

Z W I N G L I A N A

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE ZWINGLIS
DER REFORMATION UND DES PROTESTANTISMUS
IN DER SCHWEIZ

HERAUSGEGEBEN VOM ZWINGLIVEREIN

1983/2

BAND XVI/HEFT 2

Einfluß und Kritik des Humanismus in Zwingli «Commentarius de vera et falsa religione»¹

VON RICHARD STAUFFER

Bevor ich präzisiere, unter welchen Umständen DE VERA ET FALSA RELIGIONE geschrieben worden ist, und bevor ich in dieser Abhandlung Einfluß und Kritik des Humanismus hervorhebe, möchte ich mich heute darauf beschränken, die wichtigsten Episoden des Verhältnisses zwischen Zwingli und Erasmus in Erinnerung zu bringen²; der Humanismus, von dem wir sprechen werden, ist im wesentlichen der des Meisters von Rotterdam³.

1514, er war damals 30 Jahre alt und Priester in Glarus, wurde Zwingli für die Anschauungen des Erasmus gewonnen. Das geschah durch die Lektüre der «Expostulatio Jesu cum homine», was ein Abschnitt der «Usslegen und gründ

¹ Gastvorlesung am 18. Januar 1982 in der Theologischen Fakultät der Universität Zürich gehalten. Der französische Text wurde im Sammelband *L'humanisme allemand* (1480–1540), Paris 1979, herausgegeben.

² Zu diesem Thema auch: *Job. Martin Usteri*, Zwingli und Erasmus. Eine reformationsgeschichtliche Studie, Zürich 1885; *Oskar Farnet*, Huldrych Zwingli. Seine Entwicklung zum Reformator 1516–1520, Zürich 1947; *Arthur Rich*, Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis, Zürich 1949; *Jacques Vincent Pollet*, Artikel «Zwinglianism», in: *Dictionnaire de théologie catholique*, XV/2, Paris 1950, Spalten 3749–3754; *Joachim Rogge*, Zwingli und Erasmus. Die Friedensgedanken des jungen Zwingli, Stuttgart 1962; und *Ernst-Wilhelm Kohls*, Die theologische Lebensaufgabe des Erasmus und die oberrheinischen Reformatoren. Zur Durchdringung von Humanismus und Reformation, Stuttgart 1969, 30–36.

³ Es ist angebracht, hier an den Ausspruch von *Jean-Pierre Massaut* zu erinnern: «Vom Humanismus zu sprechen ist ein gefährliches Ansinnen. Diejenigen, die die Verwegenheit besaßen, dieses zu versuchen, haben sich seit langem entgegenhalten lassen müssen, daß es keinen Humanismus, sondern nur Humanisten gebe» (*Josse Clichtove*, *L'humanisme et la réforme du clergé*, II, Paris 1968, 380).

der schlussreden» von 1523 bezeugt, wo er erklärt: «Vor 8 oder 9 Jahren las ich ein tröstliches Gedicht des Gelehrten Erasmus von Rotterdam..., in dem Jesus in herrlichen Worten beklagt, daß man nicht alles Gute in ihm sucht, da er doch die Quelle alles Guten ist, der Retter, Tröster und Seelenschatz⁴.» Wie er es dann im Verlauf unseres Textes präzisiert, wurde Zwingli durch die «Expostulatio» dazu geführt, sich zu fragen, warum die Christen bei Geschöpfen Hilfe suchten, und – obwohl man bei Erasmus Hymnen zu Ehren der Heiligen Anna⁵ und des Heiligen Michael⁶ findet – zu untersuchen und zu entdecken, daß in der Heiligen Schrift nichts die Anrufung der Heiligen erlaubt. So ist Zwingli nach seinem eigenen Geständnis dank dem Humanisten von Rotterdam zum «solus Christus» gekommen, das in seiner Theologie grundlegend ist.

Der erasmische Einfluß auf den Schweizer Theologen sollte sich jedoch nicht allein hierauf beschränken. Nach der Lektüre der «Expostulatio» hatte Zwingli Gelegenheit, sich mit dem Ideal des «Christianismus renascens» vertraut zu machen, als er das Adagium «Dulce bellum inexpertis» studierte, der, wie es *Arthur Rich* gezeigt hat⁷, die Grundlage seines Kampfes gegen den Söldnerdienst wurde; das «Enchiridion militis christiani», das sozusagen sein Lieblingbuch wurde; und natürlich das «Novum Instrumentum omne», das griechische Neue Testament, aus dem er für seinen Gebrauch die Briefe des Paulus abschrieb⁸. Diese literarischen Kontakte, zu denen man die persönliche Begegnung zwischen Meister und Schüler, Anfang 1515 in Basel, hinzufügen muß, wurden entscheidend. Als Zwingli am 1. 1. 1519 seine Tätigkeit als Prediger am Grossmünster von Zürich begann, war er ein überzeugter Erasmianer und entschlossen, die Forderungen der «philosophia Christi» zu erfüllen.

Die Anhänglichkeit Zwinglis an Erasmus bewährte sich allerdings nicht in den folgenden Ereignissen. Seit dem Sommer 1520 wurde dem Prediger von Zürich klar, daß die Verkündigung des Evangeliums auf starken Widerstand stieß. Im gleichen Jahr dann, von der Pest befallen, entdeckte er die Zerbrechlichkeit des menschlichen Lebens und den Schrecken des Todes. Und schließlich – wie ein Abschnitt aus den «Usslegen und gründ der schlussreden» beweist, der von *Fritz Blanke* ausgegraben wurde⁹ – hatte er, an einem Datum, das unmöglich zu präzisieren ist, ein religiöses Erlebnis, das man dem Luthers

⁴ Z II 217.

⁵ Es handelt sich um Rhythmus jambicus in laudem Annae, aviae Jesu Christi.

⁶ Es handelt sich um das Stück mit dem Titel: In laudem Michaelis et angelorum omnium ode dicolos hendecasyllaba Sapphica, suffigenda in templo Michaeli sacro.

⁷ Vgl. Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis 20–22.

