

Zwingli und Laktanz

(Beobachtungen bei der Lektüre von Zwinglis «De providentia Dei»)

von FRITZ BÜSSER

Es ist ein altes Desiderat der Zwingli-Forschung, die geistigen Herkunft des Reformators zu klären. Natürlich weiß man, seit Walther Köhler vor allem, daß Christentum und Antike, Patristik und Scholastik, Erasmus und Luther Zwinglis Denken beeinflusst haben: ein Stück weit schon in der Schul- und Studienzeit, über die in Kürze endlich eine sorgfältig gearbeitete Studie vorliegen wird¹, stärker und entscheidend in der vorreformatorischen Zeit, da Zwingli als «Kilcher zuo Glaris» und «Pfarrer zuo Einsidlen²» in der Stille der Studierstube immer intensiver seine humanistischen und theologischen Kenntnisse erweiterte und vertiefte, stärker praktisch, auf die dringenden Bedürfnisse des Alltags ausgerichtet, schließlich auch in der reformatorischen Zeit.

Wir sind jedoch noch weit von einer genaueren, detaillierten Kenntnis all dieser Einflüsse entfernt.

Das zu zeigen, ist nicht zuletzt der Sinn der folgenden Bemerkungen zum Verhältnis Zwingli-Laktanz, die auf Beobachtungen beruhen, die ich bei der Vorbereitung des Kommentars zu Zwinglis großer Schrift «Sermonis de providentia Dei anamnesis» (im folgenden abgekürzt «Anamnesis») gemacht habe und hier nicht so sehr als abgeschlossene Studie denn als Anregung zu weiteren Forschungen auf einem sehr weiten Feld vorlege und Gottfried W. Locher zueignen möchte.

I

Zwingli und Laktanz – das Thema müßte eigentlich schon im Blick auf ganz oberflächliche Zusammenhänge in der Luft liegen. Caelius Firmianus Lactantius (um 260–320), möglicherweise Lehrer Kaiser Konstantins, Verfasser vor allem der sieben Bücher «Divinae Institutiones», einer apologetisch ausgerichteten systematischen Darstellung der christlichen

¹ Gerd Wiesner, Zwinglis Lehr- und Studienjahre, Diss. theol. Zürich (Entwurf Herbst 1971).

² Oskar Farnet, Huldrych Zwingli, Bd. II: Seine Entwicklung zum Reformator, Zürich 1946, S. 7–210.

Lehre, dann aber auch weiterer theologischer Werke³, war ein Lieblingsautor der Humanisten. Nicht nur war das erste, 1465, in Italien gedruckte Buch eine Ausgabe der Werke des Laktanz. Seit Pico della Mirandola nannten die Humanisten Laktanz um seiner vollendeten sprachlichen Form willen den «christlichen Cicero⁴». Ohne weitere Belege, doch vermutlich im Anschluß etwa an Walther Köhler⁵ stellt von Campenhausen in seiner kleinen lateinischen Patrologie fest: «Erasmus und Zwingli schätzten ihn, weil sie die ideale Vereinigung von Christentum und Antike in seinen Schriften erreicht sehen⁶.»

Dann aber wird das Thema Zwingli und Laktanz auch durch Zwingli selber gestellt: Wenn im Briefwechsel und in den Werken Zwinglis der Name Laktanz auch nicht gerade häufig auftaucht, so hat er doch einiges Gewicht. Dem Briefwechsel sind die mindestens biographisch interessanten Tatsachen zu entnehmen, daß Glarean Ende 1516 in Basel für Zwingli eine Laktanz-Ausgabe gekauft und diese dann – zusammen mit einer Ausgabe Tertullians und der «Cornucopiae» des Nikolaus Perotti – als für einen Gelehrten und christlichen Theologen äußerst notwendige Literatur nach Einsiedeln spediert hat⁷, daß Zwingli diese Laktanz-Ausgabe 1517 sogar in seine Badekur nach Pfäfers mitgenommen hat⁸.

³ «Epitome» (nach 314); «De opificio Dei» (um 303/304); «De ira Dei» (nicht vor 313); «De mortibus persecutorum» (vor 321); «De ave Phoenice» u.a., vgl. Berthold Altaner/Alfred Stuiber, Patrologie; Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, 7., völlig neu bearbeitete Aufl., Freiburg/Basel/Wien 1966, S. 185–188 (zit. Altaner⁷).

⁴ Vgl. Antonie Wlosok, Artikel Laktanz, in: Lexikon der Alten Welt, Zürich/Stuttgart 1965, Sp. 1668f. Altaner⁷, S. 185.

⁵ Walther Köhler, Desiderius Erasmus, Ein Lebensbild in Auszügen aus seinen Werken, Berlin 1917; Die Klassiker der Religion, Bd. XII/XIII. Ders., Zwingli als Theologe, in: Ulrich Zwingli, Zum Gedächtnis der Zürcher Reformation 1519–1919; Zürich 1919, Sp. 9–74. Ders., Ulrich Zwingli und die Reformation in der Schweiz, Religionsgeschichtliche Volksbücher, IV. Reihe, 30./31. Heft, Tübingen 1919. Ders., Die Geisteswelt Ulrich Zwinglis; Christentum und Antike, Gotha 1920. Ders., Artikel Zwingli, in: RGG² V, Sp. 2152–2158. Ders., Huldrych Zwingli, Leipzig 1943/1954. Zur Sache selber vgl. Gottfried W. Locher, Die Wandlung des Zwingli-Bildes in der neueren Forschung, u.a. in: Gottfried W. Locher, Huldrych Zwingli in neuer Sicht, Zehn Beiträge zur Theologie der Zürcher Reformation, Zürich/Stuttgart 1969, S. 137–171.

⁶ Hans Freiherr von Campenhausen, Lateinische Kirchenväter (Urban-Bücher 50), Stuttgart 1960, S. 75.

