

Adams Wille und Gottes Providenz

Die Bestreitung des freien Willens in Zwinglis «Commentarius»

VON VOLKER LEPPIN

Als Zwingli 1525 seinen «Commentarius de vera et falsa religione» Franz I. widmete und diese Dogmatik auch noch mit einem umfänglichen, kunstvollen Vorwort an denselben verband¹, geschah dies offenbar in der Hoffnung, den «Restaurator der Gelehrsamkeit»² auf dem französischen Thron für eine Tolerierung der reformatorischen Predigt zu gewinnen³. Dieser Adresse entsprechend, hat der Reformator von Zürich allerhand humanistisches Bildungsgut im Text verstreut⁴, aber die mittlerweile gezogenen Grenzen zwischen seiner reformatorischen Botschaft und dem Erasmischen Bibelhumanismus⁵ hat er nicht verwischt⁶: Seine schroffe Bestreitung Erasmischer Anthropologie, mit der er in der großen Kontroverse dieses Jahres eindeutig auf seiten Luthers (dessen «De servo arbitrio» noch gar nicht erschienen war) gegen Erasmus von Rotterdam stand⁷, hat er um nichts gemindert⁸, vielmehr an drei verschiedenen

¹ Auf die Bedeutung dieses Vorwortes weist insbesondere Gottfried W. Locher, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen und Zürich 1979, 164, hin (im folgenden abgekürzt: Locher, *Reformation*); vgl. zuletzt die Analyse der Vorrede bei Bernard Roussel, *La dédicace à Francois I^{er} de De vera et falsa religione Commentarius de H. Zwingli (Mars 1525)*, in: *Revue Française d'histoire du livre* NS 16, 1986, 187–199, hier: 187–189, sowie bei Richard Stauffer, *Einfluß und Kritik des Humanismus in Zwinglis «Commentarius de vera et falsa religione»*, in: *Zwingliana* 16, 1983, 97–110, hier: 100–103 (im folgenden abgekürzt: Stauffer, *Einfluß*).

² S. hierzu Gerhard Philipp Wolf, *Art. Franz I. von Frankreich (1494–1547)*, in: *Theologische Realenzyklopädie* XI, 1983, 385–389, hier: 388f.

³ Z III 636,4–33; vgl. die einleitenden Bemerkungen von Walther Köhler in: Z III 590ff.; aufgenommen bei Martin Haas, *Huldrych Zwingli und seine Zeit. Leben und Werk des Zürcher Reformators*, 3. Aufl., Zürich 1982, 145; zu den verschiedenen Motivationen von Widmungsvorreden im 16. Jahrhundert vgl. Karl Schottenloher, *Die Widmungsvorrede im Buch des 16. Jahrhunderts*, Münster/Westf. 1953 (*Reformationsgeschichtliche Studien und Texte* LXXVI/VII), 175–177.

⁴ S. Stauffer, *Einfluß* 101–104.

⁵ Zum Begriff s. z. B. Cornelis Augustijn, *Erasmus und die Reformation in der Schweiz*, in: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 86/2, 1986, 27–42, hier: 30.

⁶ Vgl. in diesem Sinne auch das Gesamturteil bei Stauffer, *Einfluß* 110.

⁷ Der Gegensatz Zwinglis zu Erasmus ist sogar noch größer als der Luthers, insofern dieser sich im Gegensatz zu Zwingli gegenüber einer deterministischen Auslegung seiner Bestreitung des freien Willens verwahrt (vgl. die Behauptung eines freien Willens hinsichtlich der inferiora in WA 18,638, 5–9; 671,35f.; 672,8–10; 781,8f., sowie Harry J. McScorley, *Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De servo arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition*, München 1967 [Beiträge zur ökumenischen Theologie I], 244, 288); zu Zwinglis Neigung zum Determinismus vgl. Wilhelm Neuser, *Zwingli und der Zwinglianismus. II: Die Theologie Zwinglis*, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*

