

Zwinglis Marienpredigt und Luthers Magnifikat-Auslegung

Ein Beitrag zum Verhältnis Zwinglis zu Luther

VON HANS SCHNEIDER

Bernd Moeller zum 65. Geburtstag

Es ist eine erstaunliche, aber doch gut erklärbare Beobachtung, wie viele Untersuchungen sich während der letzten Jahrzehnte mit dem Thema «Maria in der Sicht der Reformatoren»¹, und hier insbesondere bei Luther², befaßt haben. Das Thema verdankt diese Aufmerksamkeit dem ökumenischen Interesse, das sich nach dem Zweiten Weltkrieg zu regen begann, und angesichts der faktischen Bedeutungslosigkeit Marias im neuzeitlichen Protestantismus wurde das «Marienlob» der Reformatoren vielfach als ökumenische Entdeckung betrachtet. Einen wichtigen Anstoß gaben aber zunächst die Diskussionen um das 1950 von Papst Pius XII. verkündete neue Mariendogma. Sie bildeten auch die Folie für eine Beschäftigung mit Zwinglis Anschauungen über Maria.³ Als

¹ Vgl. *Reintraud Schimmelpfennig*, Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus, Paderborn 1952; *Friedrich Heiler*, Evangelische Marienverehrung, in: Eine Heilige Kirche 28, 1955/56, 20–25; *Jean Cadier*, La Vierge Marie dans la dogmatique réformée aux XVI^e et au XVII^e siècle, RRef 9, 1958, 46–58; *Konrad Altermann*, Mariologie und Marienverehrung der Reformatoren, ThGl 49, 1959, 1–24; *Walter Tappolet/Albert Ebner* (Hgg.): Das Marienlob der Reformatoren, Tübingen 1962; *Eduard Stakemeier*, De beata Maria virgine eiusque cultu iuxta reformatores, in: De Maria et Oecumenismo, Rom 1962; *Walter Delius*, Geschichte der Marienverehrung, München–Basel 1963, 195–234; *Hilda Graef*, Maria. Die Geschichte der Lehre und Verehrung, Freiburg etc. 1964, 322–331; *Peter Meinhold*, Die Marienverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts, Saec. 32, 43–58; *Heiko A. Oberman*, Evangelische Mariologie, KuD 10, 1964, 219–245; *Reintraud Schimmelpfennig*, Die Marienverehrung der Reformatoren, in: Maria in der Lehre von der Kirche, Paderborn–München–Wien–Zürich 1979, 60–75; *Heiner Grote*, Maria/Marienfrömmigkeit II. Kirchengeschichtlich, TRE 22, 1992, [119–137] 134–136. Vgl. ferner unten Anm. 188.

² Vgl. *Walter Delius*, Luther und die Marienverehrung, ThLZ 7, 1954, 409–414; *Horst-Dietrich Preuß*, Maria bei Luther (SVRG 172), Gütersloh 1954; ders., Luthers Hauptgedanken über Maria, die Mutter des Herrn, Luther 26, 1955, 20–26; *Albert Ebner*, Martin Luthers Marienbild, Orientierung 20, 1956, 77–80.85–87; *Brunero Gherardini*, La Madonna in Lutero, Roma 1967; *Hans Düfel*, Luthers Stellung zur Marienverehrung (KiKonf 13), Göttingen 1968; *Eric W. Gritsch*, Embodiment of Unmerited Grace. The virgin Mary according to Martin Luther and Lutheranism, Washington, D.C. 1980; *Gerhard Heintze*, Maria im Urteil Martin Luthers und in evangelischen Äußerungen der Gegenwart, in: Beinert/Dirks u. a. (Hgg.), Maria – Eine ökumenische Herausforderung, Regensburg 1984, 57–74; *Horst Gorski*, Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch/römisch-katholischen Gespräch, Frankfurt 1987.

³ «Les développements récents de la mariologie catholique ont incité les théologiens et publicistes suisses à examiner de plus près la doctrine mariale de Zwingli.» *J. V. M. Pollet*, Recherches sur Zwingli. A propos d'ouvrages récents, RevSR 28, 1954, 155–174, hier 167.

der katholische Theologe Otto Karrer in einem Artikel der «Neuen Zürcher Zeitung» behauptete: «Auch Zwingli glaubte und verkündigte mit großer Wärme die Verherrlichung Marias im Himmel», provozierte er eine literarische Kontroverse, an der sich Edwin Künzli, Karl Federer und Gottfried W. Locher beteiligten.⁴ Aus ihr sind die beiden grundlegenden Aufsätze von Locher⁵ und Federer⁶ erwachsen. Zuletzt hat Emidio Campi 1986 in einer Monographie das Thema «Zwingli e la Vergine Maria» ausführlicher behandelt.⁷ Wie bei Luther dessen Magnifikat-Auslegung (1521) im Mittelpunkt des Interesses stand, so richtete es sich bei Zwingli vorrangig auf dessen Marienpredigt (1522). Aber es scheint, daß diese Schrift eben nur im Zusammenhang einer «Mariologie» Zwinglis die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, während sie sonst als Quelle für seine frühe Theologie wenig Beachtung fand. Vor allem im Blick auf das viel und heiß erörterte Verhältnis Zwinglis zu Luther wurde die Marienpredigt kaum beachtet.

I. Der historische Kontext

Zwinglis «Predigt von der ewig reinen Magd Maria»⁸ ist in dem für die Geschichte der Zürcher Reformation dramatischen Jahr 1522 entstanden. Als sie im Herbst im Druck erschien, befand sich Zwingli mitten in den öffentlichen Auseinandersetzungen: Den «Fastenhandel» hatte er erfolgreich hinter sich gebracht – in der Karwoche war seine Schrift «Von Erkiesen und Freiheit der Speisen»⁹ erschienen –, als im Frühsommer der nächste Konflikt entbrannte: die Auseinandersetzung um die Heiligenverehrung und um das Mönchtum. Zwingli hatte unter dem Einfluß des Humanismus schon früh eine kritische Haltung gegenüber der Heiligenverehrung gewonnen¹⁰, die in Zürich

⁴ Vgl. die Titel und Fundorte bei *Ulrich Gäbler*, Huldrych Zwingli im 20. Jahrhundert. Forschungsbericht und annotierte Bibliographie 1897–1972, Zürich 1975, Nrr. 1132.1136.1139 und 1162.

⁵ *Gottfried W. Locher*, Inhalt und Absicht von Zwinglis Marienlehre, Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 107, 1951, Nr. 3, 34–37; wieder abgedruckt in: *ders.*, Huldrych Zwingli in neuer Sicht. Zehn Beiträge zur Theologie der Zürcher Reformation, Zürich 1969, 127–135 [hiernach wird zitiert].

⁶ *Karl Federer*, Zwingli und die Marienverehrung, ZSKG 45, 1951, 13–26.

⁷ *Emidio Campi*, *Via antiqua, umanesimo e riforma. Zwingli e la Vergine Maria*, Torino 1986. Eine neubearbeitete deutsche Ausgabe soll im Herbst 1996 erscheinen.

⁸ Z I, 391–428.

⁹ Z I, 88–136. Vgl. auch ZS I, 13–73.

¹⁰ In der Auslegung des 20. Artikels der Schlußreden führt Zwingli die ersten Zweifel am Heiligenkult auf die Lektüre der «Expostulatio Jesu» des Erasmus «vor 8. oder 9. jaren» zurück (Z II, 217, 4ff.). Vgl. auch die Hinweise bei *Arthur Rich*, Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis (QAGSP 6), Zürich 1949, 84f. – *Campi* leitet auch Zwinglis kritisches Interesse an der Marienverehrung von einem starken Einfluß des Humanismus her (17–21). «Indubbia-

nicht verborgen geblieben war und ihn zur Zielscheibe von Angriffen werden ließ¹¹. Die Heiligentage Ende Juni/Anfang Juli boten den Predigern der Zürcher Bettelmönche willkommenen Anlaß, gegen Zwinglis Kritik an der Heiligenverehrung aufzutreten.¹² Von seiten der Anhänger Zwinglis wiederum, unter denen der junge Heißsporn Konrad Grebel hervortrat, wurden die Predigten der Mendikanten gestört.¹³ Es erregte Aufsehen, daß Zwingli sogar selbst zum Mittel der Predigtstörung griff, als ein durchreisender Franziskaner, Franz Lambert von Avignon¹⁴, im Fraumünster mehrere Predigten über Maria und die Heiligen hielt.¹⁵ Zwingli rief dazwischen: «Bruder, da irrst du»!¹⁶ Am 16.¹⁷ Juli disputierte Zwingli mit Franz Lambert im Chorherrengebäude¹⁸, und fünf Tage später fand eine vom Rat angeordnete Disputation statt – eigentlich ist sie die «erste Zürcher Disputation». Ihr Resultat bildete eine wichtige Etappe in der frühen Zürcher Reformationgeschichte: indem die städtische Obrigkeit die Ordensleute zu schriftgemäßer Predigt anwies, nahm sie zum ersten Mal für sich die Entscheidung in einer kirchlichen Angelegenheit in Anspruch.¹⁹

mente Zwingli si palesa in sintonia con la critica umanistica della devozione mariana tardo medievale» (54). Zu Erasmus vgl. *L. E. Halkin*, La mariologie d'Érasme, ARG 68, 1977, 32–54.

¹¹ Vgl. *Theodor Pestalozzi*, Die Gegner Zwinglis am Großmünsterstift in Zürich. Der erste Teil der Arbeit über: Die katholische Opposition gegen Zwingli in Stadt und Landschaft Zürich (Schweizer Studien zur Geschichtswissenschaft IX/1), Zürich 1918, 37ff. 84ff.

¹² Johannes der Täufer (24.6.), Peter und Paul (29.6.), Visitatio Mariae (2.7.). Vgl. *Pestalozzi* 105.

¹³ *Georg Finsler* (Hg.), Die Chronik des Bernhard Wyss 1519–1530 (QSRG 1), Basel 1901, 13–15; vgl. *Heinold Fast*, Reformation durch Provokation. Predigtstörungen in den ersten Jahren der Reformation in der Schweiz, in: H.J. Goertz (Hg.), Umstrittenes Täuferturn 1525–1975. Neue Forschungen, Göttingen 1975, 79–110.

¹⁴ Vgl. zuletzt *Gerhard Müller*, Lambert von Avignon, Franz, TRE 20, 1990, 415–418 (Lit.).

¹⁵ Vgl. *Andreas Moser*, Franz Lamberts Reise durch die Schweiz im Jahre 1522, Zwing. 10, 1967, 467–471.

¹⁶ *Georg Finsler* (Hg.), Die Chronik des Bernhard Wyss, 16.

¹⁷ Nach Wyss fand die Disputation «uf Mittwoch des 17. Tag Höwmonat» statt (danach *Locher* Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen 1979, 100). Ein Mittwoch war aber der 16. Juli. Richtig: *Oskar Farner*, Huldrych Zwingli, III: Seine Verkündigung und ihre ersten Früchte 1520–1525, Zürich 1954, 265. Vgl. auch Z VII, 548, Anm. 2 und 549.

¹⁸ Zur Kritik an Wyss, nach dessen Bericht Lambert bei seinem Zürcher Aufenthalt durch Zwingli für die Reformation gewonnen worden ist, vgl. *G. Müller*, Franz Lambert von Avignon und die Reformation in Hessen (VHKHW 24,4), Marburg 1958, 7f.

¹⁹ Vgl. *Bernd Moeller*, Zwinglis Disputationen, ZSRG.K 56, 1970, 275–324, hier 292; *Heiko A. Oberman*, Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf (Spätscholastik und Reformation 2), Tübingen 1979, 272f. *Ulrich Gäbler*, Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 1983, 55, weist freilich darauf hin, daß es sich nur um den Entscheid eines Ratsausschusses und nicht des Rates handelte, die Anweisung nur den Bettelorden galt und noch kein allgemeines Mandat zu schriftgemäßer Predigt war.

Währenddessen eskalierten die kirchenpolitischen Spannungen mit dem Konstanzer Bischof. Am 2. Juli 1522 hatte Zwingli an ihn eine ›Supplicatio‹²⁰ gerichtet, in der nicht nur der Zwangszölibat der Priester kritisiert und die Freigabe der Priesterehe gefordert wurde, sondern bereits grundsätzliche Kritik am traditionellen Verständnis der Hierarchie anklang. Ende August erschien Zwinglis ›Apologeticus Archeteles‹²¹, in dem er mit dem Konstanzer Bischof schonungslos abrechnete und auch schon erste öffentliche Kritik am Meßopfer²² äußerte. War mit der faktischen Absage an die Hierarchie die Grenzlinie humanistischer Reformbestrebungen zu einer reformatorischen Kirchenerneuerung hin überschritten²³, so legte Zwingli Anfang September in der Schrift ›Von Klarheit und Gewißheit des Wortes Gottes‹²⁴ erstmals zusammenfassend sein reformatorisches Schriftverständnis dar. Wenige Wochen später erschien die Marienpredigt.

Ein Blick auf die Vorgänge in Zürich vom Frühjahr bis Herbst 1522 macht deutlich, «daß gerade die brennendsten Probleme der vorreformatorischen Kirche wie Fastenordnung, Heiligen- und Marienverehrung, Stellung der Mönchsorden, Priesterehe zur Diskussion standen» und auf eine Entscheidung hindrängten.²⁵ In diesem Kontext bewegender theologischer Kontroversen und kirchenpolitischer Konflikte, da «das wort gottes sich yetz ufftüt inmitten aller boßheit»²⁶, steht die Marienpredigt. Ihr Gegenstand berührte einen Nerv spätmittelalterlicher Theologie und Frömmigkeit, und daher ging es von vornherein nicht um die Erörterung einer peripheren Frage, sondern das Thema war eine Herausforderung und Bewährungsprobe für die reformatorische Theologie.

II. Der Anlaß der Marienpredigt und ihrer Veröffentlichung

Den Hintergrund der Marienpredigt bildeten die Auseinandersetzungen mit den Zürcher Bettelmönchen um die Heiligenverehrung im Sommer 1522. In der Predigt geht es um das gleiche Thema wie in der Disputation vom

²⁰ Z I, 197–209. Am 13. Juli wandte er sich in einer deutschen, ausführlicher gehaltenen Schrift, der ›Bitte und Ermahnung an die Eidgenossen‹ (Z I, 214–248) in derselben Sache an die weltlichen Obrigkeiten.

²¹ Z I, 249–327. Am 26. August schickte Zwingli ein gedrucktes Exemplar an Oswald Myconius (Z VII, 569, 4f.).

²² Vgl. die Erörterung bei Eberhard Grötzing, Luther und Zwingli. Die Kritik an der mittelalterlichen Lehre von der Messe – als Wurzel des Abendmahlsstreites (ÖTh 5), Zürich/ Köln/ Gütersloh 1980, 49f.

²³ Gäbler, Einführung 57, der auf die entsetzte Reaktion des Erasmus in einem Brief vom 8. Sept. 1522 an Zwingli (Z VII, 582) hinweist.

²⁴ Z I, 328–384. Vgl. auch ZS I, 101–154.

²⁵ Gäbler, Einführung 59.

²⁶ Z I, 393, 27.

21. Juli – hier zugespitzt auf die Marienverehrung – und wahrscheinlich haben sich auch dort mündlich vorgetragene Auffassungen Zwinglis in dieser Schrift niedergeschlagen.²⁷

Wie bei den beiden zuvor erschienenen deutschsprachigen Schriften, ›Von Freiheit und Erkiesen der Speisen‹ und ›Von Klarheit und Gewißheit des Wortes Gottes‹²⁸, handelt es sich auch bei der ›Predigt von der ewig reinen Magd Maria‹, wie schon der Titel anzeigt, um eine tatsächlich gehaltene, für den Druck überarbeitete Predigt.

Häufig wird sie aufgrund einer Notiz in Bullingers Reformationsgeschichte²⁹ mit Zwinglis Teilnahme und Predigtstätigkeit am Engelweihfest (14.9.) in seiner früheren Wirkungsstätte, dem Marienwallfahrtsort Einsiedeln³⁰, in Verbindung gebracht³¹; Bullinger äußert jedoch aufgrund der zeitlichen Nähe zur Publikation der Marienpredigt nur eine Vermutung, was Zwingli in Einsiedeln gepredigt habe.³² Allerdings läßt sich anhand anderer Quellen nachweisen, daß in der Tat das Thema Marienverehrung in den Predigten, die Zwingli und Leo Jud hielten, (auch) erörtert wurde. Die von Jud ins Deutsche übersetzte ›Expostulatio Jesu‹ des Erasmus, die sich kritisch mit der Heiligenverehrung auseinandersetzte und einst bei Zwingli erste Zweifel am Heiligenkult geweckt hatte³³, war im Hinblick auf die Einsiedler Veranstaltung in den Druck gegeben worden.³⁴ Nach der Festordnung für das Engelweihfest des Jahres 1522 sollte über das Lukasevangelium »von anfang für und

²⁷ Gäbler, Einführung 58.

²⁸ ›Von Freiheit und Erkiesen der Speisen‹ lag eine Predigt im Großmünster am 23. März zugrunde, ›Von Klarheit und Gewißheit des Wortes Gottes‹ ging auf eine Predigt zurück, die er im Kloster der Dominikanerinnen am Oetenbach gehalten hatte.

²⁹ »Vnd diewyl M. Vlrich Zwingli dises herpsts ein predig Zürich gethon von klarheit vnd gewüsse oder vnбетогliche des wort Gottes, welche er hernach im Januario des 1524 iars in truck gab. glich wie er diß iars ouch ein andere vßgan ließ von der ewig reinen Magt Maria der müter Jesu Christi. mag darus wol erlernen werden, was er merteyls in diser Engelwyhe habe geprediget.« Heinrich Bullinger, Reformationsgeschichte nach dem Autographon hg. v. J. J. Hottinger und H. H. Vögeli, I, Frauenfeld 1838, 81.