⁷ Glarean an Zwingli, 19. Oktober 1516: «Emi et in eadem litera tibi Lactantii Firmiani omnia quae possunt haberi opera una cum Tertulliani voluminibus, libros Christiano theologo et viro in bonis literis erudito oppido quam necessarios. Habes autem apud me scuta tria et quattuor quos vocant corvos. Pro Cornucopiae et caeteris adpressis solvi duos aureos, pro Lactantio et Tertulliano non plane aureum»

Zwei Stellen in Zwinglis Werken lassen darüber hinaus vermuten, daß Laktanz für Zwingli nicht bloß ein Autor unter anderen gewesen ist, sondern zu den Kirchenvätern gezählt haben dürfte, die er kannte sowie nötigenfalls und natürlich im rechten Sinn auch zu zitieren verstand⁹. Einmal weist er 1525 in seiner «Antwort, Valentin Compar gegeben» darauf hin, daß er im Gegensatz zu Papst und Konzilien durchaus Achtung vor der Tradition der hl. Väter hat: «Götzen eren [Verehren von Heiligenbildern] habend Lactantius, Tertullianus, Augustinus, ander erkennt wider gott sin, und ist vor vil hundert iaren der götzendienst durch die frommen lerer und keiser mer denn hundert gantze iar undertruckt gewäsen¹⁰», um etwas weiter unten grundsätzlich, verallgemeinernd und unter Berufung auf das *Corpus iuris canonici* noch beizufügen: «Ich gedar by gott und allen creaturen sagen, das ich die aller grösten ding, mit denen wir hüt bi tag umbgond, by den alten träffenlichsten lereren zum ersten hab glernet verston. Nit, daß ich inen vertraut hab, sunder, wie sy iren grund in gottes wort setzend, also hab ich dasselb besehen, und, so vil gott geben hat, ermessen, ob sy das wort recht bruchind oder nit. Do ich nun gesehen hab, daß etlichen orten einer die gschrift also verstat, der ander ein andren weg, hab ich ouch erfunden, wannen derselb gebrest komen ist, und hab den lereren gar urlob geben, nit, das ich sy verachte oder nüm-

(Z VII, 42₅₋₁₁); vgl. dazu den Brief Glareans an Zwingli, 25. Oktober 1516: «Emi tibi Copiam cornu, cum Pompeio Varrone et Nonio, Lactantium cum Tertuliano, non addens, quantum quodlibet illorum constet» (Z VII, 47₄₋₆). Vgl. übrigens auch Z VII, 195₁₁–196₁ mit der dazugehörigen Anm. 4.

⁸ Salandronius an Zwingli, 16. September 1517: «S. D. Oportune quidem, suis et horis, doctissime Zuingli, Lactantium Firmianum tuum, quem in Thermis Paphiis (sic ardes musas vel sacras) tecum habuisti, in usus meos per aliquot dies dari ad me repeto. Audio enim te nescio quos egregios codices Basileę in via ex Aquisgrano redeuntem comparasse. Quorum lectione (ut tum solemus nova quasi devorare) occupatus, cui ego nullam, dum mecum erit Lactantius, requiem ... faveas, doctissime, libro eundemque cum Crispino nostro ad me remitte, mei Lactantii et toge et pallio splendorem et ornatum additurum: is enim in latinis et graecis Lactantio penitus est dissimilis.» Ob Zwingli den Wunsch des Salandronius erfüllt hat, wissen wir leider nicht. An sich wäre das denkbar; erstaunlicherweise sind nämlich in dem angeblich Zwingli gehörenden Exemplar des Laktanz in der Zentralbibliothek Zürich keine Randglossen enthalten. Vgl. Walther Köhler, *Huldrych Zwinglis Bibliothek*, Zürich 1921, in: *Neujahrsblatt auf das Jahr 1921 Zum Besten des Waisenhauses in Zürich hg. von der Gelehrten Gesellschaft*, 84. Stück, Nr. 143, S. *22. Z XII, 390/391.

⁹ Vgl. Pontien Polman, *Die polemische Methode der ersten Gegner der Reformation*, Münster i. W. 1931; *Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung*, Heft 4. Hughes Oliphant Old, *The patristic roots of reformed worship*, Diss. theol. Neuenburg 1971 (Masch.), S. 148 ff.

¹⁰ Z IV, 79₁₂–80₃, mit Anm. 5.

men lesen welle, sunder das ich sich, ob wir glych gheinen leerer hettind, wir dennoch über das gotz wort sitzen müßind, und dasselb in imm selbs lernen erkennen. Wer lart den ersten leerer? So wir aber nit all zum ersten von gott also erluchtet werdend, daß wir in sinem wort one fälen wandlind, rat ich noch hüt bi tag oft etlichen einvaltigen, daß sy mittenzû ouch die leerer besehind, doch all zyt mit ernstlichem uffsehen, das niemans irrung ieman schaden mög. Also ließ ich die leerer, als wenn einer den andren fragt, wie er die sach verstande, nit, das er uff inn buwen welle, sunder einen mitgzügen haben. Es habend die leerer selbs all wegen anzeigt, das man inen so vil gloubens geb, so vil sy in biblischer gschryfft ggründt syind. Und hat der bapst dieselben meinung uß den worten Augustini in sin rechtsbüch gesetzt *distinctione 9: ego solis [Corpus iuris canonici c. 5, Dist. IX]*. Sy habend ouch selbs sich all weg begeben, wo sy die warheit nit troffen oder yeman mit zangg neben die warheit gefürt sye, das sy da nütz gelten söllind, wie denn der bapst an genanter 9. *distinction* durchuß in sin recht verfasst hat¹¹.»

Zum andern macht Zwingli Luther in seiner abschließenden Stellungnahme im Abendmahlstreit «Über D. Martin Luthers Buch, Bekenntnis genannt» darauf aufmerksam, daß «die analogiam (die änliche) des brots gegem lychnam Christi» nicht nachzuweisen sei; «sag ich nützig anders weder, das er das sechß cap. Joa. läß, und wenn er das überläsen hat, findt er die änliche nit, das, wie das brot den lyb sterckt, als die einig stercke, trost und spyß der seel *Christus* sye ... Lese ouch *Lactantium Firmianum* lib.4 de vera sapientia cap. 18, Augustinum in Joannem tracta. 26 et tractatu. 13 und harnach Ecolampadium¹²». Das heißt: Zwingli scheute sich auch in der so wichtigen Auseinandersetzung mit Luther nicht, auf die Kirchenväter zurückzugreifen und – für unsern Fall besonders wichtig – auch hier wie schon in der Auseinandersetzung mit dem römischen Gegner Laktanz in unmittelbarer Nachbarschaft mit seinem «Kronzeugen» Augustin zu zitieren.