⁸ Unsere Liste derjenigen Werke des Erasmus, die Zwingli beeinflusst haben, ist bei weitem nicht komplett, denn 23 Werke des Humanisten befanden sich in der Bibliothek des Reformators (vgl. *Pollet* Spalte 3752).

⁹ *Fritz Blanke*, Zwinglis Urteile über sich selbst, in: Aus der Welt der Reformation, Zürich und Stuttgart 1960, 13–14.

gleichstellen kann. Er stieß auf Mat. 6,12, auf die Bitte des Vaterunsers: «Vergib uns unsere Schulden, wie wir unsern Schuldigern vergeben», so, wie der Mönch von Wittenberg auf Röm. 1,17 gestoßen war. Indem er seine Unfähigkeit zur Vergebung entdeckte, wurde ihm die Allmacht der Gnade bewußt, und er machte sich, wie er sagte, «zum Gefangenen Gottes»¹⁰. Diese verschiedenen äußeren und inneren Ereignisse führten dazu, Zwingli von Erasmus zu entfernen. 1523 wurde der Graben, der die beiden Männer trennte, voll sichtbar, als der Reformator – gegen den Willen des Humanisten, der den Ritter Ulrich von Hutten aus Basel hatte vertreiben lassen – diesen auf der Insel Ufenau, auf Zürcher Boden, aufnahm¹¹.

Wenngleich die Sache Hutten ein aufschlußreiches Licht auf die Verschlechterung der Beziehungen zwischen Zwingli und Erasmus wirft, bedeutet sie dennoch keine Trennung zwischen ihnen. Diese Tatsache ist wichtig, denn einige unmittelbar nach dem letzten Krieg erschienene Publikationen, besonders die von *Arthur Rich*¹² und von *Gottfried W. Locher*¹³, haben, so bemerkenswert sie auch sind, die Tendenz, den Anteil des Humanismus im Werk des Zürcher Theologen zu minimieren, so, als ob dieser sich seit 1520 nach und nach des erasmischen Einflusses entledigt hätte. Im Gefolge von *Walther Köhler*¹⁴ und *Ernst-Wilhelm Kohls*¹⁵ glauben wir, daß Zwingli, Reformator geworden, auf mehr als einem Gebiet Schüler des Erasmus geblieben ist. Das Studium von *DE VERA ET FALSA RELIGIONE*, das wir jetzt aufnehmen wollen, wird uns erlauben, dieses zu zeigen.

DE VERA ET FALSA RELIGIONE COMMENTARIUS wurde im März 1525 von Froschauer veröffentlicht. In dreieinhalb Monaten harten Schaffens und in Nacharbeit (daher der Titel «Noctes», den der Autor, wie er es in seinem Brief An den Leser sehr fein nahelegt¹⁶, seinem Werk hätte geben können – als eine

¹⁰ Vgl. Z II 225–226.

¹¹ Vgl. *Hajo Holborn*, Ulrich von Hutten, Göttingen 1968, 178: «Es war die bedeutendste unmittelbare Wirkung, die von dem Streit zwischen Hutten und Erasmus ausging, daß der Reformator der Schweiz sich von Erasmus loszulösen begann und sich in der Entscheidung für tätige Reform bestärkt fand.»

¹² Vgl. Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis.

¹³ Vgl. Die Theologie Huldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie, Zürich 1952.

¹⁴ «Außerlich zwar wohl, die beiden (d. h. Erasmus und Zwingli) entfremdeten sich über der Reformation, und des großen Gelehrten kleinliche Feigheit vor dem hilfloslehenden Ulrich von Hutten zerriß das letzte Band loyaler Beziehung, aber innerlich und inhaltlich ist Zwingli Erasmusschüler geblieben, trotz und neben der Gefolgschaft an Luther und die Reformation» (Die Geisteswelt Ulrich Zwinglis. Christentum und Antike, Gotha 1920, 36–37).

¹⁵ Vgl. Die theologische Lebensaufgabe des Erasmus und die oberrheinischen Reformatoren 34.

¹⁶ Vgl. Z III 637.

Nachahmung des Aulus Gellius) hat Zwingli diese Abhandlung verfaßt, und sie bedeutet eine wahrhafte Summe seiner Lehre. Eine Summe, die – wie später die «Institution de la religion chrestienne» von Calvin – Franz I. gewidmet ist, der – nebenbei gesagt – gerade in der Schlacht von Pavia (24. 2. 1525) gefangen genommen worden war. Warum aber hat der Reformator von Zürich, der in Glarus sich mit all seinen Kräften dem Bündnis der Schweizer Kantone mit Frankreich widersetzt hatte, seine Abhandlung an den König dieses Landes gerichtet? Aus drei Gründen, wie es der Widmungsbrief zeigt. Zuerst, weil ein sehr christliches Werk (Zwingli spricht ohne Bescheidenheit von «christianissimus commentarius») nur einem sehr christlichen König gewidmet werden kann. Alsdann, weil das französische Volk ein «religiöses Volk» ist. Und schließlich, weil es normal ist, daß das «Licht der Wahrheit», das in Germanien zu leuchten begonnen hat (und das ist eine Frage der guten Nachbarschaft), den Franzosen weitergegeben wird¹⁷.

Hinter diesen Gründen muß man zwei Tatsachen sehen. Erstens diese: Zwingli war über die religiöse Situation in Frankreich sehr gut unterrichtet, über die günstige Aufnahme, die die evangelische Predigt gefunden hatte, ehe sie 1521 auf die Verurteilung durch die Sorbonne und das Parlament in Paris stieß. Durch eine gewisse Zahl von Korrespondenten und durch mehrere Sendboten, die von jenseits des Jura gekommen waren, wurde er auf dem laufenden gehalten von dem, was im Königreich geschah. So schrieb ihm am 1. 11. 1520 Heinrich Loriti, genannt Glareanus, mit dem er ständige briefliche Verbindung unterhielt, daß es in Paris keine Bücher gebe, die so sehr gefragt seien wie die von Luther¹⁸. 1522 konnte der Franziskaner Lambert d'Avignon, der sich nach Zürich begeben hatte, um mit ihm über den Heiligenkult zu diskutieren, und der, von Zwingli geschlagen, der Reformator der Landgrafschaft Hessen werden sollte, ihm ganz frische Nachrichten aus seinem Land überbringen. Ende 1523 und 1524 kam Anémond de Coct von Wittenberg in die Schweiz, um sein Interesse für das Schicksal der französischen Reformation zu wecken. Anfang 1524 schließlich machte Guillaume Farel, von einigen Leuten aus Lyon begleitet, die Reise von Basel nach Zürich, um mit ihm zu sprechen. Während Zwingli diese Sendboten empfing, wurde er zweifellos mehr als einmal aufgefordert (ein Abschnitt aus dem Widmungsbrief, der von «mehreren ebenso gelehrten wie frommen Franzosen» spricht, läßt das durchblicken¹⁹), die Feder zu nehmen, um seine religiösen Ideen darzulegen.