Stellen – mit freilich eher knappen Bemerkungen – in den Text eingeflochten: im Abschnitt «De Deo», d. h. zu Beginn der inhaltlichen Abhandlung⁹, im damit korrespondierenden¹⁰ Abschnitt «De homine», sowie in dem Abschnitt «De merito», der exkursartig an die Behandlung der Heiligenverehrung anschließt. Dieses mehrfache Auftreten eines theologischen Grundgedankens ist nicht allein mit den gelegentlich vermerkten Dispositionsmängeln des «Commentarius», die ihren Grund in der Schnelligkeit der Niederschrift haben, zu begründen, sondern folgt durchaus einem bewußten Konzept: Schon im Abschnitt «De Deo» verweist Zwingli darauf, daß er die Frage des freien Willens später noch einmal aufgreifen wolle¹¹, und meint damit wohl den Abschnitt «De merito».

Doch ist es nicht allein die quantitative Häufung der Verweise auf die Unfreiheit des menschlichen Willens, die die Bedeutung dieses Gedankens für Zwingli im «Commentarius» zeigt, sondern auch ein qualitatives Argument: Zwingli hat sich – in Aufnahme von Überlegungen aus den «Auslegen und Gründen der Schlußreden»¹², die darum zur Interpretation mit herangezogen

II, hg. von Carl Andresen, Göttingen 1980, 177–197, hier: 186 (im folgenden abgekürzt: Neuser, Zwingli und Zwinglianismus). Dennoch fürchtete Luther offenbar, Zwinglis Denken möchte zu einer Bejahung des freien Willens führen (WA Br 3,610, 80–82); vgl. Neuser, a. a. O. 188.

- ⁸ Nachweise für die direkte Wendung Zwinglis gegen Erasmus s. bei Paul Wernle, *Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren*, Bd. II, Zwingli, Tübingen 1919 (im folgenden abgekürzt: Wernle, Glaube II), 155f. (vgl. hierzu auch Berndt Hamm, *Zwinglis Reformation der Freiheit*, Neukirchen-Vluyn 1988, 36 Anm. 135). Zu der Reaktion des Erasmus (s. Z VIII 333,26–334,1), die gerade angesichts dieser Tatsache erstaunlich positiv ausfiel, s. Dorothy Clark, *Erasmus and Zwingli's On the True and False Religion*, in: *Prophet – Pastor – Protestant. The Work of Huldrych Zwingli After Five Hundred Years*, hg. von Edward J. Furcha und H. Wayne Pipkin, Allison Park 1984, 23–42, die sich bemüht, im «Commentarius» zahlreiche Parallelen zum Werk des Erasmus und so zwischen beiden bestehende Bande des Humanismus (ebd. 35ff) aufzuweisen (im folgenden abgekürzt: Clark, Erasmus).
- ⁹ Die Angriffe auf den Humanismus beginnen also nicht erst in «De homine» (so Stauffer, Einfluß 105).
- ¹⁰ Zur Zusammengehörigkeit beider Abschnitte s. Gerhard Ebeling, *Cognitio Dei et hominis*, in: *Geist und Geschichte der Reformation*. Festschrift Hanns Rückert, Berlin 1966 (Arbeiten zur Kirchengeschichte XXXVIII), 270–322, hier: 280.
- ¹¹ Z III 649,22f.
- ¹² Diese Schrift nennt auch William Peter Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli*, Oxford 1986, 10, neben dem «Commentarius» als die wichtigste Schrift, aus der Zwinglis Kritik an der Erasmischen Anthropologie hervorgeht (im folgenden abgekürzt: Stephens, Theology). Das begrifflich-deduktive Argument aufgrund der universalen Vorsehung findet sich in ihr Z II 180,26–29; 272,4–6; das theologische aufgrund des Sündenfalls ist vorausgesetzt ebd. 99,15–22, wonach die «frävenen meinungen ... vom fryen willen» und dergleichen ihren Ursprung in der scholastischen Abschwächung der Erbsündenlehre haben; vgl. hierzu Wernle, Glaube II 18.

werden müssen¹³ – bemüht, die Unfreiheit des menschlichen Willens mit zwei Argumenten zu begründen, einem begrifflich-deduktiven und einem heilsgeschichtlichen¹⁴, sie also nach verschiedenen Richtungen plausibel zu machen gesucht.