³⁰ Leo Weisz, Leo Jud, Zürich 1942, 36.

³¹ Locher, Zwinglische Reformation [wie Anm. 17] 102.

³² Gäbler, Einführung 58f. führt als Argument gegen die Einsiedeln-Hypothese das Datum der Vorrede der Marienpredigt (17.9.) an, so daß der Druck in drei Tagen hätte bewältigt sein müssen. Aber der 17. Sept. ist nicht das Datum des Drucks (gegen J. C. Mörikofer, Ulrich Zwingli nach den urkundlichen Quellen, I, Leipzig 1867, 123) – wie es sich etwa bei der Schrift ›Von Freiheit und Erkiesen der Speisen‹ (Z I, 81 und 136,14) und beim ›Apologeticus Archeteles‹ (Z I, 255 und 327,16) findet, sondern das Datum des vor der Drucklegung geschriebenen Widmungsbriefes an Zwinglis Brüder!

³³ S. o. Anm. 10.

³⁴ Vgl. Karl-Heinz Wyss, Leo Jud, seine Entwicklung zum Reformator (1519–1523), Bern–Frankfurt/M. 1976, 73. Auszüge aus Juds Übersetzung sind abgedruckt bei Joachim Rogge, Zwingli und Erasmus. Die Friedensgedanken des jungen Zwingli (ATH 11), Stuttgart 1962, 24f.

für» gepredigt werden.³⁵ Die lukanische Vorgeschichte bot reichlich Anlaß, sich über Maria zu äußern, und dies ist auch geschehen. Eine altgläubige Denkschrift (1525/26) weiß zu berichten, daß Zwingli und Leo Jud gepredigt hätten: «wer die Mutter Gottes ehret, der nemme Gott die ehr».³⁶

Doch kann es sich trotz der thematischen Nähe nicht um die Marienpredigt handeln. Denn wie der Titel des Drucks angibt, wurde die Predigt von Zwingli «[zu] Zürich gethon»³⁷. Der genaue Zeitpunkt läßt sich nicht bestimmen. Die Gelegenheit zu einer Marienpredigt *könnte* das Fest Mariae Himmelfahrt (15. 8.) geboten haben, auf dessen Festinhalt Zwingli gegen Ende der (gedruckten) Predigt Bezug nimmt.³⁸ Der Text Lk 1,39–50 (Besuch Marias bei Elisabeth und der Anfang des Magnifikat), den Zwingli in seiner Auslegung «von der kürtze wegen» übergeht³⁹, bildeten die Evangelienlesung für dieses Marienfest.

Bleibt auch der Zeitpunkt der gehaltenen Predigt unsicher (zweite Juli- oder erste Augushälfte), so läßt sich anhand der Korrespondenz Zwinglis und der Widmungszuschrift an seine Brüder⁴⁰ Genaueres über den konkreten Anlaß der Veröffentlichung ermitteln. Denn hier erwähnt Zwingli Verleumdungen, die über ihn ausgestreut worden seien; er deutet an, daß sie seinen Lebenswandel und Geldzuwendungen⁴¹ sowie vor allem angebliche Schmähungen Marias betrafen.⁴² Über diese Angriffe sind wir genauer durch einen Brief unterrichtet, den der Churer Pfarrer Jakob Salzmann (Salandronius) am 26. August an Zwingli schrieb.⁴³ Er berichtet von Verunglimpfungen, die ein vornehmer Zürcher, der Kriegsmann Jakob Stapfer⁴⁴, bei der Durchreise in Chur ausgestreut habe: Zwingli sei Vater von drei Kindern; er habe nicht nur vom Papst, sondern auch vom Franzosen Jahrgelder erhalten; außerdem habe

³⁵ Die Ordnung ist abgedruckt bei *Odilo Ringholz*, Geschichte des fürstlichen Benediktinerstiftes U. L. F. von Einsiedeln [...], I, Einsiedeln–Waldshut–Köln 1904, 614f., und bei *Karl-Heinz Wyss*, Leo Jud 145f.

³⁶ *Odilo Ringholz*, Eine zeitgenössische Denkschrift über die religiösen Zustände in Einsiedeln beim Beginne der schweizerischen Glaubensspaltung, ZSKG 13, 1919, [131–145] 134 Nr. 3. Vgl. *Karl-Heinz Wyss*, Leo Jud 149f. Vgl. dazu die (positiv formulierte) Äußerung in der Marienpredigt: «Dann ie me die eer und liebe Christi Jesu wachst under den menschen, ie me das werd und eer Marie wachst» (Z I, 426,19f.). Eine negative Formulierung findet sich in Luthers Magnifikat-Auslegung: «soviel wirdigs vordienst man yhr zulegt, szo vil man der gottlich gnaden abbricht» (WA 7, 568,24f.).

³⁷ Z I, 387.

³⁸ Z I, 424, 10ff. Vgl. dazu unten.

³⁹ Z I, 416,23–417,1.

⁴⁰ Z I, 391–398.

⁴¹ Vgl. Z I, 395,24–26; 395,26–396,7.

⁴² Vgl. Z I, 396,11–397,18.

⁴³ Z VII, 575–577 (Nr. 233).

⁴⁴ Zu Stapfer vgl. Z VII, 575f., Anm. 4.

Zwingli auf der Kanzel behauptet, Ave Maria sagen heisse: «Gott grütz dich Grettlin!» So also sei es um die Sitten der sog. Evangelischen bestellt!⁴⁵

Diese Anschuldigungen, die sich noch weiter fortsetzten⁴⁶, betrachtete Zwingli als Teil einer kirchenpolitischen Kampagne seiner Gegner.⁴⁷ Er rechnete damit, daß die üblen Gerüchte über ihn auch schon seinen Brüdern in Wildhaus zu Ohren gekommen und sie über die bedrohliche Lage Zwinglis beunruhigt waren, und widmete ihnen daher die gedruckte Marienpredigt. In ihr geht er auf jene Diffamierungen ein, von denen ihm Salzmann berichtet hatte; es kehren in der Predigt alle Stichworte aus dem Brief wieder: Zwingli will denen nicht antworten, die sich ausgedacht hätten, «wie vil ich *kinden* in disem jar geborn und wie vil *geltz* von fürsten und herren empfangen [...]. Rede ein yeder uff mine *sitten*, was er welle, sye im verzigē, aber kein gotzlesterung wil ich immer lyden».⁴⁸ Als Gotteslästerung betrachtet er – wohl wegen der christologischen Implikationen (Maria als «gotzgebärerin»⁴⁹) – die ihm unterstellten Schmähungen Marias, die ihn schmerzlicher als alle anderen Nachreden der Feinde getroffen hätten.⁵⁰ Er ist sich bewußt, daß gerade solche Vorwürfe angesichts der hohen Bedeutung Marias in der Volksfrömmigkeit besonders gefährlich sind.⁵¹ Daher ist nur zu verständlich, daß er sich «mit überraschender Leidenschaftlichkeit»⁵² verteidigt. Ausführlich rückt er in einem längeren Abschnitt der gedruckten Predigt die ihm angelasteten Aussagen über das Ave Maria zurecht, von denen Salzmann ihm berichtet hatte.⁵³

In der Druckfassung ist neben solchen apologetischen Einschüben⁵⁴ eine

⁴⁵ Z VII, 576,6f.

⁴⁶ Vgl. Zwinglis Verteidigungsschrift vom Juli 1523 (Z I, 574–579, bes. 577, 8ff.). Hier nennt er die Beschuldigung, er entehre die Mutter Gottes, an erster Stelle und vermerkt rückblickend: «Hab ich öffentlich widerfochten mit einem eignen büchlin» (577,11f.).

⁴⁷ Vgl. Z I, 397,15–18; 424,1–5.

⁴⁸ Z I, 405,1–7, meine Hervorhebungen.

⁴⁹ Z I, 399,1 (im Predigtitel).

⁵⁰ Z I, 404, 25f.

⁵¹ «Und so der gemein mensch ein flyßig uffsehen hat zû der reinen magt Marien, meinend sy [die Gegner] mich demselben damit ze verleyden, damit dem wort gottes, durch mich ußgesprochen, des minder ggloubt werdt» (Z I, 397,15–18).

⁵² Federer [wie Anm. 6] 15.

⁵³ Z I, 408,16–410,9. Vgl. bes. 408,28–409,6: «Hie innen im Ave Maria bittet man nütz, wie ouch ein mensch den andern grüßte mit lob, als ist ouch das Ave Maria, als wenn einer zû einer frommen frowen, die Anna oder Gret hieß, sprach: *Gott grütz dich*, Anna oder Gret – es sy wedern namen ich genennet hab, so sind es doch bed christenlich namen –; du bist eine fine frow oder derglichen. *Sich hie, was kan der böß will*. Das ich allein zû eim byspil hab gegeben, das man erkannte, was underscheids zwüschen bätten und grützen wäre, *hatt er darus gemachet, ich hab geredt*, so einer ein Ave Maria bet, sy es nüt beßer, denn so einer sprach: *Got grütz dich, mätzi*.» (meine Hervorhebungen).

⁵⁴ Vgl. etwa: «Merckt aber hie, was vermag der *böß wil der nachredenden menschen*. So ich die Meinung Chrisostomi nun erzelet und daby geseit *hab*, sy gefalle mir nit, *habend die bößwilligen von mir ußgeben, ich habe öffentlich geredt*, Maria sye ein sünderin glich als ouch ein ander mensch» (Z I, 423,14–19; meine Hervorhebungen).

Art Epilog angefügt. Die Auslegung der neutestamentlichen Texte, bei der sich Zwingli zuletzt mit zweifelhaften Meinungen (des Chrysostomus⁵⁵) und daran anschließenden Verdächtigungen gegen sich selbst beschäftigt hatte, endet mit einem typischen Predigtschluß: «Nun vergeb inen got und uns allen unser sünd und erluchte uns mit sinem liecht der gnaden, daß wir allein sin leer und willen nach sinem gefallen erkennind. Amen».⁵⁶ Diese formelhafte Wendung hat wohl den Abschluß der ursprünglichen Predigt gebildet. Dafür spricht auch, daß der im Druck folgende Schlußteil⁵⁷ den Charakter eines apologetischen Nachwortes hat. Er beginnt: «Dann ich nüt unerbers, sündtlichs, schantlichs noch böß uff die reinen magt Marien, die gebererin unsers heils, nie gedacht hab, ich will geschwigen: offentlich gleret oder geredt.»⁵⁸ Es erscheint geradezu als Anspielung auf die Verleumdungen des vornehmen Jakob Stapfer, von dem ihm Pfarrer Salzmann berichtet hatte, wenn Zwingli fortfährt: «Das aber sölche ding so frävenlich von fürnemen lüten uff mich geredt werdent, hat ein andren vatter».⁵⁹ Auch formal unterscheidet sich der Epilog von der vorausgehenden Predigt: Stellt diese eine fortlaufende Auslegung einzelner Texte dar, so ist der Nachtrag thematisch ausgerichtet. Hier spiegelt sich die inzwischen verschärfte Situation. Zwingli grenzt sich mehrfach vom «irtum der falsch lerenden» ab⁶⁰ und gebraucht öfter polemische Wendungen⁶¹. Widmungszuschrift und Epilog bilden eine Klammer, durch die der apologetische Anlaß der Veröffentlichung unterstrichen wird.

Für die Entstehung der Druckfassung der Marienpredigt dürfte also der Brief Salzmanns vom 26. August den terminus a quo bilden. Den terminus ad quem für den Abschluß des Manuskripts markiert die Widmungszuschrift an seine Brüder, die er am 17. September «ylentz» fertigstellte.⁶² Der Druck ist dann in der zweiten Septemberhälfte erfolgt und das Werk spätestens Anfang Oktober ausgeliefert worden. Denn schon am 16. Oktober bedankte sich Johannes Zimmermann (Xylotectus) aus Luzern für das erhaltene Buch.⁶³

⁵⁵ Z I, 423,9.19. Chrysostomus hatte das Verhalten Marias in Mt 12,47ff. als Anflug von Eitelkeit kritisiert (Homiliae 44 in Matth. [PG 57, 463–466]) und war deswegen schon von Thomas von Aquin (Summa theologica III q 27 a 4 ad 3) getadelt worden. – Zur (seltenen) Kritik Zwinglis an Kirchenvätern vgl. *Alfred Schindler*, Zwingli und die Kirchenväter (147. Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses in Zürich), Zürich 1984, 58.

⁵⁶ Z I, 423,23–26.

⁵⁷ Z I, 423,27–428,7.

⁵⁸ Z I, 423,27–424,1.

⁵⁹ Z I, 424,1–3. Die Anspielung auf Joh 8,41–44 (Teufel als Vater der Lüge) hat *Finsler* in der Edition übersehen.

⁶⁰ Z I, 427,12f.; vgl. 425,21.23.

⁶¹ Ave Maria plappern (425,22), Rosenkranz murmeln (427,15f.); Anspielung auf den Teufel als Vater der Lüge (424,2f.).

⁶² Z I, 398,19.

⁶³ Z VII, 597,1–3.

Noch im selben Jahr erschien ein⁶⁴ weiterer Druck bei Sylvan Otmar in Augsburg, im folgenden Jahr brachte Hans Hager in Zürich eine neue Ausgabe heraus, 1545 übersetzte Zwinglis Schwiegersohn Rudolf Gwalther die Marienpredigt für die Edition der Opera Zwinglis ins Lateinische.⁶⁵

III. Die Marienpredigt auf dem Hintergrund spätmittelalterlicher Mariologie

Die bisherige Forschung hat das Augenmerk vor allem auf die <mariologischen> Aussagen in Zwinglis Marienpredigt gerichtet. Aufgrund dieser Schrift konnte ihn Locher als den «Mariologe[n] unter den Reformatoren»⁶⁶ bezeichnen, und diese Charakteristik ist in den einschlägigen Darstellungen fast schon zu einem geflügelten Wort geworden. Er sei «derjenige, der die ausdrücklichste Lehre von Maria entwickelt und in derselben sogar Stücke der mittelalterlichen Dogmatik festgehalten» habe.⁶⁷

Bereits auf den ersten Blättern der Predigt vertritt Zwingli nachdrücklich die virginitas Mariae ante partum, in partu et post partum. Er betont, daß sie «eine reine, unverserte magt [Jungfrau]⁶⁸ vor der geburt, in und nach der geburt, ja in ewigkeit blybt»⁶⁹, und im Epilog der Predigt wiederholt er noch einmal «min lutere meinung von der müter gottes, das ich vestencklich gloub nach den worten des heligen euangelii eine reine magt uns geboren haben den sun gottes und in der gburt und ouch darnach in die ewigkeit eine reine, unverserte magt bliben»⁷⁰. In einem längeren Exkurs⁷¹ verwirft er mit philologischen Argumenten⁷² die Meinung des altkirchlichen Häretikers Helvidius⁷³, Maria habe nach der Geburt Jesu «sich mit Josephen eelichen vermischet»⁷⁴. Die ausführliche Erörterung dieser Frage begründet Zwingli mit dem gegnerischen

⁶⁴ Bei den beiden Drucken von 1522 (A und B) handelt es sich um Zwitterdrucke; vgl. *Georg Finsler* in der Einleitung zur kritischen Edition, Z I, 388f.

⁶⁵ Vgl. *Finsler*, Einleitung, Z I, 387f.

⁶⁶ *Locher*, Marienlehre [wie Anm. 5] 130.

⁶⁷ *Locher*, Marienlehre 127.

⁶⁸ Zur Bedeutung Magd = keusche Jungfrau im Schweizerdeutsch des 16. Jahrhunderts vgl. Z I, 391, Anm. 2.

⁶⁹ Z I, 402, 1f.

⁷⁰ Z I, 424, 7–10.

⁷¹ Z I, 402, 6–404, 18.

⁷² Z I, 402, 22ff. zu «donec/ ἕως» und 404, 12ff. zu «erstgeborner» Sohn (Mt 1, 24f.).

⁷³ Vgl. *Walter Delius*, Geschichte [wie Anm. 1] 135. – Zwingli hatte seine Kenntnisse wohl aus Hieronymus, De perpetua virginitate B. Mariae adversus Helvidium (PL 23, 193–216). Auch Luther nannte Helvidius einen «groben Narren»; vgl. *Schimmelpfennig*, Geschichte [wie Anm. 1] 14.

⁷⁴ Z I, 402, 7f.

⁷⁵ Z I, 404, 18–405, 1.

Vorwurf, «ich habe gepredigt, Maria sye ein torecht wyb xin, wie ein andre trüll, oder hab sy an irer reinigkeit geschmützt und geschentzelet», und beteuert die völlige Haltlosigkeit solcher Anschuldigungen.⁷⁵ Aus der *virginitas post partum* ergibt sich auch, daß Zwingli die «Brüder» Jesu in Mt 12,47 als «fründ» [Verwandte] betrachtet.⁷⁶

Ganz in den Bahnen der kirchlichen Tradition bewegt sich Zwingli auch, wenn er Maria als Mutter Gottes⁷⁷ und als «gotzgebärerin»⁷⁸ bezeichnet. Er hat auch später an diesen Bezeichnungen festgehalten⁷⁹, obwohl sie in gewisser Spannung zur «nestorianischen Färbung» seiner Christologie stehen.⁸⁰ Doch da für Zwingli die göttliche und die menschliche Natur durch die Person Christi verbunden sind und diese trinitarisch mit seiner Gottheit identisch ist, kann er im Sinn einer *Alloiosis* den Titel «Mutter Gottes» gebrauchen.⁸¹ In diesem Sinn deutet er Emanuel (Jes 7,14): «Ja, frylich: Gott mit uns, das er menschliche natur von der reinen Maria hat an sich genomen [...]».⁸² Die Jungfräulichkeit Marias ist für Zwingli biblisch begründet und christologisch-soteriologisch notwendig. Christus mußte (im Sinne der Satisfaktionslehre Anselms von Canterbury) einerseits «ware menschliche blödigkeit [Schwachheit] uff sich nemen», andererseits mußte dies «doch on alle sünd» geschehen; denn nur so konnte er «für all unser schuld die gerechtigkeit gottes» bezahlen.⁸³

Umstritten ist dagegen die Stellung Zwinglis zur unbefleckten Empfängnis Marias und zu ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel, also zu Lehrmeinungen, die in der spätmittelalterlichen Theologie noch kontrovers diskutiert wurden.