Zu dieser ersten Tatsache, die Zwinglis Interesse für Frankreich zu erklären erlaubt, kommt eine zweite, die man leicht vergißt: der «Evangelismus», wie Pierre Imbart de la Tour ihn genannt hat²⁰, d. h. alle Strömungen, die nach ei-

¹⁷ Vgl. a. a. O. 629.

¹⁸ Vgl. Z VII, Brief 160, 362.

¹⁹ Vgl. Z III 634.

²⁰ Vgl. Les origines de la Réforme, III: L'Évangélisme, Paris 1914, VI.

ner Rückkehr zum Evangelium strebten, und unter ihnen besonders die Bewegung der «Fabristen», waren äußerst eklektisch in ihren Lektüren. Wenn man sie oft als «Lutheraner» qualifiziert hat (diese Bezeichnung hatte im 16. Jahrhundert nicht den engen konfessionellen Sinn, den sie heute angenommen hat), so bedeutet das nicht, daß Luther allein sie beeinflusst hat. In der Tat war Zwingli einer der Lehrmeister des Kreises von Meaux. Faber Stapulensis, der ihn schon am 7. 6. 1519 durch Glareanus grüßen ließ²¹, studierte sorgfältig seine Schriften im Laufe der Jahre 1523 und 1524²². Gérard Roussel, der sich seine Werke durch Guillaume Farel schicken ließ²³, stand mit ihm in Briefwechsel. Diese Sympathie, die die hervorragendsten Repräsentanten der «Fabristen-Bewegung» – die übrigens eine Zeitlang bei Franz I. Schutz fand – für Zwingli hegten, erlaubt uns zu verstehen, warum DE VERA ET FALSA RELIGIONE dem König von Frankreich gewidmet wurde.

Nachdem die Umstände, in denen unsere Abhandlung verfaßt wurde, erhellt worden sind, können wir zu umreißen versuchen, welches einerseits der Einfluß und andererseits die Kritik des Humanismus darin ist. Dabei können wir nicht erschöpfend sein: Die Grenzen dieses Vortrags erlauben uns, nur einige der sich stellenden Probleme anzuschneiden. In Ermangelung von Vollständigkeit werden wir darauf abzielen, die charakteristischsten Fragen aufzuzeigen.

Zuerst der Einfluß des Humanismus. Er ist am deutlichsten im Widmungsbrief an Franz I. Nachdem er darin die Reformation in den Ablauf der Geschichte gestellt hat (in der Nachfolge der drei Gefangenschaften, als da sind: die ägyptische, die babylonische und die römische, ist sie eine Zeit der Befreiung, in der Gott sein Wort durch die Propheten ertönen läßt), erwähnt Zwingli die schreckliche Krankheit, die sein Jahrhundert bedrückt: die Habgier. Der Reformator von Zürich vergißt alle Vorsicht (welch Unterschied zu dem gemäßigten Ton und der diplomatischen Geschicklichkeit der «Epistre au Roy» von Calvin!) und greift die Fürsten an, die – noch vor den Mönchen und Nonnen und noch vor dem Volk, das nicht ausgenommen wird – dieser Habgier schuldig sind. Vom Machthunger getrieben, stürzen sie sich auf die Provinzen und ausländischen Königreiche! Sie geben keine Ruhe, ehe sie nicht alles zerstört und sich selbst vernichtet haben! Das Ergebnis dieser Zerstörungswut ist, daß die Kleinen leiden. Das arme Volk wird für die Verbrechen, die die Könige begehen, bestraft. In dieser Absage an den Krieg (bedenken wir, daß Franz I. und Karl V. seit 1521 miteinander Krieg führen!²⁴), in dieser Weise, die Fürsten als die «wahren Verantwortlichen» zu betrachten²⁵, findet sich unleugbar

²¹ Vgl. Z VII, Brief 81, 180.

²² Vgl. A.-L. Herminjard, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, I, Genf und Paris 1866, die Briefe 98 und 103.

²³ Vgl. a. a. O., Brief 104.

²⁴ Vgl. Z III 631.

²⁵ Vgl. *Pierre Mesnard*, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Paris 1952, 105.

ein Einfluß des erasmischen Pazifismus, an dessen Bedeutung *Jean-Claude Margolin* gerade in einer ausgezeichneten Textauswahl erinnert²⁶.

Aber der Einfluß des Humanismus im Widmungsbrief von *DE VERA ET FALSA RELIGIONE* beschränkt sich nicht allein darauf. Zwingli formuliert noch eine Satire auf die Theologen der Sorbonne, die an die Kritiken des Erasmus gegen die Repräsentanten der Scholastik erinnert. Eine Satire, der gegenüber Franz I. nicht unempfindlich bleiben wird, weil er persönlich angesprochen ist: «Habes in regno tuo istud Sorbonicum theologistarum genus, quod pro dignitate nemo depingere queat»²⁷. Aber was wirft Zwingli den Gelehrten der Sorbonne eigentlich genau vor? (Erinnern wir uns daran: es sind die Gelehrten, die die Theologie Luthers kurz nach dessen Exkommunikation in der «Determinatio» vom 15. April 1521 verurteilt hatten). Drei Verfehlungen, so scheint es uns. Zunächst: sie können keine Sprachen, d. h. keine biblischen Sprachen, Hebräisch und Griechisch; ja, mehr noch: nicht nur zufrieden darüber, diese nicht zu können – sie verfolgen die, die sie können! Sodann: sie betrachten die aus den Heiligen Schriften entnommenen Lehren als gottlos, ketzerisch und gotteslästerlich und dozieren folglich eine Lehre, die eine Verhöhnung Gottes ist. Und schließlich: obwohl doch die Philosophie keinen Eingang in die christlichen Schulen finden darf (hier ist eine Anspielung auf Kol. 2,8: «Sehet zu, daß euch niemand einfange durch die Philosophie»), haben die Theologen der Sorbonne die Philosophie – und was für eine Philosophie! denn sie sind unfähig, einen einzigen Satz von Aristoteles zu verstehen! – zur «Herrin über das himmlische Wort» gemacht²⁸.