Natürlich mahnt der Umstand, daß Zwingli selber Laktanz in seinem ganzen Opus meines Wissens nur zweimal direkt erwähnt bzw. zitiert, zur Vorsicht; beim Versuch, dem «christlichen Cicero» im Denken des Zürcher Reformators eine mehr oder minder bedeutende Rolle beizumessen, sollte nicht zu unbedacht von Parallelen und Abhängigkeiten gesprochen werden. Andererseits ist freilich auch zu bedenken, daß August Hahn schon vor fast hundertvierzig Jahren absolut richtig bemerkt hat,

¹¹ Z IV, 81₆–82, (Sperrungen vom Verfasser). Vgl. als späte Stellungnahme Zwinglis zur Väter-Tradition auch die «Fidei expositio» (S IV, 67).

¹² Z VI/II, 191₁₃–21.

daß sich im 5. Kapitel der «Anamnesis», konkret in der dort unternehmen Theodizee, «was das Wesentliche betrifft, ganz die Grundsätze des relativen Dualismus des Lactantius (Institut. II 9.13, VI 15.22 und VII 3) [finden]; das Böse ist notwendig als interpretatio boni (contraria contrariis innotescunt) und als Entwicklungsmoment der vernunftbegabten Geschöpfe; etc.¹³».

Dieser kleine Hinweis hat mich jedenfalls dazu verleitet, dem Verhältnis Zwingli–Laktanz wenigstens in bezug auf die «Anamnesis» etwas nachzugehen – wie mir scheint nicht ohne Erfolg. Im Werk des Laktanz, vor allem in seinem Hauptwerk, den sieben Büchern der «Divinae Institutiones¹⁴» und der «Epitome divinarum institutionum», einem von Laktanz verfaßten, sehr verbreiteten und häufig gelesenen Auszug aus dem Hauptwerk, der «wegen mannigfacher Verbesserungen und Änderungen von eigenem Wert^{14a}» ist¹⁵, dann aber auch in «De opificio Dei¹⁶» und in «De ira Dei^{16a}» lassen sich eine Fülle von Gedanken und Überlegungen, Begriffen und Worten inhaltlicher wie formeller Art nachweisen, die wieder in Zwinglis «Anamnesis» auftauchen, sich darüber hinaus aber mehr oder minder dicht durch das ganze Werk des Reformators ziehen.

II

An der Spitze dieser Gedanken steht ohne Zweifel die *Lehre von der Vorsehung* selber. Diese hat für Zwingli und Laktanz zunächst formell eine ähnlich zentrale Bedeutung – Zwingli widmet ihr nicht bloß die «Anamnesis», sondern kam in seinem gesamten Opus, vom «Commen-

¹³ August Hahn, Zwinglis Lehre von der Vorsehung, von dem Wesen und der Bestimmung des Menschen sowie von der Gnadenwahl, in: Theologische Studien und Kritiken, 10. Jg., 1837, S. 796 f., Anm. a.

¹⁴ Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. XIX, 1–672 (zit. CSEL). Altaner⁷, S. 186, schreibt: «Es ist eine Apologie des Christentums und zugleich eine Einführung in seine Hauptlehren, veranlaßt durch die Angriffe heidnischer zeitgenössischer Schriftsteller (einer war wohl Hierokles von Bithynien); der erste, allerdings sehr mangelhaft ausgefallene Versuch, in lateinischer Sprache eine Gesamtstellung des christlichen Glaubens zu schreiben.»

^{14a} Altaner⁷, S. 186.

¹⁵ CSEL XIX, 673–761.

¹⁶ CSEL XXVII, 1–64. Hier werden nach Altaner⁷, S. 186, ohne alle christlichen Anklänge die Schönheit und Zweckmäßigkeit des menschlichen Organismus und die Vorzüge seiner Vernunft erörtert.

^{16a} CSEL XXVII, 65–132. Altaner⁷, S. 187: «De ira Dei (nicht vor 313) zeigt gegenüber den Epikureern und Stoikern, daß Gott nicht bloß Güte ist, sondern daß es auch eine strafende Gerechtigkeit Gottes geben müsse.»

tarius» bis zu den letzten großen Bekenntnisschriften, immer wieder auf sie zu sprechen^{16b}; Laktanz behandelt sie vor allem in «De opificio Dei» und in den «Divinae Institutiones¹⁷» – viel wichtiger aber: die Lehre von der Vorsehung hatte für Zwingli und Laktanz sachlich die gleiche Funktion: die Vorsehung ist eigentlicher Ausdruck, «letzte Konsequenz eines Gottesbildes, welches im gläubigen Erkennen Gott als die höchste Freiheit und unbegrenzte Allmacht erfährt¹⁸». Zwingli hat in der «Anamnesis» – ähnlich wie in seinen andern Schriften – grundsätzlich zwei Wege eingeschlagen, um zur Erkenntnis der Vorsehung zu kommen: einerseits hat er im 1. Kapitel die Providenz, die er als «ewige und unveränderliche Herrschaft und Verwaltung der gesamten Dinge» definiert¹⁹, aus der göttlichen Einheit von Allmacht, Güte und Wahrheit als Elementen des «summum bonum» abgeleitet²⁰; anderseits im 3. (und 7.) Kapitel aus der gläubigen Betrachtung der Allmacht und Allwirksamkeit Gottes in der Schöpfung²¹. So schreibt er dort etwa im Anschluß an seine

^{16b} Vgl. die Übersichten bei August Baur, Zwinglis Theologie, Bd. II, Halle 1889, S. 686–707, sowie Gerardus Oorthuys, De Anthropologie van Zwingli, Diss. theol., Leiden 1905, S. 67–84.

¹⁷ von Campenhausen, a.a.O., S. 61: «Die Vorsehung ist für Laktanz zu allen Zeiten ein Zentralpunkt seiner christlichen Lehre geblieben und insofern ein theologischer Begriff»; S. 62: «Der Vorsehungsglaube ist für Laktanz, wie gesagt, eine Grundwahrheit, die nur Epikur und seine Schule zu leugnen wagen.» Über die Rolle der Vorsehung in der klassisch-antiken Philosophie und Theologie vgl. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, in Verbindung mit zahlreichen Fachgegnossen hg. von Gerhard Kittel, Bd. IV, Stuttgart 1942, S. 1004 ff.

¹⁸ Siegfried Rother, Die religiösen und geistigen Grundlagen der Politik Huldrych Zwinglis, Ein Beitrag zum Problem des christlichen Staates, Erlangen 1956; Erlanger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, Neue Folge, Bd. VII, S. 118.

¹⁹ Die Definition der Providenz steht im Mittelpunkt des 2. Kapitels der «Anamnesis»; sie lautet: «providentia est perpetuum et immutabile rerum universarum regnum et administratio» (S IV, 84).

