

Zwingli und Erasmus

VON GOTTFRIED W. LOCHER
Professor an der Universität Bern

DAS PROBLEM

Zum Thema

Jubiläumsfeiern sind problematisch; besonders sind es akademische Feiern, in denen eine zutiefst unsicher gewordene Generation solche Geisteshelden zu ehren sich bemüht, die wußten, was sie wollten, und wollten, was sie wußten. Und geraten kirchliche Gedenkstunden nicht in den unerbittlichen Scheinwerfer des Herrnwortes: «Weh euch, ihr Heuchler, daß ihr die Gräber der Propheten baut und die Gräfte der Gerechten schmückt...!»¹? Andererseits ist Ehrlichkeit nicht dasselbe wie Undankbarkeit; und wenn unsere Besinnung redlich darauf zielt, uns jener Problematik zu stellen, so ist sie wohl am Platz². Das gilt heute um so dringlicher, als unser Thema sich schlecht zu konfessioneller, schweizerischer oder gar zürcherischer Selbstbestätigung und entsprechendem Festtaumel eignet. Die Namen Erasmus und Zwingli bezeichnen vielmehr ein Dauerproblem des reformierten Protestantismus, sogar der gesamten christlichen Theologie. Die damit verbundene Spannung darf im Jahr, da man der Geburt des Humanisten und der Predigt des Reformators gedenkt, nicht verschwiegen werden. Historische Besinnung bedeutet hier nicht, daß wir innerlich rückwärts gewandt blieben; der Blick auf das Woher soll vielmehr das Hier erhellen und das Wohin verantworten helfen.

So werden wir heute bei den biographischen Zusammenhängen nur im Vorbeigehen verweilen. Sie sind weitgehend geklärt, zu finden in den immer noch grundlegenden Studien von Johann Martin Usteri zum Jubiläum 1884³, in den Opera des unvergessenen Walther Köhler⁴, in der

¹ Matth. 23, 29.

² Ex. 12, 26; 13, 14; Dt. 6, 20 ff.; Hebr. 13, 7.

³ Johann Martin Usteri, Zwingli und Erasmus, Eine reformationsgeschichtliche Studie, Zürich 1885.

⁴ Walther Köhler, Zwingli und Luther, Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen, 2 Bände, I: Leipzig 1924, II: Gütersloh 1953. – Ders., Erasmus von Rotterdam als religiöse Persönlichkeit, in: Voorrachten gehouden ter herdenking van den sterfdag van Erasmus, Bijdragen voor Vaderlandsche Geschiedenis en Oudheidkunde, VII, s'Gravenhage 1936, S. 213–225. – Ders., Huldrych Zwingli, Stuttgart 1952.

glänzenden Dissertation meines Freundes Arthur Rich über die Entwicklung des Reformators⁵ und in den minutiösen Forschungen unseres Gastes Joachim Rogge aus Ost-Berlin über die Initia Zwinglis⁶. Wir greifen heute in freier Weise einige Linien und Einzelstücke auf, um das genannte Problem, unser Problem, zu erläutern.

Der Gegensatz in der Sicht der Historie

Dieses Problem ist darin angelegt, daß beide, Erasmus und Zwingli, Humanisten sind. Zwingli war allerdings zunächst von einer durchaus unterschiedenen Richtung des Humanismus geprägt worden, nämlich der osteuropäischen⁷, für die hier die Namen Konrad Celtes und Joachim Vadian stehen mögen. Aber aus Wien zurückgekehrt, verfiel er den Büchern des Desiderius Erasmus von Rotterdam, und er hat sich sein Leben lang in dankbarer Verehrung als dessen Schüler gefühlt. Damit verschärft sich die Frage: auch nach dem schmerzlichen Bruch mit Erasmus bleibt der Reformator ein Humanist. Humanisten waren außer Luther mehr oder weniger alle Reformatoren, in hohem Maß auch Calvin, bei dem Erasmus unbefangen zitiert und die Problematik dieser doppelten Herkunft nicht mehr erörtert wird; der Mann der zweiten Reformationsgeneration ist – für sich wenigstens – damit fertig gewesen. Nun liegen in der Schau des Historikers zwischen Humanismus und Reformation freilich Unterschiede, aber keineswegs nur Gegensätze vor. Die Reformation ist, historisch gesehen, weitgehend aus dem Humanismus gewachsen. Sie wurde weithin getragen vom humanistischen Persönlichkeitsideal und Freiheitsimpuls und entzündete sich an der beißenden Kritik der Humanisten an der Spätscholastik und an den Mißständen der Kirche. Anders stellen sich die Dinge dem Theologen dar, namentlich im Hinblick auf Luthers große Auseinandersetzung mit Erasmus im Jahre 1525⁸. In diesem Streit über den freien oder unfreien Willen des

⁵ Arthur Rich, *Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis*, Zürich 1949.

⁶ Joachim Rogge, *Zwingli und Erasmus, Die Friedensgedanken des jungen Zwingli*, Stuttgart 1962. – Ders., *Die Initia Zwinglis und Luthers, Eine Einführung in die Probleme*, in: *Luther-Jahrbuch* 1963, S. 107–133.

⁷ Werner Näf, *Vadian und seine Stadt St. Gallen*, I. Band: *Bis 1518, Humanist in Wien* (vgl. bes. Kap. III und IV, S. 109–250).

⁸ *De libero arbitrio Avarqißñ* sive collatio per Desiderium Erasmus Roterdamum, hg. von Johannes von Walter, in: *Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus*, 8. Heft, Leipzig 1910. – Erasmus von Rotterdam, *Vom freien Willen*, verdeutscht von Otto Schumacher, Göttingen 1940. – Martinus Luther, *De servo arbitrio*, WA, Bd. 18, S. 600ff., Clemen III, 94–293. – Martin Luther, *Vom unfreien Willen*, nach der Übersetzung von Justus Jonas herausgegeben und mit

Menschen sowie in der Tatsache, daß der anerkannte Humanistenfürst, auf den man im evangelischen Lager die größten Hoffnungen gesetzt hatte, in der alten Kirche blieb, sei es ans Licht gekommen, daß Humanismus und Reformation grundgegensätzliche Bewegungen seien; diese Sicht beherrscht seit Luther die theologische Literatur, auch die katholische. Nun ist Erasmus allerdings repräsentativ, aber nicht identisch mit dem Humanismus überhaupt; und zu seiner konfessionellen Stellungnahme wird noch einiges zu ergänzen sein. Doch ist richtig, daß der Entscheidung in der Anthropologie zentrale Bedeutung zukommt. Es geht um die Frage, ob der sündige Mensch nach seinen natürlichen Anlagen und Kräften in der Lage sei, die Lebensrichtung auf Gott hin einzuschlagen und zu Ihm zu gelangen. Keiner von beiden leugnet die Verantwortlichkeit des Menschen und keiner die göttliche Gnade. Aber Luther argumentiert von der Gnade aus und folgert konsequent das *servum arbitrium*. Erasmus argumentiert bereits wie Kant: die Tatsache des Gesetzes setzt des Menschen Entscheidungsfreiheit voraus. Trotz der Fülle humanistischer Elemente, die durch Melanchthon in das Luthertum einströmten, hat Luthers Kirche in der Theorie den Bruch von 1525 zum endgültigen Urteil über den Humanismus verfestigt⁹. Die Reformierten haben die entsprechende innere Auseinandersetzung gleichsam nachgeholt, als die Synode von Dordrecht die Arminianer ausschloß, bei denen man ebenfalls einen gewissen humanistischen Synergismus empfand¹⁰. Ist damit alles Wesentliche zum Verhältnis Humanismus-Reformation festgestellt? Wir meinen nicht.

Vom Humanismus zur Reformation

Der Humanismus¹¹ seit Petrarca wird mit Recht als eine *Gelehrtenbewegung* bezeichnet. Gegenüber dem immer noch lebendigen, aber

Nachwort versehen von Friedrich Gogarten, München 1924. – Martin Luther, *Vom unfreien Willen*, übersetzt von Otto Schumacher, Göttingen 1937. – Martin Luther, *Daß der freie Wille nichts sei, Antwort ... an Erasmus von Rotterdam*, in: Münchener Luther-Auswahl, Ergänzungsreihe I. Band, Übersetzung von Bruno Jordahn, theologische Einführung von Hans Joachim Iwand, München 1954.

⁹ Seit der Konkordienformel 1580, sol. decl. II, *De libero arbitrio...* Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, ... Göttingen 1930, S. 889.

¹⁰ Die Dordrechter Canones, in: Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche ... hg. von E. F. K. Müller, Leipzig 1903, S. 843–861; die «*Sententiae Remonstrantium*» in der Einleitung, S. LVIII–LXIV. – Joh. C. S. Locher, *De Dortsche Leerregels uitgelegd*, Amsterdam 1956.

¹¹ Zum Problem des Humanismus: Paul Wernle, *Renaissance und Reformation*, Tübingen 1912. – Johan Huizinga, *Het problem der renaissance* (1926), in: Verza-

simplifizierten Kirchenlatein des Mittelalters pflegt man wieder die ciceronische Klassik; gegen den Aristotelismus der Scholastik greift man die platonische Tradition wieder auf, und zwar in der griechischen Ursprache. Aus philologischer Grundsätzlichkeit wird nun auch das Hebräische in die Studien einbezogen, denn die Parole «ad fontes!» («zu den Quellen!»), unter der man die Erneuerung des Menschen nicht aus der Tradition, sondern aus den Ursprüngen der Kultur anstrebt, bezieht das alte Christentum mit ein; dieses wird durchaus als eine antike Religion empfunden. Das alles ist bekannt, und die Bedeutung der sogenannten tres linguae für die Auslegung der Heiligen Schrift liegt auf der Hand. Die Bewegung wird verbreitet durch die eben entstandene Buchdruckerkunst.