Nach dieser Kritik, in der man gleichsam ein Echo das theologische Programm des Erasmus in seiner «Paraclesis» und in «Methodus» zu seiner Ausgabe des Neuen Testaments wahrnimmt, fordert Zwingli Franz I. auf, die Gelehrten der Sorbonne zum Schweigen zu bringen. Aber er beschränkt sich nicht auf diesen negativen Rat. Indem er feststellt, daß es in Frankreich noch eine andere Sorte von Gelehrten gibt («aliud doctorum genus»), solche, die sich für die himmlischen Dinge interessieren, Sprachen können, ehrbare Sitten haben und ein heiliges Leben führen – es handelt sich unverkennbar um Vertreter des christlichen Humanismus –, empfiehlt der Reformator von Zürich Franz I., diese zu ehren und ihnen vor allem Plätze in seinem Königreich einzuräumen. Dieser Rat ist wirklich wegweisend. Fünf Jahre später, 1530, gründete Franz I. tatsächlich die Institution, die das «Collège de France» werden sollte. Indem er auf Anraten von Guillaume Budé königliche Lektoren einsetzte und vor allem Dozenten für Hebräisch und Griechisch, gründete er, der auf die Vergangen-

²⁶ Vgl. *Guerre et paix dans la pensée d'Erasme*, Paris 1973.

²⁷ Z III 634–635.

²⁸ Vgl. a. a. O. 635.

heit ausgerichteten Sorbonne gegenüber, eine Institution, die dem Begehren der Humanisten und den Wünschen Zwinglis entsprach²⁹.

So, wie der Einfluß des Humanismus im Widmungsbrief deutlich wird, so wird er es auch in einer gewissen Anzahl von Kapiteln in *DE VERA ET FALSA RELIGIONE*, wo Zwingli – obgleich er zweifellos aus Treue zum Prinzip der «sola scriptura» nur sehr selten die Kirchenväter zitiert³⁰ – nicht zögert, sich auf die Philosophen des Altertums zu berufen. So nimmt er in seinem ersten Kapitel «*De vocabulo religionis*» die Definition der Religion auf, die Cicero in «*De natura deorum*», Buch II, 28, vorschlägt: «Qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligentes retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo...» Gegen Lactantius und Augustin, die «religio» von «religare», «verbinden», ableiten, macht Zwingli sich vorbehaltlos – im Gegensatz zu Calvin³¹ – die «künstliche und gezwungene» Etymologie zu eigen³², dergemäß «religio» vom Verb «relegere» herzuleiten ist, im Sinne von «wiederlesen», «sorgfältig erwägen»³³.

In seinem dritten Kapitel «*De deo*» – um ein anderes Beispiel zu bringen – begründet Zwingli seine Definition von Gott als Vorsehung, indem er das Wort «theos» vom Verb «theein», «laufen», ableitet. Gott ist der, der nach seiner Vorsehung überall herbeieilt, um seine Hilfe zu bringen³⁴. Indem der Reformator von Zürich die Etymologie «einiger Griechen» in Anspruch nimmt (er legt Wert darauf, da er das auch in seinem «*Adversus Hieronymum Emserum antibolon*»³⁵ und in der ersten seiner Predigten, die er 1528 bei der Disputation zu Bern gehalten hat³⁶, darlegt), ist er von Platon abhängig. Er entnimmt seine Angaben aus dem 16. Kapitel des «*Kratylos*».

Ein anderes, noch schlagenderes Beispiel für seine Zuflucht zu den Philoso-

²⁹ Vgl. *Abel Lefranc*, *Histoire du Collège de France depuis ses origines jusqu'à la fin du premier Empire*, Paris 1892.

³⁰ Ambrosius, Augustin, Chrysostomus, Cyrill von Alexandria, Hieronymus, Hilarius von Poitiers, Ignatius von Antiochia werden einige Male in *DE VERA ET FALSA RELIGIONE* erwähnt. Der am häufigsten zitierte Kirchenvater ist unverkennbar der Heilige Augustin, dessen Name 14 Mal erscheint.

³¹ Wenngleich Calvin auch die von Cicero vorgeschlagene Etymologie von «religio» annimmt, so mißtraut er doch der Beweisführung, die dieser dafür gibt: «Was das Wort «Religion» betrifft, so leitet Cicero es sehr gut vom Wort «relegere – wiederlesen» ab; die Erklärung, die er dafür gibt, ist jedoch gewaltsam und von weither geholt, denn die Diener Gottes haben immer wiedergelesen und eifrig darüber meditiert, was zu tun war» (*Institution de la religion chrestienne I/XII/1*, hg. v. *Jean-Daniel Benoit*, I, 140).

³² Vgl. *André Lalande*, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1947, 896.

³³ Vgl. Z III 639.

³⁴ Vgl. a. a. O. 653.

³⁵ Vgl. a. a. O. 276.