Bekanntlich hatte das Konzil von Basel den seit zweihundert Jahren schwellenden Streit zwischen Franziskanern und Dominikanern um die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Marias zu beenden versucht.⁸⁴ In seiner 36. Ses-

⁷⁵ Z I, 404,18–405,1.

⁷⁶ Z I, 422,26. Zwingli folgt hier der Deutung des Hieronymus.

⁷⁷ Z I, 397,20; 404,24f.; 409,25f.; 424,7; 426,20; 427,2: «müter Jesu Christi».

⁷⁸ Z I, 399,1 (im Predigtitel); vgl. auch die Bezeichnung «gebererin unsers heils» (423,28), nicht «Geberin» (*Algermissen* [wie Anm. 1] 16).

⁷⁹ Vgl. etwa Z III, 687,28; XIV, 181,1 u.ö.

⁸⁰ Vgl. die Bemerkungen zu Gottheit und Menschheit Christi in der Marienpredigt: Z I, 412,5ff. (und schon Z I,344,2ff. [Von Klarheit und Gewißheit]). – Zu Recht hat *Oberman*, *Mariologie* [wie Anm. 1] 243 und 243, Anm. 1, unter Hinweis auf Servet und Schwenckfeld darauf hingewiesen, daß die Verwendung dieses Titels «noch keine Garantie für Orthodoxie» ist.

⁸¹ Vgl. dazu *Gottfried W. Locher*, *Die Theologie Huldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie*, I: Die Gotteslehre (SDGSTh 1), Zürich 1952, bes. 117ff., zur *Alloiosis* 128ff.; *Campi* [wie Anm. 7] 21–27 («La sfondo cristologico») und 27–30 («La madre di Dio»).

⁸² Z I, 401,21f.

⁸³ Z I, 425,1–5. Vgl. zur Argumentation *Locher*, *Theologie* 144 (die Jungfrauengeburt ist bei Zwingli «fest im Gedankenkreis der Satisfaktion verankert»); *Campi* 34f. Zum Hintergrund der Satisfaktionslehre Anselms s.u. Anm. 131.

⁸⁴ Vgl. *Johannes Helmrath*, *Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme* (Kölner historische Abhandlungen 32), Köln 1987, 383–394 (mit reicher Lit.!).

sio am 17. September 1439 hatte es die Immaculata Conceptio Beatae Virginis Mariae zum Dogma erklärt und die Feier des Festes am 8. Dezember verbindlich gemacht.⁸⁵ Freilich fiel die Dogmatisierung schon in die «schismatische» Zeit des Basler Konzils. Bei denen, die das Basiliense zu diesem Zeitpunkt nicht mehr als legitimes Konzil betrachteten, war auch die Lehre von der unbefleckten Empfängnis kein definiertes Dogma. So fanden sich trotz der erheblich wachsenden Breitenwirkung dieser Lehre auch weiterhin noch Bestreiter, besonders unter dominikanischen Theologen.⁸⁶ In den Jahren 1506–1509 hatte in der Eidgenossenschaft der sog. Jetzerhandel die Gemüter erregt, der Streit um den Dominikanerbruder Hans Jetzer in Bern, dessen fingierte Marienerscheinungen dem Kampf gegen die Immaculata-Lehre dienen sollten.⁸⁷

Zwingli äußert sich in der Marienpredigt nicht expressis verbis zur Immaculata Conceptio Marias. Er spricht zwar mehrfach von der heiligen bzw. ewig reinen⁸⁸, unbefleckten⁸⁹ Magd Maria⁹⁰; doch könnten «ewig rein» und «unbefleckt» synonyme Ausdrücke für die unversehrte Jungfräulichkeit darstellen.⁹¹ Auch in späteren Schriften finden sich keine expliziten Stellungnahmen. Es ist jedoch nicht zutreffend, daß sich bei Zwingli überhaupt «keine Spur» der Lehre von der unbefleckten Empfängnis finde.⁹² Bei der Ersten Zürcher Disputation erwähnte er das Dekret des Basler Konzils: «Das die mûter gottes on erbsünd sy empfangen, ist offentlich beschlossen im concilio zû Basel, unnd ist dennest kein Predigermûnch so törplecht, er darff darwyder reden.»⁹³ Obwohl Zwingli die Lehrautorität der Konzilien bestritt⁹⁴ und sich gerade zu den Bemühungen des Basler Konzils um eine Reform der Kirche recht sarkastisch äußern konnte⁹⁵, scheint er hier für dessen mariologische Entscheidung und

⁸⁵ Vgl. Mansi 29, 182 D – 183 D; MCG III, 364f.

⁸⁶ Zur Geschichte der Diskussion vgl. *Hyacinthus Ameri*, *Doctrina theologorum de Immaculata B.V. Mariae Conceptione tempore Concilii Basiliensis*, Rom 1954, 222–243; *Wenceslaus Sebastian*, *The Controversy over the Immaculate Conception from Duns Scotus to the End of the Eighteenth Century*, in: Edward O'Connor (ed.), *The Dogma of the Immaculate Conception. History and Significance*, Notre-Dame, Ind. 1958, 213–270, hier 234–270; *Georg Söll*, *Mariologie* (HDG 3/4), Freiburg–Basel–Wien 1978, 183ff.

⁸⁷ Zum «Jetzerhandel» vgl. *Locher*, *Zwinglische Reformation* [wie Anm. 17] 36, Anm. 4 (Lit.); *Rudolf Pfister*, *Kirchengeschichte der Schweiz*, I, Zürich 1964, 271f.

⁸⁸ Z I, 397,16; 400,16; 424,8.10; 425,1.7

⁸⁹ Z I, 396,17; 421,2 («unvermaßget»); 410,22 («unbefleckt»).

⁹⁰ Z I, 414; vgl. II, 638.189.

⁹¹ *Locher*, *Marienlehre* [wie Anm. 5] 128, Anm. 6.

⁹² *Locher*, *Marienlehre* 128; *Campi* 41.

⁹³ Z I, 513,3–514,2.

⁹⁴ Vgl. *Fritz Schmidt-Clausen*, *Zwinglis Stellung zum Konzil*, Zwing, 11 (1962) 479–498.

⁹⁵ Vgl. Z I, 436,14–437,5 (in der *Suggestio deliberandi super propositiones Hadriani Nerobergae facta*, 1523). «Atque hec anilia deliramenta reformationem ecclesie audent appellare» (437,1f.).

gegen die fortbestehende Opposition aus den Reihen der Dominikaner einzutreten⁹⁶. Doch diese Bemerkung ist keineswegs so eindeutig, wie es zunächst den Anschein hat.⁹⁷ Denn sie steht im Kontext von kritischen Äußerungen zur Konziliengeschichte, und der erwähnte Beschluß dient als Beispiel dafür, daß Konzilsbeschlüsse oft von nachfolgenden Generationen nicht beachtet werden.

Aus der Marienpredigt läßt sich jedenfalls soviel entnehmen, daß für Zwingli Maria zum Zeitpunkt der Empfängnis Jesu frei von Erbsünde⁹⁸ und aktuellen Sünden war; Christus ist «on den gemeinen presten [Erbsünde], den wir alle von Adamen har mitziehend» von Maria geboren, und sie hat ihn «on sünd empfangen».⁹⁹ Auch die Bezeichnungen Marias als «ewig rein» und «unbefleckt» und die Betonung der immerwährenden Jungfräulichkeit ergeben nur in Verbindung mit ihrer Sündlosigkeit einen Sinn. Zwingli weist ausdrücklich die böswillige Unterstellung zurück, er «habe öffentlich geredt, Maria sye ein sünderin glich als ouch ein ander mensch».¹⁰⁰ Wie Zwingli sich das Zustandekommen der Sündlosigkeit Marias vorstellte, bleibt aber offen, auch in seinen späteren Äußerungen, die von einem «sanctificare» und «purificare» durch Gott¹⁰¹ reden.

Die oben angeführte Stelle aus der Marienpredigt schließt aber eine Zustimmung zur Immaculata Conceptio aus. Im vollen Wortlaut heißt es dort: «Das von anfang der welt keinem wib nie geschehen ist, das sy ein kind gebär, das ghein sünd uff imm hette oder das sy on sünd empfangen hette.»¹⁰² Nimmt man diese Aussage ernst, läßt sie die Annahme nicht zu, daß schon Maria durch ihre Mutter Anna ohne Erbsünde empfangen worden sei.

Strittig ist ferner, ob Zwingli die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel vertrete. Auch bei der Assumptio handelte es sich um eine noch kontro-

⁹⁶ *Algernissen* [wie Anm. 1] 17, der die Stelle ungenau wiedergibt («Mönch» statt «Prediger-mönch»), will hier eine Stellungnahme gegen Papst Sixtus IV. sehen, der verboten hatte, die Immaculata Conceptio als häretisch zu bezeichnen.

⁹⁷ *Federer* [wie Anm. 6] 25, meint, Zwingli zeige sich «wenig erbaut». «Die innere Parteinahme ist nicht eindeutig.»

⁹⁸ Der Ansicht von *Tappolet/Ebneter* [wie Anm. 1] 251, und *Federer*, NZZ [vgl. Anm. 4], Maria sei «zum mindesten im Moment der Empfängnis völlig rein und der Erbschuld enthoben gewesen», hat *Locher*, Marienlehre [wie Anm. 5] 128, Anm. 6, entgegengehalten, sie scheitere «an der Tatsache, daß sich das Problem der Erbschuld so gar nicht stellen kann, da er [Zwingli] zwar eine Erbsünde, aber keine biologisch übertragbare Erbschuld kennt». Doch betrifft der Einwand nur die Terminologie, nicht das Problem. Zum Verständnis der Erbsünde vgl. *Rudolf Pfister*, Das Problem der Erbsünde bei Zwingli (QASRG 2/IX), Leipzig 1939, der aber auf diese Stelle nicht eingeht.

⁹⁹ Z I, 405, 8-15.

¹⁰⁰ Z I, 423, 17-19.

¹⁰¹ Vgl. die Belege bei *Locher*, ebd.

¹⁰² Z I, 405, 13-15.

vers diskutierte Lehrmeinung.¹⁰³ Nach Karrer, Federer und anderen hat zuletzt Lukas Vischer behauptet: «Zwingly, der Reformator, von dem man es am wenigsten erwarten würde, hat sogar die *assumptio* der Maria bejaht.»¹⁰⁴ Textbasis für diese Ansicht ist eine Stelle im Schlußteil der Marienpredigt. Hier versichert Zwingly: «Ich vertruw ouch vestenklich, sy von gott erhöcht sin über alle gschöpften der säligen menschen oder englen in der ewigen fröid».¹⁰⁵

Locher hat gegen diese These grundsätzliche Bedenken vom «Gesamtcharakter des Zwinglischen Glaubens und Denkens» her geltend gemacht. Es sei «undenkbar», daß er, der «den Glauben so radikal von allem Irdischen und Sichtbaren reinigen wollte [...], in völlig unbegründeter Inkonsequenz plötzlich auf die Leiblichkeit der Maria einen solchen Nachdruck hätte legen können».¹⁰⁶ Zudem haben Locher, Oskar Farner und Emidio Campi auf eine Stelle in Zwinglys «*Fidei Christianae Expositio*» (1531) hingewiesen¹⁰⁷, wonach Zwingly die Anschauung vertritt, daß die Seelen der Gläubigen sofort, wenn sie den Körper verlassen, in den Himmel emporschweben und mit Gott vereinigt werden zur ewigen Freude, und er unter den biblischen Beispielen auch Maria aufzählt.¹⁰⁸ Eine *leibliche* Aufnahme Marias in den Himmel habe Zwingly also nicht vertreten, nur ein Eingehen der Seele in die himmlische Herrlichkeit.

Locher hat einen Hinweis Federers aufgenommen, der auf eine Nuance in der Wortwahl aufmerksam gemacht hatte:¹⁰⁹ Während Zwingly bei der unmittelbar vorausgehenden Aussage über die Jungfrauschaft Marias sage, «das ich [...] vestenklich glaub nach den Worten des heiligen euangelii», formuliere er im Blick auf ihre himmlische Erhöhung: «Ich vertruw ouch vestenklich». Zwingly unterscheide also zwischen den in der Schrift begründeten Aussagen und seiner Privatmeinung (im Sinne einer *pia et probabilis opinio*). Locher versucht damit zugleich die Aussage Zwinglys zu relativieren, daß Maria «über

¹⁰³ Zur Geschichte der Assumptio-Lehre vgl. *Martin Jugie*, *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*. Etude historico-doctrinale, Città del Vaticano 1944; *Giovanni Miegge*, *Die Jungfrau Maria*. Studie zur Geschichte der Marienlehre (KK 2), Göttingen 1962, 80–99.

¹⁰⁴ *Lukas Vischer*, *Maria – Typus der Kirche und Typus der Menschheit*, in: ders., *Ökumenische Skizzen*, Frankfurt a. M. 1972, 109 [ohne Quellennachweis, gemeint ist aber zweifellos die Stelle aus der Marienpredigt]. So auch *Bullinger*, *De origine erroris* 79 (Schimmelpfennig 68).

¹⁰⁵ Z I, 424,10–12.

¹⁰⁶ *Locher*, *Marienlehre* 131; ähnlich *Campi* [wie Anm. 7] 44f.

¹⁰⁷ *Locher*, ebd.; *Farner*, *Zwingly III* [wie Anm. 17] 301; *Campi* 45.

¹⁰⁸ «Si ergo cum deo sunt diva virgo, Abraham et Paulus. [...] Credimus ergo, animos fidelium protinus ut ex corporibus evaserint subvolare in coelum, numini coniungi aeternumque gaudere. [...] Hic [...] Iesaia ac deiparam virginem de qua ille praecinuit [...] videbis.» [SS IV, 64f., jetzt: J VI/5, 129,5 und 130,1f.; 132,1. Vgl. auch *Rudolf Pfister*, *Die Seligkeit erwählter Heiden bei Zwingly*. Eine Untersuchung zu seiner Theologie, Zollikon–Zürich 1952, 79, Anm. 3.

¹⁰⁹ Vgl. *Federer*, *NZZ* [vgl. Anm. 4] und zustimmend aufgenommen von *Locher*, *Marienlehre* 129.

alle geschöpften der säligen menschen» erhöht sei: «noch in dieser Predigt und in allen andern Schriften, also überall, wo Zwingli «verkündigt», steht Maria nicht über, sondern in einer Reihe neben den Aposteln und Propheten.»¹¹⁰

Diese Abstufung zwischen einem biblisch begründeten Glaubenssatz und einer Privatmeinung überzeugt aber ebensowenig wie die Differenzierung zwischen «glauben» und «vertruwen». Zwingli bezeichnet es an der zitierten Stelle als «min lutere *meinung* von der müter gottes, das ich [...] vestenklich gloub nach den worten des heiligen euangelii»; er gebraucht auch die Wörter «glauben» und «vertruwen» weithin synonym¹¹¹, und gerade an dem zum inhaltlichen Vergleich herangezogenen Passus aus der «Fidei Christianae Expositio» verwendet er das Verb «credere».¹¹² Außerdem wird man nicht bestreiten können, daß Maria als «gemahel gottes»¹¹³ und «gotzgebälerin» auch für Zwingli eine Sonderstellung einnimmt, die sie aus allen Menschen heraushebt.

Die mariologischen Aussagen Zwinglis in der Marienpredigt bewegen sich also insofern im Rahmen spätmittelalterlicher Theologie, als er die aus der Alten Kirche stammenden Aussagen über die Gottesmutterschaft Marias und ihre immerwährende Jungfrauenschaft teilt. Er beruft sich freilich nicht auf die Konzilsbeschlüsse von Ephesus (Θεοτόκος)¹¹⁴ und Konstantinopel II (ἀειπαρθένος)¹¹⁵, sondern hält diese Aussagen für biblisch begründet und christologisch notwendig. Zu den Kontroversen über die Immaculata Conceptio und die Assumptio äußert er sich nicht.¹¹⁶ Doch wie auch immer er sich den Ursprung der Sündlosigkeit Marias und ihre Erhöhung in den Himmel vorstellte, blieb er, wie katholische Theologen hervorheben¹¹⁷, im Rahmen kirchlicher Rechtgläubigkeit, da es sich hierbei nicht um definierte (bzw. im Fall des Basler Konzils: anerkannte) Dogmen handelte. Doch daß sich Zwingli an diesen Diskussionen eben nicht beteiligte, erscheint signifikant. Das nachspürende Interesse der mittelalterlichen Theologie am Geschick der Maria, an ihrem Lebensanfang und Lebensende, teilte er nicht. Das erscheint bereits ein

¹¹⁰ Locher, ebd. unter Hinweis auf Z I, 427,22ff.

¹¹¹ Vgl. etwa «züversicht und vertrauen zü dem sun Marie» (Z I, 426,12f.); «vertruwen» auf die Worte Christi (Z I, 218,10f.; 339,12f.; 373,35); «vertruwt zü im kummen» (Z I, 221,30f.); «im allein gloub und vertruw» (Z I, 383,1f.). Frau Dr. Marianne Wallach-Faller, Zürich, bestätigt mir freundlicherweise, daß sich anhand der im Entstehen begriffenen Zwingli-Konkordanz keine eindeutige Differenzierung der Begriffe feststellen läßt.

