn er gewiß ist, daß Christi Leib, für uns gegeben und geschlachtet, uns von aller Tyrannei des Teufels, der Sünde und des Todes befreit hat. . . . Wenn jemand diese Speise im innersten Herzen mit echtem Glauben genossen hat, so daß er in keiner Weise schwankt, keinerlei Be-

impossibile. Et ideo impossibile est dicere, quod substantia panis redeat, neque secundum totum neque secundum partem, si redire proprie sumatur, ut sit idem numero quod redit. Si autem materia panis redire dicatur, non quia eadem numero redeat, sed alia eiusdem rationis, tunc oportebit dicere, quod illa alia materia de novo creetur. Et forte hoc intellexerunt, qui dixerunt substantiam panis redire. . . . Nec tamen materia corporalis in principio creata augetur; quia quantum de materia conversum fuit in substantiam corporis Christi, tantum de materia creatur nunc de novo. Vgl. dazu das Folgende bei Thomas.

1) *ib. Z. 34ff.: ego haud aliter hic panem et vinum esse puto quam aqua est in baptismo, in qua frustra millies etiam abluet eum, qui non credit; at non frustra credit, qui credit, vgl. Z. 10ff.*

2) *ib. Z. 37ff.: quę (fides) si tanta est, ut nullo certo temporis articulo opus habeat vel loco vel persona vel aliqua alia re, qua ipso momento cupiat certa fieri et segura, tinctione opus non habet; at si est paulo aduc rusticior ac rudior demonstrationeque eget, lavatur fidelis, ut iam sciat se fide haud aliter intus ablutum quam extra aqua.*

denken oder Zweifel hat, so ißt er das Brot und trinkt das Blut, damit sein ungehobelter Sinn (*rustica mens*) auch durch das sinnliche Zeugnis noch gewisser und fröhlicher werde. Soweit diese Gewißheit und Fröhlichkeit aus den Sinnen stammt, ist sie schwach und schwankend (*deflua*) und bedarf immer neuer Auffrischung. Stammt sie aber aus einem unerschütterlichen Sinn, der seinen Glauben mehr verschönern als kräftigen will, so bedarf es der häufigen Auffrischung nicht, durch die Verschönerung kann man aber nicht gesättigt werden. Daraus folgt, daß die Schwachen häufig genießen müssen, wenn sie nur merken, daß ihr Glaube gestärkt wird; die Starken werden von selbst kommen um des geistigen Genusses willen.“

Ganz offenbar ist in diesen Ausführungen für Zwingli der ganze Kultakt des Abendmahls im letzten Grunde entbehrlich.¹⁾ Nämlich für den wahrhaft Gläubigen; der hat in seinem Glauben schon alles. Dennoch sagt Zwingli nicht, er solle das Abendmahl meiden, vielmehr es hat für ihn noch ästhetischen Wert, es vermag *fidem amēnare* und *spiritaliter deliciarē*, und wenn er solchen ästhetischen Genusses bedarf, so wird er zum Abendmahl gehen. Aber auf dieser Stufe stehen nicht alle; die *rustici* können der sinnlichen Anschauungsmittel nicht entbehren, da dieselben aber nur sehr unzuverlässige Stärkungsmittel des Glaubens sind, müssen sie immer wiederholt werden. In beiden Fällen aber ist das Entscheidende der Glaube, nur im einen Falle ein reiner, im anderen ein sinnlich vermittelter. Von da aus, wo die sinnlichen Elemente im Abendmahl nur demonstrativen Wert für einen Glauben zweiten Ranges besitzen, würde eine symbolische Auffassung der Abendmahlsworte nicht nur nicht befremden, sondern das Naturgemäße erscheinen: Brot und Wein sollen eben „demonstrieren“ wie das Wasser in der Taufe. In der Tat scheint Zwingli in diesen Bahnen zu geben.

Er will das Kind beim rechten Namen nennen, damit die Sache klarer wird. „Wir wollen das Brot Brot nennen, den Wein Wein. Wenn es aber beliebt, das Brot Leib zu nennen und den Wein Blut, so wollen wir auch das tun; aber in dem Sinne, wie wir sagen, die Taufe zerstöre die Sünde, wo doch nicht das Untertauchen — denn die Taufe ist ein Untertauchen — zerstört, sondern der Glaube; so mögen wir in uneigentlichem Sinne, per Katachresin, das Brot Leib und den Wein Blut nennen, weil Christus uns durch sie (nämlich durch Leib und Blut) befreit und gereinigt hat; nicht als wenn das Brot befreie oder der Wein das Herz auf geistige Weise erfreue (Ps. 104, 15), sondern der Glaube, den Christus an seinen Leib und sein Blut haben wollte, weil er uns durch jenen erlöst und durch dieses gewaschen hat.“²⁾ Also: Brot und Wein haben mit

1) Vgl. auch Miéville S. 31.