³⁶ Vgl. Z VI, Nr. 116.

phen des Altertums wird uns am Ende des vierten Kapitels «De homine» gebracht. Zwingli will hier zeigen, daß der Mensch von der Eigenliebe («philautia») geleitet wird und – das ist hier der Punkt, der uns interessiert – daß die Heiden selbst gelehrt haben, daß der Mensch alles aus Eigenliebe tut. Der Ausgangspunkt in der Beweisführung des Reformators ist die Äußerung Ciceros aus Kapitel XI,28 der Rede «Pro Licinio Archia poeta», wonach «nulla... virtus aliam mercedem laborum periculorumque desiderat praeter hanc laudis et gloriae». So also, argumentiert Zwingli, wird der Mensch nach den Aussagen des römischen Philosophen nur von seiner Begierde nach Ruhm angetrieben. In dem Cicero, der nur ein «gloriae animal», ein «ehrsüchtiges Tier» ist, sich in dieser Weise ausdrückt, hat er nicht aus sich selbst gesprochen. Es ist Gott, der durch seinen Mund spricht und der daran erinnert, daß die menschlichen Geschöpfe – vom ungebildetsten Individuum bis zum gelehrtesten Theologen – von der «gloriae cupiditas» beherrscht sind³⁷.

Ein Punkt verdient noch, hervorgehoben zu werden: der Begriff der Offenbarung bei Zwingli. Wenn er am Anfang seines dritten Kapitels «De deo» die Probleme, die um die Frage «Quid sit deus» kreisen, von denjenigen, die aus der Frage «Quod sit deus» hervorgehen, unterscheidet, meint er, daß – wenn sich das Wesen Gottes auch vielleicht («fortasse») dem menschlichen Verstand entzieht –, die Existenz Gottes jedoch dem menschlichen Geist faßlich ist. So wissen alle Heiden, daß Gott ist: «Deum... esse, vulgo consensum est apud omnes Gentes»³⁸. Aber wissen die Heiden nicht noch mehr? Besorgt darum, das am Anfang seiner Argumentation etwas unvorsichtig formulierte «fortasse» zu korrigieren, und gewillt, den Graben zu betonen, der die menschliche Kreatur von dem, das er das «divinum infinitum et aeternum» nennt, trennt, bestätigt der Reformator, daß der Mensch das Wesen Gottes nicht mehr kennt als ein Käfer die menschliche Natur. Das hindert ihn nicht daran, ein wenig später zu behaupten, daß es in den Menschen Bilder und Spuren des Göttlichen («imagines divini et vestigia») und mehr noch: bis hin zu den Heiden gewisse Samenkörner der Gotteserkenntnis gebe. Diese «semina» stammen jedoch nicht aus den Menschen. Wenn sie etwas Wahres über Gott aussagen, so haben sie es von Gott gehört, denn in einer gewissen Weise – sparsamer und verborgener als in den Heiligen Schriften – offenbart Gott sich ihnen³⁹. In diesen Ausführungen, die nicht unterlassen, einige Bedenken zu verraten, gibt es – wie uns scheint – ein (sicher schwaches) Echo der Überzeugung des Erasmus, nach der «die Wahrheit kein exklusiver Besitz der Christen» ist⁴⁰; eine Überzeugung, die den Humanisten von Rotterdam in «Enchiridion militis christiani» sagen läßt: «Überall, wo du etwas Wahres triffst, sieh es als christlich an.»

³⁷ Vgl. Z III, 662–664.

³⁸ Vgl. a. a. O. 641.

³⁹ Vgl. a. a. O. 643.

⁴⁰ Vgl. *Pollet*, Spalte 3753.

Nachdem wir aufgedeckt haben, was in *DE VERA ET FALSA RELIGIONE* dem Einfluß des Humanismus zu verdanken ist, müssen wir jetzt den Teil untersuchen, der der Kritik zukommt. Diese erscheint an verschiedenen Stellen und ganz zuerst im vierten Kapitel «*De homine*». Zwingli, der hier die reformierte Lehre von der totalen Korruption des Menschen verteidigt und das Dogma von der Erbsünde darstellt (die er, zu Luthers großer Aufregung, nach seiner Kontroverse mit den Täufern dämpft⁴¹), erhebt sich gegen die Theologen, die, anstatt zu bestätigen, daß der Mensch schlecht ist («*pravus*»), erklären (und zwar, um den menschlichen Verfall zu mildern), daß er nur dem Bösen geneigt ist («*propensus ad pravam*»)⁴². Diese Theologen gestehen dem menschlichen Geschlecht die Kraft zu, «seine Hand frei auszustrecken», d. h. die Fähigkeit, in aller Unabhängigkeit zwischen dem Guten und dem Bösen zu wählen. Aber, so meint der Reformator von Zürich, diese Fähigkeit existiert nicht. Es ist dem Menschen ebenso unmöglich, freien Willen zu entwickeln, wie aus Sand ein Seil zu knüpfen oder aus dem Teufel einen Engel zu machen. Der Mensch ist in der Tat völlig Sklave seiner Eigenliebe, er ist gänzlich an seinen Egoismus gefesselt: er besitzt keine intakte und vollständige Urteilsfähigkeit («*salvum integrumque iudicium*»)⁴³.

In dieser Kritik des freien Willens wird natürlich in erster Linie auf Erasmus gezielt. 1525 ist Zwingli mit Luther einig, auch, wenn er in der Folgezeit seinen Pessimismus ein wenig mildert, um sich der stoischen Konzeption des Menschen zuzuneigen. Dieser Angriff auf den freien Willen ist nicht der einzige in *DE VERA ET FALSA RELIGIONE*. In Kapitel 24 «*De merito*» verurteilt der Reformator den Katalog derjenigen biblischen Stellen, die sich auf die Belohnung beziehen, und den der Humanist von Rotterdam in seiner Abhandlung «*De libero arbitrio*» aufgestellt hatte. Er schreibt: «Es leugnet niemand, daß in der Heiligen Schrift eher mehr Stellen sind, die unseren Werken ein Verdienst zuschreiben, als solche, die es ihnen verweigern. Deshalb darf man aber nicht schließen, wir müßten nach der Art von Schiedsrichtern beiden Parteien etwas nehmen (d. h. Mensch und Gott) und beiden etwas geben, auf daß zwischen unserem Verdienst und der göttlichen Gnade, zwischen unserem freien Willen und der göttlichen Vorsehung oder Vorherbestimmung Friede entstehe»⁴⁴. Indem Zwingli so den Synergismus des Erasmus verwirft, versäumt er nicht, daran zu erinnern, daß alles von Gott kommt: er ist es, und er allein, der – indem er Glauben weckt – in den Gläubigen den Antrieb für die Werke auslöst; er ist es, der den Baum pflanzt, aus dem gute Früchte hervorgehen.