Doch gilt zu beachten, daß der eifrige Literaturbetrieb bereits eine Folge ist. Die Bewegung entspringt aus dem Verlangen des «Renaissance»-Menschen nach eigenem Erlebnis und seinem Willen zu persönlicher Lebensverwirklichung, auf die Gefahr einer Durchbrechung der vom mittelalterlichen Ordo-System gezogenen dogmatischen und sozialen Grenzen hin. Es war vielen Humanisten bewußt, daß dieses neue, unabhängige Lebensgefühl auf dem Wege der Mystik und der devotio moderna noch lange von der christlichen «Wiedergeburt» her genährt wurde. Des Erasmus' Plan eines umfassenden Christianismus renascens¹² will diesem Lebensgefühl antworten. Die Bildung des Menschen nach dem vor-bildlichen Menschenbild Jesu macht den Humanismus zur Bildungsbewegung. Aber auch das literarische Programm des «ad fontes!» ist aus diesem Zusammenhang zu verstehen. Das eigentliche Neue waren nicht die philologischen Neuerschließungen, sondern die neuen Augen, welche die alten Quellen lasen. Seit Jahrhunderten kannte man Vergil und Galen, Cäsar und Cicero. Das Neue war, daß man auf den Gedanken

melde Werken, IV, Haarlem 1949, S. 231–275. – Alfred von Martin, Soziologie der Renaissance, Zur Physiognomik und Rhythmik bürgerlicher Kultur, Stuttgart 1932. – Rencontres internationales de Genève, Pour un nouvel humanisme, Neuchâtel 1949. – Werner Näf, Die Epochen der neueren Geschichte, Staat und Staatengemeinschaft vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart, Bd. I, Aarau 1945, ²1959. – H. Schulte Nordholt, Het beeld der renaissance, Diss. Amsterdam 1948. – Jan M. Romein, Ancien et nouvel humanisme, in: Comprendre, Revue de la société européenne de culture, XV, 1956, S. 93–100. – Ders., Versuch einer neuen Interpretation des Humanismus, in: In memoriam Werner Näf, Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte, Bd. 18/19, 1960/1961, Bern 1961, S. 254–266 (Lit.). – P. Riceur, Que signifie humanisme?, in: Comprendre XV, 1956. – Hans Baron, Moot problems of Renaissance interpretation, in: Journal of the history of ideas XIX, 1958, S. 31–34. – Werner Kaegi, Humanismus der Gegenwart, Zürich 1959.

¹² Arthur Rich, a.a.O. (Anm. 5), Kap. I und II, S. 9–24.



Zwingli predigt den Schweizer Söldnern
beim Kaufhaus zu Monza vor der Schlacht bei Marignano, 1515. Relief von
Otto Münch aus der Zwingli-Türe am Großmünster Zürich.

Photo Ernst Winizki

DE PROPHEAE OFFI

CIO, ET QVOMODO DIGNE AD-

ministrari possit, oratio, Hein-

rycho Bullingero

Auhore.



☞ IESVS ☞

Hic est filius meus dilectus in quo
placata est anima mea: ipsum
audite. Matthæi

XVII.

Heinrich Bullingers «DE PROPHEAE OFFICIO». Zürich, Froschauer 1532.

Zentralbibliothek Zürich



Erasmus von Rotterdam, Kohlezeichnung von Albrecht Dürer, 1520.

Paris, Louvre



Das erste Abendmahl im Großmünster, Ostern 1525. Relief von Otto Münch
aus der Zwingli-Türe am Großmünster Zürich.

Photo Ernst Winick

kam, selbst wie Äneas weite Seereisen zu machen, die alte Naturwissenschaft und Medizin selbst experimentell zu prüfen und fortzusetzen, auch sich im Staat vom Machtwillen, im Sozialen von der Ruhmsucht entschlossen leiten zu lassen. Die Parole «ad fontes!» meint im Kern den Ruf «zur Sache selbst», zu den Lebenswirklichkeiten, von denen die literarischen Quellen berichten, zur eigenen Erfahrung e fontibus, aus den realen Lebensursprüngen¹³. Und nun brauchen wir nur die Frage anzufügen: Was geschieht, wo dieses Suchen nach der Sache selbst sich den «Quellen» des «ur-sprünglichen» Christentums zuwenden wird? Wenn nach der literarischen Bereitstellung des griechischen Neuen Testaments durch Erasmus ein Zwingli das literarische Verhältnis zu diesen Schriftstücken durchstößt und aus ihnen das «Gotzwort», das «Euan-gelion», ja den «Christus renascens» selbst vernimmt und sich anschickt, aus diesen Quellen zu leben? Hier haben wir den echten und legitimen Übergang vom Humanismus zur Reformation. Denn auch Erasmus meint nicht Literatur, sondern innere Experienz und Praxis.

Doch zuvor müssen wir noch einen Hinweis aufnehmen, den vor fast dreißig Jahren mein Berner Kollege Hans von Greyerz erteilt hat und der trotz überzeugender Belege fast unbeachtet geblieben ist¹⁴. Es ist bekannt, daß im Humanismus das weltbürgerliche Bildungsideal in vielen Ländern mit einem aus jener Lebenspraxis entstehenden, frühen Nationalismus ringt. Doch davon ist zu unterscheiden, daß es, wie von Greyerz

¹³ Auch die tiefenpsychologischen Bereiche, wie wir heute sagen würden, werden in die persönliche Erforschung einbezogen. Hierher gehören u. a. Dantes Inferno und Purgatorio, in denen der Dichter die von seinen Vorgängern berichteten Nekyen selbst nachvollzieht, sich also nicht nur verhält wie Homer und Vergil, sondern wie Odysseus und Äneas. Die visionären Erfahrungen sind bekanntlich datierbar: Dante verfällt am Karfreitag 1300 in einen tiefen «Schlaf» und hat eine zehn Tage umfassende Vision. (Nach Richard Zozmann, Dantes Werke, übertragen und erläutert..., Leipzig 1921, Teil III, S. 415.) Die Religionsgeschichte und die Tiefenpsychologie lehren in unzählbaren Beispielen, daß geistige und literarische Traditionen die Erlebnisechtheit ekstatischer und apokalyptischer Erfahrungen keineswegs ausschließen. Dies gegen die Bewertung der Danteschen Datierung als einer dichterischen Fiktion, z. B. bei August Buck, Dantes Selbstverständnis, in: Dante Alighieri, Vorträge an der Universität Bern zur Feier seines 700. Geburtstages, Berner Universitätsschriften, Heft 15, Bern 1966, S. 12. Was Buck auf den folgenden Seiten über die Inspirationserfahrung als «den entscheidenden Antrieb zum dichterischen Werk» eindrücklich darlegt, widerspricht jenem Urteil.

¹⁴ Hans von Greyerz, Studien zur Kulturgeschichte der Stadt Bern am Ende des Mittelalters, in: Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern XXXV/II, Bern 1940, S. 431 ff. – Werner Näf, Schweizerischer Humanismus, Zu Glareans «Helvetiae Descriptio», in: Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte, Bd. V, Aarau 1947, S. 186–198. – Ders., Vadian und seine Stadt St. Gallen, St. Gallen, Bd. I, 1944, S. 335–360; Bd. II, 1957, S. 55–121.

und Näf nachwiesen, einige Jahre hindurch nicht nur einen Humanismus in der Schweiz, sondern einen schweizerischen Humanismus eigener Prägung und einen in begeistertem Austausch befindlichen Kreis mit einem zielbewußten Programm gegeben hat. Bezeichnende Leistungen dieser Leute waren z. B. die gefährliche Erstbesteigung des Pilatus durch Vadian, Myconius, Grebel u. a. im August 1518¹⁵, die Edition der Leichenrede für einen päpstlichen Gardehauptmann in Rom durch Myconius¹⁶; Glareans Beschreibung der Schweiz in Hexametern mit einem Kommentar des Myconius, erschienen 1519 bei Froben in Basel¹⁷. Das Widmungsgedicht Vadians dazu spricht aus, wie es gemeint ist: Helvetien, die Wiege der Freiheit, längst kriegsberühmt durch Italien, Gallien und Hispanien hin, hat endlich in Glarean ihren Herold gefunden und in Myconius ihren Beschreiber. Damit ist ihre geistige Unmündigkeit überwunden, nach Mars wendet nun auch Pallas Athene ihr ihre Gunst zu, und Apollos Musen ersteigen die Schweizer Berge. Denn libertas hat nur dort ihren Hort, wo sie armis animisque verteidigt wird (geistige Landesverteidigung im 16. Jahrhundert). Auch Zwinglis frühe Schriften und Briefe gehören hierher. Zu den führenden Gestalten vor der zahlreichen Schar von Schülern, die man einander zuwies, zählte neben andern noch der früh verstorbene Johann Ludwig Zimmermann, Xylotectus, in Luzern. Der Briefwechsel weist aus: man hat ein konkretes pädagogisches und politisches Ziel in einem. Das war in der Geisteswelt des Humanismus ungewöhnlich. Dort galt durchaus Horaz' Vorsatz «Odi profanum volgus et arceo». Doch hier soll nicht an der Gelehrtenrepublik gebaut, sondern die schweizerische Kulturnation geschaffen werden.

Diese Hochstimmung ging bald vorüber. Das lag äußerlich an den Lebensumständen ihrer Träger. Doch darüber hinaus hatte sich die Wertwelt der Beteiligten plötzlich verändert. Der für die schweizerische Kulturgeschichte so bedeutsame Augenblick, da der junge eidgenössische Humanistenkreis sich fest zusammenschließen und sein Programm zu klären beginnt, fällt in dieselben Monate, da Zwinglis Berufung nach Zürich zustande kommt und seine Predigt am Großmünster eine andere

¹⁵ Willy Brändly, Wann war Vadian auf dem Pilatus?, in: Zwingliana VIII/7, 1947/1, S. 425f.

¹⁶ Emil Egli, Schweizerische Reformationgeschichte, Bd. I, hg. von Georg Finsler, Zürich 1910, S. 41.