¹¹² Auch in der Marienpredigt verwendet Zwingli bei der Annahme, daß Maria die Jünger über die Ereignisse der Kindheit Jesu informiert habe, das Verb «glauben» (Z I, 421,15-17).

¹¹³ Z I, 412,4.11.

¹¹⁴ Mansi 4, 1081 D; ACO I,I,I, 40; COD 47; DS 252.

¹¹⁵ Mansi 9, 375 D; COD 90; DS 422.

¹¹⁶ Es stimmt eben nicht, wenn Meinhold [wie Anm. 1] 55, behauptet, Zwingli habe sich in der Marienpredigt «zu allen Fragen der Marienverehrung geäußert»!

¹¹⁷ Vgl. Federer [wie Anm. 6] 25; Algermissen [wie Anm. 1] 18.

Hinweis auf das konzeptionell Neue in seiner Deutung Marias. Denn eine Betrachtungsweise, die Zwinglis Darlegungen nur an dem dogmengeschichtlichen Entwicklungsstand der Mariologie des ausgehenden Mittelalters mißt, wird seiner Marienpredigt nicht gerecht. Allein schon der Tatbestand, daß Zwinglis Ausführungen Anstoß erregten und zu üblen Nachreden führten, ist ein Indiz dafür, daß er in unkonventioneller, neuartiger Weise über Maria sprach.

IV. Die Marienpredigt als reformatorische Deutung Marias

Jeder Vergleich der Marienpredigt Zwinglis mit spätmittelalterlichen mariologischen Traktaten und Marienpredigten – auch noch denen Oekolampads aus dem Jahre 1521¹¹⁸ – macht sogleich offenkundig, daß Zwingli den Boden mittelalterlicher Theologie und Frömmigkeit verlassen hat.¹¹⁹ Seine reformatorischen Einsichten, die er gewonnen hatte¹²⁰, finden in dieser Predigt ihren klaren Ausdruck.

Schon in der Widmungszuschrift an seine Brüder und dann in einem Vorspann der Predigt¹²¹ legt Zwingli programmatisch seine hermeneutischen Grundsätze dar. Als maßgeblich wird das Schriftprinzip herausgestellt, und zwar nicht mehr im Sinne eines erasmischen Humanismus¹²², sondern in reformatorisch-traditionskritischer Zuspitzung: «Ich halt von iro, als ein Christenman halten sol, und so vil me von iro, das ich nit eim yeden märsager¹²³

¹¹⁸ Ain Sermon [...] von dem verss im Magnificat: Exultavit spiritus meus in deo salutari meo, [Augsburg 1521]; De laudando in Maria deo sermo, Augsburg – Basel 1521 [ital. Übersetzung: La lode di dio in Maria, Rom 1983]. Vgl. dazu *Schimmelpfennig*, Geschichte [wie Anm. 1] 28; *Delius*, Geschichte [wie Anm. 1] 230f.

¹¹⁹ *Campi* [wie Anm. 7] 56, formuliert als Ergebnis seiner Untersuchung: «In tal modo, con la sparizione di astri di prima grandezza nel cielo spirituale della mariologia tardo medievale, la concezione zwingliana di Maria si pone al di fuori del pensiero cattolico per saldarsi strettamente a quello della Riforma.»

¹²⁰ Zur Diskussion um die «reformatorische Wende» Zwinglis vgl. *Ulrich Gäbler*, Huldrych Zwinglis «reformatorische Wende», ZKG 89, 1978, 120–135; *Locher*, Zwinglische Reformation [wie Anm. 17] 75–77; *Wilhelm Neuser*, Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster, in: C. Andresen (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, II, Göttingen 1980 [Nachdr. 1989], 167–176; *Gunter Zimmermann*, Der Durchbruch zur Reformation nach dem Zeugnis Ulrich Zwinglis, Zwing. 17, 1986, 97–120. – In jedem Fall liegt der Abschluß seiner reformatorischen Entwicklung vor seiner Marienpredigt.

¹²¹ Z I, 399,3–400,17.

¹²² Zum erasmischen «Formal- und Materialprinzip» vgl. *Rich* [wie Anm. 10] 29–44.

¹²³ Für diese Kritik bietet Zwingli in der Predigt nur eine Konkretisierung, indem er sich gegen legendarische Ausschmückungen der Passionsgeschichte wendet: Maria sei ihrem Sohn bis zum Kreuz nachgefolgt, «nit mit sölichem hülen und ungestalt [maßlose Trauer, Ungebärdigkeit], als iro die nährisch lerenden mitt eim erdichten büch Anßhelmi zügelegt habend» (Z I,

glaub, was er uff sy lügt und seit, und ouch uff sy nit lügen wil, noch sagen me, denn mich die gschrift des heiligen euangelii wyßt.»¹²⁴ Dem Wort Gottes allein ist zu glauben, nicht menschlichem «tant»¹²⁵. Zwinglis Verleumder sind nicht um die Ehre Gottes oder Marias besorgt, sondern beunruhigt durch das Wortes Gottes, das er verkündigt.¹²⁶ Er betont bei einzelnen Ausführungen, daß sie «mit der gschrift bewärt»¹²⁷ sind, während andere Meinungen als «nit uß bericht der gschrift»¹²⁸ kritisiert werden. Es gilt, bei der Auslegung weitere Aussagen der Schrift vergleichend heranzuziehen und den biblischen Sprachgebrauch zu berücksichtigen¹²⁹. Immer wieder rekurriert Zwingli auf den griechischen Urtext, um den eigentlichen Sinn eines Textes zu erheben.¹³⁰

Der Rekurs auf «die Schrift allein» ist aber für Zwingli nicht ein bloß formales Prinzip; die Schrift hat einen zentralen Inhalt: das Sühneleiden des Gottessohnes¹³¹, der dadurch «unser gerechtigkeit, unser gnädigung in der ewigkeit vor got für uns» geworden ist¹³². So finden sich in der Widmungszuschrift und programmatisch im Vorspann der Predigt die Grundzüge einer reformatorischen Erlösungslehre¹³³ mit der Abwehr jeglichen Verdienstgedankens, der

421,2-5). *Finsler* verweist in der Edition auf Anselms neunte Homilie (PL 158, 644ff.) und bezieht die Kritik Zwinglis auf PL 158, 648. Doch hier finden sich die von Zwingli beanstandeten Aussagen der Maria nicht. Es handelt sich vielmehr um den «Dialogus Beatae Mariae et Anselmi de Passione Domini» (PL 159, 274–290; so *Federer* 20, Anm. 1, aufgrund eines Hinweises von Othmar Bauer).

¹²⁴ Z I, 397,7–10.

¹²⁵ Das Wort «tan(d)t» begegnet dreimal: Z I, 397,13.21.26. Schon in der Schrift «Von Klarheit und Gewißheit» spricht Zwingli programmatisch von der Bekehrung «von menschentant zü gottes wort» (Z I, 340,14). Vgl. auch Zwinglis autobiographischen Rückblick in der Auslegung des 18. Artikels der Schlußreden, wo er seine Verkündigung seit 1519 als «predigen on allen menschlichen tant» charakterisiert (Z II, 145,24).

¹²⁶ Z I, 397,10–12. Zum Schriftverständnis Zwinglis vgl. *Berndt Hamm*, Zwinglis Reformation der Freiheit, Neukirchen-Vluyn 1988, 16–20.

¹²⁷ Z I, 399,4. Vgl. «mit vill gschrift lichtlich aber starck bewerdet möcht werden» (400,14f.).

¹²⁸ Z I, 399,13.

¹²⁹ Vgl. die Kritik, daß Helvidius verfahren sei «wie alle, die frävenlich uß einem kleinen erfaren der gschrift urteilen gdörend, was inen in sinn kumpt, unangesehen, wie die wort an andren orten der gschrift gebrucht werdind» (Z I, 402,21f.), oder die Bemerkung: «aber in der gschrift hat es nit allweg die krafft glich als ouch im tütsch» (Z I, 403,1).

¹³⁰ Vgl. ἔως (Z I, 402,22ff.), καχοριτωμένη (Z I, 406,14–19), εὐλογουμένη (Z I, 407,7–13).

¹³¹ Der Hintergrund der Satisfaktionslehre Anselms von Canterbury ist deutlich. Vgl. außer Z I, 399,3–400,11 noch 401,23; 405,12; 424,23f.; 426,10–12. Die Satisfaktionslehre durchzieht also nicht erst «von der Auslegung der Schlußreden an das ganze Schrifttum Zwinglis» (so *Neuser* [wie Anm. 120] 187. – Zur Bedeutung der Lehre Anselms für Zwingli vgl. *Locher*, Theologie [wie Anm. 81] 134–155; *Hamm* 48–50, der anschließend die Frage nach der Zueignung der Satisfaktion in der Rechtfertigungslehre Zwingli untersucht (51–62) und die Nähe zu Luther herausarbeitet.

¹³² Z I, 400,6f.

¹³³ Zwingli gibt gern kürzere und längere Resümees des ganzen Glaubensinhaltes, die häufig mit dem Anselmschen Begriffspaar der «iustitia» und «misericordia» Gottes beginnen, um dann die Satisfaktionslehre zu entfalten. Vgl. dazu *Locher*, Theologie 33f. mit einer Tabelle der Fundorte (in der die Marienpredigt fehlt).

Betonung der Gnade und des Glaubens als einzigem Zugang zum Heil. Zwingli resümiert: «Sich, das ist ein gnädiger handel gottes, ein früntliche fröliche bottschaft, ein gwisser sichrung der trostlosen seel, daß die funden hatt den, durch den sy gott versuent wurde, durch den sy allweg ein zügung zû gott hette.¹³⁴ Das aber alles mit vill geschriff lichtlich aber starck bewerdet möcht werden [...]».¹³⁵

Auf dem Hintergrund dieser programmatischen hermeneutischen Grundlegung wendet sich Zwingli dann seinem Gegenstand, dem «lob der ewig reinen magt Marie»¹³⁶ zu. Oskar Farner hat die Marienpredigt als eine «Themapredigt» über Maria charakterisiert.¹³⁷ Das trifft nur bedingt zu, denn bei genauerem Hinsehen bildet die Predigt eine fortlaufende Auslegung von Lk 1 und (in Auswahl) Lk 21¹³⁸, wobei zur Erklärung einzelner Sachverhalte andere einschlägige Bibeltexte herangezogen und zugeordnet werden¹³⁹. Ein Ausblick auf die Maria betreffenden Stellen Joh 2,3f.¹⁴⁰ und Mt 12,47–50¹⁴¹ rundet die Auslegung ab. (Es folgt dann der für den Druck angefügte, stärker thematisch ausgerichtete apologetische Epilog.)

Die vorangestellten reformatorischen Grundlegungen finden in der Erklärung der biblischen Texte ihre konsequente Durchführung, und umgekehrt bewähren sich im Vollzug der Auslegung die reformatorischen Einsichten.

Die Bemerkungen zur Vermählung mit Joseph (Lk 1,27), den «die götlich

¹³⁴ August Baur, Zwinglis Theologie. Ihr Werden und ihr System, I, Halle 1885, 167, Anm. 1, bemerkt: «Diese Worte erinnern ganz an Luthers Aeusserungen in dem Tractat: ›Von der Freiheit eines Christenmenschen.‹»

¹³⁵ Z I, 400,11–15.

¹³⁶ Z I, 400,16f.

¹³⁷ Farner, Zwingli III [wie Anm. 17], 296. Schon Baur (165) hatte kritisiert, daß die Arbeit «als Predigt eines strengen theologischen Charakters ermangelt».

¹³⁸ Lk 1,26f.: Z I, 400,18–406,13

Lk 1,28: Z I, 406,14–410,9

Lk 1,29: Z I, 410,10–410,24

Lk 1,30–33: Z I, 410,24–413,9

Lk 1,34–37: Z I, 413,10–414,12

Lk 1,38: Z I, 414,13–416,21

Lk 1,39–45 und

Lk 1,46–55: «lassen wir hie fallen von der kürtze wegen» (Z I, 416,22–417,1), vgl. aber 407,15–19 und 417,13–15

Lk 2,6f.: Z I, 417,1–419,16

Lk 2,35: Z I, 419,17–421,10

Lk 2,19: Z I, 421,11–17

Lk 2,48f.: Z I, 421,17–422,12.

¹³⁹ Zu Lk 1,27 s. v. «Joseph» Mt 2,13f.18–23 (Z I, 400,29–401,4), s. v. «David» Lk 1,49, Jes 7,14 und 11,1 (Z I,) und s. v. «Jungfrau» Mt 1,24f. (Z I, 401,29ff.) mit einem langen Exkurs, der sich mit der Deutung des ἕως/donec durch den altkirchlichen Häretiker Helvidius auseinandersetzt (Z I, 402,6–404,6 bzw. 405,7).

¹⁴⁰ Z I, 422,12–24.

¹⁴¹ Z I, 422,24–423,23.

wyßheit» der wehrlosen Frau als «beschirmer und verwarer» und zu «geschickter hilff» bestimmt hatte¹⁴², schließt Zwingli mit dem Hinweis auf das göttliche Handeln ab: «Hieby mercken aber wir die großen gnad, so got Marie gethon hatt, indem er sy für alle wyber und dochtern der gantzen welt userläsen hat zü einer müter sines süns, nit angesehen, das sy schlecht geboren, nit eine großgeachte meyd was.»¹⁴³ Die Aussage über die schlichte Herkunft, die mit der Abstammung aus dem Hause Davids¹⁴⁴ in scheinbarem Widerspruch steht, erläutert Zwingli mit dem Hinweis auf Marias Worte im Magnifikat: «Wiewol sy uß dem geschlecht Davids, was sy doch arm und gar nütz fürnäm nach menschlichem pracht, als sy selber singt [Luc. 1.49]: Gott hat die schlechti siner dienerin angesehen.»¹⁴⁵

Den ausführlichen Exkurs über die immerwährende Jungfrauenschaft Marias beendet Zwingli mit einem christologisch-soteriologischen Skopus: «Demnach so meert es ouch das lob Marie, das der sun gottes, der gewellen hatt on den gemeinen presten, den wir alle von Adamen har mitziehend, Romm. 5. [Röm. 5.18f.], die menschlichen sünd und blödigkeit uff sich nemende, mit solcher unschuld von der reinen magt Maria wellen geboren werden, mit dero [scil. seiner Unschuld] er all unser schuldt bezalete.»¹⁴⁶ Und nach Darlegungen zum Versöhnungswerk Christi resümiert er noch einmal: «Das er aber mit sölcher unschuld von der heiligen Maria geborn, ist nit der kleinst, ja der gröst rüm under allen iren eeren und loben; denn die grösten eer, die sy hatt, [hat] sy von irem sun».¹⁴⁷ Zwingli führt als Beleg erneut eine Stelle aus dem Magnificat an: «dieselben fröwend ouch sy am meisten, als sy selbs spricht in irem lobgesang Magnifikat [Luc. 1.47]: Min geist ist uffgesprungen von fröiden in got, minem heiland. Sy trüg inn in irem lychnam dozermal, unnd was aber er ir fröid.»¹⁴⁸

Ausführlich beschäftigt sich Zwingli mit dem «englischen Gruß» (Lk 1,28f.)¹⁴⁹, der nicht nur in der mittelalterlichen Mariologie, sondern auch in der Volksfrömmigkeit (Ave Maria) eine herausragende Rolle spielte.¹⁵⁰ In der scholastischen Gnadenlehre hatte die Kennzeichnung Marias als «gratia plena» und die damit verbundene Feststellung «invenisti enim gratiam apud Deum» (Lk

¹⁴² Vgl. Z I, 400,20–401,5.

¹⁴³ Z I, 401,1–5.

¹⁴⁴ Lk 1,27 «vom Haus Davids» bezieht sich auf Joseph; Zwingli setzt aber die davidische Abkunft auch für Maria voraus. Er verweist auf die politische Bedeutungslosigkeit des Hauses David zur Zeit Jesu (Z I, 401,11ff.)

¹⁴⁵ Z I, 401,8–11.

¹⁴⁶ Z I, 405,8–12.

¹⁴⁷ Z I, 406,6–8.

¹⁴⁸ Z I, 406,8–12.

¹⁴⁹ Z I, 406,14–410,9; vgl. ferner im Epilog 424,12–427,22.

¹⁵⁰ Vgl. *Delius*, Geschichte [wie Anm. 1], Kap. X und XI, passim, sowie *Heiko A. Oberman*, Spätscholastik und Reformation, I: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, Zürich 1965, Kap. 9: Mariologie.