Beide Gedankengänge sind im Kern theologisch: Auch der begrifflich-deduktive Gedankengang, der sich in «De Deo» und «De merito» findet, bietet dem philosophisch gebildeten Leser nicht mehr als bloße Nachvollziehbarkeit. Zwingli erklärt ausdrücklich, daß das Wesen des räumlich und zeitlich unendlichen Gottes philosophisch nicht erkennbar sei¹⁵. Dementsprechend ist auch eine philosophische Gotteslehre ohne Rekurs auf göttliche Selbstmitteilung nicht konstruierbar¹⁶, der begrifflich-deduktive Gedankengang basiert auf biblischen Prämissen: Aus 2. Mos. 3,13f gewinnt Zwingli die Grundaussage¹⁷, daß Gott schlechthinniges Sein¹⁸, d. h. das Sein aller Dinge¹⁹, ist. Da weiter aus 1. Mos. 1,21 hervorgeht, daß die Dinge, die ihren Ursprung von diesem Sein aller Dinge haben, gut sind, muß auch Gott selbst ursprungslos gut sein²⁰. Er ist dies aber nicht als «ociosa quaedam res», sondern als Beweger und Lebensspender aller Dinge, womit Zwingli sich an einem für die folgende Argumentation zentralen Punkt mit aristotelischer Philosophie einig weiß²¹. Da diese

¹³ Die dennoch erfolgende Konzentration der obigen Argumentation auf den «Commentarius» hat ihren Grund neben der unmittelbaren zeitlichen Nähe zum Luther-Erasmus-Streit und der Tatsache einer äußerst kurzen Abfassungszeit (s. Z III 591), die genetische Erklärungen für die entdeckte Widersprüchlichkeit (wie sie Gerardus Oorthuys, *De Anthropologie van Zwingli*, Leiden 1905, 117, offenbar – parallel zu der Wende zum Supralapsarismus – auch generell für die Frage der Begründung des unfreien Willens annehmen will, ohne zu bemerken, daß bereits in dem von ihm ebd. 114 angeführten Providenzargument aus den «Auslegungen» das Fehlen eines freien Willens «niet meer een gevold van den val» [ebd. 117] ist; im folgenden abgekürzt: Oorthuys, *Anthropologie*) unwahrscheinlich macht, schlicht in der Tatsache, daß man, wie Locher, *Reformation 163*, über Zwingli ausführt, «den inneren Ductus seines Denkens... nirgends so klar wie im Commentarius ausgedrückt findet.»

¹⁴ Stephens, *Theology*, führt zwar beide Gedankengänge an (vgl. ebd. 98 mit 147f.), aber ohne die zwischen ihnen bestehende Spannung zu reflektieren (ähnlich Walther Köhler, *Zwingli als Theologe*, in: Ulrich Zwingli. 1519–1919. Zum Gedächtnis der Zürcher Reformation, Zürich 1919, 9–74, hier: 55; Stauffer, *Einfluß* 105). Solche Spannungen biblischer Argumentation zu meist als «philosophisch» gekennzeichneten begrifflichen Gedankengängen bei Zwingli sind dennoch schon gelegentlich vermerkt worden; vgl. zur Herleitung der Sündigkeit des Menschen Rudolf Pfister, *Das Problem der Erbsünde bei Zwingli*, Leipzig 1939, 8–17 (im folgenden abgekürzt: Pfister, *Erbsünde*); Neuser, *Zwingli und Zwinglianismus 188*; sowie die allerdings, wie die obige Argumentation zeigen wird, allzu martialisch scharfe Position von Wernle, *Glaube II* 146: «Philosoph und Bibelchrist stritten in Zwinglis Seele miteinander».