¹⁷ *Descriptio de situ Helvetiae et vicinis gentibus per eruditissimum virum Henricum Glareanum Helvetium, poetam laureatum. Idem de quatuor Helvetiorum pagis. Eiusdem pro iustissimo Helvetiorum foedere Panegyricum. Cum commentariis Oswaldi Myconii Lucernani... Joachimus Vadianus medicus, orator et poeta laureatus Helvetiam alloquitur.* – Henricus Glareanus, *Helvetiae Descriptio/Panegyricum*, hg. und übersetzt von Werner Näf, St. Gallen 1948.

Bewegung einleitet. Diese mochte zunächst eng verwandt erscheinen, aber ihre Maßstäbe machten bald alles, was jedem Humanisten teuer war, das literarische Werk, die Edition, das Poem, den gewandten lateinischen Stil, die Verehrung in der Runde der Gleichgesinnten und Schüler, Titel und Talar und Dichterlorbeer, zur Nebensache.

Die Beziehungen zwischen Zwingli und Erasmus und ihre Krise

Es genügt, wenn wir aus den Beziehungen Zwinglis zu Erasmus¹⁸ folgendes herausheben.

Der Leutpriester von Glarus und von Einsiedeln hat die Schriften des verehrten Altmeisters der geistigen Erneuerung geradezu verschlungen und seine Gedanken wie seinen Stil in sich aufgesogen, durchaus auch mit dem heiteren Gelächter, das der Erasmische Spott über Dummheit und Heuchelei in Wissenschaft, Kirche und Welt wecken will; aber wohl von Anfang an mit etwas zu viel von der Redlichkeit eines alemannischen Bauernsohns, um die hintergründige Skepsis der Erasmischen Ironie zu begreifen und stehen zu lassen. Psychologisch könnte man urteilen, daß hier die Krise im Verhältnis des dankbaren Schülers zu seinem Lehrer von Anfang an angelegt war.

Walther Köhler hat registriert, welche Erasmus-Bücher in Zwinglis Bibliothek standen, zum guten Teil mit Spuren intensiver Lektüre¹⁹. Noch eindringlicher sprechen die dankbaren selbstbiographischen Zeugnisse des Reformators, besonders aus den Jahren nach dem Bruch²⁰. Die stärkste Überzeugungskraft liegt in den zahlreichen Gedanken in Zwinglis Theologie, deren erasmianischen Ursprung wir mit einiger Mühe bis in den Wortlaut hinein nachweisen können.

Zwingli hat Erasmus im Winter 1515/16 in Basel besucht; ein Briefwechsel schloß sich an, von dem (bis auf einige Abschriften) nur Erasmus' Schreiben erhalten sind, weil dieser Zwinglis Briefe später vernichtet hat. Zwingli schreibt wie alle rechten Humanisten die «Adagia» fleißig aus – das war ihr Zweck. Aus des Erasmus' Gedicht «Expostulatio» («Klage Jesu zu den Menschen») ist ihm die Zeile, daß «Christus der armen Seele einziger Trost» sei, in die Seele gefahren und dort zu einem Kristalli-

¹⁸ Das Biographische ist wie üblich trefflich zusammengestellt und erzählt bei Oskar Farmer, Bd. IV, hg. von R. Pfister: H. Zwingli ... 1525–1531, Zürich 1960, S. 214–227.

¹⁹ Z XII, 253–275.

²⁰ Z. B. Z VIII, 334_{2ff.}, Z V, 719–723 (mit den Anm. von Fritz Blanke), Z V, 816. – Beispiele dafür, wie der spätere Zwingli Erasmus' philologische Arbeit verwertet: Z XI, 456; Z VI/II, 231.

sationspunkt des reformatorischen Willens geworden – in ihrer Alternative zur Heiligenverehrung bewußt viel radikaler aufgefaßt, als Erasmus es gemeint hatte²¹. Nachweisen können wir unmittelbare Einflüsse aus dem «Enchiridion», dem «Lob der Torheit», den «Gesprächen», der «Querela pacis», den Präfationen zum Neuen Testament, aus der Theologischen Methodenlehre, den Paraphrasen zum Neuen Testament und andern Schriften.

Den tiefsten Einfluß auf Zwingli hat Erasmus freilich nicht mit eigenem Gut ausgeübt, sondern mit der Herausgabe des griechischen Neuen Testaments, 1515/16. Bullinger erzählt, der Pfarrer von Einsiedeln habe die Paulusbriefe daraufhin in der Ursprache wörtlich auswendig gelernt, «er lernt sy ussen²²». Das will heute fast niemand mehr buchstäblich nehmen; ich behaupte, der Bericht ist um so zuverlässiger, als der Schüler damit einen Rat ausführt, der sich beim Meister zu zweien Malen findet²³.

Die Reaktionen des Erasmus auf Zwinglis reformatorische Schriften und Aktionen werden in steigendem Maße warnend, hemmend, ablehnend²⁴. Auf den «Archeteles», Zwinglis Eingabe an den Bischof von Konstanz von 1522, reagiert Erasmus noch mitten in der Nacht mit einem Billet²⁵, in dem Schrecken und Angst die Feder führen und auch die kaum verhüllte Gekränktheit darüber, daß der Schüler ihn in solch wichtigen Dingen nicht zuvor konsultiert habe. Zum Commentarius von 1525, der ersten umfassenden Dogmatik der Reformation, beschwert sich Erasmus (wie zuvor ähnlich zu Luthers Schriften²⁶), was darin richtig sei, habe er, Erasmus, doch immer schon gesagt²⁷. Ungewollt berührt die Empfindlichkeit des feinsinnigen Gelehrten ein zentrales theologisches Problem: es gibt Sätze, die damit, daß sie mehr oder weniger richtige Aussagen enthalten, noch nicht die Vollmacht in sich tragen,

²¹ Z II, 217₅₋₂₁. Das Lied wurde später von Leo Jud ins Deutsche übersetzt und erschien 1522 bei Froschauer in Zürich.

²² Bullinger, Reformationsgeschichte I, S. 8.

²³ Erasmus (ed. Welzig, siehe Anm. 42) I, S. 372 (im Enchiridion); III, S. 68; III, S. 458, führt Erasmus diesen Rat selbst auf Augustin zurück: *De doctrina christiana* II, 9 (MPL 34, 42).

²⁴ Auch bei freundlichster Stimmung wird der Zeigefinger erhoben: «Tu pugna, mi Zuingli, non modo fortiter, verum etiam prudenter; Dabit Christus, ut pugnes et feliciter.» Z VII, 581 (Nr. 236). Nr. 256 ist eine verhüllte Absage. Eine Ausnahme machen die Briefe Z VIII Nr. 315 und Nr. 316, von 1523, in denen Erasmus den «eruditissimus Zuinglius» gegen Luther aufzustiften und gegen Ulrich von Hutten einzunehmen sucht.

²⁵ Z VII, 582 (Nr. 236).

²⁶ Z VIII, 118_{2ff.}

²⁷ Z VIII, 333_{26ff.}

welche die Wahrheit kennzeichnet. Es kommt auch auf das Wie des Gesagten an, oft sogar darauf, wer spricht. Zwingli weiß das, wenn er in fast erasmischem Wortspiel unterscheidet: Luther sei ein Elia, der die Götzenaltäre zertrümmert; Erasmus nur ein Eli, zu schwach, die erkannte Wahrheit auch nur bei den Seinen durchzusetzen²⁸.

Lange hat Zwingli mit vielen Gefährten das Vertrauen zu Erasmus behalten und gehofft, dieser werde sich noch offen ins evangelische Lager schlagen. Als 1522 die Freunde vernahmen, der Gegensatz zwischen Luther und Erasmus drohe offen auszubrechen, wollte Zwingli versöhnen helfen²⁹. Im gleichen Jahr hatte Zwingli noch durchgesetzt, daß Erasmus, der in Basel Schwierigkeiten hatte, zur Übersiedlung nach Zürich eingeladen und ihm dazu vom Rat das Zürcher Bürgerrecht angeboten wurde³⁰. Drei Jahre später aber ist Zwingli noch vor Luther, eben im Commentarius, Erasmus' Lehre vom liberum arbitrium entgegengetreten³¹. Publik wurde der Bruch vor der gebildeten Welt Europas, als Erasmus mit haßerfüllten Briefen den geächteten, todkranken Ulrich von Hutten von einer Stadt zur andern jagen ließ, Zwingli ihm aber auf der Ufenau im August 1523 Asyl besorgte.

Über Zwinglis und Oekolampads Tod hat Erasmus seiner Freude unverhohlen Ausdruck verliehen³². Nach dem Sieg der Reformation in Basel war er bekanntlich nach Freiburg im Breisgau gezogen. Er blieb der Papstkirche treu – so sagen wenigstens seine Biographen. Doch seit dem Reichstag zu Augsburg steigerte sich die franziskanische Polemik gegen den ersten Urheber der kirchlichen Unruhen ins Maßlose³³. Erasmus lehnte den Kardinalshut ab. In hohem Alter kehrte er noch einmal nach Basel zurück, starb dort und wurde von Myconius reformiert beerdigt, nachdem er sein erhebliches Vermögen testamentarisch einer Stiftung für Studenten an der reformierten Universität vermacht hatte³⁴. Das Konzil von Trient setzte seine Bücher auf den Index.

²⁸ Z I, 440_{17ff}. Vgl. G.W.Locher: Elia bei Zwingli, *Judaica* IX/1, März 1953, S. 62f.; und Fritz Blanke in Z V, 721, Anm. 4.

²⁹ Z VII, 496–498 (Nr. 199), Brief an Beatus Rhenanus.

³⁰ Oskar Farner, a.a.O. (Anm. 18), S. 216 und 539. – Z VII, 580.

³¹ Z III, 649f., 843f.; übrigens stehen bereits in den «Usslegen» (1523) deutlich antierasmische Sätze (z. B. Z II, 180₂₆ «die menschlich wyBheit von dem fryen willen, die wir von den Heyden gsozen hand...»).