Das achte Kapitel «*De poenitentia*» bietet uns ein weiteres Beispiel der Kri-

⁴¹ Vgl. *Rudolf Pfister*, Das Problem der Erbsünde bei Zwingli, Leipzig 1939.

⁴² Vgl. Z III 655.

⁴³ Vgl. a. a. O. 661–662.

⁴⁴ Vgl. a. a. O. 844.

tik Zwinglis am christlichen Humanismus. Der Reformator verteidigt seine Konzeption von der Buße gewissen Gegnern gegenüber, die als «sapientes ac docti» qualifiziert werden und die Erasmianer zu sein scheinen⁴⁵. Ihr Einwand besteht in der Frage, wie es möglich sei, daß der Christ immer wieder in seine alte Lebensweise zurückfällt, obwohl doch Christus ihm gegeben ist, auf daß er ein neues Leben führe. Zwingli meint, auf diese Frage eine die klugen Gelehrten befriedigende Antwort zu geben sei schwer, denn die Schrift sagt einerseits klar, daß Christi Erlösung alles, was zum Heile dient, bewirkt, und andererseits, daß von einem Christen beständig ein «unschuldiges Leben» verlangt wird. Aus diesem doppelten Schriftbeleg ergeben sich nach Zwingli für die klugen Gelehrten zwei Schwierigkeiten: Erstens: wenn auf dem Glauben an Christus bestanden wird, läuft man Gefahr, das Streben nach der Heiligkeit preiszugeben. Und zweitens: wenn der Akzent auf das unschuldige Leben des Gläubigen gelegt wird, läuft man Gefahr, das Erlösungswerk Christi zu vergessen.

Nach den Erklärungen Zwinglis ist das Problem, das die christlichen Humanisten nicht verstehen können, das der Remanenz der Sünde im Gläubigen, das die natürliche Konsequenz des Begriffs der Rechtfertigung durch Zusprechung ist. Es war leicht, dieses Problem durch eine zusammenhängende theologische Argumentation zu klären. So konnte der Reformator zeigen, daß der im Glauben an Christus gerechtfertigte Gläubige, ohne jemals aufzuhören, in die Sünde zurückzufallen, durch seine Werke die Gaben der Gnade zu seinen Gunsten bekundet⁴⁶. Aber Zwingli geht diesen Weg nicht. Er antwortet, aber nicht auf der Ebene der Lehre, sondern auf der Ebene des Lebens. Er wirft den klugen Gelehrten, die den Glauben an Christus vom Imperativ der Heiligung trennen, vor, nicht erfahren zu haben, «quod in piis fides in Christum facit»⁴⁷. Er hebt hervor, daß die Frage, die die christlichen Humanisten beschäftigt, keine Sache der Theologie, sondern der Erfahrung ist. «Res... est ac experimentum pietas, non sermo vel scientia»⁴⁸. Und nachdem er das Beispiel Abrahams angeführt hat, der Gottes Gebot, den eigenen Sohn zu opfern, nicht in Zweifel gezogen hat, während doch nach der Verheißung Gottes dieser Sohn der Ahnherr einer großen Nachkommenschaft werden sollte (in der Verheißung wie im Gebot hat Abraham Vertrauen in das Wort Gottes zu haben vermocht), klagt Zwingli die Humanisten an, den Glauben mehr theoretisch zu kennen, als daß sie ihn erfah-

⁴⁵ Vgl. *Henri Meylan*, Zwingli et Erasme, in: *Colloquia erasmiana tyronensia*, II, 854.

⁴⁶ Es muß jedoch vermerkt werden, daß Zwingli am Ende des 8. Kapitels (vgl. Z III 706) eine theologische Antwort auf das Problem «fides in Christum-innocentia christiana» entwirft. Inspiriert von Röm. 3,8 und 6, 1–2 zeigt er auf, daß ein – dieses Namens würdiger – Christ in Übereinstimmung mit Christus lebt; und – um die Gefahr des Moralismus abzuwenden – präzisiert er, daß der Gläubige niemals durch seine Werke gerechtfertigt wird.

⁴⁷ Z III 705.

⁴⁸ a. a. O. 705.

ren haben: «fidem potius docti sunt quam experti»⁴⁹. Diese Anklage ist nicht ohne Interesse. Man kann vermuten, daß der Reformator, im Blick auf die Bedeutung, die für Erasmus das Wortpaar «eruditio» (oder «doctrina») – «pietas» hat, ihm und seinen Schülern vorwirft, den zweiten Terminus dem ersten zu opfern.

So, wie die christlichen Humanisten im Kapitel «De poenitentia» angesprochen sind, so sind sie es auch im Kapitel 13 «De ecclesia». Zwingli deckt hier auf, daß die Kirche, – das Wort und die Sache –, verfälscht worden sind, indem die Kirche mit einer kleinen Zahl von Menschen verwechselt wurde. Hiermit kritisiert der Reformator offenbar eine Konzeption, nach der die Kirche wesentlich in einer Hierarchie besteht, an deren Spitze sich der Papst und die Bischöfe befinden. Dieser einengenden Konzeption stellt er den Begriff wirklicher Gemeinde gegenüber. Er trägt Begriffe zusammen, die die ganze Ausdehnung des kirchlichen Corpus zeigen sollen und schreibt: «Ecclesia... coetus est, concio, populus universus, collecta simul universa multitudo»⁵⁰. Die Kirche auf einige ihrer Glieder – und seien es Würdenträger innerhalb der Hierarchie – beschränken zu wollen, aufgrund dieser Definition –, ist ebenso falsch, wie wenn man behaupten wollte, der König bedeute das Volk, oder der Rat sei dasselbe wie die Volksversammlung.