¹⁵ Z III 643,1–9.

¹⁶ Z III 643,20f.

¹⁷ Z III 644,35–38: «primum in cognitione dei».

¹⁸ Z III 643,35–644,4.

¹⁹ Z III 644, 7. 16f.

²⁰ Z III 645,9–17.

²¹ Z III 645,26–35; vgl. hierzu Gunter Zimmermann, *Der Artikel «De Deo» in Zwinglis*

Bewegung und Lebensspendung nicht planlos (*temere*) erfolgen, ist für Zwingli klar, daß eine göttliche Vorsehung walten muß²². Gibt es aber eine solche, so unterliegt ihr auch der Mensch, und das heißt anthropologisch: Für den Menschen muß ein freier Wille schlechterdings ausgeschlossen sein²³.

Triumphierend summiert Zwingli diesen Gedankengang mit der Bemerkung, die ganze Angelegenheit des freien Willens hänge letztlich am Lehrstück von der göttlichen Vorsehung²⁴.

Aber trotzdem reicht ihm dies offenbar nicht, denn im Abschnitt «*De homine*» stellt er noch einmal fest: «*frustra tribuunt ei (sc. homini) theologistae saluum integrumque iudicium*»²⁵ – und dies nun in einem ganz anderen Kontext als dem der Providenzlehre: Daß die Theologen dem Menschen das freie Urteil zusprechen, ist hier nun Folge dessen, daß sie, wie Zwingli unmittelbar zuvor ausgeführt hat, von der Verkauftheit des Menschen unter die Sünde nach Röm. 7 nichts wissen²⁶. Zwingli setzt in dieser Polemik also voraus, daß der Mangel an einem freien Urteil durch das Verkauftein unter die Sünde verursacht ist²⁷. Gegenüber der letztlich geschichtslosen, aus der Gotteslehre abgeleiteten Begründung des unfreien Willens im Providenzargument aber ist dann zu folgern: Für das Verkauftein unter die Sünde als Grund des unfreien Willens ist ein Ursprung in der Geschichte der Menschheit anzugeben: «*Adam peccavit. Ergo peccati mancipium factus est. ... Peccato tradidit se Adam*»²⁸. Sowohl die Ableitung von «*facere*» als auch das Verbum «*se tradere*» zeigen an, daß Zwingli ganz im Sinne der traditionellen Auffassung vom heilvollen Zustand²⁹ vor dem Sündenfall an einen Anfang des Verkaufteins unter die Sünde bei Adam denkt³⁰, der dieses auch noch «*volens*» und «*lubens*» veranlaßt hat³¹.

Diese beiden Attribute verweisen auf einen weiteren, notwendig vorausgesetzten Gedankengang: Daß die Sünde bzw. der Sündenfall Grund für die

«*Commentarius de vera et falsa religione*», in: Reformiertes Erbe. Festschrift G. W. Locher, hg. v. H. A. Oberman u. a., Bd. I, Zürich 1992 (= *Zwingliana* 19/1), 445–457, hier: 454.

²² Z III 647,7–11. Hier steht noch «*prudencia*»; dieser Begriff aber wird ebd. Z. 18 durch «*providencia*» interpretiert.

²³ Z III 649,25ff. – im Kontext der biblischen Belegreihe für die Providenzlehre; vgl. ebd. 843,23f.

²⁴ Z III 650,18f.; vgl. ebd. 842,6–9.

²⁵ Z III 661,33–662,1.

²⁶ Z III 661,20–25.

²⁷ Z III 661,15f.

²⁸ Z III 659,18–22; vgl. ganz ähnlich Z XIII 38,15f.; s. hierzu auch Pfister, Erbsünde 7; hier (Anm. 3) auch Belege für die Universalität der Erbsünde nach Zwingli.