³² *Erasmi Opera Omnia*, Leiden 1703–1706, Bd. III, *Epistolae*, col. 1422 B.

³³ Rudolf Stähelin in RE³, Bd. V, 1898. Gerh. B. Winkler in Erasmus' *Ausgew. Schriften*, hg. von W. Welzig, Bd. III, Einleitung S. XXXIX.

³⁴ Carl Roth, *Das Legatum Erasmanum*, in: *Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam*, hg. von der Historischen und Antiquarischen Gesellschaft zu Basel, Basel 1936, S. 282–298.

Wir werfen noch einmal einen Blick in die ersten Briefe, welche die beiden gewechselt haben, 1515/16, nach Zwinglis Besuch in Basel³⁵. Warum eigentlich Zwinglis offener Begeisterung und warum die reservierte Kühle der Entgegnung des Erasmus? Antwort: Weil Zwingli den Editor und Ausleger der Heiligen Schrift rühmt; Erasmus aber möchte als Persönlichkeit bewundert sein³⁶. Er spürt bereits in Zwingli die radikale Sachlichkeit und sucht diese einzudämmen, indem er ihn etwas schulmeistert und betont den ihm bedingungslos ergebenden Glarean als den Bannerträger des schweizerischen Humanismus herausstreicht. Die beiden waren schon getrennt, bevor sie zueinander gefunden hatten.

«CHRISTIANISMUS RENASCENS» –
ERASMISCHE ELEMENTE IN ZWINGLIS THEOLOGIE

Die Elemente in Zwinglis geistiger Existenz, denen man die Herkunft von oder die Verwandtschaft mit Erasmus früher oder später anspricht, sind etwa folgende³⁷.

Da ist die Unterstreichung der Geistigkeit Gottes und die konsequente Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf; in Verbindung damit die Betonung der Geistigkeit des Menschen und seines Wesens in einer schillernden Mischung aus Platonismus und Stoizismus. Dazu gehört das Menschenbild, in dem die Vernunft mit den Affekten ringt, die als solche moralisch auf niedriger Stufe stehen. Da ist das Bild Gottes, in dem die traditionellen Eigenschaften streng auf das Begriffspaar von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zurückgeführt werden, wobei letztere überwiegt, ja bei Erasmus das Feld ausschließlich beherrscht. Da ist, was das Verhältnis zur Tradition angeht, eine gewisse Annäherung an Thomas von Aquin bei Ablehnung der Skotisten als der Sophisten der Gegenwart, von denen doch einzelne Belehrungen übernommen werden³⁸. Aber beides überschattet von der Rückkehr zu den Kirchenvätern, unter

³⁵ Z VII, 35f., 37f., dazu Z V, 721f., Anm. 5.

³⁶ Zwingli auf dem Höhepunkt des Briefs: «... ut sanctae litterae a barbarie sophismatique... in perfectiorum aetatem grandescant...» (36_{17f.}). Erasmus: «Lucubrationes [= Erasmus' Buch «Die Nacharbeiten»]; sie enthalten u. a. das Enchiridion] nostras tibi probari, viro tam probato, vehementer letor...» (37_{1f.}).

³⁷ Vgl. die «Grundzüge der Theologie Huldrych Zwinglis...», in: Zwingliana XII/7–8, 1967 (auch Sonderdruck).

³⁸ Die Betonung der Willensfreiheit teilt Erasmus mit den ihm so verhassten Skotisten.

denen dann freilich bei Erasmus Origenes und Hieronymus³⁹, bei Zwingli Augustin im Vordergrund stehen. Und natürlich die Hochschätzung der Antike, wobei bezeichnenderweise bei Erasmus die Popularphilosophie, bei Zwingli die Geschichtsschreibung besondere Aufmerksamkeit findet. Aus diesen Ansätzen die Antithesen: die Freiheit und Innigkeit des Geistes ausgespielt gegen das Zeremonienwesen, die göttliche Wahrheit gegen menschliche Satzungen. In diesem Rahmen dann ungezählte Einzelheiten wie: Einflüsse auf die Abendmahlslehre, das Lernen der drei Sprachen als einer theologisch-prophetischen Kunst⁴⁰; die Ablehnung des Kirchengesangs im Namen der inneren Sammlung, der Andacht des Herzens⁴¹; die frommen Heiden, die selig werden. Nicht zuletzt ein Lebensthema beider: der Friede in der Christenheit. Und zu Anfang wie zu Ende die *philosophia christiana* aus der Lehre und dem Vorbild Christi. Für Zwingli und die ganze Reformationsbewegung wird schließlich zentral wichtig werden, daß Erasmus in seiner Weise christozentrisch denkt und ein Schriftprinzip kennt.

Bei einer solchen Reihe von wesentlichen Übereinstimmungen wiederholt sich uns die Frage, an der bereits die Zeitgenossen rätselten: Warum ist denn aus Erasmus kein Reformator geworden? Wir könnten schnell die abschließende Antwort geben: er versteht den Rechtfertigungsglauben und die entsprechende Gnadenlehre, das «*sola gratia*», nicht. Doch gilt es, eben dieses Phänomen zu begreifen. Jene teils evangelischen, teils humanistisch-antiken Elemente in der Geisteswelt des großen Reformtheologen stehen in anderen Zusammenhängen als bei den Reformatoren. Sie haben ein anderes Motiv und ein anderes Ziel. Das mag uns ein Überblick erläutern.

³⁹ Wahrscheinlich hat Erasmus sogar den selbstgewählten Vornamen Desiderius von einem korrespondierenden Freund des Hieronymus übernommen. J. Huizinga, Erasmus, Haarlem ³1936, S. 7.

⁴⁰ Vgl. z. B. Zwingli Z IV, 393–398, mit Erasmus (ed. Welzig, III, 124): «Paulus enarrationem arcanae scripturae non philosophiam, sed prophetiam vocat.» Dieser Satz liegt der Bezeichnung von Zwinglis exegetisch-theologischer Lehranstalt als «Prophezei» zugrunde. Das in derselben eingeschlagene Verfahren stellt formal die Ausführung des Vorbildes dar, das Erasmus (III, 140 ff.) aus Augustins *De doctrina christiana* berichtet.

⁴¹ Markus Jenny, Zwinglis Stellung zu Musik und Gottesdienst, in: Schriftenreihe des Arbeitskreises für evangelische Hausmusik, Heft 3, Zürich 1966. – Oskar Söhngen, Zwinglis Stellung zur Musik im Gottesdienst, Eine Antwort an Markus Jenny, in: *Theologie in Geschichte und Kunst*, Walter Elliger zum 65. Geburtstag, Witten/Ruhr 1968, S. 176–192. Söhngens Antwort scheint mir Jennys verdienstlichen Hinweis auf Erasmus' *Annotationes* zu 1. Kor. 14, 19 (1516/19) zwar zu korrigieren und zu vertiefen, aber nicht zu widerlegen.

«PHILOSOPHIA CHRISTIANA» –
GRUNDZÜGE DER GEISTESWELT DES ERASMUS⁴²

Der Maßstab: die humanitas

Erasmus lehrt: Der Mensch ist im Kern ein geistiges Wesen, begabt mit der Ratio, die ihm seinen Ursprung und seine Bestimmung ins Bewußtsein erhebt und ihn seinen selbstbestimmten Weg durchs Leben führt: «Consultor ille divinus, sublimi in arce praesidens, memor originis suae, nihil sordidum, nihil humile cogitat⁴³» («der göttliche Ratgeber, der seinen Sitz in der höchsten Höhe hat und, allzeit seines Ursprungs bewußt, keinen schmutzigen oder niedrigen Gedanken hegt»). Der Mensch ist also prinzipiell geistig engagiert, er faßt Pläne und macht Erfahrungen. Das schlägt sich von jeher darin nieder, daß er eine Philosophie sucht⁴⁴; der Ausdruck bezeichnet bei Erasmus bei näherem Zu-

⁴² Erasmi Opera, Leiden 1703–1706, 10 Bde., hg. von J. Clericus, Nachdruck Hildesheim 1961/62. – Opus Epistolarum, ed. P.S. Allen u. a., Oxford 1906–1958, 12 Bde. – Ausgewählte Werke, hg. von Hajo Holborn, München 1933. – Wir zitieren nach der gut zugänglichen Ausgabe: Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften, 8 Bde., lateinisch und deutsch, hg. von Werner Welzig, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Bisher erschienen Bde. II, III, V, VI, 1967/68. (Die stilistisch ausgezeichnete Übersetzung muß mitunter überprüft werden.) – Stultitiae laus Des. Erasmi Rot. Declamatio, ed. J. B. Kan, Insertae sunt figurae Holbeiniana, Den Haag 1898. – Gespräche des Erasmus, ausgewählt, übersetzt, eingeleitet von Hans Trog, Jena 1907. – Desiderius Erasmus, Ein Lebensbild in Auszügen aus seinen Werken von Walther Köhler, Berlin 1917. – Erasmus, Auswahl und Einleitung von Friedrich Heer, Fischer-Bücherei Nr. 466, 1962. – J. Hui-zinga, Erasmus, Haarlem 1936. – Bart de Ligt, Erasmus begrepen nit de geest der renaissance, Arnhem 1936. – Rudolf Lichtenhan, Erasmus von Rotterdams religiöses Anliegen, Zwingliana VI/8, 1937/2, S. 417–437. – J. Lindeboom, Erasmus' Bedeutung für die Entwicklung des geistigen Lebens in den Niederlanden, in: Archiv für Reformationsgeschichte, 1952/1, S. 1–19. – Ders., Erasmus, Institut für Europäische Geschichte, Mainz, Vorträge Nr. 9, Wiesbaden 1956. – Ernst Wilhelm Kohls, Die Theologie des Erasmus, Sonderband I, 1 und I, 2 der Theologischen Zeitschrift, Basel 1966 (reiche Literaturangaben). – John William Aldridge, The Hermeneutic of Erasmus, Richmond/Virg. 1966. – Roland H. Bainton, The Paraphrase of Erasmus, ARG 1966/1–2, S. 67–76. – C. Augustyn, Erasmus en de Reformatie, Amsterdam 1962. – Ders., Erasmus, Vernieuwer van Kerk en theologie, Baarn 1967. – Überblicke zum Erasmus-Jubiläum 1936: Joh. von Walter, Das Ende der Erasmusrenaissance, Theologische Blätter XV/7, Juli 1936. – Leonhard von Muralt, Erasmus-Literatur, Zwingliana VI/7, 1937/1, S. 409–414; VI/8, 1937/2, S. 363f.