1,30) exemplarische Bedeutung für die Erörterung des <meritum de congruo> und des <meritum de condigno>.¹⁵¹

Auch in Zwinglis Auslegung kommt der Wendung <gratia plena> eine Schlüsselfunktion zu, und die reformatorische Neuinterpretation tritt besonders eindrücklich zutage: «Hie ist zů mercken, daß dis wort vol gnaden uß griechisch kert ist von dem wort kecharitomene [κεχαριτωμένη], das ist als vil als du geliebte oder mit gnaden erfülte oder du begnadete, daran wir verstand, das das wort voll gnaden nit verstanden soll werden, das sy vonn iro selbs vol gnaden sye, sunder daß alle gnad, mit dero sy rych und vol, von got kommen ist; dann vol gnaden sin ist nüt anders denn: von Gott zum höchsten liebgehebt, werd gemacht, für alle wiber userwelt sin. Dann gnad ist allein der gunst gottes; und wenn ich sprich: Got hat dem menschen vil gnad geben, ist nüt anders denn: Gott hat dem menschen vil gegünnet, imm vil liebliche angethon.»¹⁵² Zwingli zieht wiederum zwei Verse aus dem Magnifikat heran, um die Auslegung des <gratia plena> zu untermauern: «Also ist die rein Maria vol gnaden von got, als sy selbs singt [Luc. 1.49]: Er hatt mir grosse ding gethon. Sy spricht nitt: Ich bin groß von minen eignen gnaden, sunder der almechtig hat mir große ding gethon. Denn zum nechsten davor spricht sy derglychen [Luc. 1.48]: Er hatt angesehen die schlechte siner dienerin, und nim war, fürhin werdend mich sällig sprechen alle geburten oder geschlecht. Sichst du sy zů den eeren, ab denen sich alle geburten oder geschlecht verwundren werdend unnd sy sällig zellen, von got beruefft sin, der ir niderträchtige [Niedrigkeit] mit gunst und gnad hat angesehen.»¹⁵³ Im Rahmen dieser reformatorischen Entfaltung des <sola gratia> formuliert er die Aussage Lk 1,30 (invenisti enim gratiam apud Deum) zu einer Aussage um, in der Gott, der Gnaden-Wirkende auch grammatisch als Subjekt erscheint: «gott hat sin gnad dir geoffnet».¹⁵⁴

Maria ist also selbst nur eine Begnadete und Empfangende, und jeder Gedanke an eigene Verdienste und an ein Zusammenwirken mit Gott im Sinne scholastischer Theologie erscheint abwegig. Sie agiert nicht und kooperiert nicht, sondern ist das rein passive Objekt des göttlichen Wirkens. Als Beleg für die Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes führt Zwingli abermals einen Vers aus dem Magnifikat an: «Darumb spricht billich Maria [Luc. 1.49]: Er hat mir grosse dinge gethon, der mechtig», und läßt Maria erläuternd sagen: «Ja frylich, große Ding, daß er mich schlechten Dienerin, die nüt sölichs gedacht noch fürgenommen hab, so gnädigklich, vor und ee er ützt mit mir handlete, wol gelert und bericht».¹⁵⁵ Und Maria bekennt, daß Gott Empfängnis und Geburt Chri-

¹⁵¹ Vgl. etwa *Oberman*, Spätscholastik 278–286.

¹⁵² Z I, 406,16–26. Vgl. auch die Wiedergabe von <plena gratia> 425,8: «du bist von got gnaden erfüllet».

¹⁵³ Z I, 406,26–35.

¹⁵⁴ Z I, 411,3; vgl. 424,21.

¹⁵⁵ Z I, 411,20–22.

sti, den Auftakt («anhab») des Heilswerkes, «mit mir nit nach minem verdienst, sunder nach siner gnad gwürckt hat».¹⁵⁶

Nachdrücklich betont Zwingli, daß auch der antwortende Glaube Marias keineswegs ihr Werk und ihre Leistung ist, sondern Wirkung der göttlichen Gnade. Daß sie die Botschaft des Engels verstand und ihr glaubte, entsprang nicht ihrer eigenen Gemütsregung, sondern der Erleuchtung durch Gottes Geist; denn «wo der geist gottes sy nitt erluchtet hett zû verston und glauben, so hette sy uß irem eignen gemuet dem engel nit mögen glauben».¹⁵⁷ Zwingli folgert daraus die grundsätzliche Einsicht, «das der verstand der worten gottes und der gloub, den wir inen gebend, nit menschlichs verstands noch vermögen ist, sunder der begnadung gottes, der uns erluchtet und zücht».¹⁵⁸

Die Ereignisse aus der Kindheit Christi (also der Stoff von Lk 1 und 2), die sie «in so ingedenckem hertzen geuebt» hat (Lk 2,19), haben die Jünger, wie «wol geglaubt wirt», aus ihrem Munde erfahren.¹⁵⁹ So wird sie gewissermaßen in doppelter Weise zur Zeugin des Glaubens: indem sie die Kunde von dem «anhab» des Heils weitergibt und indem in diesen Berichten an ihrer unverdient erwählten und begnadeten Person exemplarisch hervortritt, was Glaube ist. Wenn Zwingli Maria als Zeugin des Glaubens bezeichnet, rundet dies das Bild ab, das er von ihr entstehen läßt, und vollendet es.¹⁶⁰ Diese Charakterisierung steht wohl nicht zufällig am Ende der gedruckten Schrift. Trotz ihrer heilsgeschichtlichen Einzigartigkeit bleibt Maria jedoch eingeordnet in die Gemeinschaft der Glaubenden und den Glauben Bezeugenden. Denn in dieser Hinsicht, was das Bezeugen des Glaubens angeht, sind Maria und die anderen Heiligen Gottes – Zwingli nennt als Beispiele Johannes, Petrus, Stephanus – «glich als zügen», stehen in einer Reihe, auf einer Stufe. Sie alle geben davon Zeugnis, wie sie in der Nachfolge zu Gott gelangen (Hebr 12,1), «damit wir ouch den weg, den sy gangind und by inen als zügen gwuß werdind, das, hangint wir got an, als ouch sy gethon hand, kummend wir zû imm als sy».¹⁶¹

Häufig läßt der Prediger Zwingli die Erklärung der Texte in eine paränetische Applicatio münden. Denn die biblischen Geschichten sind instruktive Beispiele¹⁶², aus denen wir für Glauben und Leben «lernen»¹⁶³ sollen. Christus

¹⁵⁶ Z I, 412,12-14.

¹⁵⁷ Z I, 411,10-12.

¹⁵⁸ Z I, 411,15-18; «zücht» ist eine Anspielung auf Joh 6,44.

¹⁵⁹ Z I, 421,12-18. Die Anspielung auf Lk 2,19 ist in der Edition übersehen.

¹⁶⁰ *Campi* [wie Anm. 7] faßt die Neuartigkeit der Marienlehre Zwinglis gegenüber der spätmittelalterlichen Theologie unter die Überschrift «Da mediatrice al testimone» (37); Zwinglis theologische Deutung Marias zielt auf ihre Rolle als «Zeugin des Glaubens», «il titolo che egli predilige e che riassume mirabilmente tutto il suo pensiero su maria: testimone (Zeugin)» (55f.).

¹⁶¹ Z I, 427,22-27.

¹⁶² Z I, 421,15: Es soll «alles leben und thun Christi uns ein byspil bieten». Vgl. auch 427,31.

¹⁶³ Die Verben «lehren» und «(er)lernen» begegnen häufig: Z I, 411,16; 413,2; 414,28; 416,11; 417,5; 418,2. 21; 420,28; 421,17; 422,10.17; 423,2.5; 425,3 u. ö.

lehrt uns «in Maria»¹⁶⁴, an ihrem Beispiel. Daraus folgt: «Wiltu aber Mariam besunderlich eeren, so volg nach irer reinheit, unschuld und vestem glouben!»¹⁶⁵

Vor allem können wir den «unswanckenden glouben» an Maria lernen, die lebenslang gegen allen Augenschein «an den worten des engels nie gezwyflet» noch überhaupt «dheinen weg gezwyflet ann den worten gottes».¹⁶⁶ Rechte Verehrung Marias bedeutet also, ihren Glauben zum Vorbild zu nehmen: «Der sy größlich eren welle, volge nach irem glouben und valle nienen vom herrn Christo Jesu.»¹⁶⁷ Es ist «ein gwüß stuck des vesten gloubens», den Maria zu Gott hatte, daß sie das grausame Wort Simeons (Lk 2,35) nicht erschreckte, das ihr Schmerzen über den Tod ihres Sohnes und über den Abfall vieler seiner Nachfolger ankündigte.¹⁶⁸ Zwingli knüpft daran die Ermahnung an jeden, der ein «weidlicher reiser Christi» sein will, sich durch keine Anfechtung vom Bekennen der Wahrheit und des Heils abbringen zu lassen, sondern «mit vestem glouben sich für und für in gott vertieffen, das sy niemans mög vonn imm ryssen».¹⁶⁹ Immer wieder betont Zwingli aber, daß solcher unerschütterlicher Glaube nicht eine Sache menschlichen Vermögens ist, «sunder allein der gnad gottes, an die wir uns laßen müssend».¹⁷⁰ Von Maria soll man lernen, «daß man sich gewiß auf die Gnade Gottes verlassen soll» und «unser werck nit selbs beschetzen, dann sy nit unser, so sy gut, sunder gottes sind».¹⁷¹

In der Geschichte vom zwölfjährigen Jesus im Tempel lehrt uns die etwas barsche Antwort Jesu auf die bekümmerte Frage seiner Mutter (Lk 2,48f.), «daß unser anfechtung und ratschlag söl wychen der meinung gottes».¹⁷² Die Lehre aus dem Gespräch Christi mit seiner Mutter bei der Hochzeit (Joh 2,3f.) ist, daß Gott alle Dinge kennt, die wir klagend vor ihn bringen und nach seiner göttlichen Weisheit die rechte Zeit und Weise bestimmt.¹⁷³ Und Christi Wort über seine wahren Verwandten (Mt 12,47–50) zieht uns von den leiblichen zu den geistlichen Dingen und lehrt uns den Gehorsam gegenüber Gott über den zu den Eltern zu stellen.¹⁷⁴ Wenn Zwingli schließlich darauf verweist, daß die Betrachtung der Niedrigkeit Marias den Armen Trost schenken, den

¹⁶⁴ Z I, 422,10; vgl. 422,17: «Christus hat uns in iro gelert».

¹⁶⁵ Z I, 426,22f.

¹⁶⁶ Z I, 413,1–5.

¹⁶⁷ Z I, 413,5f.

¹⁶⁸ Z I, 419,17–27.

¹⁶⁹ Z I, 420,6–10.23–25. Zum Begriff «Reiser Christi» vgl. *Gottfried W. Locher*, «Christus unser Hauptmann». Ein Stück der Verkündigung Huldrych Zwinglis in seinem kulturgeschichtlichen Zusammenhang, Zwing. 9, 1950, 121–138, wieder abgedr. in ders., Huldrych Zwingli in neuer Sicht [wie Anm. 5].

¹⁷⁰ Z I, 420,26f.; vgl. 416,18f.: «uns mit vertrautem gmüt unverdingt [bedingungslos] an die gnad gottes laßen».

¹⁷¹ Z I, 416,5–8.

¹⁷² Z I, 421,17–422,4.

¹⁷³ Z I, 421,12–29.

¹⁷⁴ Z I, 421,24–422,9. Zur Kritik der Auslegung dieser Stelle durch Chrysostomus s. o. Anm. 55.

Reichen und Glücklichen aber eine Mahnung sein und sowohl Arme und Reiche im Glauben festigen kann¹⁷⁵, steht offenbar wieder das Magnifikat im Hintergrund.

Das neue Bild, das Zwingli in der Auslegung der biblischen Geschichten von Maria entwirft, bleibt für die Praxis der Marienfrömmigkeit nicht ohne einschneidende Konsequenzen¹⁷⁶; sie klingen schon in der Predigt an, werden im Epilog aber mit schärferer Zuspitzung formuliert. Das Ave Maria ist kein Gebet, sondern ein Gruß und ein Lob.¹⁷⁷ Wie man nicht durch Herr-Herr-Sagen (Mt 7,21) ins Himmelreich kommt, so erst recht nicht durch gedankenloses, vielmaliges Wiederholen des Ave Maria. Wahres Gebet ist – mit Augustin¹⁷⁸ – «ein uferheben des gemuetes in gott». Zwingli will das Rezitieren des Ave Maria gelten lassen, wenn es zur andächtigen Betrachtung des göttlichen Heilswerkes an- und hinleitet. Die Lehre, daß durch das Plappern des Ave Maria als Bußleistung «so und so vil ablas» zu erlangen sei, nennt er einen «grossen, schädlichen irtumb»; «denn die einvaltigen hand daby gelernet uff ir eigen gebet, das allein mit worten geschehen ist, vertrauwen, unnd das inner, war gebett, das nüt anderst ist denn ein ewig uffsehen zû gott unnd reiniget den menschen von tag zû tag, hand sy verlassen».¹⁷⁹ Für das Ave-Maria-Beten, Ablassgeld, Wallfahren und Rosenkranz-Beten hat Gott keinen Nachlaß der Sünden verheissen.¹⁸⁰

Weil nicht Marias Tun im Mittelpunkt steht, sondern sie nur Werkzeug des göttlichen Handelns in ihrem Sohn Jesus Christus ist, deshalb kommt eine vermittelnde Funktion und eine ihrer Person geltende Verehrung nicht in Betracht. Christus ist der einzige Mittler zwischen Gott und Menschen.¹⁸¹ Rechte Verehrung Marias sieht sich von ihr weg, durch sie hindurch auf Christus gewiesen, weil «dis die höchste eer ist, die man Marie mag thûn, das man die gûthat ires suns, uns armen sünderen bewisen, recht erkenne, recht ere, zû ihm louffe umb alle gnad. [...] Ist nun ir gröste eer ir sun, so ist ouch ir gröste

¹⁷⁵ Z I, 426,28–427,3.

¹⁷⁶ Die Behauptung von *Delius*, Geschichte [wie Anm. 1] 230, Zwingli habe in der *Marienpredigt* das Fest Mariae Heimsuchung nicht mehr gefeiert wissen wollen, ist irrig; sie könnte auf oberflächlicher Lektüre von *Finslers* Einleitung (Z I, 386) beruhen, der einen gegen Zwingli erhobenen Vorwurf referiert.

¹⁷⁷ Z I, 408,23; vgl. 409,19f.

¹⁷⁸ Zur Bedeutung Augustins in Zwinglis Entwicklung vgl. *Schindler* [wie Anm. 55] 31–40. – Außer diesem Hinweis auf Augustin und der kritischen Erwähnung des Chrysostomus führt Zwingli in der *Marienpredigt* auch noch die Bemerkung des Kirchenvaters Ambrosius an, daß der Engel Gabriel wohl in schöner männlicher Gestalt erschienen und die keusche Maria deshalb erschrocken sei (Z I, 410,24).

¹⁷⁹ Z I, 425,21–426,1; zur Ablasskritik vgl. auch 415,17–416,5.

¹⁸⁰ Z I, 416,2–5; 427,12–22.

¹⁸¹ Z I, 426,10–12. Programmatisch steht Mt 11,28 (Kommet her zu *mir* alle ...), ein Lieblingswort Zwinglis, auf dem Titelblatt der Drucke der *Marienpredigt*; vgl. Z I, 83f. und die Abb. 6–8 bei *Campi*.

eer, das man den recht erkenne, inn ob allen dingen lieb hab, imm ewencklich danckbar sy umb die güthät, uns bewisen».¹⁸²

Bei der Lektüre der Marienpredigt stellt man also Abschnitt für Abschnitt fest, daß eigentlich gar nicht Maria im Mittelpunkt steht, sondern die Aussagen über sie immer auf das Handeln Gottes in Christus hin ausgelegt werden. Christus ist immer das theologische – und oft auch das grammatische¹⁸³ – Subjekt der Aussagen über Maria. Das «lob der ewig reinen magt Marie» wird zum Lob dessen, der von ihr geboren wurde. Sie ist heilsgeschichtliches Werkzeug des wirkenden Gottes. In dieser Rolle spielt sie eine – wichtige – Rolle.¹⁸⁴ Daher verläuft der Gedankengang der Predigt stets von Maria zu Christus hin und mündet oft in längere Darlegungen über das Heilswerk Christi, so daß auch quantitativ die christologisch-soteriologischen Ausführungen bei weitem die Bemerkungen zu Maria überwiegen. Für Zwingli trifft voll zu, was Oberman als Grundsatz für jede verantwortliche Mariologie postuliert: «Es ist mehr über Jesus Christus zu sagen, als wir aus der Gestalt der Maria schöpfen können, und wegen dieses <mehr> ist es wichtig und lohnend, überhaupt etwas zu sagen. Aber dieses kerygmatische <mehr> kann nicht ausgedrückt werden, wenn man an der Gestalt der Maria vorbeigeht; ihr Amt ist das eines Leuchtsignals, das man nicht ohne Gefahr übersehen kann.»¹⁸⁵ Indem sie von sich selbst hin auf Christus weist, gehört sie für Zwingli mit allen Heiligen Gottes zur Wolke der Zeugen (Hebr 12,1), die uns anleiten, zu ihm aufzusehen und wie sie unser Leben nach ihm auszurichten und zu gestalten.¹⁸⁶

V. Zwingli und Luthers Magnifikat-Auslegung

ZwINGLI'S Marienpredigt steht nicht nur in thematischer, sondern auch in zeitlicher Nähe zu Luthers Schrift «Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt», die im Vorjahr (1521) erschienen war.¹⁸⁷ Luther hatte die schon früher begon-

¹⁸² Z I, 426,5-7.17-19.

¹⁸³ So formuliert Zwingli statt «Maria hat Christus geboren» mehrfach «er ist von Maria geboren» oder «er hat von Maria geboren werden wollen» (Z I, 405,8-12; 406,6; 425,1f.).

¹⁸⁴ Pointiert hat *Locher*, Marienlehre [wie Anm. 5] 133, diese Beobachtungen formuliert: «Die Lehre von der Jungfrauengeburt, ja die ganze Marienlehre sind ein Stück Christuslehre. Sie sollen etwas über Christus aussagen, nicht über Maria, und sollen uns zu Christus hinführen. Die rechte Mariologie ist Christologie, sonst nichts. Sie hat keine selbständige Bedeutung oder Funktion, auch nicht anhangsweise.»

¹⁸⁵ *Oberman*, Mariologie [wie Anm. 1] 243, als Grundsatz für «eine wahrhaft katholische und evangelische Mariologie» formuliert.

¹⁸⁶ Z I, 427,28-32.