²⁹ Zwingli beschreibt ihn Z II 631,18–20; III 656,6ff.

³⁰ Vgl. auch Z III 656,27: «*... homo mortuus est, mox ut fatali pomo dentes illisit*»; s. auch in der Erklärung über die Erbsünde an Urbanus Rhegius den Beweis, «*quod natura vitata sit in primo parente*» (Z V 376,13f.), was im folgenden durch das Verkauftein unter die Sünde ausgeführt wird (ebd. Z. 28ff.).

³¹ Z III,659,27. F. Blanke hat hier völlig zu Recht übersetzt: «*Freiwillig und gern*» (Zwingli Hauptschriften IX, 50); vgl. hierzu auch Wernle, Glaube II 161; Oorthuys, Anthropologie 53.

Bestreitung des freien Willens sein soll³², setzt voraus, daß der noch nicht unter die Sünde verkaufte Adam über einen solchen erst durch den Sündenfall beseitigten freien Willen noch verfügte – ein Gedanke, den Zwingli in den «Auslegen und Gründen der Schlußreden» auch in der Tat ausdrücklich formuliert hat:

«Adam ist zum ersten fry's willens geschaffen, also, das er sich mocht gottes halten und seins gebottes oder nit, wie er wolt»³³.

Dann aber entsteht eine nicht mehr überbrückbare Spannung zu der Herleitung des unfreien Willens aus Gottes Vorsehung³⁴: Ist diese Grund der Unfreiheit des menschlichen Willens, muß eine solche auch für Adam behauptet werden. Verfügte dieser umgekehrt über einen freien Willen, ist Gottes Vorsehung nicht so universal, wie Zwingli es zunächst ausgeführt hatte. Daß Zwingli tatsächlich in diesem zweiten Sinne seine universale Providenzlehre noch nicht bis in alle Konsequenzen hinein durchdacht hatte, wird an einer anderen Stelle des «Commentarius» ganz deutlich, an der Zwingli den Erlösungsbeschluß Gottes, obwohl ihm die sachliche Konsequenz seines Providentia-Denkens, daß Gott auch das Böse verursachen müsse, bewußt ist³⁵, noch klar infralapsarisch denkt³⁶: Im Kapitel über die christliche Religion schreibt er über die Sendung des Sohnes zum Zwecke der Satisfaktion: «... res tam inaudita tamque inusitata, iam inde ab exordio humanae miseriae proposita

³² Zwingli muß diesen Sachverhalt nicht unbedingt in dem philosophischen Gegensatzpaar des freien und unfreien Willens ausdrücken: In «Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe» heißt es über den «präst», der die Erbsünde ist: «Der ist nütz anders, weder das wir vonn der götlichen ard abvellig und verwildet worden, und zuo der vihischen geneigt sind» (Z IV 308,10–12; zur Bedeutung dieser Schrift für die Entwicklung von Zwinglis Erbsündenlehre s. Pfister, Erbsünde 29; 79).

³³ Z II 33,18–20 (vgl. zum Zustand nach dem Fall ebd. 35,14–36,24; 234,17–235,3). Eine Überinterpretation liegt vor, wenn Oorthuys, Anthropologie 46, aus Z II 35,33–36,2 folgert, Zwingli wolle bereits hier die Sündigkeit Adams auch auf dessen Geschöpflichkeit zurückführen, sie also «niet slechts na en door den val» entstanden sehen. Man wird aber den Akzent in dem zur Rede stehenden Satz: «das nit nun Adam, sunder dhein creatur von ir selbs den willen gottes erfüllen mag, die sye wie grecht sy well», auf die Worte «von ir selbs» zu legen haben: Vor dem Fall nämlich galt von Adam: «... hielt er sich des willens und ghorsame gottes, so ward gott sin wägwyser, sin vernunft, sin geist und gmuet sin» (Z II 34,8–10): Präzise also ist dies so zu verstehen, daß Adam vor dem Fall kein Sünder war, aber auch keine Gerechtigkeit aus sich heraus besaß, sondern nur von Gott.