⁴³ Editio Holborn, S. 44.

⁴⁴ Viele Schriften und Gespräche des Erasmus gehen von dieser Voraussetzung aus; vgl. z. B. III, 9, 41 (Praefationes zum Neuen Testament); VI, 20ff. (Convivium religiosum); VI, 554ff. (Epicureus) u. a.

sehen nicht eine Weltanschauung, sondern eine praktische Lebenskunde in stoischem Sinne⁴⁵. Ihr Inhalt ist des Menschen Streben nach Glück⁴⁶. Die Philosophie der Alten hat es in der Erarbeitung der dazu nötigen Moral weit gebracht. Aber sie fand ihre Vollendung, als Christus erschien, um uns Menschen die himmlische Philosophie, die *philosophia celestis*, zu lehren⁴⁷. Der Beweis für die Wahrheit dieser Philosophie liegt in ihrer Einfachheit und im Einklang des Lebens des Stifters mit seiner Lehre⁴⁸. Sie schenkt uns die Waffen auf dem Tugendweg, *virtutum iter*⁴⁹; es sind das meditierende Gebet, das uns mit Gott in Einklang bringt, und das Wissen, *scientia*, das die Bosheit überwindet⁵⁰. So strebt der Christ auf eigene Weise nach dem Glück, ja niemand lebt fröhlicher, *iucundius*; er ist der wahre Epikuräer⁵¹. Das gilt, obwohl die Lehre hohe Anforderungen stellt: nichts Geringeres als die *mortificatio carnis*⁵², d.h. die Beherrschung der Affekte, und die *transformatio*⁵³, die Formung des Menschen nach dem Geist. Aber dieser Kampf des Geistes mit dem Fleisch ist eben des Menschen aussichtsreicher Lebensweg, und die Paulinische Anthropologie wird durchaus gleichgesetzt mit einem stoisch verkürzten Platonismus des Gegensatzes einer edlen Seele zur gefährlichen leiblich-sinnlichen Existenz⁵⁴. Doch der Mensch ist zwar schwach, solange er unwissend bleibt, aber der Besserung fähig⁵⁵. Besserung war das Ziel der Menschwerdung Christi⁵⁶; ja dieser hat selbst eine Entwicklung durchgemacht, war ein *Christus proficiens*, um uns zur Entwicklung anzuleiten⁵⁷. Er ist das unschuldige Lamm, das der Welt Sünde hinweg-

⁴⁵ Vgl. Welzig I, S. XXV; Winkler III, S. 3, Anm. 4. Hinzuzufügen ist, daß Erasmus dort, wo er sich genau ausdrücken will, immer vom «*studium caelestis philosophiae*», «*studium verae pietatis*» oder in Ermahnungen spricht. Seine «Philosophie» bedeutet keine objektive Wahrheit, sondern ein Engagement und ein beständiges Unterwegs-Sein. «*Studium*» und «*vita*» sind identisch. I, 92. Das Christentum ist ein Ideal. Vgl. dazu besonders die *Epistola ad Paulum Volzum*.

⁴⁶ III, 22 ff. Vgl. hierzu und zum folgenden insbesondere die «*summa ac compendium*» in der *Ratio ... verae theologiae*, III, 170 ff.

⁴⁷ III, 10, 18–22, 24, 28, 170.

⁴⁸ III, 12, 22, 218.

⁴⁹ I, 56.

⁵⁰ I, 76, 101.

⁵¹ III, 170; VI, 590¹¹, 594.

⁵² Das Hauptthema des *Enchiridion* («Dolch» und «Handbüchlein») *militis christiani*. I, 50–374 (I, 156).

⁵³ III, 22 und öfters. I, 86, *transfiguratio*. III, 42, «... *ut transformeris in ea quae discis*».

⁵⁴ I, 108 ff., 126, 140 ff.

⁵⁵ III, 180. Vgl. hierzu besonders die Aufsätze von Lindeboom (Anm. 42).

⁵⁶ III, 170 ff., 218.

⁵⁷ III, 218.

nimmt, indem er den Menschen die Unschuld verspricht⁵⁸. Sein Leben war das Vorbild vollkommener Demut⁵⁹; im Sterben erwies er die Glaubwürdigkeit seiner Lehre⁶⁰; er ist auferstanden, um den Seinen die Unsterblichkeit zu zeigen⁶¹; er fuhr gen Himmel, damit wir wissen, wohin wir streben⁶², und sandte seinen Geist, um die Jünger «so zu machen, wie Christus sie haben wollte» – eben um jenen Entwicklungsprozeß einzuleiten⁶³. Wir sehen: keinen der biblischen Berichte zweifelt Erasmus an, aber er faßt die ganze Christusgeschichte als eine Moralgeschichte. Auch die altkirchliche Zweinaturenlehre tastet er nicht an: die Gottheit Christi garantiert die Wahrheit seiner Lehre, seine Menschheit das Vorbild⁶⁴. Vom persönlich gegenwärtigen oder gar vom künftigen Christus ist freilich nie die Rede. Doch das ist die eindruckliche Christozentrik der Theologie des Erasmus; sie bedingt naturgemäß ein Schriftprinzip⁶⁵, ja setzt Christus eindeutig auch innerhalb der Schrift zum Maßstab⁶⁶ (so daß Erasmus nicht nur die Apokalypse kritisiert, worin ihm Zwingli folgt⁶⁷, sondern auch den Hebräerbrief⁶⁸, den Zwingli als Reformator alsbald besonders hochschätzt). So ist Christus die wahre Weisheit⁶⁹.

Erziehung und Entwicklung

Es liegt nahe, die erwartete Entsprechung auf menschlicher Seite und in der «Nachfolge Christi» zu erwarten. Erasmus hat ja auch bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben seine Jugend verbracht; «imitatio» kommt bei ihm vor, und seine Schriften atmen bis ans Ende in Stil und Stimmung die gelöste Frömmigkeit des Thomas a Kempis bzw. des Geert Groote. Aber wir müssen aufpassen. *Transformatio* ist nicht dasselbe wie imitatio. Diese hat die irdische Jesus-Geschichte vor Augen. Jene mähliche Verwandlung zur Geistes-Humanität aber, die Erasmus vorschwebt, bezieht sich auf eine ewige Wahrheit, die durch die von Christus mitgeteilte philosophia die Kraft ausstrahlt, den Wissenden sich anzu-

⁵⁸ III, 216.

⁵⁹ III, 218.

⁶⁰ III, 218, 257.

⁶¹ III, 218f.

⁶² III, 220.

⁶³ III, 220.

⁶⁴ III, 234–237.

⁶⁵ III, 295.

⁶⁶ III, 222; I, 295.

⁶⁷ III, 222.

⁶⁸ III, 222.

⁶⁹ I, 100; III, 10.

gleichen. Es handelt sich um einen umfassenden, kontinuierlichen Erziehungs- und Entwicklungsvorgang, hin auf ein zeitlos-gültiges Bild. Dieses im Kern ungeschichtliche Denken, das dieser Humanist mit der Hochscholastik teilt, begründet auch, daß er, der gewissenhafte Philologe und bis zu einem gewissen Grad Historiker, mit Energie hinter den Literarsinn zur allegorischen Schriftauslegung dringt⁷⁰. Von der *Bibel* müssen wir hier reden, denn sie ist nach der Lehre Christi selbst, die man nur in ihr findet, das erste Erziehungs- und Bildungsinstrument. Aber weil ihre Wahrheit nicht in ihrer geschichtlichen Aussage, sondern in ihrer geschichtslosen Moral, in ihrem «geistlichen» Sinn steckt⁷¹, so braucht es viel, sie zu verstehen und auszulegen; Erasmus hat sich deshalb den Übersetzungen in die Volkssprache gegenüber mindestens zurückgehalten (die Frage ist umstritten)⁷². Es braucht dazu ein reines und andächtiges Herz⁷³. Es braucht ein hohes Maß von menschlicher, auch heidnischer Weisheit, um diesen Gipfel zu ermessen und zu erklimmen⁷⁴. Es braucht das gleichzeitige Studium, ja nicht der Scholastiker, aber der Kirchenväter, besonders des Origenes und des Hieronymus⁷⁵. Denn obwohl Erasmus erklärt, auch die Väter an der Bibel zu messen, und sie mitunter in Einzelheiten korrigiert, so nennt er sie doch immer im gleichen Atemzug. Denn sie haben, so erklärt er, noch die «geistliche», d. h. die allegorische Meinung der Texte gekannt und so die Lehre Christi verteidigt⁷⁶. Kurz: das reformierte *scriptura sui ipsius* interpretes, die Schrift legt die Schrift aus, läßt Erasmus nicht gelten⁷⁷.

⁷⁰ I, 84, 88, 190–195; III, 60f.

⁷¹ I, 180ff.