2) *Hęc omnia planiora cunctis erunt, si τὰ σῦκα σῦκα, id est ficus ficus adpellaverimus, panem dixerimus panem, vinum vinum. Rursus si libeat panem corpus adpellare et vinum sanguinem, id quoque faciamus; sed quemadmodum dicimus baptismum*

dem, was Leib und Brot Christi erwirkt haben, nämlich unsere Erlösung, nichts zu tun, vielmehr der Glaube eignet sich die Erlösung an. Das streift hart an eine symbolische Deutung heran, ist sie aber tatsächlich doch nicht; denn auf die Frage, warum kann überhaupt, wenn auch nur per Katachresin, das Brot Leib und der Wein Blut genannt werden?, antwortet Zwingli des weiteren nicht: weil die beiden Elemente Leib und Blut symbolisch darstellen, und der Glaube in den Elementen die Erlösungstat symbolisch anschaut¹⁾, sondern: weil sie Leib und Blut Christi in sich enthalten. Die ganze Polemik gegen den Sprachgebrauch, die Elemente Leib und Blut Christi zu nennen, richtet sich nur gegen die magisch-sakramentale Auffassung, dem Genuß als solchem die Bedeutung von Leib und Blut Christi, d. h. Erlösungskraft zuzuschreiben; die Erlösungskraft hängt eben am Glauben und nicht am *opus operatum*; der Glaube eignet sich das in der Eucharistie Dargebotene an, und das ist: Leib und Blut Christi als die Potenzen seiner Erlösertat unter Brot und Wein. Zwingli kämpft dagegen, den sinnlichen Elementen Brot und Wein etwas zuzuschreiben, was nur Leib und Blut Christi bzw. dem Glauben an sie zugeschrieben werden darf; darum können Brot und Wein nur „uneigentlich“ Leib und Blut Christi genannt werden. Aber keineswegs ist damit gesagt, daß nur Brot und Wein im Abendmahl vorhanden ist. Einem aufmerksamen Leser muß schon auffallen, daß Zwingli gesagt hat (s. o.): „so ißt er das Brot und trinkt — das Blut (nicht: den Wein).“ Das ist nicht ein *lapsus calami* gewesen, sondern Zwingli hält wirklich an einem Trinken des Blutes fest. Er fährt nämlich (an der Stelle, wo wir abbrachen) fort: „wenn wir auch ausdrücklich gelehrt haben, daß, was hier geschieht, durch göttliche Kraft geschieht, daß aber die Art und Weise, wie Gott in die Seele hineingleitet, uns gänzlich unbekannt sei, und man nicht neugierig sein darf in dieser Sache, die nur die Gläubigen empfinden. Ja, wer hier neugierig ist, hat noch nicht den Glauben; denn wenn man den Glauben hätte, würde man sich leicht mit den klaren Worten Christi begnügen. Hätte man das Brot, jene Speise der Seele, d. h. den Glauben, daß Christus als Pfand unserer Seele für uns getötet wurde, vor allem (aber nicht ausschließlich!) gegessen, wie er selbst Joh. 6 (V. 51) lehrte, so würde man nicht weiter ängstlich sein, wie es denn geschehe, daß man den ißt, der zur Rechten Gottes sitzt?“²⁾ Ganz klar und deutlich ist hier gesagt, daß nicht nur

delere peccata, cum non tinctio, baptismus enim est tinctio, deleat, sed fides, ita per Katachresin dicamus panem corpus et vinum sanguinem, quod eis Christus nos liberaverit et mundaverit; non quod panis liberet aut vinum mentem spiritaliter exhilaret, sed fides, quam Christus haberi iussit in corpus et sanguinem suum, quod illo nos redemerit, isto laverit (a. a. O. 86).

1) So hat er später geantwortet. Vgl. seinen „klaren Unterricht“ von 1526.

2) *Si etiam plane docuerimus, quicquid hic agitur, divina virtute fieri, modum autem nobis penitus ignotum, quo deus illabatur animę neque curiosos esse in hac re*