²⁰ «Istud interim ostendere non gravabimur, quod quae patri, filio et spiritui sancto, uni tamen deo et numini tribuimus, originem ex fontibus istis habere videri. Patri enim omnipotentia, filio gratia et bonitas, spiritui vero sancto veritas in sacris literis tribuuntur. Quae tamen omnia unius eiusdemque numinis et *ὁντοῦ* esse scimus, non aliter quam hic potentiam, bonitatem ac veritatem, quae ratione ac finitione quidem discriminata sunt, unum tamen atque idem summum bonum esse oportere, demonstravimus. Ut quemadmodum pater omnipotens, filius benignus et misericordiae arrabo et spiritus sanctus spiritus veritatis unus natura deus sunt, ita numen omnipotens bonum et verum natura est» (S IV, 83). S. dazu Gottfried W. Locher, Die Theologie Huldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie, Erster Teil: Die Gotteslehre, Zürich 1952; Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Bd. I, S. 123 (zit. Locher I).

²¹ Im 3. Kapitel («causas secundas iniuria causas vocari; quod methodus est ad providentiae cognitionem») zeigt Zwingli zuerst nochmals in streng logischer Ge-

Auslegung von Apg. 17,28: «Nicht der Mensch allein ist, lebt und bewegt sich in Gott, sondern alles, was ist, ist, lebt und bewegt sich in ihm. Denn nicht vom Menschen allein hat Paulus gesprochen: in ihm leben, weben und sind wir, sondern synekdochisch von allen Geschöpfen. Denn da unter den sinnlichen Kreaturen der Mensch allein mit Vernunft und Rede begabt ist, so redet er von allen als ihr Patron und Anwalt. Auch ist nicht der Mensch allein göttlichen Geschlechts, sondern alle Kreaturen²²», und im Anschluß an Mt. 10,29f., «daß auch das, was wir als durch Zufall und von ungefähr geschehen ansehen, so nicht ist, sondern daß alles durch den Befehl und die Anordnung Gottes geleitet wird²³».

Diesen zwei Wegen begegnen wir schon bei Laktanz – sicher nicht mit der gleichen Sauberkeit voneinander getrennt, wohl aber mit der gleichen Selbstverständlichkeit der Aussage: daß es eine Vorsehung gibt, welche die Welt geschaffen hat, erhält und regiert. So heißt es gleich am Anfang der «Epitome», daß am Dasein der Vorsehung niemand zweifelt: «Wer könnte auch an der Vorsehung zweifeln beim Anblick einer solchen Anordnung und Einrichtung des Himmels und der Erde, daß alles zu wunderbarer Schönheit und Pracht, alles zum Nutzen und zur Annehmlichkeit des Menschen und der übrigen Geschöpfe aufs trefflichste zusammenstimmt? Was also mit Vernunft fortbesteht, kann nicht ohne Vernunft angefangen haben²⁴.»

Was dieser Übereinstimmung von Zwingli und Laktanz in bezug auf Rolle und Funktion der Providenz nun aber recht eigentlich Rückgrat und Gewicht gibt, ist der beiden gemeinsame Hintergrund. Zwingli und Laktanz diene der Vorsehungsglaube der Abwehr des Fortuna- bzw. des Zufallsglaubens ihrer Zeit. Zwingli hat sich in der «Anamnesis» an

dankenföhrung, daß sowohl die Erde wie die Gestirne – vom Menschen sollte das 4. Kapitel handeln – nicht aus sich selber oder einer Zweitursache, sondern nur aus Gott stammen können. Dann bestimmt er das Verhältnis des geschöpflichen Seins zum Sein Gottes in dem Sinne, daß «alles was ist, er selbst, in ihm selbst, durch ihn selbst ist». Abschließend beweist er gewissermaßen naturwissenschaftlich, biblisch und philosophisch, daß Gott das Sein aller Dinge ist; naturwissenschaftlich durch Hinweise auf den Satz von der Erhaltung der Materie und den Naturbegriff bei Plinius, biblisch durch Schriftzeugnisse von Ex. 3,14; Röm. 11,36; Apg. 17,28; Mt. 10, 29 (das heißt Zwinglis stets wiederkehrende Beweise für die Vorsehung!), philosophisch mit Zitaten aus Seneca (siehe unten S. 384). Im 7. Kapitel wollte Zwingli durch die Kraft der Beispiele alles Vorhergehende bestätigen.

²² S IV, 92. Im Anschluß an diese Sätze holt Zwingli zu einem eigentlichen Lobpreis Gottes in der Schöpfung aus, indem er Gottes Weisheit, Macht, Güte und Kraft an Beispielen aus der belebten und unbelebten Natur aufdeckt.

²³ S IV, 93.

²⁴ CSEL XIX, 676_{5ff.}; ausführlicher die in der folgenden Anmerkung genannten Stellen.

zwei Stellen besonders deutlich mit dem Fortunaglauben der Renaissance auseinandergesetzt: zuerst am Schluß des eben zitierten 3. Kapitels, indem er der Behauptung «einiger Atheisten» gegenüber erklärt, «daß nichts von ungefähr oder zufällig (*fortuito aut temere*) geschieht, daß vielmehr die oberste Vernunft sogar die Haare auf unserm Haupte zählt²⁵», sodann im 7. Kapitel, in dem er ganz klar feststellt, daß Vorsehungs- und Zufallsglauben sich absolut ausschließen: «Aus gut Glück kann nämlich nichts geschehen, wenn alles von der Vorsehung abhängt²⁶.» Laktanz seinerseits diene der Vorsehungsglaube überhaupt auf Schritt und Tritt dazu, den «Erzpiraten und Räuberhauptmann» Epikur abzuwehren. Einmal meint er unter Bezug auf Cicero und andere Stoiker wie im Blick auf das übereinstimmende Zeugnis der Völker, daß selbst einer, der nichts von Gottes Vorsehung wisse, aus der Größe, der Bewegung, Anlage, Dauer, Natürlichkeit und Schönheit der Dinge auf einen großen Plan schließen müsse²⁷; dann stellt er Epikur den Hermes, die Sibyllen