⁷² Der kurze, auf den ersten Blick so schöne Abschnitt der *Paraclesis*, der für die Laien die Übersetzung in die Volkssprachen empfiehlt (III, 14, «Vehementer ab istis dissentio, qui nolint ab idiotis legi divinas litteras in vulgi linguam transfusas...»), ist sehr erasmisch-diplomatisch abgefaßt. Er läßt im Grunde nur gelten, daß der erste Schritt immer die Kenntnis ist (*cognoscere* heißt nicht «verstehen»). Wenn das Weiblein, der Bauer, der Weber biblische Sprüche vor sich her sagt, so geht davon ein unbewußter Einfluß aus. «Wir sind nämlich ungefähr das, was unser Alltagsgeplauder ist.» Damit hat Erasmus durchaus nicht zurückgenommen, daß wir «den Buchstaben weit hinter uns lassen» sollen, I, 89. Zum Verhältnis der *Paraclesis* zur *Methodus* vgl. Winkler III, S. XXf.

⁷³ I, 86, «*Summa animi puritas*»; III, 40.

⁷⁴ I, 84.

⁷⁵ I, 88; III, 70, 74f.

⁷⁶ III, 76.

⁷⁷ Auch der Abschnitt in der *Methodus*, III, 62–68, der zur Sammlung von Bibeltexten zu bestimmten *loci theologici* rät, zieht noch nicht die Konsequenz. Er will nach dem Zusammenhang gerade zur Handhabung der Allegorie anleiten. Die Schlußfolgerung lautet, daß eine dunkle Stelle durch den Vergleich mit einer

Es braucht die drei Sprachen; nur der in den *bonae litterae* Geschulte, nur der Humanist kann die Schrift beurteilen⁷⁸. Für ihn aber erschließt sich im Umgang mit ihr der Sinn des Seins, die *humanitas*. Denn Studium und Leben sind eins; die *philosophia coelestis* hat das «Studium» ihrer Adepten zur Voraussetzung und zum Ziel⁷⁹. Sie führt uns zu innerer Bescheidung, *modestia*, und zur inneren, entspannten Freundlichkeit, *mansuetudo*. «*Mansuetudo nos divini spiritus reddit capaces*» («Gelassenheit macht uns aufnahmefähig für Gottes Geist⁸⁰»).

Es leuchtet ein, daß auf diesen Wegen die *Gnade* vornehmlich als erzieherisch-bildende, zur Selbstüberwindung beistehende Kraft erscheint, die uns zugleich wohlweislich vor der Überheblichkeit schützt⁸¹.

Individualismus

Daß der Humanismus aus dem Lebensgefühl der Renaissance erwachsen ist, schlägt sich im tiefen Individualismus dieser ganz auf die Bildung einer Elite bedachten Gedankengänge nieder. Die tiefe Frömmigkeit des Erasmus hat ihre Kehrseiten nicht versteckt. Es gibt u.a. zahlreiche unüberhörbare Äußerungen seiner Verachtung des gemeinen Volks⁸².

Kosmopolitismus

Wie alle prinzipiellen Individualisten ist Erasmus Weltbürger⁸³. Er vergleicht Völker, Sprachen und Sitten, und der Philosoph anerkennt keine Grenzen. Es ist nicht wahr, daß Erasmus ein weltfremder Mensch gewesen sei. Seine Schilderungen von Ländern und Leuten platzen von Realismus; seine Beschreibung der unterschiedlichen Aufnahme eines Fremden in englischen, französischen und deutschen Gasthäusern könnte

ändern (scil. dunkeln!) klar und «eine mystische Schrift wiederum durch eine mystische erklärt» werden soll; III, 66. III, 454ff., behandelt die «Ratio» dieselbe Frage. Hier werden Beispiele angeführt mit dem Ergebnis «*verbis alium subesse sensum*», «daß den Wörtern ein anderer Sinn zugrunde liegen müsse». (Die Interpretation bei Winkler, Einleitung, S. XXVIII, macht Erasmus reformatorisch-klarer, als er sein will.)

⁷⁸ III, 84, 142, 160; vgl. 78.

⁷⁹ III, 42 usw. Anm. 45.

⁸⁰ I, 104.

⁸¹ I, 132. 134 wird sogar 2. Kor. 12, 9 als eine pädagogische Maßnahme gedeutet.

⁸² Z. B. I, 240ff., 244; III, 194; VI, 258.

⁸³ An Zwingli: «*Ego mundi civis esse cupio, communis omnium, vel peregrinus magis. Utinam contingat asseribi civitati coelesti.*» Z VII, 580.

heute noch einem Hoteldirektor ein Licht aufstecken⁸⁴. In psychologischen Beobachtungen und damit zusammenhängenden pädagogischen Ratschlägen ist er seinem Jahrhundert weit voraus. Aber sein Thema sind nicht die Variationen, sondern ist die Konstante; nicht die Menschen, sondern «der Mensch». So verachtet er den Nationalstolz mancher Humanisten, verachtet Landes- und Volkssprachen⁸⁵, auch seine eigene holländische – in die er doch im Gebet auf dem Sterbebett zum Staunen der Umstehenden unwillkürlich zurückfallen wird. Den schweizerischen Humanismus hat er in seiner Eigenart herablassend-wohlwollend gewürdigt⁸⁶. Vor Ruhmsucht warnte er unermüdlich, auch in solchen lateinischen Satzgefügen, aus denen seine eigene Eitelkeit um die Ecke schaut⁸⁷.

Die Kirche

Von diesen Voraussetzungen aus ist des Erasmus Verhalten im großen Kirchenstreit nicht unbegreiflich und muß nicht der Scheu eines Gelehrten, der sich nicht entscheiden kann, zugeschrieben werden. Erasmus hat eine klare Linie verfolgt. Die Kirche ist die große Erziehungsanstalt. Sie ist verfallen, das muß umorganisiert werden durch die verantwortlichen Leute, die er darüber aufklärt. Der einzelne Christ soll gebessert werden; dazu ist er angelegt. Es braucht nicht das Wunder einer im Grund unbegreiflichen Reformation aus dem Wort Gottes, das die Erfahrung der Evangelischen war. Die Gemeinde tritt als solche nirgends ins Blickfeld. Die Kirche soll nicht anstoßen, sondern sich anpassen^{87a}, wie der «Proteus Christus⁸⁸» und sein Apostel, das «Chamäläon Paulus⁸⁹». Christus ist Herr über die Bischöfe; sie vertreten ihn⁹⁰. Man kann den Papst so vernichtend erledigen wie Erasmus in seinem Gespräch Julius II. mit Petrus vor der Himmelstür⁹¹ – und doch dem

⁸⁴ Das Colloquium «Diversoria», Von Gasthäusern. Bei Trog (siehe oben Anm. 42), S. 42–50.

⁸⁵ «Semilinguae miseranda balbuties»; III, 42, 132. – Johan Huizinga, Erasmus über Vaterland und Nationen, in: Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus, Basel 1936, S. 34–49.

⁸⁶ Z VII, 37_{8ff.}, mit distanzierter, doch treffender Bezeichnung des Kulturprogramms.

⁸⁷ Z VIII, 334_{1f.}, bedauert Zwingli Erasmus' Selbstbezogenheit.

^{87a} Die Kirche soll auch den Evangelischen entgegenkommen durch Milderung ihrer Vorschriften; VI, 346.

⁸⁸ III, 230.

⁸⁹ III, 258.

⁹⁰ I, 285; III, 194.

⁹¹ Dialogus, Julius exclusus e coelis; V, 6–109.

Papsttum treu bleiben⁹². Die Spaltung wäre nicht nötig; man sollte sich einigen auf einfache Sätze, z. B. das Apostolicum⁹³. Hier treibt Erasmus Kirchenpolitik, denn im Unterschied zu den frühen Reformatoren weiß er bereits, daß das sog. Apostolicum nicht von den Aposteln verfaßt worden ist⁹⁴. Die Kurzsichtigkeit dieser scheinbar überlegenen Haltung offenbart sich tragisch bei den Colloquia familiaria. Diese Kabinettsstücke geschliffener Latinität für Kenner, welche die Superstitiositäten in Volk und Klerus mit unwiderstehlichem Sarkasmus an den Pranger stellen, erscheinen in den Zwanziger Jahren, da es in Wittenberg und Zürich und weitherum längst um Leben und Tod des Mannes auf der Straße geht. Aber der aufs Zeitlose ausgerichtete Denker hat kein Gefühl für den Kairos der Stunde.

Die Geschichte hat fünf Phasen⁹⁵, deren genaue Beobachtung (distinctio) zur Erhebung der zeitlosen Wahrheit und ihrer jeweiligen moralischen Anwendung unerläßlich ist: 1. Die «Zeit vor Christus» – Altes Testament und Antike werden nicht geschieden. 2. Die Jahre Johannes des Täufers und der ersten Jüngerpredigt, erhöhte Vergeistigung. 3. Die Epoche Jesu, der Apostel und der Väter: das Evangelium teilt mit, was unaufgebbar zum Christsein gehört, schafft äußerliche Gesetze und Zeremonien ab, ist aber noch zart, und Judaismus und Heidentum regieren noch. Kirchliche Sakramente, Zeremonien und Ordnungen kommen auf, auch solche, die nicht mit dem Evangelium übereinstimmen. 4. Nach dem Aufhören der Verfolgungen «sind in Anbetracht der veränderten Lage neue Gesetze eingeführt worden, von denen einige mit den Bestimmungen Christi im Widerstreit zu sein scheinen». 5. Im Mittelalter setzt ein das «tempus ecclesiae prolabantis ac degenerantis a pristino vigore Christiani spiritus». Aber in der Gegenwart wird alles kraft der bonae litterae wieder besser. Eine besondere, gar eschatologische Auszeichnung seines Jahrhunderts kennt Erasmus nicht. Er warnt vielmehr vor konsequent geschichtlichem Denken⁹⁶, indem er auf die durch alle Zeiten währenden konzentrischen circuli der Kirche⁹⁷ hinweist. In der Mitte

⁹² «Extra Ecclesiam est, quisquis non agnoscit pontificem Romanum.» – «Non reclamo»; VI, 346.

⁹³ III, 222. – Inquisitio de Fide, A Colloquy by Desiderius Erasmus, 1524, edited with Introduction and Commentary by Craig R. Thompson, New Haven, Yale University Press, 1950. – Dazu Hans Baron im Archiv für Reformationsgeschichte, Bd. 43/1952, S. 254–256.