³⁴ Diese Spannung übersieht Clark, Erasmus 29, wenn sie Zwinglis Konzeption der Providenz aus der Gnadentheologie im Sinne einer gratia irresistibilis ableitet, ohne die eigentliche argumentative Verankerung in der Gotteslehre zu thematisieren.

³⁵ Z III 842,28–31; 843,3.

³⁶ Daß solcher Infralapsarismus sich mit der allgemeinen Providenzlehre nicht verträgt, hat auch Oorthuys, Anthropologie 68ff, schon vermerkt, die mit dieser Frage in Zusammenhang stehende Spannung zwischen den verschiedenen Begründungen der Unfreiheit des Willens aber trotz seiner Andeutung ebd. 113 im folgenden nicht mit der nötigen Klarheit herausgearbeitet, sondern in ein genetisches Schema aufgelöst.

praeceptaque est»³⁷: Der Erlösungsbeschuß datiert also vom Moment des Sündenfalls. Eben dies zu denken ist aber nur sinnvoll, wenn der Sündenfall selbst etwas von Gott nicht (in supralapsarischem Sinne) Vor(her)gesehenes gewesen ist, Gott also von Adam gleichsam «überrascht» wurde. Das wiederum ist nur möglich, wenn der «volens» und «lubens» Adam nicht nur deswegen einen Willen zugesprochen erhält, weil er willig in Gottes Plan einstimmt³⁸, sondern weil er tatsächlich ohne Anleitung durch Gott etwas wollte.

Der heilsgeschichtliche Gedankengang ist demnach nur aufgrund einer Voraussetzung argumentativ sinnvoll, die der begrifflich-deduktive ausgeschlossen hatte. Dieser zu erschließende Widerspruch zwischen beiden Gedankengängen blieb dem Zwingli des «Commentarius» (wie auch schon dem Zwingli der «Auslegen und Gründe») offenbar verborgen. Diese Lücke in seiner Aufmerksamkeit ist mit dem Verweis, daß hier mit der Behauptung eines freien Willens für Adam ein Relikt aus einem älteren Stadium in Zwinglis Denken stehengeblieben ist, das sich mit der zunehmenden Betonung des Themas der Providenz³⁹ überlappt hat, allenfalls beschrieben. Will man nicht in der bloßen Feststellung des Widerspruchs steckenbleiben und Zwinglis Denken von vornherein jegliche Orientierung an Konsistenz absprechen, so wird man, um sein Anliegen zu verstehen, auch zu fragen haben, von welcher Warte aus ihm die beiden Argumente als konsistent erscheinen konnten. Und diese Frage ist nun im vorliegenden Fall durchaus einfach zu beantworten. Der Konvergenzpunkt beider Argumente ist – ihr Ergebnis. Das Feststehende also, von dem aus Konsistenz gesichert schien, war für Zwingli anscheinend zunächst dieses Ergebnis, die «Beweise» bzw. zumindest einer dieser Beweise war demgegenüber nur nachholend-legitimierend; und da er ja zum richtigen Ergebnis führte, konnte Zwingli auf eine durchgehende Konsistenzprüfung verzichten. So gesehen, ist die dargelegte Spannung zwischen zwei Argumenten ein Symptom dessen, daß Zwingli – wohl aufgrund seiner reformatorischen Überzeugung von der göttlichen Alleinwirksamkeit bei der Gnadenzuteilung⁴⁰ – die Bestreitung des freien Willens ein so unumstößlicher Bestandteil der christlichen Religion war, daß er Argumente schon allein deswegen für angemessen hielt, weil sie zu diesem wahren Ergebnis führten.

³⁷ Z III 681,28–30.