²⁵ «Qua sententia id summam discimus: nihil fortuito aut temere ferri, quantumvis istud philosophi ac theologi controvertant, cum intellectus ille princeps pilos capitis nostri in numero habeat» (S IV, 97); «Temere igitur ferri nihil potest. Haec tam certa et firma est collectio, ut, quicumque providentiam rerum universarum inficietur, eadem opera deum neget esse. Nam si deus est (ut est; solummodo enim argumentamur adversum ἀθέους, hoc est: anumines), iam est, qui omnia videat, qui omnia curet atque constituat, qui omnia operetur ac foveat. Contra vero, si quicquam fortuito et temere fertur, si quicquam sui iuris et alienum a numinis imperio est, iam eadem ratione quidque temere est fortuitoque diffuit et perinde omnis omnium intellectuum sapientia, consilium, ratio frustranea est et vana. Si enim quicquam extra numen est, vivit et movetur, iuxta illud pari iure ferri extra deum homo dici potest. Nihil igitur erunt intellectus, ratio, consilium. Cuncta enim suae spontis ac soluta erunt, ut casui et fortunae universa, illis vero nulla pareant. Et sic numen prorsus nullum erit. Quod quam impium sit ac sceleratum vel cogitare modo, satis docet universi consyderatio, ubi quodlibet contempleris, quodque tam mancum, frivolum ac languidum est, ut a seipso esse nequeat» (S IV, 98).

²⁶ «Fortuitorum nomen a vera religione abhorret; forte enim fortuna nihil fieri potest, si omnia providentia geruntur. Porro quae sic fieri creduntur, cum ostenderimus a numine data opera fieri, spes erit, et si nomen fortuitorum sive, ut neoterici locuti sunt, contingentium maneat, re tamen ipsa patefieri dei opus esse, quae fortunae aut casui referuntur» (S IV, 131).

²⁷ «Suscepto igitur inlustrandae veritatis officio non putavi adeo necessarium ab illa quaestione principium sumere, quae videtur prima esse natura, sitne providentia quae rebus omnibus consulat an fortuito vel facta sint omnia vel gerantur. cuius sententiae auctor est Democritus, confirmator Epicurus. sed et antea Protagoras qui deos in dubium vocavit et postea Diagoras qui exclusit et alii nonnulli qui non putaverunt deos esse quid aliud effecerunt nisi ut nulla esse providentia putaretur? quos tamen ceteri philosophi ac maxime Stoici acerrime rettulerunt docentes nec fieri mundum sine divina ratione potuisse nec constare, nisi summa ratione regeretur. sed et Marcus Tullius quamvis Academicæ disciplinae

und Propheten, Pythagoreer, Stoiker und Peripatetiker, die sieben Weisen bis Sokrates und Plato gegenüber, welche einstimmig gelehrt hätten, daß die Welt wie die Materie durch die göttliche Vorsehung geschaffen worden sei; bald hält er Epikur gegenüber fest, daß die Vorsehung alles durchdringe, Himmel und Erde, Wind und Wetter, die Fruchtbarkeit der Felder und Wälder, das Wasser der Quellen und Flüsse, des Meeres, ordne und regle²⁸; bald bezeichnet er die Lehre Epikurs, es dürfte wohl einen Gott geben, doch keine Providenz, kurzerhand als Unsinn²⁹.

defensor esset, de prouidentia gubernatrice rerum et multa et saepe disseruit Stoicorum argumenta confirmans et noua ipsa adferens plurima: quod facit cum in omnibus philosophiae suae libris tum maxime in iis qui sunt de natura deorum. nec difficile sane fuit paucorum hominum praua sententium redarguere mendacia testimonio populorum atque gentium in hac una re non dissidentium. nemo est enim tam rudis, tam feris moribus quin oculos suos in caelum tollens, tametsi nesciat cuius dei prouidentia regatur hoc omne quod cernitur, aliquam tamen esse intellegat ex ipsa rerum magnitudine motu dispositione constantia utilitate pulchritudine temperatione nec posse fieri quin id quod mirabili ratione constat consilio maiore aliquo sit instructum. et nobis utique facillimum est exsequi hanc partem quamlibet copiose: sed quia multum inter philosophos agitata res est et prouidentiam tollentibus satis responsum uidetur ab hominibus argutis et eloquentibus et de sollertia diuinae prouidentiae per totum hoc opus quod suscepimus sparsim dicere nos necesse est, omittere in praesenti hanc quaestionem, quae cum ceteris sic cohaeret, ut nihil a nobis uideatur disseri posse, ut non simul de prouidentia disseratur» (CSEL XIX, 69–716).

²⁸ «nam diuina prouidentia effectum esse mundum, ut taceam de Trismegisto qui hoc praedicat, taceam de carminibus Sibyllarum quae idem nuntiant, taceam de prophetis qui opus mundi et officium dei uno spiritu et pari uoce testantur, etiam inter philosophos paene uniuersos conuenit; id enim Pythagorei Stoici Peripatetici, quae sunt principales omnium disciplinae. denique a primis illis septem sapientibus ad Socratem usque ac Platonem pro confesso et indubitato habitum est, donec unus multis post saeculis extitit delirus Epicurus, qui auderet negare id quod est euidentissimum, studio scilicet inueniendi noua, ut nomine suo constitueret disciplinam. et quia nihil noui potuit reperire, ut tamen dissentire a ceteris uideretur, uetera uoluit euertere: in quo illum circumlatrantes philosophi omnes coarguerunt. certius est igitur mundum prouidentia instructum quam materiam prouidentia conglobatam. quare non oportuit putare idcirco non esse mundum diuina prouidentia factum, quia materia eius diuina prouidentia facta non sit, sed quia mundus diuina prouidentia sit effectus, etiam materiam factam esse diuinitus. credibilis est enim materiam potius a deo factam, quia deus potest omnia, quam mundum non esse a deo factum, quia sine mente ratione consilio nihil fieri potest» (CSEL XIX, 1387–1395).

²⁹ «cum uero mundum omnesque partes eius ut uidemus mirabilis ratio gubernet, cum caeli temperatio et aequalis in ipsa uarietate cursus astrorum luminumque caelestium, temporum constans ac mira descriptio, terrarum uaria fecunditas, plana camporum, munimenta et aggeres montium, uiriditas ubertasque siluarum, fontium saluberrima eruptio, fluminum opportuna inundatio, maris opulenta et copiosa interfusio, uentorum diuersa et utilis aspiratio ceteraque omnia ratione

III

Eine zweite Gruppe, gewissermaßen ein ganzes Bündel von Parallelen und Möglichkeiten direkter und indirekter Abhängigkeiten Zwinglis von Laktanz betrifft die *Lehre von der Schöpfung*. Dabei geht es weniger um die gemeinsame Basis, das heißt den exegetisch in der Regel aus Gen. 1 f., systematisch aus der Providenz abgeleiteten ersten Artikel des Credo als solchen³⁰. Interessant sind in diesem Zusammenhang vielmehr ein paar, Laktanz und Zwingli offenbar gemeinsame, Anliegen. Dazu gehören unter anderem 1. Bezeichnungen des Schöpfers wie «parens», «opifex», «architecton universi», «totius mundi pater familias» und ähnliche, 2. die konsequente Betonung der «creatio ex nihilo» und 3. die ausgeprägt teleologische Ausrichtung der Schöpfung.