⁹⁴ Dafür wirft er es mit dem «Nicenum» in einen Topf (was Zwingli nicht tut); III, 222.

⁹⁵ III, 186–193.

⁹⁶ «Ne tanta temporum, personarum ac rerum varietas involvat lectorem...»; III, 192.

Christus und seine Lehre, um ihn stehen zuerst die Priester mit dem «reinsten Teil», es folgen die weltlichen Herrscher, «deren Waffen und Gesetze jeweils auf ihre Weise Christus dienen...», im äußern Kreis *promiscuum vulgus*, dem man einige Zeremonien und eine nicht übertriebene Heiligenverehrung lassen soll⁹⁸, das auch etwas Zwang und vielleicht gelegentlich eine «platonische Lüge» braucht⁹⁹. Es sind die gebildeten Weisen der *philosophia coelestis*, die dieses System als die Form einer ständigen Hinführung zur Geistreligion erkennen¹⁰⁰.

Politik

Erasmus war ein unpolitischer Mensch, noch eindeutiger als Luther. Einige sporadische politische Gedanken hat er gehabt¹⁰¹; so, daß auch die Fürsten und Magistraten Vertreter Christi seien¹⁰². Das hindert nicht, daß sein Büchlein über die Erziehung eines Fürstensohns nur die Ahnungslosigkeit des Verfassers von den politischen Tagesproblemen beweist¹⁰³. Auch vom intensiven bürgerlich- oder bäuerlich-genossenschaftlichen Rechtsleben seiner Zeit in der batavischen Heimat wie in der helvetischen Wahlheimat weiß der Einzelgänger nichts. Doch hat der Kosmopolit einige weite Perspektiven. Der wahre Schutz des christlichen Abendlandes gegen die Türkengefahr wäre die Türkenmission...¹⁰⁴. Denn das einzige politische Prinzip dieses Mannes ist der Weltfriede. Die «*Querela pacis*», die vielgelesene Klage des Friedens, wagt es zum ersten Mal, das «*iustum bellum*», den «gerechten Krieg», anzuzweifeln. Erasmus schlägt internationale Schiedsgerichte vor¹⁰⁵!

⁹⁷ I, 20–29; III, 192–209. Eine Anwendung der platonischen Ständelehre.

⁹⁸ So die *Colloquia*, passim, z. B. VI, 451; vgl. bes. das *Convivium religiosum*; VI, 20–123.

⁹⁹ «... durch die der Weise das Volk zu des Volkes Vorteil täuscht»; III, 208. Dazu gehört die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes und von seiner Vollmacht, Seelen aus dem Fegfeuer zu entlassen.

¹⁰⁰ «*Omnibus pro sua cuique portione ad Christum est enitendam*»; I, 26. Doch bleibt so die himmlische Philosophie selbst mit menschlichen Vorschriften unvermengt; I, 20; III, 200.

¹⁰¹ Rudolf Liechtenhan, *Die politische Hoffnung des Erasmus und ihr Zusammenbruch*, in: *Gedenkschrift zum 400. Todestage...*, Basel 1936, S. 144–165.

¹⁰² I, 285 und öfters.

¹⁰³ *Institutio Principis Christiani*; V, 111–357. Dazu Einleitung von Gertraud Christian, S. XVIII.

¹⁰⁴ I, 11 und öfters. Zwingli übernimmt den Gedanken, z. B. Z I, 439f.

¹⁰⁵ *Querela Pacis undique Gentium ejectae profligataeque*; V, 359–451. Roland H. Bainton, *The Querela Pacis of Erasmus*, *Classical and Christian Sources*, ARG 42, 1951, S. 32–48.

Die ungelöste Frage

Die Reformation, bewußt auch diejenige Zwinglis, ist über Erasmus' Bildungsprogramm hinausgestürmt, weil sie keine Zeit hatte, auf die Früchte der Erziehung zu warten. Die Erziehung des Menschen zur Humanität absorbiert bei Erasmus die Erlösung des Menschen. Erasmus läßt sich auf die Dimension des Bösen nicht ein. Er betont, den Bodensatz des Lasters nie aufgewühlt zu haben «wie Juvenal»¹⁰⁶; und Römer 7, «ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Todesleibe?», habe Paulus keineswegs von sich selbst und überhaupt nur hyperbolisch gesagt¹⁰⁷. Demgegenüber war die Reformation eine Bußbewegung aus der Verzweiflung gläubiger Christen daran, aus den Kräften ihrer Erziehungs- und Entwicklungsfähigkeit mit der Realität des Widergeistigen, Widergöttlichen fertigzuwerden. Die «Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden um Christi willen» aber, für den evangelischen Glauben die große Rettungskunde, bleibt bei Erasmus ein Entwicklungsvorgang im Rahmen der Überwindung der Affekte¹⁰⁸.

Dieser Einwand war von der ganzen Reformation her gegen Erasmus zu erheben. Von Zwingli aus wiederholt er sich noch einmal auf der Linie des Gemeinschaftslebens. Hier sind Kirche und Volk und Welt, hier ist gerade das Zusammenleben der Menschen das Feld jener unheimlichen Dämonien, denen man mit Erziehung nicht beikommt.

«DAS GOTZWORT» – DER ANSATZ DER THEOLOGIE ZWINGLIS IM VERGLEICH MIT DERJENIGEN DES ERASMUS¹⁰⁹

Der Dogmenhistoriker urteilt, daß Luther Paulus und Augustin (fruchtbar) mißverstanden habe; der Dogmatiker entgegnet: er hat aus der Begegnung alsbald die existentiellen Konsequenzen und Applikationen erhoben. Rich hat Zug um Zug nachgewiesen, wie Zwingli bis gegen 1520 Luther humanistisch mißverstanden hat. Hier fügen wir hinzu: Zwingli hat auch Erasmus mißverstanden, und zwar reforma-

¹⁰⁶ Praefatio zur Stultitiae laus; Kan, S. VII; Heer, S. 86.

¹⁰⁷ III, 184f.

¹⁰⁸ III, 282–292 ff.

¹⁰⁹ Zum folgenden: G. W. Locher, Das Geschichtsbild Huldrych Zwinglis, Theologische Zeitschrift, Basel 1953/54 (demnächst in: Huldrych Zwingli in neuer Sicht, Zürich 1969, S. 75–103). – Lehrreich zum Vergleich: Ernst Staehelin, Erasmus und Okolampad in ihrem Ringen um die Kirche Jesu Christi, in: Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus, Basel 1936, S. 166–182.

torisch, d.h. in einem Sinn, der einmal zum reformatorischen Handeln zwingen mußte, weil in ihm das Formalprinzip der Reformation prinzipiell angelegt war. Im September 1522 erzählt Zwingli: «Ich hab wol als vil zügenommen in minen jungen tagen in menschlicher leer, als etlich mines alters» – er war also ein wackerer studiosus proficiens nach erasmischem Muster. «Und als ich vor ietz sibem oder acht jar vergangen» – wir kommen damit auf 1515, die Anfänge der Begegnung mit Erasmus, die Zeit der besprochenen ersten Korrespondenz und des Erscheinens des griechischen Neuen Testaments – «mich hüb gantz an die heyligen gschriff lassen, wolt mir die philosophy und theology der zanggeren ümmerdar inwerffen. Do kam ich zum letzten dahin, das ich gedacht – doch mit gschriff und wort gottes ingfürt –, du müst das alles lassen liggen und die meinung gottes luter uß sinem eignen einveltigen wort lernen. Do hüb ich an got ze bitten umb sin liecht, und fieng mir an die gschriff vil lichter werden – wiewol ich sy bloss laß –, denn hette ich vil comment und ußleger gelesen. Sehen ir das ist ie ein gwüs zeichen, das got stürt, denn nach kleine mines verstands hett ich dahin nienen kumen mögen¹¹⁰.» Das ist die reformatorische Selbstausslegung der Bibel durch die Bibel. Was Zwingli dabei von der Leitung durch den Geist Gottes nicht in Vollendung der Vernunft, sondern im Gegensatz zur Ratio und zur gelehrten Vorbildung aussagt, ist ebenfalls total anti-erasmisch, und er weiß es. Unter der Philosophie, die hier zu schweigen hat, ist auch die Erasmische zu verstehen; sie erscheint in einem Atemzug mit der Scholastik. Zwingli schrieb gleichzeitig: «Niemand kumpt zum herren Christo Jhesu, denn der in gelernet hat erkennen vom vatter. Hörend ir, wie der schülmeister heißt? Nit doctores [scil. ecclesiae, d.h. u. a. Hieronymus und Augustin], nit patres [Origenes usw.], nit bäbst, nit stül, nit concilia; er heyßt: der vatter Jhesu Christi¹¹¹.»

Diese Erleuchtung hat den Pfarrer von Einsiedeln und Zürich behaftet und nie mehr losgelassen. Sie war ein Ereignis und erschloß ihrerseits die Ereignishaftigkeit der biblischen Berichte. Wenn die *Schrift* sich selbst erläutert, ist es aus mit der Allegorie. Wir hörten: Man lernt «die meinung gottes us sinem *einveltigen* wort». Gerade der Literarsinn ist das Wort des Heiligen Geistes, und die «Klarheit und Gewißheit des Wortes Gottes» ist jedermann zugänglich, auch dem Ungelehrten¹¹². Denn nun ist ihr «mysterium» (so Erasmus), ihr geistlicher Inhalt nicht eine zeitlose Wahrheit mehr, sondern sie bezeugt eine Wirklichkeit. *Christus* Jesus,

¹¹⁰ Z I, 379₂₁ ff.

¹¹¹ Z I, 366₂₄ ff.