In diesen Überlegungen, die die Gedanken wiederholen, die er in seinem Kommentar der achten These der ersten Zürcher Disputation (1523) ausgedrückt hat, sowie in seiner pastoral-theologischen Schrift «Der Hirt» (1524), erklärt Zwingli, lange Zeit die Hoffnung gehegt zu haben, daß die Gelehrten (im Text: «docti alioqui homines»), die Humanisten natürlich, sich von dem Irrtum, die Kirche in den Päpsten zu sehen, würden abbringen lassen. Aber seine Hoffnung hat sich nicht erfüllt, denn die Humanisten sind entweder «infideles», «ungläubig», oder «superciliosi», «anmaßend». Die Ungläubigen empfinden nur Abneigung dem Wort Gottes gegenüber, so daß sie es vergeblich lesen: denn es ist ihnen fremd. Die Anmaßenden⁵¹ aber lassen nur das gelten, was sie selbst gelehrt haben. Sie leiden an der Krankheit, als Urheber aller rechten Lehre gelten zu wollen. Daher kommt es, daß ihre Werke, deren Form glänzend ist, in Bezug auf die Wahrheit unlauter sind, so unlauter, daß man sich fragen muß, ob es nicht besser gewesen wäre, sie hätten sie nie geschrieben, anstatt die Wahrheit unter ihren Schmeichelworten zu verstecken. Die Kritik ist transparent: hier ist

⁴⁹ a. a. O. 706.

⁵⁰ a. a. O. 741.

⁵¹ Hier muß ein kleines textkritisches Problem aufgezeigt werden. Zwingli spricht zunächst von den «superciliosi» und ersetzt diesen Terminus später durch «superstitiosi» (vgl. Z III 741). Mit *Fritz Blanke* (vgl. seine deutsche Übersetzung von *DE VERA ET FALSA RELIGIONE*, in: Zwingli Hauptschriften, IX, Zürich 1941, 185, Anm. 4) meinen wir, daß der Terminus «superstitiosi» ein Schreibfehler ist und daß «superciliosi» gelesen werden muß.

Erasmus gemeint, für den, wie Huizinga gezeigt hat⁵², Talent, Klarheit und Gefälligkeit der Form eine Hauptrolle gespielt haben.

Aber Zwingli bleibt mit seiner Kritik hier nicht stehen. Er wird schärfer und formuliert zwei wichtige Anklagen gegen die Humanisten. Er wirft ihnen erstens vor, so sehr von sich selbst eingenommen zu sein, daß sie diejenigen als Gegner ansehen, die – anstatt ihnen auf Kosten der Wahrheit zu schmeicheln – es wagen, sich von ihnen abzusetzen. Er klagt sie zweitens an, die Wahrheit als Unruheherd zu betrachten und zu behaupten, daß die Krankheiten der Christenheit zu schwer seien, als daß man sie mit starken Mitteln heilen könne. Gegen diese Haltung erhebt sich der Reformator mit Empörung. Seit wann soll man schwere Krankheiten mit leichten Mitteln heilen? Wenn nun die Krankheit des Papsttums, «pontificum morbus», jetzt erst langsam zu wachsen anfinge, dann wären leichte Heilmittel angebracht. Wenn aber alle Glieder des Kirchenkörpers von der Krankheit erfaßt sind, muß man eine kräftige Arznei zu Hilfe holen, um die Gesundheit des Organismus wiederherzustellen⁵³. Die beiden hier erwähnten Anklagen zeigen gut, was Zwingli Anfang 1525 von Erasmus trennt. Der Prediger von Zürich wirft seinem ehemaligen Lehrer dessen ständiges Bedürfnis nach Zustimmung vor⁵⁴, vor allem aber sein Abwarten der «religiösen Krise des 16. Jahrhunderts» gegenüber⁵⁵. Da er vom Ernst der Situation der Kirche überzeugt ist, kann der Reformator dem Reformisten sein Zaudern und Zögern nicht verzeihen.

Zwinglis Radikalismus (diesen Terminus muß man anwenden, wenngleich der Reformator selbst von den Täufern Zürichs, die ihn auf seinem «linken Flügel» überholt hatten, der Verweichlichung geziehen wurde), dieser Radikalismus, von dem wir einige Aspekte angeführt haben, findet seinen Höhepunkt am Ende des Kapitels «De ecclesia», das wir nun untersuchen wollen. Zwingli appelliert hier merkwürdigerweise an die «civilitas», einen dem Humanismus teuren Begriff. Indem er bemerkt, daß Christus, der mit einem einzigen Wort seine Feinde hätte vernichten können, dem Bestehen der Synagoge ein Ende gesetzt hat, ohne Unruhe zu stiften, ruft er die Humanisten auf, «civiles» zu sein und anzuerkennen, daß das Papsttum gänzlich verschwinden muß «ohne Krachen und mit Anstand» («sine fragore ac honeste»)⁵⁶. Im Gegensatz zu den Erasmusianern kann für den Reformator von Zürich die Kirche sich erst nach der Abschaffung des römischen Papsttums erneuern.

⁵² Erasme, Paris ⁵1955, 189–190.

⁵³ Vgl. Z III 741–742.

⁵⁴ Vgl. *Johan Huizinga*, Erasme, 199–200.

⁵⁵ Wir entnehmen diesen Ausdruck dem XVI. Band der *Histoire de l'Eglise* (begründet von *Augustin Fliche* und *Victor Martin*), von *Pierre Janelle*, *Pierre Jourda* und *E. de Moreau*, Paris 1956.

⁵⁶ Vgl. Z III 743.

DE VERA ET FALSA RELIGIONE richtet an Erasmus eine letzte Kritik, die es wert ist, erwähnt zu werden, denn – wenn sie auch vielleicht nicht den Humanismus als solchen betrifft – sie berührt das eucharistische Problem, das im 16. Jahrhundert hart debattiert worden ist. Im 18. Kapitel «De eucharistia» greift Zwingli die Weise an, in der der Herausgeber des «Novum Instrumentum omne» den Vers 2 des 13. Kapitels der Apostelgeschichte übersetzt hat (wo von den Propheten und Lehrern zu Antiochien die Rede ist, die gerade den Gottesdienst feierten, als der Heilige Geist sie aufforderte, Barnabas und Saul abzusondern). Erasmus übersetzt in der Tat die Termini: λειτουργούντων... αὐτῶν τῷ κυρίῳ durch die Worte: «Cum illi sacrificarent domino.»