1. In der «Anamnesis» gebraucht Zwingli nicht nur die bei ihm üblichen Begriffe Schöpfer (creator), «*πρωτον κινουν*», Ursprung aller Dinge und ähnliche; wenn er von Gott als Schöpfer handelt, spricht er einmal auch von dem, «der der uns vertraute Bewegter, Urheber, Gott und Vater aller Dinge ist³¹», er zitiert Seneca, der im 66. Brief an Lucilius vom Schöpfer dieser Welt als «rerum formator et artifex» spricht³²; er fordert den

summa constent, quis tam caecus est ut existimet sine causa esse facta in quibus mira dispositio providentissimae rationis elucet? si ergo sine causa nec est nec fit omnino quicquam, si et providentia summi dei ex dispositione rerum et uirtus ex magnitudine et potestas ex gubernatione manifesta est, hebetes ergo et insani qui providentiam non esse dixerunt. non improbarem, si deos idcirco non esse dicerent ut unum dicerent, cum autem ideo ut nullum, qui eos delirasse non putat, ipse delirat. – 4. Sed de providentia satis in primo libro diximus: quae si est, ut apparet ex mirabilitate operum suorum, necesse est etiam hominem ceterasque animantes eadem providentia creaverit» (CSEL XIX, 592₁₃–593₁₂).

«postea uero Epicurus deum quidem esse dixit, quia necesse sit esse aliquid in mundo praestans et eximium et beatum, providentiam tamen nullam: itaque mundum ipsum nec ratione ulla nec arte nec fabrica instructum, sed naturam rerum quibusdam minutis seminibus et insecabilibus conglobatam. quo quid repugnantius dici possit non uideo, etenim si est deus, utique providens est ut deus nec aliter ei potest diuinitas tribui, nisi et praeterita teneat et praesentia sciat et futura prospiciat. cum igitur providentiam sustulit, etiam deum negavit esse. cum autem deum esse professus est, et providentiam simul esse concessit: alterum enim sine altero nec esse prorsus nec intellegi potest» (CSEL XXVII, 83₆₋₁₇).

³⁰ Für Laktanz siehe u. a. CSEL XIX, 132_{4ff.}, 138_{7ff.}, 142_{ff.}, 582₃–596₃; XXVII, 84–97, für Zwingli vor allem seine «Credo-Predigt» vom 19. Januar 1528, Z VI/I, 451₁₇–462₁₁, sowie die «Fidei expositio» S IV, 44–78.

³¹ «Astra verum cum infinita non sint ... constat ab alio esse; qui alius, noster ille motor et autor rerum universarum, deus ac parens est» (S IV, 88).

³² «Ego non quaeram, quae sint initia universorum, quis rerum formator, quis omnia in uno mersa et materia inerti convoluta discreverit? Non quaeram, quis sit

Leser auf, zu Gott aufzusteigen und den «Baumeister des ganzen Universums» zu betrachten³³; vor allem aber vergleicht Zwingli Gott als Vater der ganzen Welt mit dem römischen «Pater familias»³⁴. Diese und noch weitere Ausdrücke, Synonyma für den Schöpfer, erscheinen in reicher Fülle auch bei Laktanz. Auch der «christliche Cicero» spricht vom Schöpfer gerne als «parens»³⁵, als «artifex»³⁶ bzw. «fictor atque artifex deus»³⁷, «aedificator mundi et artifex rerum vel quibus constat vel quae in eo sunt»³⁸, «summus ille rerum conditor atque artifex deus»³⁹, «artifex ille noster ac parens deus»⁴⁰, im weiteren auch von «constitutor», «effector», «fabricator», «factor machinator». Wie für Zwingli ist indes auch für Laktanz der Begriff des Vaters – «pater», «parens», «pater familias» – besonders wichtig, weil dieser das Schöpferverhältnis (daß Gott der wahre Vater der Menschen ist, der sie wirklich ins Leben gerufen hat und am Leben erhält), mit diesem Schöpfungsverhältnis verbunden auch die Rechtsstellung, den Besitz der «patria potestas» als Herrschafts- und Strafgewalt einerseits, Schutz- und Fürsorgepflicht andererseits herausstreicht⁴¹.

Ohne Zweifel muß gerade bei solchen terminologischen Parallelen einmal die Frage aufgeworfen werden, ob Zwingli wirklich von Laktanz be-

artifex huius mundi, qua ratione tanta magnitudo in legem et ordinem venerit» (S IV, 94).

³³ «Quod si quibus paulo sublimius ista contemplari datur, dii boni, quanta voluptate fruuntur, cum ubique deprehendunt sapientiam et bonitatem numinis, ut iam totius mundi quantumvis pulchri contemplatio sordeat prae ista amoenitate, quae occurrit, cum in deum ascendunt et facturae universi architectona considerant» (S IV, 135).

³⁴ «Nihil enim illum potest latere. Et quemadmodum pater familiae, qui domum refertam habet omnigenis tum opibus tum armis, tum denique varia supellectile diversisque instrumentis, nihil omnium ignorat, ubi nam aut quomodo sit, attritum an rubigine sordidum, integrum an fractum; nunc ista ad utendum profert, illa vero recondit, nec quicquam est omnium, quod queratur ses nimis aut minus tractari, neque patrifamiliae nulla imputari potest iniuria, dum alias attrito crebrius utatur quam eo, quod otio perit. Sic totius mundi paterfamiliae deus nihil potest ignorare omnium, quae in sua domo sunt, aut illorum curam negligere» (S IV, 137).

³⁵ CSEL XIX, 512₉; XXVII, 69₆.

³⁶ CSEL XIX, 115₆; «est ergo aliquis artifex mundi deus et seorsum erit mundus qui factus est, seorsum ille qui fecit» (CSEL XIX, 120₂₁₋₂₃).

³⁷ CSEL XXVII, 105₅.

³⁸ CSEL XIX, 24_{4f}.

³⁹ CSEL XXVII, 6₃.

⁴⁰ CSEL XXVII, 7₁₄.