¹¹² Z I, 376 f.

durchaus auch Lehrer und Vorbild, wird nun in erster Linie Erlöser – ist selbst ein göttliches Ereignis in Person: «Das ist nach der kürzte die summ des euangelii, namlich: das uns gott einen [= den] heyland und bezaler für unser sünd, sinen eingebornen sun, ggeben hatt¹¹³.» Das *Evangelium* ist nicht primär Lehre, sondern Kunde von Geschichte, selbst Geschichte¹¹⁴ und Geschichte schaffend¹¹⁵, geschichtliche Entscheidung fordernd; Zwingli verwendet das Wort «Evangelium» genau so wie Rudolf Bultmann sein «Kerygma». «Hie hör das euangelium, ein gwüsse botschafft, antwurt oder sichrung. So stat Christus für dich [tritt vor dich hin] mit offnen armen, dich ladend und sprechend: Kummend zû mir alle, die arbeitend und beladen sind und ich wil üch rûwig machen. O der frölichen botschafft, denn sy bringt mit ir ein liecht, das wir das wort war erkennend und gloubend...¹¹⁶!» Auch die *Gnade* ist nicht mehr eine unpersönliche Kraft, sondern ein Ereignis: Die Versöhnung am Kreuz und die Vergebung der Sünde: «... das er uns verdient hat, daß wir zû got kummen mögend uß siner fryen gnad und gab¹¹⁷.» Mit dem Vertrauen auf die *Vernunft* ist es aus; «omnis homo mendax» («alle Menschen sind Lügner»), das Psalmwort wird einen der von Zwingli meistzitierten Texte abgeben¹¹⁸. Auch der Optimismus hinsichtlich der *Humanität* ist dahin; zu realistisch sieht der Reformator unter Berufung auf Römer 7 des Menschen «zerbrochene natur¹¹⁹». Doch um so zuversichtlicher vertraut der Glaube auf die Wirkung des *Geistes*, nachdem dieser nun zur Gänze als Gottes Geist verstanden ist¹²⁰. Auch für Volk und Staat und *Gesellschaft*. «Das Evangelium wirt fromm lüt ziehen¹²¹.» Und «Welchs ist Christi *kilch*? Die sin wort hört¹²².»

Das sind Angaben aus den Jahren nach jener Erfahrung der Stimme des lebendigen Christus aus der sich selbst erschließenden Heiligen Schrift. Diese Entfaltung einer echten reformatorischen Theologie hat Zeit verlangt und war oft nicht Voraussetzung, sondern Folge der reformatorischen Tat. Die Entwicklung Zwinglis ist ein prachtvolles Exempel für die Einheit von Formal- und Materialprinzip der Reformation; «solus Christus» und «sola scriptura» bedingen einander.

¹¹³ Z IV, 66₂₅ ff.

¹¹⁴ Z I, 372.

¹¹⁵ Z I, 382.

¹¹⁶ Z I, 372₁₂ ff.

¹¹⁷ Z II, 478₃₁.

¹¹⁸ Z. B. Z II, 76, 96.

¹¹⁹ Z II, 94–101; Z I, 350f.

¹²⁰ Z I, 366. Vgl. «Grundzüge...» (oben Anm. 37), S. 507–509.

¹²¹ Z II, 346₁₀.

¹²² Z III, 223₆.

Man kann mit guten Gründen behaupten, daß um 1516 Erasmus an evangelischen Erkenntnissen viel reicher war als Zwingli. Warum denn wurde der Lehrer kein Reformator, wohl aber der Schüler? Weil der Schüler sich verpflichtet wußte, mit dem geringen, ihm anvertrauten Pfund zu arbeiten, d. h. zur Tat zu schreiten, um vor dem kommenden Herrn «nicht als der faule Knecht dazustehen¹²³». Weil er das Volk nicht verachtete, sondern ihn seiner jammerte wie seinen Herrn. Weil die Vergebung für ihn nicht jene glatte Selbstverständlichkeit besaß¹²⁴, sondern er erschrocken war vor dem heraufziehenden Gericht Gottes über seiner Eidgenossenschaft und der ganzen Christenheit¹²⁵. Weil er wußte: nur Gottes Geist kann «den eygnen nutz hinlegen¹²⁶». Weil er die eschatologisch geladene Stunde des «Christus renascens» erkannte: «hüt der verstoßen Christus allenthalben widerumb offerstat¹²⁷.»

DAS PROBLEM

Das Dauerproblem, das die Namen Erasmus und Zwingli dem Protestantismus versinnbildlichen, ist das Verhältnis von Bildung und Glaube.

Erasmus gehört der ganzen Christenheit. Mit seiner Treue zu Bischof und Papst wollte er die *Einheit* der Kirche stärken und gehört auf die katholische Seite. Erwägt man die *Freiheit* seines Geistes und seine Verdienste um die Wiedergewinnung der Heiligen Schrift, so muß man ihn zu den Anfängern des Protestantismus zählen, was übrigens die reformierte Kirche stets getan hat. Erasmus war ein großer Gelehrter, Theologe und Christ, der christliche Zeuge der Humanität für die Neuzeit.

¹²³ Z I, 256, 316.

¹²⁴ Erasmus spendet dem Angefochtenen im Grund als Trost eine moralische Aufforderung; I, 306. – Im Colloquium Funus (zwei Tote) stirbt ein guter Katholik mit fast lutherischen Worten (Trog, S. 133 f.), doch schaltet die angerufene «Barmherzigkeit Gottes» hier die Angst vor Gottes Gerechtigkeit mehr aus, als daß sie sie überwindet. Man kann sagen: Erasmus wird weder der katholischen noch der evangelischen Sorge gerecht. Oder soll man ihn wirklich mit Friedrich Heer als eine «dritte Kraft» bezeichnen? Dieselbe Frage erhebt sich zum Ende des Colloquium Epicuraeus; VI, 596.

¹²⁵ Wie tief sich Motiv und Aktion des Programms der Renaissance des Christentums («Christianismus renascens») bei Zwingli gegenüber Erasmus gewandelt haben, zeigt am deutlichsten die (ganz in humanistischer Sprache gehaltene) Vorrede zum Commentarius an Franz I.; Z III, 628–637; Übersetzung von Fritz Blanke in Zwingli-Hauptschriften, Bd. IX, S. 1–14.

¹²⁶ Z III, 112 f.

¹²⁷ Z II, 445₆.

Er hat die Humanität tief im Metaphysischen verankert. Mit seiner *philosophia christiana* war er fähig, das Gespräch zwischen Christen und Nichtchristen auf weite gemeinsame Themen auszudehnen. So hat er der Kirche und der Kultur des Abendlandes Aufgaben ins Gewissen geprägt, die noch nicht erfüllt sind und uns auf der Seele brennen: der Weltfriede, die Einheit von Wahrheit und Freiheit, die Menschlichkeit der Menschen. Seine historische Leistung¹²⁸ war die, daß er die teils friedliche, teils polemische Grenzziehung zwischen antiker Tradition und Christentum, welche die italienischen Humanisten vorgenommen hatten, aufbrach und sie in ein Bündnis der beiden Mächte verwandelte. Dabei soll das Christentum der maßgebliche Partner werden. Der Friede kommt dadurch zustande, daß das Christentum in die Humanität integriert und in ihr begründet wird.

Zwingli war ein Reformator – und ein Humanist. Der Einfügung des christlichen Glaubens- und Gehorsamslebens in ein umfassendes humanes System widersetzt er sich mit heiligem Zorn. Sie würde ihm die personale Herrschaft Jesu Christi antasten und die Freiheit des Gotteswortes verleugnen. Die historische Leistung *Zwings* besteht in einem doppelten. Einmal hat er dem Individualismus des Erasmischen Humanitätsideals das Gemeinschaftsleben als prinzipielles und unabdingliches Realisierungselement aller Humanität an die Seite gestellt. Die Gewissensnot der sozialen Verantwortung war ein Hauptmotiv seiner Reformation. Sodann hat er mit seinem reformatorischen Protest das Bildungsziel und die Bildungsaufgabe keineswegs abgeschüttelt. Er hat sie aufgenommen und postuliert nunmehr umgekehrt die Integration der Bildung in den christlichen Glauben. «*Eruditio ancilla sapientiae*¹²⁹.»

Das kann nie in einem gedanklichen System beschrieben, sondern immer nur im Glaubens- und Bildungshandeln verantwortlich vollzogen werden¹³⁰. Glaube meint Ereignis – Bildung zielt auf Entwicklung. Mit Typenlehren ist hier nicht geholfen; die Spannung muß ausgehalten werden; im Wissenschaftsbetrieb des 20. Jahrhunderts heftiger als je.

Als *Zwingli* im Zug seiner Wirksamkeit in unsrer Stadt die «Prophezei» gegründet hatte, die Keimzelle der Hochschule, deren Gäste wir hier sind, pflegte er sie mit einem Gebet zu eröffnen, in dem sich in erasmischem Stil altkirchliches und reformatorisches Gut verbinden:

¹²⁸ Fritz Wehrli, Vom antiken Humanitätsbegriff, 102. Neujaahrsblatt zum Besten des Waisenhauses in Zürich für 1939, S. 3f.

¹²⁹ S VI, 375.

¹³⁰ Hier ist an Johann Heinrich Pestalozzi wie an Friedrich Daniel Schleiermacher zu erinnern; beide stehen sowohl in Erasmischen wie in *Zwings*chen Traditionslinien.

«O barmhertziger gott, himmilischer vatter! Diewyl din wort ein kertzen ist unsern füssen und ein liecht, das zünden soll unserem wäg, so bittend wir, du wöllist uns durch Christum, der das waar liecht ist der gantzen wält, unser gemüt uffschließen und erlüchten, das wir dine wort luter und rein verstandind und unser gantz läben darnach gestaltind [lateinisch: ut in illud quod intellexerimus transformemur], damit wir diner hohen maicstet nienan mißfallind, durch denselben unsern herren Jesum Christum¹³¹. »

¹³¹ Z IV, 365, 702₄ ff.; zur lateinischen Fassung vgl. Anm. 53.