¹⁸⁷ Das Magnificat vorteutschet vnnd auszgelegt Wittenberg [Melchior Lotter d. J. 1521]. WA 7, 544-604. – Zu den Drucken vgl. *Josef Benzing/Hans Claus*, Lutherbibliographie. Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod, I, Baden-Baden 1989, Nr. 856ff.

nene Auslegung während seines Wartburg-Aufenthalts vollendet. Sie ist dem jungen sächsischen Kurprinzen, Herzog Johann Friedrich, gewidmet, der sich in einem Briefwechsel mit Luther an den anstehenden religiösen Fragen interessiert gezeigt und sich nach der Verkündung der Bannbulle bei seinem Onkel, Friedrich dem Weisen, für Luther eingesetzt hatte. Luthers Auslegung ist aber nicht nur ein Fürstenspiegel für den Kurprinzen, sondern stellt ein besonders eindruckliches Beispiel seiner seelsorgerlich-erbaulichen Schriften dar, in denen die Polemik stark zurücktritt. Durch zahlreiche Nachdrucke und Übersetzungen fand die Magnifikat-Auslegung weite Verbreitung.¹⁸⁸

Zwingli hat Luthers Magnifikat-Auslegung gekannt. Ausdrücklich erwähnt wird sie von ihm erst 1528¹⁸⁹, doch wird sich zeigen, daß er sie bereits 1522 vorliegen hatte. Noch 1521 waren außer drei Wittenberger Ausgaben der Luther-Schrift vier Nachdrucke erschienen, darunter zwei Drucke in Basel bei den Verlegern Adam Petri¹⁹⁰ und Valentin Curio¹⁹¹. Unter den frühen Luther-Schriften, die Zwingli kannte und besaß, befanden sich mehrere bei Petri erschienene Drucke¹⁹², und mit Curio stand Zwingli in freundschaftlichem Kontakt¹⁹³. Es ist anzunehmen, daß er schon bald nach Erscheinen eine der Basler Ausgaben erhalten hat. Das ist um so wahrscheinlicher, als ihn die Problematik der Heiligenverehrung seit längerem beschäftigte. Schon 1519 hatte Zwingli ungeduldig auf den Petri-Druck von Luthers Vater-unser-Auslegung gewartet und angekündigt, eine große Menge zur weiteren Verbreitung kaufen zu wollen, besonders wenn Luther darin die Heiligenverehrung erörtere.¹⁹⁴ In den Konflikten, die im Sommer 1522 in Zürich virulent waren, stand ja

¹⁸⁸ Zur Entstehungsgeschichte und Interpretation vgl. G. Thiele/P. Pietsch in WA 7, 538–540, die Darstellungen der Biographie Luthers, die in Anm. 2 genannte Literatur sowie Hermann Wolfgang Beyer, Gott und die Geschichte nach Luthers Auslegung des Magnifikat, LuJ 21, 1939, 110–133; Eduard Ellwein, Das reformatorische Bild der Maria, Zeitwende 24, 1952/53, 494–501 [Magnificat-Auslegung]; Helmut Riedlinger, Erwägungen zum hermeneutischen Wirken des Heiligen Geistes nach der Magnificat-Auslegung Martin Luthers, in: Ecclesia militans. Fs. R. Bäumer, Paderborn 1988, 87–108; Gerhard Müller, Evangelische Marienverehrung. Luthers Auslegung des Magnificat, Luther 59, 1988, 2–13 [engl.: Protestant veneration of Mary: Luther's interpretation of the Magnificat, in: James Kirk (ed.): Humanism and reform: The church in Europe, England and Scotland, 1400–1643. Essays in Honour of James K. Cameron, Studies in Church History, Subsidia 8, Oxford 1991, 99–111]; zu den Magnifikat-Predigten vgl. Christoph Burger, Luthers Predigten über das Magnifikat, in: Théorie et pratique de l'exégèse, Études de philologie et d'histoire 43, 1990, 273–286.

¹⁸⁹ Vgl. Walther Köhler, Huldrych Zwinglis Bibliothek (84. Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses in Zürich), Zürich 1921, * 25, Nr. 200, unter Hinweis auf S II/2, 219 [jetzt: Z VI/2, 240, 13–19]. Vgl. unten S. 136.

¹⁹⁰ Benzing/Claus Nr. 860 [UB Heidelberg; HAB Wolfenbüttel].

¹⁹¹ Benzing/Claus Nr. 861 [UB Heidelberg; LB Stuttgart].

¹⁹² Vgl. Köhler, Bibliothek * 24f., Nr. 194. 198. 201. 202; vgl. auch Nr. 195.

¹⁹³ Vgl. Z VII, Nr. 139 (Mai 1520) und 266 (Dez. 1522).

¹⁹⁴ «... coememus magnum modum, precipue si de adorandis divis oratione dominica non nihil tractet», Brief an Beatus Rhenanus vom 7. Juni 1519 (Z VII, 181, 6f.).

neben dem Mönchtum die Heiligen- und Marienverehrung im Mittelpunkt der Diskussion. So ist es schon deshalb auf dem Hintergrund der aktuellen Debatten naheliegend, daß Zwingli nicht nur Luthers Schrift <De votis monasticis> zur Kenntnis nahm¹⁹⁵, sondern sich auch für dessen Magnifikat-Auslegung interessierte. Ein erster Reflex der Lektüre könnte sich bereits in der Schrift <Von Klarheit und Gewißheit des Wortes Gottes> finden; dort bezeichnet es Zwingli unter den Leitsätzen am Schluß des Werkes als Eigenschaft Gottes, die Hochmütig-Gewaltigen zu erniedrigen, und führt einen Vers aus dem Magnificat als Beleg an.¹⁹⁶ Ähnlich nennt es Luther in der Magnifikat-Auslegung ein Werk Gottes, die Hohen zu erniedrigen.¹⁹⁷

Möglich, ja sogar wahrscheinlich ist, daß Zwingli schon im Sommer 1522 auch noch eine andere Luther-Schrift bekannt wurde¹⁹⁸ und daß ihm bereits bei der Abfassung der Marienpredigt vorlag: das <Betbüchlein> vom Juni dieses Jahres¹⁹⁹. Darin hatte Luther festgestellt, daß das Ave Maria kein Gebet, sondern ein Lob sei; es könne weder zum Gebet noch zur Anrufung gebraucht werden.²⁰⁰ Bei der breiten Erörterung des Ave Maria in Zwinglis Predigt ist gerade dies ein wesentlicher Gedanke. Luther hatte auch geschrieben, daß niemand mehr Maria und ihr Kind beleidige, «als die mit viel rosenkrentzen sie benedeyen und das Ave Maria ymer ym maul haben».²⁰¹ Die gleiche Kritik ist uns in Zwinglis Marienpredigt begegnet. Auch die Kernaussage Zwinglis, daß wahres Marienlob Christuslob sei, begegnet schon im <Betbüchlein>. Luther unterscheidet zwischen einem falschen, leiblichen (äußerlichen) Lob Marias «mit dem mund unnd mit den wortten des Ave Maria» und einem geistlichen «mit dem hertzen, das ich *yhr kind Christum* ynn allen seynen wortten, wercken und leyden lobe und benedey».²⁰²

Im Blick auf Zwinglis Kenntnis der Magnifikat-Auslegung Luthers ist eine Beobachtung recht auffällig. Wie schon erwähnt, übergeht Zwingli in der Marienpredigt bei der fortlaufenden Auslegung der lukanischen Vorgeschichte das Magnifikat. Er bemerkt: die Begegnung Marias mit Elisabeth «lassen wir

¹⁹⁵ Sie war ihm im Mai 1522 von Johannes Wanner aus Konstanz zugesandt worden (Z VII, 522,8-14. Vgl. dazu Köhler, Bibliothek * 25, Nr. 202).

¹⁹⁶ «Zum 5. ist sin natur die hochmütig gwaltigen ze nidren und glich machen den demütigen. Also singt die rein Maria [Luc. 1.52]: Er hat die gwaltigen vom stül entsetzt und die demütigen erhöht.» Z I, 383,23-25.

¹⁹⁷ «Das dritte werck/Nidrigen die hohen. Er hat abgesetzt die gwaltigen vo yhren stuelen.» WA 7, 589,13f.

¹⁹⁸ Es ist bei Köhler, Bibliothek, nicht aufgeführt; ein Petri-Druck erschien erst 1524.

¹⁹⁹ WA 10/2, 375-516.

²⁰⁰ WA 10/2, 408,4-9.

²⁰¹ WA 10/2, 409,9-12.

²⁰² WA 10/2, 409,13-19; meine Hervorhebung. Vgl. auch die oben zitierte Unterscheidung Zwinglis zwischen dem «eigen gebet, das allein mit wortten geschehen ist» und dem «inner, war gebett».

hie fallen von der kurtze wegen, ouch das lob, Magnificat genennet, das Maria außgesprochen hatt»²⁰³. Das ist um so weniger verständlich, als es in seiner Auslegung eine entscheidende Rolle spielt; fünfmal führt er Verse aus dem Magnifikat an, und zwar stets an theologisch zentralen Stellen.²⁰⁴ Wie ist es dann aber zu erklären, daß er das Magnifikat bei der Auslegung ausläßt? Ein plausiblerer Grund als mögliche äußere Umstände²⁰⁵ ist die Rücksicht auf Luthers Magnifikat-Auslegung. Aber wie ist das dann zu deuten? Setzte er voraus, daß Luthers Schrift bei seinen Anhängern bekannt war?²⁰⁶ Wollte er es in dem sich zuspitzenden kirchenpolitischen Konflikt vermeiden, durch übereinstimmende Aussagen mit Luthers Auslegung in dessen Nähe gerückt zu werden?

In der ›Freundlichen Bitte und Ermahnung an die Eidgenossen‹ vom 13. Juli 1522 hatte er sich zurückhaltend zu Luther geäußert, vor allem seine Eigenständigkeit betont: «Hat der Luter da getruncken, da wir getruncken habend, so hatt er mit uns gemein die euangelisch leer. [...] Also zeigend wir üwer wyßheit an, das wir warlich nüt gmeins habend weder mit dem Luter noch mit dheim andren, das christenlicher ler und rüw ützt schaden mög, ja gar dheim gemeinsamy. Wir trincken nach unserem vermögen die euangelisch leer auß den waren brunnen [...]».²⁰⁷ Seine Eigenständigkeit hebt Zwingli auch 1523 nachdrücklich hervor, als er sich in der Auslegung der Schlußreden öffentlich positiv zu Luther äußert und ihn als Exegeten biblischer Schriften lobt.²⁰⁸

Wenn also Zwingli einen bereits von Luther ausführlich ausgelegten Text übergeht und sich auf andere, von diesem nicht erörterte konzentriert, könnte dahinter das Bestreben stehen, seine Eigenständigkeit zu erproben und zu beweisen.

Daß beide aber aus demselben Brunnen tranken und – ohne Bild gesprochen – eine gemeinsame reformatorische Position vertraten, zeigt der Vergleich der beiden Marienschriften sehr deutlich. Die Einheit und Ge-

²⁰³ Z I, 416,23–417,1.

²⁰⁴ Z I, 401,10f.; 406,8–11; 406,26–29.30–35; 411,18–25. Zu den Einzelheiten s. o.

²⁰⁵ Vgl. oben meinen Hinweis, daß Lk 1,39ff. Evangelienperikope am Fest Mariae Himmelfahrt war, an dem Zwingli seine Predigt gehalten haben könnte.

²⁰⁶ Aufschlußreich für die Verbreitung von Luther-Schriften in Zwinglis Umfeld ist die Tatsache, daß sein Freund Leo Jud (die Basler Petri-Ausgabe von) Luthers ›De votis monasticis‹ ins Deutsche übersetzte und diese Ausgabe bei Froschauer in Zürich gedruckt wurde. Vgl. Köhler, Bibliothek [wie Anm. 189] * 25, Nr. 202; Karl-Heinz Wyss, Leo Jud [wie Anm. 34] 66.72f.

²⁰⁷ Z I, 224,11f.14–17. Neuser [wie Anm. 120] 174, stellt wohl zu Recht «eine vorsichtige Parteinahme für Luther bei entschiedener Betonung der theologischen Selbständigkeit» fest.

²⁰⁸ Z II, 147,14–16: «Luter ist, als mich bedunckt, ein so trefflicher stryter gottes, der da mit so grossem ernst die gschrift durchfüntelet [durchforscht], als er in tusent jaren uff erden ie xin ist». Wie schon im Vorjahr lehnte er es ab, Lutheraner genannt zu werden (ganz im Sinne Luthers selbst).

meinsamkeit reformatorischer Theologie²⁰⁹ tritt klar zutage in der Betonung des «allein die Schrift», «allein Christus», «allein die Gnade», «allein der Glaube».²¹⁰

In ihrem Verhältnis zur mariologischen Tradition zeigen sich zahlreiche Übereinstimmungen. Auch Luther nennt Maria (hochgebenedeite, zarte, selige) Mutter Gottes²¹¹ und läßt an ihrer immerwährenden Jungfrauschafft keinen Zweifel²¹². Mit der Auslegung von Jes 11,1f., die beide in ähnlicher Weise – und in Übereinstimmung mit der exegetischen Tradition – deuten²¹³, verbindet Luther den Hinweis, daß Maria «übernatürlich, unvosereiter Junckfrawschafft, ein mutter worden ist»²¹⁴, und ebenso schließt Zwingli an das Jesaja-Zitat die Bemerkung an, daß Maria «eine reine, unverserte magt vor der geburt, in und nach der geburt, ja in ewigkeit blybt».²¹⁵ Beide halten Maria für sündlos²¹⁶, aber zur Immaculata Conceptio nimmt Luther in der Magnifikat-Auslegung ebenso wenig explizit Stellung²¹⁷ wie Zwingli in der Marienpredigt. Auch zur Assumptio äußert sich Luther hier nicht.²¹⁸ Gemeinsam ist Zwingli und Luther aber auch die kritische Reduktion der traditionellen Mariologie und Marienfrömmigkeit. Wie Zwingli gegen die «märsager»²¹⁹ wendet sich Luther ge-

²⁰⁹ Zur Problematik vgl. *Berndt Hamm/Bernd Moeller/Dorothea Wendebourg*, Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995.

²¹⁰ Zur Bedeutung für Luthers Mariendeutung vgl. *Düfel* [wie Anm. 2] 254–262, in Zwinglis Marienpredigt: Z I, 397,27; 398,1; 406,24; 415,8f.; 420,27.

²¹¹ WA 7, 545,18f.27; 555,34; 558,10; 564,26; 568,11.23; 569,15.30; 572,26.34; 573,3.6.12.20; 574,24; 575, 10.16; 577,25; 578,5; 592,5; 595,9; 597,35; 602,22. Mutter Christi: 548,29.

²¹² Zur immerwährende Jungfrauschafft bei Luther vgl. *Tappolet/Ebnetter* [wie Anm. 1] 47–54; *Düfel* (Reg.).

²¹³ Luther: «Der stam und wurtzel ist das Geschlecht Jesse oder David, szunderlich die junckfraw Maria, die rutte unnd blume ist Christus.» (WA 7, 549,10–12). Zwingli: «Es wirdt ein schoß oder rüt erwachsen vonn der wurtzen oder stammen Jesse – der ist Davids vatter xin – und ein blüm oder blüst wirdt ufferston von siner wurtzen. Dißes schoß ist die heilig Maria; die Blüst ist Christus» (Z I, 401,23–28).

²¹⁴ WA 7, 549,16f.

²¹⁵ Z I, 401,23ff.; 402,1f.

²¹⁶ Die Gottesmutterschaft beruht nicht auf auf Maria Verdienst, «denn wie wol sie on sunden gewesen, ist doch disze gnade szo ubirtrefflich, das in keinen weg sie des wirdig gewesenn. Wie solt ein creatur wirdig sein gottis mutter zu seinn? wie wol etliche Scribenten hie viel schwezen von yhrer wirdikeit zu solcher mutterschafft» (WA 7, 573,4–8).

²¹⁷ Sieht Zwingli Maria im Himmel «über alle gschöpften der säligen menschen oder englen» erhöht, so schreibt schon Luther, «das sie ym gantzen menschlichen geschlecht ein eyng person ist ubir alle, der niemant gleich ist» (WA 7, 572,28f.). Zu Luthers späteren Äußerungen über die Immaculata Conceptio vgl. *Tappolet/Ebnetter* 26–32; *Schimmelpfennig*, Geschichte [wie Anm. 1] 14f.; *Preuß*, Maria [wie Anm. 2] 26; *Düfel* (Reg.).

²¹⁸ Wie Zwingli geht er aber davon aus, daß sich Maria im Himmel befindet; er warnt zwar vor dem übertreibenden Gebrauch des Titels «konigyn der hymel» (*regina coeli*), bemerkt aber: «wie wol es war ist» (WA 7, 573,31f.). Zu Luthers späteren Äußerungen über die Assumptio vgl. *Tappolet/Ebnetter* 55–57; *Schimmelpfennig*, Geschichte 15; *Preuß*, Maria 31; *Düfel* (Reg.).