⁴¹ Siehe Antonie Wlosok, Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zur Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung; Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Jg. 1960, 2. Abhandlung, Heidelberg 1960, S. 183 und 232–246.

einflußt sei oder nicht ganz allgemein von der antiken, vor allem römisch-stoischen Tradition: das heißt nicht nur von Laktanz, sondern auch von Cicero, Seneca, Ovid und vielen andern. Dazu möchte ich bemerken: Direkte Kenntnis all dieser Autoren ist selbstverständlich bei Zwingli durchaus möglich; dafür sprechen seine Schulbildung und seine humanistischen Studien wie besonders deutlich seine Randglossen etwa zu Cicero⁴² oder Livius⁴³. Solche direkte Kenntnisse hatte indes auch Laktanz, und vor allem: gerade bei einzelnen Ausdrücken, seltener wohl bei größeren textlichen Zusammenhängen, könnte es sich beim einen wie beim andern überhaupt nicht um literarische Entlehnungen im eigentlichen Sinne handeln, sondern um einen gemeinsamen geistigen Lebensraum ...

2. Auf die Lehre von der «*creatio ex nihilo*» kommt Zwingli im 3. Kapitel der «Anamnesis» zu sprechen, in dem er beweisen will, «daß die zweiten Ursachen zu Unrecht Ursachen genannt werden». Wie geschieht das? Zwingli zeigt in streng logischer Gedankenführung, daß Erde und Gestirne – «die niedersten und die höchsten Dinge» – ihr Sein nicht aus sich selber oder einer Zweitursache haben können, sondern von Gott aus dem Nichts geschaffen sein müssen. Um nur die zentrale Stelle zu erwähnen: in bezug auf die Erde schließt Zwingli: «Hat die Erde eine andere Ursache, so muß sie geschaffen sein. Denn wir haben soeben gehört, daß sie nicht aus einem Urstoff stammt. Sie muß also aus dem Nichts stammen; denn das heißt geschaffen sein: aus dem Nichts stammen, oder existieren, was früher nicht existierte; aber nicht aus einem Urstoff stammen⁴⁴.» Dann aber, unmittelbar nach dieser Definition, sichert sich Zwingli ab von «gewissen Philosophen», die angesichts des auch von ihnen gezogenen Schlusses auf einen «ersten Beweger» nicht eindeutig genug vom Schöpfer sprächen⁴⁵.

Vergleichen wir damit die Schöpfungslehre des Laktanz, so findet sich auch bei ihm das Anliegen der «*creatio ex nihilo*⁴⁶», findet sich damit

⁴² Z XII, 197–221.

⁴³ Z XII, 392–400 (unvollendet).

⁴⁴ «Si tellus ex alio est, ut ex causa, iam creatam esse oportet. Modo enim auditum est ex materia non esse. E nihilo igitur esse necesse est» (S IV, 86f.).

⁴⁵ S IV, 87; vgl. Locher I, 46, Anm. 4a.

⁴⁶ «nemo quaerat ex quibus ista materiis tam magna, tam mirifica opera deus fecerit: omnia enim fecit ex nihilo. nec audiendi sunt poetae, qui aiunt chaos in principio fuisse, id est confusionem rerum atque elementorum, postea uero deum diremissem omnem illam congeriem singulisque rebus ex confuso acervo separatis in ordinemque discriptis instruxisse mundum pariter et ornasse. quibus facile est respondere potestatem dei non intellegendis, quem credant nihil efficere posse nisi ex materia subiacente ac parata: in quo errore etiam philosophi fuerunt» (CSEL

verbunden aber auch bei ihm die Ablehnung der Ansichten der Dichter und Philosophen, die Schöpfung könne aus sich selber oder durch «Zweitursachen» entstanden sein. In diesem Zusammenhang setzt Laktanz sich sogar außerordentlich scharf gerade von den Stoikern, vor allem von Cicero, ab, der in «De natura deorum» frg.2 behauptet hatte, Gott habe mit der ihm zur Verfügung stehenden Materie die Welt geschaffen⁴⁷.

Laktanz stellt im Rahmen seiner Ausführungen zur «creatio ex nihilo» indes noch weitere Überlegungen an, die Zwingli von ihm in der «Anamnesis» übernommen haben könnte: etwa ob die Natur die Welt gemacht habe⁴⁸, oder daß die Welt nicht Gott ist⁴⁹ – diese Parallelen herzustellen und die damit gestellten Probleme zu behandeln, würde aber hier zu weit führen. Interessanter scheint mir noch der Hinweis, daß

3. Zwingli wie Laktanz eine ausgesprochen teleologisch bzw. anthropozentrisch ausgerichtete Begründung der Schöpfung entwickeln. Zu Zwinglis besonders in der «Anamnesis» vertretenen dualistischen Anthropologie⁵⁰ gehört unter anderem auch die Erörterung der Motive, die Gott bei der Erschaffung des Menschen geleitet haben. Zwingli kennt deren vier: der Mensch sollte Gottes Ebenbild sein; er sollte unter allen Geschöpfen dasjenige sein, welches Gott genießt; er sollte die Menschwerdung Christi vorabbilden; er sollte Spiegelbild der göttlichen Weisheit sein. An dieser Stelle sagt Zwingli dann auch, daß der Mensch für die Welt das ist, was Gott für den Menschen, und daß alles, was wir sehen, um des Menschen willen und zu seinem Besten geschaffen ist⁵¹.

XIX, 132₃₋₁₂); «at si concipiat animo quanta sit diuini huius operis immensitas eamque cum antea nihil esset, tamen uirtute atque consilio dei ex nihilo esse conflata» (CSEL XIX, 9₁₄₋₁₇); «cum deus pro uirtute maiestatis suae mundum de nihilo condidisset caelumque luminibus adornasset» (CSEL XIX, 694_{6ff.}) usw.

⁴⁷ «quibus facile est respondere potestatem dei non intellegendis, quem credant nihil efficere posse nisi ex materia subiacente ac parata: in quo errore etiam philosophi fuerunt. nam Cicero de natura deorum disputans ait sic: primum igitur non est probabile eam materiam rerum unde omnia orta sunt esse diuina prouidentia effectam, sed et habere et habuisse uim et naturam suam. ut igitur faber cum quid aedificaturus est, non ipse facit materiam, sed utitur ea quae sit parata, fictorque item cera, sic isti prouidentiae diuinae materiam praesto esse oportuit, non quam ipsa faceret, sed quam haberet paratam. quodsi materia non est a deo facta, ne terra quidem et aqua et aer et ignis a deo factus est. o quam multa sunt uitia in his decem uersibus» (CSEL XIX, 132₉₋₂₃). CSEL XIX, 132₂₃₋₁₃₈ widerlegt Laktanz jede einzelne dieser stoischen Aussagen. Vgl. auch CSEL XIX, 693₁₁₋₂₈.