³⁸ Diese Vermutung könnte man aufgrund von Z III 661,30f. gewinnen, wo Zwingli Adams Griff nach dem Apfel mit dem durch das Diktat von «cupiditas amorque sui» geleiteten Menschen nach dem Fall vergleicht. Das Tertium comparationis ist die Leitung durch die Begierde, nicht etwa ein gemeinsamer Mangel an Willensfreiheit (zu dem Problem, daß Zwingli auf eine Herleitung der Selbstliebe Adams verzichtet, s. Pfister, Erbsünde 12; Wernle, Glaube II 160f.).

³⁹ S. Fritz Büssers einleitende Darlegungen in Z VI/III 50–55, wo auch betont wird, daß dieses Thema in Zwinglis Denken schon immer ansatzweise präsent war.

⁴⁰ Z III 668,24–29 (vgl. ebd. 669,17f.); 675,34–676,11; 680,6–8; 691,13–15 u. ö. Auf diesen gedanklichen Hintergrund verweisen auch gelegentliche enge Verbindungen von Bestreitung des freien Willens und Bestreitung der Werkgerechtigkeit (Z III 843,23f.; VI/III 185,9f.).

Dafür, daß Zwingli der so entstehende Widerspruch in den Voraussetzungen jedoch nicht auf Dauer verborgen blieb, ist seine bekannte Wende zum Supralapsarismus ein Indiz: Hatte sich oben gezeigt, daß der Infralapsarismus ein Korrelat jener in Spannung zu einer konsequenten Providenzlehre stehenden Behauptung eines freien Willens für den ersten Menschen war, so ist unter Einbeziehung der Beobachtung, daß sich, festzumachen an der Themenpredigt über die Vorsehung, die Zwingli 1529 in Marburg gehalten hat, der Providenzgedanke zunehmend in den Vordergrund von Zwinglis Denken schob, die Tatsache, daß sich der ausgeprägte Supralapsarismus erstmals in der «Fidei ratio»⁴¹ und in der Ausarbeitung jener Themenpredigt, in «De providentia Dei anamnema»⁴², findet, wohl ein Indiz dafür, daß diese Änderung der Deutung des Sündenfalls durch Zwingli letztlich einem Systemzwang folgt⁴³ – einem Systemzwang freilich, der, wie man nicht verkennen darf, im Kern auf biblischen Grundannahmen beruht⁴⁴.

Theologisch hat Zwingli somit nicht allein seinen Folgerungen aus der Auffassung von Gott als dem Sein selbst, sondern auch der reformatorischen Grundüberzeugung von Gottes Alleinwirksamkeit bei der Gnadenzuteilung auf höchst reflektierte Weise Ausdruck gegeben.

Dr. Volker Leppin, Wiss.-Theol. Seminar, Kisselgasse 1, D-69117 Heidelberg

⁴¹ Z VI/II 795,5–8. Die Knechtschaft unter der Sünde beginnt freilich auch nach der «Fidei ratio» mit Adam (s. ebd. 796,31–797,9): Den Bruch, den der Sündenfall bedeutet, hat Zwingli gemildert, nicht beseitigt.

⁴² Z VI/III 148,9–12.

⁴³ So deutet sie auch Oorthuys, *Anthropologie* 74, nach dem man «endelijk» in der «Fidei ratio» etwas über die Verbindung zwischen Providenzlehre und Sündenfall hört; vgl. ebd. 80: «Vrijheid ... past niet in Zwingli's providentieeler», sowie ebd. 113f.

⁴⁴ Das Verhältnis dieser Gedankengänge läßt sich mit Worten, die Zwingli selbst – bezogen auf einen anderen Inhalt, aber in unmittelbarem Kontext – formuliert hat, ausdrücken: «Sed praestat divini oris testimonii rem probari quam argumentis, quamvis et illa fundamentum habeant in verbo dei»: Testimonien und (philosophische) Argumente werden unterschieden, aber beide letztlich auf Gottes Wort zurückgeführt.