Es ist natürlich das Verb «sacrificare», das dem Reformator von Zürich ärgerlich ist. Er zeigt, daß λειτουργεῖν den Sinn von «dienen», «Gottesdienst halten», hat und – genauer noch – in einer typisch reformierten Optik «das Wort verkündigen», aber nicht «opfern» heißt. Und er schließt damit, daß es nicht in Frage komme, Apg. 13,2 in Anspruch zu nehmen, um den Begriff vom eucharistischen Opfer zu legitimieren⁵⁷.

Bis hierher ist nur von Erasmus und den Erasmianern die Rede gewesen. Man kann noch hervorheben, daß auch andere Humanisten in DE VERA ET FALSA RELIGIONE kritisiert werden. So wird Josse Clichtove⁵⁸ im 23. Kapitel «De divorum invocatione» (Von der Anrufung der Verstorbenen, die im Himmel sind) angegriffen, und zwar wegen seines Werkes «De veneratione sanctorum»⁵⁹. Im Gegensatz zu den Kritiken, die an den Meister von Rotterdam oder an seine Schüler gerichtet sind (die – so hart sie auch sind – verdienen, ernst genommen zu werden), wird der Angriff gegen Clichtove aus tiefster Verachtung geführt. Der Reformator von Zürich, der von seinen französischen Korrespondenten (die als «treffliche und gelehrte Franzosen» qualifiziert werden⁶⁰) gebeten worden ist, «De veneratione sanctorum» zu widerlegen, nennt dessen Autor einen «infolix homo» und selbst einen «infantissimus homo». Er wirft Clichtove vor, unwissend zu sein und nicht zu wissen, was Gott und was Mensch ist, auch nicht, was Glauben und was Hoffnung ist; kurz: daß er mit den Heiligen Schriften so umspringt wie der Esel mit der Laute⁶¹.

⁵⁷ Vgl. a. a. O. 806–807.

⁵⁸ Über den Humanismus von Clichtove, vgl. die scharfsinnigen Ausführungen von *Jean-Pierre Massaut*, Josse Clichtove, L'humanisme et la réforme du clergé, II, 380–407.

⁵⁹ Der vollständige Titel heißt: De veneratione sanctorum libri duo Iudoci Clichtovei... Primus, honorandos esse ab ecclesia sanctos, et sedulo a nobis orandos, ostendit. Secundus, rationes eorum, qui contendunt non esse venerandos nec orandos a nobis sanctos, dissolvit. Veröffentlicht in Paris im Jahre 1523. 1527 wurde das Werk in Köln wiederaufgelegt.

⁶⁰ Vgl. Z III 839.

⁶¹ Dieses Bild ist wahrscheinlich den Adagia des Erasmus entliehen. Vgl. Adagiorum chil. II, cent. II, prov. 4.

Da es ihm an Zeit fehlt, vor allem aber, da ihm die Ideen Clichtoves keine lange Widerlegung wert sind, begnügt Zwingli sich mit zwei Argumenten, um sie zu disqualifizieren. Das erste Argument ist negativ. Es besteht in einer «reductio ad absurdum». Wenn Clichtove sich auf Hieronymus⁶² bezieht und behauptet, daß, weil Stephanus und Paulus auf Erden für ihre Brüder gebetet haben, sie auch im Himmel fortfahren, für sie zu beten, so müßte er auch behaupten, daß Paulus, der auf Erden Briefe geschrieben hat, auch im Himmel fortfährt, solche zu schreiben. Diese Briefe wären nützlich, um den gegenwärtigen Theologenstreit zu schlichten! Das zweite Argument ist positiv. Die wahre Art, die Heiligen – die selbst niemals verlangt haben, verehrt zu werden, und die immer nur Gott allein die Ehre gegeben haben – zu ehren ist, nur bei diesem Gott allein Zuflucht zu suchen. Der wahre Glaube verbietet jede Anrufung von Verstorbenen⁶³.

Es wird Zeit, zum Schluß zu kommen. Wenn wir die Bilanz von Einfluß und Kritik des Humanismus in *DE VERA ET FALSA RELIGIONE* ziehen, müssen wir feststellen, daß die Waage sehr stark auf der Seite der Kritik sinkt. Und in der Tat: Der Pazifismus, die Satire auf die Theologen der Scholastik, das Plädoyer zugunsten der Humanisten, die Anleihen bei Cicero und Plato, schließlich der Begriff der Offenbarung, die sich auf die Heiden ausdehnt, alle diese Elemente haben nicht dasselbe Gewicht wie die Negierung des freien Willens, die Verteidigung der zugesprochenen Rechtfertigung, der Vorwurf des Mangels an Frömmigkeit, die Kritik der Hierarchie und des Papsttums, der reformatorische Radikalismus, die Verurteilung des eucharistischen Opfers und des Heiligenkults, die in unserer Abhandlung erscheinen. Trotzdem – und das setzt doch in Erstaunen – fand Erasmus Gefallen an *DE VERA ET FALSA RELIGIONE*. Sollte dieser sich darauf beschränkt haben, nur den Widmungsbrief zu lesen? Wir wissen es nicht. Was jedoch sicher ist, ist dies: nachdem der Humanist das Werk des Reformators empfangen hatte, erklärte er: «O bone Zuingli, quid scribis, quod ipse prius non scripserim⁶⁴!»

Prof. D. Dr. Richard Stauffer, Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sorbonne), 22 bis, rue Roure, F-92250 La Garenne-Colombes.

⁶² Vgl. *Contra Vigilantium liber unus*, cap. 6, *Migne: Patrologie latine*, XXIII, 344.

⁶³ Vgl. Z III 840–841.

⁶⁴ Vgl. Z VIII 333.