²¹⁹ Z I, 397,8f.

gen «unnutze schwetzer [...], die viel prediger und schreiben von yhrem [Marias] vordienst»²²⁰. Beide wollen über Maria nur soviel sagen, wie sich aus der Schrift erheben läßt²²¹, beide greifen zur kritischen Überprüfung traditioneller Vorstellungen auf den griechischen Urtext zurück.²²²

Vor allem sind sich beide darin einig, daß Maria von sich weg auf Gott bzw. Christus weist. Auf die Frage, «wilchs die rechte ehre sey, damit man sie ehren und yhr dienen solle», antwortet Luther: «Was meynstu, das yhr lieber begehen mag, denn szo du durch sie also zu got kommst, und an yhr lernst in got trawen und hoffen, wen du auch voracht und vornichtet wirst, waryn das geschehe, ym leben odder sterben, sie wil nit dastu zu yhr kummist, sondern durch sie zu got.»²²³ Zwingli bezeichnet es als rechte Marienverehrung, daß man «die zûversicht und vertrauen» zu Christus hat, ihn «recht erkenne, recht ere, zû ihm louffe umb alle gnad»²²⁴. Und wenn die Christen wie ihr Meister «verlaßen und durchächtet» sind, können sie an Maria die Zuversicht des festen Glaubens lernen.²²⁵ Die Betrachtung der Nichtigkeit Marias und der Gnade Gottes soll nach Luther dazu bewegen, «got zu lieben und loben in solchen gnaden», und dazu anleiten, daß das Herz «freud und lust durch sie zu got gewinnet» und sie dafür selig preist – «solch seligen ist yhr rechte ehre».²²⁶ Auch Zwingli zufolge ist es die größte Ehre Marias, daß man Christus «ob allen dingen lieb hab, imm ewenklich danckbar sy».²²⁷

Stellt Luther Maria in eine Reihe mit «David, S. Petrus, S. Paulus, S. Maria Magdalena und dergleichen», die «Exempel sind gotlicher zuversicht und glauben zu stercken»²²⁸, so reiht sie Zwingli in ähnlicher Weise mit Johannes, Petrus, Stephanus als Zeugen des Glaubens auf. Beiden gemeinsam ist die gewisse Spannung, die hier besteht zwischen der Betonung der heilsgeschichtlichen Sonderstellung Marias, in der sie allen anderen Glaubenden gegenübertritt und aus ihnen herausgehoben ist, und ihrer Rolle als selbst Glaubende, die mit den andern Glaubenden auf gleicher Ebene steht.²²⁹

Bei Luther und Zwingli findet sich übereinstimmende Kritik an der Frömmigkeitspraxis. Wie Luther das «maulpleppern und pater noster steyn zelen»²³⁰ verspottet, kritisiert auch Zwingli Ave-Maria-Plappern und Rosenkranz-Murmeln.

²²⁰ WA 7, 568,21f., vgl. 569,31f.; 573,7f.

²²¹ Zum sola scriptura in Luthers Marienlehre vgl. *Düfel* 255, für Zwingli s. o. Anm. 124.

²²² Luther: WA 7,552,28-31; 561,23-26; 570,20-27; Zwingli: s. o. Anm. 130.

²²³ WA 7, 569,5-9.

²²⁴ Z I, 426,7.12f.

²²⁵ Z I, 420,9; 421,1ff. u. ö.

²²⁶ WA 7, 569,2; 570,24-27.

²²⁷ Z I, 426,17-19.

²²⁸ WA 7, 569,27-31.

²²⁹ Bei Luther ist der zweite Aspekt in der Magnifikat-Auslegung deutlicher ausgeprägt als in Zwinglis Marienpredigt.

²³⁰ WA 7, 596,17.

Die Übereinstimmung Zwinglis mit Luther geht aber noch darüber hinaus. Es ist Luthers Bild von der niedrigen Magd Maria, das Zwinglis Gesamtkomposition seiner Darstellung Marias entscheidend geprägt hat.

Im Zentrum der Magnifikat-Auslegung steht für Luther der Vers Lk 1,48 (Gott hat angesehen die Niedrigkeit seiner Magd). Die Wiedergabe von ταπεινοφρωσύνη²³¹ durch <humilitas>²³² in der Vulgata und durch <Demut> im Deutschen betrachtet er als unsachgemäß.²³³ Er hat daher nach dem biblischen Sprachgebrauch «das wortlin <humilitas> vorteutschet <nichtigkeit> oder <unansehlich wesenn>»²³⁴. Zwingli geht hier mit Luther konform; er übersetzt ταπεινοφρωσύνη/humilitas mit «schlecht»/«schlechte» [Schlichtheit, Niedrigkeit]²³⁵ bzw. «niderträchtige» [Niedrigkeit]²³⁶.

Am Beispiel Marias erläutert Luther die empfangende Rolle des Glaubens, der dem gnädigen <Angesehenwerden> durch Gott alles verdankt. Maria «hat sich wedder Junckfrawschafft noch demut gerumet, szondernn eynigen gnedigen, gotlichen ansehensz, darumb ligt die wage [das Gewicht] nit ynn dem worttle <humilitatem>, szondernn ynn dem wortle <Respexit>. Denn yhr nichtickeit ist nit zu loben, szondernn gottes ansehen».²³⁷ Ganz gleich verweist Zwingli dreimal auf diesen Vers, den wiedergibt: «Gott hat die schlechti siner dienerin angesehen» bzw. «der ir niderträchtige mit gunst und gnad hat angesehen».²³⁸

Luther betont, daß Maria selbst ihre Unwürdigkeit und Nichtigkeit bekenne, «wilche got gar nichts ausz yhrem vordienst, szondern ausz lautter gnaden hab angesehen»²³⁹, und Zwingli läßt Maria sagen: «der götlichen gnaden, die er mit mir nit nach minem verdienst, sunder nach siner gnad gwürckt hat».²⁴⁰

Luther erläutert den Satz: «Er hat mir gethann grosse ding», durch den Hinweis auf das alleinige, von Marias Seite unerwartete und unvorbereitete Handeln Gottes: «Vonn yhm selb hat ersz than, on mein dienst, denn sie hat yhr lebtag nie darnach gedacht, viel weniger sich datzu bereyt und geschickt, das sie solt gottis mutter werden.»²⁴¹ Ganz entsprechend formuliert Zwingli:

²³¹ WA 7, 561,24: Tapinophrosyne.

²³² WA 7, 559,31.

²³³ Zu <humilitas> als Grundbegriff mönchischer Frömmigkeit, dem scholastischen Verständnis des <meritum humilitatis> und Luthers Neuinterpretation vgl. *Gerhard Ebeling*, Evangelische Evangelienauslegung, [1942] Neudr. Darmstadt 1962, 235f.; zur Entwicklung des Begriffs bei Luther vgl. *Rudolf Damerau*, Die Demut bei Luther, Gießen 1967.

²³⁴ WA 7, 560,35f.

²³⁵ Z I, 401,10f.; 406,30f.; 411,11f.; 416,10f.; 417,19. Vgl. auch «schlechte» als Adjektiv (411,10.20; 412,1) und das Adverb «schlechtlich» (417,3).

²³⁶ Z I, 406,34f.

²³⁷ WA 7, 561,15-18; vgl. 561,11: Maria rühmt sich «alleyn des gotlichen ansehens».

²³⁸ Z I, 401,10f.; 406,30f.34f.

²³⁹ WA 7, 568,19f.

²⁴⁰ Z I, 412,12-14.

²⁴¹ WA 7, 573,10-12.

«Ja frylich, große Ding, daß er mich schlechten Dienerin, die nüt sölichs gedacht noch fürgenomen hab, so gnädiglich, vor und ee er ütz mit mir handlete, wol gelert und bericht».²⁴²

Luther vermutet, daß Maria «arm, vorachte, geringe Eltern gehabt»²⁴³ und «ein schlechts megdlin»²⁴⁴ gewesen sei; auch Zwingli schließt – aus den Worten des Magnifikat ! –, daß sie «schlecht geboren, nit eine großgeachte meyd was».²⁴⁵ Luther verweist darauf, daß das einst, zu Davids und Salomos Zeiten, «yn grosser ehre gewalt vnd reichtumb gluck» blühende königliche Geschlecht Davids, das «auch fur der welt ein hoh ding» gewesen sei, zur Zeit der Geburt Jesu arm und verachtet gewesen sei und die Priester regiert hätten²⁴⁶; ebenso betont Zwingli, das Geschlecht Davids sei «dennzūmal nit in hohem stand oder wird nach weltlichem gewalt» gewesen, «denn keiner vom stammen Davids dozemals herschet».²⁴⁷ Obwohl Maria die Mutter Gottes wird, bemerkt Luther, bleibt sie «einfeltig und gelassen»²⁴⁸, und nach Zwingli sollen wir von ihr lernen, «ein recht in Gott gelassen gmüt haben»²⁴⁹.

Für Luther dient das Magnifikat dazu, zu «trosten alle geringe und schrecken alle hohe menschen auff erden», und führt das besonders anhand von Lk 1,52f. näher aus.²⁵⁰ Zwingli, der diesen Vers gar nicht behandelt, stellt die (aus dem Magnifikat abgeleitete!) Niedrigkeit Marias den Armen als Trost und den Reichen als Mahnung vor Augen.²⁵¹

Machen es schon solche und ähnliche Übereinstimmungen²⁵² höchst wahrscheinlich, daß Zwingli Luthers Magnifikat-Auslegung gekannt und auch benutzt hat, so liefert den eindeutigen Beweis dafür ein origineller Vergleich, den Luther mehrfach verwendet und der von Zwingli aufgegriffen wird. Luther stellt das arme, geringe Mädchen Maria den Töchtern der angesehenen Großen der damaligen Zeit gegenüber, um anschaulich zu machen, das Gott

²⁴² Z I, 411,20–22.

²⁴³ WA 7, 548,33.

²⁴⁴ WA 7, 549,5.

²⁴⁵ Z I, 401,8.

²⁴⁶ WA 7, 549,18–22.

²⁴⁷ Z I, 402,12–14.

²⁴⁸ WA 7, 555,33–35, vgl. 574,22.

²⁴⁹ Z I, 414,27–29. Vgl. dazu *Hamm* [wie Anm. 126] 74f.

²⁵⁰ WA 7, 553,19f.; 589,13–595,25.

²⁵¹ Z I, 426,28–427,3.

²⁵² Im Einzelfall ist jedoch Vorsicht geboten. So paraphrasiert Luther «exsultavit anima mea» (Lk 1,47) «mit frolichem springenden geyst» (WA 7, 548,31) und erläutert: «Warlich ists eyn geyst, der nur im glawben da er [daher] springt und hupfft» (WA 7, 558,25f.). Zwingli scheint mit seiner Wiedergabe «Min Geist ist uffgesprungen» Luther zu folgen (Z I, 406,11). Frau Dr. Wallach-Faller weist mich aber auf eine vorreformatorische Zürcher Übersetzung hin, in der die Stelle lautet: «Vnd min geist het vz springende sich gefröwēt»; vgl. Marianne Wallach-Faller, Ein alemannischer Psalter aus dem 14. Jahrhundert (SpicFri 27), Freiburg/Schweiz 1981, 471.

das Niedrige erwählt: «Es sein on zweiffel zu Hierusalem der ubirsten priester unnd radherrnn tochter reych, hubsch, jung, geleret und auffs ehrlichst gehalten, ynn ansehen des gantzen lands, wie itzt der Kunge, Fursten unnd reichen tochter gewesen, alsoz auch ynn andern vielen mehr stetten.»²⁵³ Maria war «die person, wilch Her Annas und Cayphas tochter nit hett wirdig geachtet, die ihr solt yhr geringste magd seyn.»²⁵⁴ Sie sagt: «Gott hat auff mich armsz vorachtis unansehelich megdlin gesehen, und het wol fundenn, reiche, hohe, edle, mechtige kunigynn, furstenn und grosser herrnn tochter. Het er doch wol mugen finden Annas vnd Cayphas tochter, wilch die ubersten ym land gewesen, aber er hat auff mich sein lautter guttige augen geworffenn [...].»²⁵⁵ Zwingli benutzt mit gleichem Skopus – und zwar im Anschluß an ein Magnifikat-Zitat! – denselben Vergleich zur Kontrastierung: Gott hat «den barmhertzigen handel mit dem menschlichen geschlecht fürgenommen nit mit des keisers, küng Herodessen oder obresten priesters dochter, sunder mit der schlechten, einvaltigen meidt verendet».²⁵⁶

Auch der Schluß beider Schriften bietet noch einmal eine Parallele. Luther beendet seine Auslegung des Magnifikat mit dem Votum: «das vorleyhe unsz Christus [...] Amen.»²⁵⁷ Auch Zwingli schließt seine gedruckte Predigt formal in gleicher Weise: «Die [scil. die ewige Freude] welle uns verlyhen [...] Amen.»²⁵⁸

Bei der vergleichenden Lektüre beider Marienschriften treten freilich Verschiedenheiten und Abweichungen zutage, die für die Bestimmung des Verhältnisses ihrer Verfasser nicht ohne Belang sind.

Ein «mariologischer» Unterschied sticht beim Vergleich der soeben – verkürzt – zitierten Schlußvoten beider Schriften hervor. Bei Luther lautet das abschließende Votum vollständig: «das vorleyhe unsz Christus *durch furbit und willen seiner lieben mutter Maria*. Amen.»²⁵⁹ Luther betrachtet also noch Maria als Fürbitterin, so wie er auch die Fürbitte anderer Heiligen gelten läßt. Doch bemerkt er nachdrücklich: «Sie thut nichts, got thut alle ding. Anruffen sol man sie, das got durch yhren willen gebe und thu, was wir bitten, also auch alle andere heiligen antzuruffen sind, das das werck yhe gantz allein gottis blei-

²⁵³ WA 7, 548,34–549,2.

²⁵⁴ WA 7, 549,27–29.

²⁵⁵ WA 7, 560,37–561,4.

²⁵⁶ Z I, 411,25–412,1.

²⁵⁷ WA 7, 601,10f.

²⁵⁸ Z I, 428,6f.

²⁵⁹ Luther hatte schon die Vorrede mit dem Wunsch geschlossen: «Die selbige zartte mutter gottes wolt mir erwerbenn denn geyst, der solchs yhr gesang muge nutzlichen unnd grundlichen auszlegen, E.F.G. unnd unsz allen heylsamen vorstand unnd loblichs lebenn daraus zu nehmen und dar durch ym ewigen leben loben unnd singen mugenn ditz ewige Magnificat. das helff unnsz got Amen.» (WA 7, 545,27–31).

be.»²⁶⁰ Maria und die Heiligen leisten also Fürbitte in der Weise, wie Christen für einander bitten sollen.²⁶¹ Zwinglis Schlußvotum läßt eine Differenz zu Luther erkennen. Er formuliert den abschließenden Wunsch streng trinitarisch: «Die welle uns verlyhen *der ewig got vatter durch sinen sun mit dem heligen geist*. Amen!»

Die formale Analogie zu Luthers Abschluß der Magnifikat-Auslegung bei inhaltlicher Abweichung erweckt den Eindruck einer ganz bewußt vorgenommenen Korrektur. Diese Vermutung wird durch die Beobachtung verstärkt, daß dieses Schlußvotum in Zwinglis Predigten singulär ist. Sie läßt sich darüber hinaus noch durch Zwinglis spätere Erwähnung von Luthers Magnifikat-Auslegung untermauern. In der Schrift «Über D. Martin Luthers Buch, Bekenntnis genannt» (1528)²⁶² stimmt Zwingli Luthers inzwischen gewonnener Ansicht zu, daß eine Fürbitte der Heiligen abzulehnen sei²⁶³; er verweist aber auf den Wandel in Luthers Haltung und führt die Magnifikat-Auslegung als Beweis an: «Zum nündten. Erkennt er von der heyligen fürbitt recht; hat's aber vor [zuvor, früher] nitt thon. Zeygt mir einmal ein person an, mit verletzung [eine Person – gemeint ist Luther –, die Anstoß genommen hätte] im Magnificat.²⁶⁴ Da er aber sagt, es habind andere den artickel angriffen²⁶⁵, frag ich in, wer's zum ersten zû diser zyt habe angriffen. Vergicht [bekennt] er die warheyt, muß er den Zwingli anzeigen (sag ich zwar mit unlust). So ich nun recht darinnen geleert hab, warumb spricht er, ich hab ghein stuck nie recht gelert?»²⁶⁶

Zwingli hat recht, denn die Fürbitte der Heiligen wurde von ihm schon viel früher als Luther und zu einer Zeit, als dieser sie noch gelten ließ, als biblisch nicht begründet verworfen.²⁶⁷ Es ist aber höchst bemerkenswert, daß Zwingli in diesem Zusammenhang gerade Luthers Magnifikat-Auslegung in Erinne-

²⁶⁰ WA 7, 574,35–575,3. Man darf aus Maria keine «abtgottin» machen (573,33; 574,35); vgl. «abtgot» (568,29), «abgotterey» (570,6). – Die Unterscheidung zwischen Fürbitte und einer vermittelnden Fürsprache hat Zwingli später auf der Badener Disputation abgelehnt (Z V, 189,11ff.); vgl. *Campi* [wie Anm. 7] 52.

²⁶¹ «ob du aber durch ander furbitt dir datzu [zur Seligkeit] helffen lessist, ist recht unnd wol gethan, fur einander sollen wir alle bitten unnd thun, aber niemandt sol on eigen gotlich werck auff anderer Werck sich vorlassen» (WA 7, 565,36–38). – Zwingli bemerkt später: «In diesem zyt söllend wir alle füreinander bitten, aber allein durch Jesum Christum, den waren fürbitter und mittler» (Z V, 189,6f.).

²⁶² Z VI/2, 1–248.

²⁶³ WA 26, 508,13. Vgl. zu Luthers Haltung: *Lennart Pinomaa*, Luthers Weg zur Verwerfung des Heiligendienstes, LuJ 29, 1962, 35–43; *Peter Manns*, Luther und die Heiligen, in: *Reformatio Ecclesiae*. Festgabe für Erwin Iserloh, Paderborn 1980, 535–580.

²⁶⁴ Die kritische Edition (Z VI/2, 240, Anm. 13) verweist nur auf die Vorrede der Magnifikat-Auslegung (WA 7, 545,27–31; s. o. Anm. 259), nicht aber auf deren Schluß.

²⁶⁵ Vgl. WA 26, 508,13.

²⁶⁶ Z VI/2, 240,13–19. Die kritische Edition (Z VI/2, 240, Anm. 13) verweist auf Art. 20 der Schlußreden (Z II, 217).

²⁶⁷ S. o. Anm. 10.

rung geblieben ist. Das stützt die These, daß er 1522 an diesem Punkt eine Differenz zu Luther wahrgenommen und das Schlußvotum seiner Marienpredigt eine wohlüberlegte Richtigstellung sein sollte.

Außer dieser Abweichung, die durch ihre exponierte Stellung am Ende beider Schriften sogleich ins Auge springt, lassen sich bei vergleichender Lektüre aber auch noch einige andere, auf den ersten Blick weniger augenfällige Besonderheiten und Unterschiede ausmachen²⁶⁸, die sich aber bei genauerem Hinsehen als aufschlußreich erweisen.

So lassen sich in der Marienpredigt schon die Ansätze zu dem für Zwingli charakteristischen Schriftverständnis erkennen. Seine Verhältnisbestimmung von Schrift, Geist und Glaube²⁶⁹ zeichnet sich bereits hier deutlich ab. Die Schrift ist zwar «vom geist gottes ingkuchet»²⁷⁰, aber es kann kein Mensch aus eigener Kraft die darin bezeugte Wohltat Christi erkennen, «es werde im denn von dem geist gottes geben.»²⁷¹ Zwingli zitiert hier bereits die Schlüsselstelle Joh 6,44, die vom <Ziehen des Vaters> redet.²⁷² Maria hätte dem (<äußeren>) Wort selbst eines Engels nicht glauben können, wenn sie nicht der Geist erleuchtet, den <inneren Glauben> in ihrem Herzen bewirkt hätte.²⁷³ Wer glaubt, der wird – wie Maria – vom Geist erleuchtet und gezogen.²⁷⁴ Zum Glauben kommt man nicht <durch das Wort allein>, sondern durch das Zusammenwirken von Geist und Wort. Der Heilige Geist kann auch außerhalb des Schriftzeugnisses wirken. Zwingli hält den nicht in der Bibel zu findenden Schluß des Ave Maria (Jesus Christus, Amen), den «der andächtig Mensch hatt zûthon», vom Geist inspiriert.²⁷⁵

²⁶⁸ Der Leser muß jedoch bei der Gegenüberstellung die unterschiedlichen Entstehungssituation, Gattung, Zielsetzung, auch den verschiedenen Umfang beider Schriften berücksichtigen. Er muß sich ferner bewußt sein, daß er aus der rückschauenden Kenntnis der weiteren theologischen und kirchenpolitischen Entwicklung Nuancen bemerkt und Ansatzpunkte späterer Gegensätze findet (aber auch in der Gefahr steht, sie hineinzulesen!), die für Zeitgenossen im Jahre 1522 noch nicht erkennbar waren.

²⁶⁹ Vgl. *Christof Gestrich*, Zwingli als Theologe. Glaube und Geist beim Züricher Reformator (SDGSTh 20), Zürich–Stuttgart 1967; *W. Peter Stephens*, The Theology of Huldrych Zwingli, Oxford 1986, 132–138, und bes. *Hamm* [wie Anm. 126] 27ff.

²⁷⁰ Z I, 401,12f. vgl. 397,27; 407,22 (>ingesprochen<).

²⁷¹ Z I, 405,19f.

²⁷² Z I, 405,23–26. Joh 6,44 ist eine der am meisten zitierten Bibelstellen bei Zwingli.

²⁷³ Z I, 411,10–12; 421,6–8.

²⁷⁴ Z I, 411,15–18.

²⁷⁵ Z I, 407,19–408,6. Die Begründung liefert er mit I Kor 7 [recte: 12,3]. – *Federer* [wie Anm. 6] 17, und *Algermissen* [wie Anm. 1] weisen auf eine spätere Äußerung (SS V, 616) hin, in der er gegen den Vorwurf, die immerwährende Jungfräulichkeit Marias sei biblisch nicht belegt, argumentiert: «Si igitur ex spiritu est perpetuo esse virginem, iam ex auctore ipso est; id quod longe potius est quam ex scriptura! Imo si ex spiritu sancto est, iam velimus nolimus litera quoque adstipulatur, etiamsi isti qui spiritus inanes sunt, ex litera non deprehendant.» Beide katholische Theologen wollen daraus folgern, daß danach auch die Definition eines neuen Mariendogmas durch das Lehramt, dem der Beistand des Geist zugesagt sei, zu rechtfertigen sei!

An diesem Punkt ist allerdings eine ausgeprägte Differenz zum Luther der Magnifikat-Auslegung noch nicht wahrzunehmen; Luther hat die Notwendigkeit, das ‹äußere Wort› gegen dessen spiritualistische Gefährdung zu betonen, in der Auseinandersetzung mit den ‹Schwärmern› erkannt, die ja erst nach seiner Rückkehr von der Wartburg begonnen.²⁷⁶ In anderer Hinsicht ist aber bei dem Vergleich der beiden Marienschriften doch schon eine Differenz erkennbar, die Luthers ‹Worttheologie› betrifft. Für Luthers Deutung des Magnifikat ist sein Verständnis des Evangelium Gottes als Verheißungswort, dem der Glaube antwortet, hermeneutisch grundlegend. «Es ist aber allis eine warheit des zusagens.»²⁷⁷ Die Heilsgeschichte ist eine Verheißungs- und Glaubensgeschichte von Abraham bis Maria. Unter dem Gesichtspunkt der Verheißung hat die Bibel ihre Einheit in Christus, dem ‹Samen Abrahams› [Lk 1,55]: «Allhie sehen wir den grund des Euangelii, warumb alle lere und predigt darynnen auff den glaubenn Christi unnd in den schoß Abraham treiben [...], und furwar es hangt die gantz Biblia in dieszem eydspruch gottis [Gen 12], denn es ist alles umb Christus zuthun in der Biblien.»²⁷⁸ Zwingli hat diese Gedanken Luthers in der Marienpredigt nicht rezipiert. Eher beiläufig erwähnt er, daß «durch den herren Jesum sind alle geschlecht der menschen [vgl. Lk 1,48!] glücksälüg worden, als ouch Abrahamen verheißenn was».²⁷⁹ Dagegen begegnet hier bei Zwingli schon das Stichwort ‹Bund› (mit David)²⁸⁰; er begreift die Bibel als Abfolge von Geschichten, die durch das immer wiederkehrende Motiv des Bundesschlusses in innerem Zusammenhang stehen.

Unter den theologischen Motiven aus Luthers Schrift, die bei Zwingli nicht begegnen²⁸¹, ist ein Gedanke, der für Luther eine entscheidende Rolle spielt und dessen Implikationen später in der Abendmahlskontroverse zum Dissens führten: Bei Luther überbrückt Gott den Abstand zu den Niedrigen, indem er sich herabläßt, in die Tiefe schaut: «Also gahn gottes werck und gesicht ynn die tieffe».²⁸² Die Herablassung findet in dem ‹werck der vormenschung got-

²⁷⁶ Zum Verständnis des Geistes in der Magnifikat-Auslegung vgl. *Riedlinger* [wie Anm. 188].

²⁷⁷ WA 7, 600,7-9.

²⁷⁸ WA 7, 599,31-600,1.

²⁷⁹ Z I, 412,31f.

²⁸⁰ Z I, 412,23 und 25 (‹pundt›). Zum Bundesgedanken bei Zwingli vgl. *Gottlob Schrenk*, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus und der heilsgeschichtlichen Theologie (BFChTh.M 5), Gütersloh 1923 [Reprint Gießen 1985], 37-40; *Fritz Blanke*, Zwinglis Beitrag zur reformatorischen Botschaft, Zwing. 5, 1931, 262-275; *Jack W. Cottrell*, Covenant and Baptism in the Theology of Huldrych Zwingli, Diss. theol. Princeton 1971 (Mikrofilm); *J. F. Gerhard Goeters*, Föederaltheologie, TRE 11, 1983, [246-252] 246f.

²⁸¹ Keine Beachtung finden auch die Ausführungen Luthers, die sich aus dem besonderen Charakter der Schrift Luthers ergeben, die *auch* ein Fürstenspiegel sein sollte.

²⁸² WA 7, 549,29; vgl. 547,8f.

tis»²⁸³, «dem heubtgrossen werck aller werck gottis»²⁸⁴ seine Vollendung. Zwingli vertritt nicht in selbem Maße eine «inkarnatorische Theologie», wie das bei Luther der Fall ist. Es bleibt der Abstand Gottes zur Kreatur. Daher wird Luthers Gedanke der Kondeszendenz Gottes nicht als Leitmotiv rezipiert. Bezeichnenderweise deutet Zwingli die Stelle I Kor 8,9 (Armut Christi um unseretwillen), mit der er die Auslegung der Geburt Christi abschließt, nicht auf die Kenosis Christi, sondern auf seine ärmlichen Lebensumstände, die Maria mit ihm teilt.²⁸⁵ Nicht die Erniedrigung des Gottessohnes in die Menschheit stellt Zwingli heraus, sondern die Inkarnation ist ganz auf die zu vollbringende Genugtuung ausgerichtet.²⁸⁶ Zwingli spricht zwar vom gnädigen, barmherzigen Handel Gottes²⁸⁷, aber nicht von Luthers fröhlichem Wechsel, dem «wunder, das ein mensch durch die gotlich gnade gleich gottis mechting wurde, also das got thut, was der mensch wil, wie wir sehen, das durch Christum die Christenheit mit got also voreyniget ist, wie ein braut mit yhem breudgam, das die braut recht und macht hat zu des breudgamsz leyb und allis was er hat, wilchs geschicht allis durch den glauben, da thut der mensch, was got wil, und widderumb got, was der mensch wil».²⁸⁸ Schildert Luther die Erniedrigung Gottes in die Menschheit, so richtet sich Zwinglis Augenmerk eher auf die geistliche Aufwärtsbewegung des Glaubens weg von allem Irdischen zu Gott hin.²⁸⁹ Man könnte geradezu beim Vergleich der theologischen Denkbewegungen in den beiden Marienschriften schon eine Präfiguration jenes bekannten Schlagabtauschs auf dem Marburger Religionsgespräch finden, wo Luther auf die Aufforderung (Oekolampads), doch nicht so sehr an der Menschheit und am Fleisch Christi zu hängen, sondern den Sinn zur Gotttheit Christi zu erheben, scharf replizierte: «ich weys von keinem Gott den der mensch worden ist, ßo will ich keinen andern auch haben».²⁹⁰

Die Bilanz aus der Untersuchung der Marienpredigt Zwinglis und dem Vergleich mit Luthers Magnifikat-Auslegung soll abschließend in drei Punkten bedacht und zusammengefaßt werden:

1. Zwingli hat Luthers Magnifikat-Auslegung gekannt und sie in seiner Marienpredigt auch benutzt. Dieses Ergebnis liefert einen Beitrag zum Verhält-

²⁸³ WA 7, 597,35f.; vormenschung Christi: 596,17.

²⁸⁴ WA 7, 595,30.

²⁸⁵ Z I, 417,23–25.

²⁸⁶ Z I, 400,4–11; 401,21–23; 405,10–12. Vgl. dazu oben Anm. 83.

²⁸⁷ Z I, 400,11; 411,25.

²⁸⁸ WA 7, 597,11–17. Luther nimmt hier zentrale Gedanken aus seiner Schrift «Von der Freiheit eines Christenmenschen» auf.

²⁸⁹ Vgl. «uferheben des gemütes in gott» (425,16); «uffsehen zü gott» (425,26); «uffsehen [...] an Christum Jesum» (427,29f.); Christus zieht die Menschen von dem Kummer «höher uff» (422,6f.).

²⁹⁰ Gerhard May (Hg.), Das Marburger Religionsgespräch 1529 (TKTG 13), Gütersloh 1970, 47.

nis Zwinglis zu Luther, zu seiner Lutherkenntnis und -rezeption. Die Feststellung, daß Zwingli im Sommer 1522, inmitten des theologischen und kirchenpolitischen Umbruchs und Aufbruchs, Luther las und ‹verarbeitete›, ist nicht ohne Relevanz. Die bisherige Forschung hat sich bei der Erörterung des Themas ‹Zwingli und Luther› vor allem auf zwei Zeitabschnitte konzentriert: sie hat im Blick auf Zwinglis reformatorische Entwicklung nach der Art und Intensität der von Luther empfangenen Impulse gefragt und im Blick auf die Abendmahlskontroverse die theologischen und philosophischen Hintergründe sowie die historischen Konstellationen untersucht, die zur Entzweiung der Reformatoren und in der Folge zur Spaltung der evangelischen Bewegung führten. Dagegen ist der dazwischenliegende Zeitabschnitt nur am Rande oder meist nur in Hinsicht auf Zwinglis private und öffentliche Urteile über Luther beachtet worden. Jetzt stellen die Beobachtungen an Zwinglis Marienpredigt für diesen Zeitraum erste Befunde zur Verfügung.²⁹¹ Sie bieten freilich nur eine Momentaufnahme, liefern nur einen Mosaikstein für die weitere Diskussion der komplexen Frage, ob und inwiefern ‹Zwingli als Schüler Luthers›²⁹² anzusehen ist.

2. Beide Texte weisen ein hohes Maß an grundlegenden reformatorischen Gemeinsamkeiten auf und vermitteln dem Leser einen Eindruck von der Einheit (nicht Einheitlichkeit!) reformatorischer Theologie in der Frühzeit der evangelischen Bewegung. Dies entspricht Zwinglis eigener Wahrnehmung und Einschätzung, wie das – trotz der notwendigen Distanzierung – schon 1522 in dem Bild von dem ‹wahren Brunnen›, aus dem beide trinken, zum Ausdruck kommt und dann 1523 in dem Urteil über Luther in der Auslegung der Schlußreden klar formuliert wird. Es ist natürlich nicht möglich, anhand der Marienpredigt den *Konstitutionsprozeß* dieser Gemeinsamkeiten und dieser Einheit zu erörtern. Die Analyse dieser Quelle kann nur beschreiben, wo und wie Zwingli hier bei der Entfaltung seiner reformatorischen Einsichten Luther aufnahm und wo und wie nicht. Dabei zeigte sich, daß er nicht nur wichtige Anregungen, seien es exegetische Einsichten (ταπεινοφροσύνη) oder homiletisches Anschauungsmaterial (Kaiphas-Tochter/Maria), von Luther erhielt, sondern daß sogar die Grundlinien des Bildes von der niedrigen Maria, das er zeichnet, aus Luthers Vorlage stammt. Gerade der Umstand, daß Zwingli zwar die Erklärung des Magnifikat übergeht, daß die aus der Luther-Lektüre empfangenen Impulse aber trotzdem seine Auslegung der anderen Texte durchdringen und prägen, dokumentiert den nachhaltigen Einfluß.

²⁹¹ Zwinglis bekannte Bemerkung in seinem Brief an Myconius vom 24. Juli 1520, er lese zur Zeit fast [!] nichts (‹nunc ferme nulla›) von Luther (Z VII, 344,23-25), gilt für 1522 jedenfalls nicht.

²⁹² Vgl. *Martin Brecht*, Zwingli als Schüler Luthers. Zu seiner theologischen Entwicklung 1518–1522, ZKG 96, 1985, 301–319.

3. Zwinglis Marienpredigt weist aber gleichwohl in ihrem Gesamtduktus und in zahlreichen Einzelheiten ein überaus eigenständiges theologisches Profil auf. Auch bei dieser Schrift zeigt sich wieder, daß Zwingli in seiner Rezeption wichtiger Anregungen «Eklektiker»²⁹³ war. Er hat von Luther gelernt, wie er auch von Erasmus und von den Kirchenvätern gelernt hat. Gerade das hohe Lob, das er in der Auslegung der Schlußreden Luther als bedeutendstem Exegeten seit tausend Jahren zollt²⁹⁴, bekundet doch, daß er von ihm gelernt hat (und daß es auch geradezu töricht und leichtfertig gewesen wäre, bei einem solchen Ausleger nicht Belehrung zu suchen). Und doch folgt er Luther nicht blindlings, sondern wählt aus, läßt beiseite und korrigiert ihn sogar. So ist die Marienpredigt nicht einfach die Luther-Imitation eines Epigonen, sondern trotz aller Entlehnungen ein charakteristisches Zeugnis für Zwinglis eigenständiges Theologietreiben. Wie auch immer es während Zwinglis reformatorischen Entwicklung um das Schülerverhältnis zu Luther bestellt gewesen sein mag – in der Marienpredigt zeigt sich ein Theologe, der zwar immer noch gern von anderen lernt, aber bereits sein unverwechselbares Profil besitzt und selbstbewußt *seinen* theologischen Weg geht.

So läßt sich der Gesamteindruck abschließend mit jenen Worten zusammenfassen, die Oswald Myconius an Zwingli nach der Lektüre der Marienpredigt schrieb: «Legi <Concionem> proxime missam et inveni Huldricum sui similitimum.»²⁹⁵ Frei übersetzt: Ich habe die kürzlich zugesandte Predigt gelesen und festgestellt: ganz typisch der Zwingli!

Prof. Dr. Hans Schneider, Im Feldchen 20, D-35043 Marburg

²⁹³ J. F. Gerhard Goeters, Zwingli und Luther, in: Knut Schäferdiek (Hg.), Martin Luther im Spiegel deutscher Wissenschaft, Bonn 1985, [119–141] 141; Brecht 319.

²⁹⁴ Z II, 147, 14–16 [s. o. Anm. 208]; «tausend Jahre» meint: seit den Kirchenvätern (Goeters 141, Anm. 93).

²⁹⁵ Brief an Zwingli vom 16. Nov. 1522 (Z VII, 616, 4f.).