⁴⁸ CSEL XXVII, 90_{21ff.} Vgl. Zwinglis Ausführungen zum Naturbegriff des Plinius, S IV, 90f.

⁴⁹ Z. B. CSEL XIX, 119₁₀, 120₈, 121₁₃, 587_{22ff.} Hier stellt sich natürlich das vielverhandelte Problem des «Panteismus» Zwinglis, S IV, 88f.

⁵⁰ Siehe unten S. 389.

⁵¹ S IV, 98.

Wenn wir hier als Beispiel zunächst nur diesen letzten Satz im Auge behalten, erscheint er geradezu als eine Zusammenfassung von Gedanken, die Laktanz im gleichen thematischen Rahmen in epischer Breite schon 1200 Jahre früher entwickelt hat. In Auseinandersetzung wieder mit griechischen und lateinischen Philosophen stellt dieser in den «*Divinae Institutiones*» VII 1–5, noch schärfer indes in der «*Epitome*» 63f., fest: «*quando et quare mundus sit effectus a deo*»; nämlich daß Gott die Welt nicht um seinetwillen geschaffen hat⁵², sondern um der Welt willen⁵³, diese aber letztlich um der Menschen willen⁵⁴. «*Um der Menschen willen*», sagt Laktanz mit den Stoikern, «*denn man baut nicht ein Haus bloß zu dem Zweck, damit es ein Haus ist, sondern daß es den Bewohner aufnehme und schütze. Man zimmert nicht ein Schiff in der Absicht, daß lediglich ein Schiff zu sehen ist, sondern daß die Menschen auf ihm das Meer befahren ... So muß auch Gott die Welt zu irgendeinem Gebrauche geschaffen haben ... Gott hat die Welt um des Menschen willen gemacht. Wer das nicht einsieht, der unterscheidet sich nicht viel vom Tiere. Wer schaut zum Himmel empor außer der Mensch? Wer bewundert die Sonne, die Gestirne, die sämtlichen Werke Gottes außer der Mensch? Wer hat die Fische, wer die Vögel, wer die vierfüßigen Tiere in der Gewalt außer der Mensch*⁵⁵?» Dann aber fährt Laktanz, an den gleichen Stellen, «*gegen die Philosophen*» fort: «*Die Stoiker behaupten, daß die Welt um der Menschen willen geschaffen ist; und das mit Recht, denn die Menschen genießen all die Güter, welche die Welt in sich schließt. Weshalb aber die Menschen selbst geschaffen worden sind oder welchen Nutzen an ihnen jene kunstreiche Schöpferin der Dinge, die Vorsehung, hat, das haben die Stoiker nicht erklärt ... Die Folgerung, die sich daraus ergibt, haben sie nicht durchschaut, daß nämlich Gott den Menschen selbst um Gottes willen geschaffen hat. Denn das wäre der folgerichtige, pflichtgemäße und notwendige Schluß gewesen: Nachdem Gott um des Menschen willen so große Werke geschaffen, nachdem der dem Menschen solche Ehre und Macht verliehen hat, daß er Herrscher ist in der Welt, so muß*

⁵² «*mundus igitur a deo factus est non utique propter ipsum mundum: neque enim aut calore solis aut lumine lunae aut adspiratione uentorum aut umore imbrium aut alimonia frugum, cum sensu careat, indiget*» (CESEL XIX, 594_{7–11}).

⁵³ «*apparet ergo animantium causa mundum esse constructum, quoniam rebus iis quibus constat animantes fruuntur: quae ut uiuere, ut constare possint, omnia iis necessaria temporibus certis sumministrantur*» (CESEL XIX, 594_{14–17}).

⁵⁴ «*ursus ceteras animantes hominis causa esse fictas ex eo clarum est, quod homini seruiunt et tutelae eius atque usibus datae sunt, quoniam, siue terrenae sunt siue aquatiles, non sentiunt mundi rationem, sicut homo*» (CESEL XIX, 594_{17–21}).

⁵⁵ CESEL XIX, 751_{22–24}, 751_{1f.}, 753_{3–8}.

der Mensch in Gott den Urheber so großer Wohltaten erkennen, muß in ihm den Schöpfer erkennen, der den Menschen und die Welt um des Menschen willen geschaffen hat, und muß ihm die gebührende Anbetung und Verehrung erweisen⁵⁶.»

IV

Wie in den umfassenderen Problemkreisen der Providenz bzw. der Schöpfung finden sich weitere Parallelen zwischen Zwinglis «Anamnesis» und Laktanz' *Anthropologie* (im engeren Sinn). Dabei fallen auf den ersten Blick 1. die optimistische Definition des Menschen, 2. der anthropologische Dualismus, 3. die ewige Bestimmung des Menschen auf.

1. Zwingli geht in seiner Lehre vom Menschen im 4. Kapitel der «Anamnesis» vom Ausspruch eines leider nicht zu identifizierenden Mohammedaners Abdala aus, den er G. Pico della Mirandas Buch «De hominis dignitate» entnommen hat: «Der Mensch ist unter allen Dingen auf der Weltbühne das weitaus wunderbarste^{56a}», und unterstreicht dieses Lob dann in dreifacher Hinsicht, indem er zuerst die Vorzüge des Menschen gegenüber Engeln und Tieren erwähnt, dann die schon oben (S. 388f.) erwähnten besonderen Motive Gottes bei der Erschaffung des Menschen hervorhebt und schließlich noch auf die spezielle «Zusammensetzung» des Menschen aus Leib und Geist bzw. Seele hinweist. Was seine optimistische *Definition des Menschen* – des Menschen freilich vor dem Fall! – betrifft, ist diese eindeutig vom Humanismus bestimmt. Das ergibt sich nicht nur aus dem Zitat aus Pico, sondern auch aus Zwinglis unmittelbar daran anschließender eigener Meinung: «Wir werden auf Befragen antworten, der Mensch sei das *eigenartigste und wunderbarste Geschöpf*. Er übertrifft an Wunderbarkeit auch die Schönheit der Engel ... Im ganzen Geisterreigen findest du niemand, der in irdischem und sichtbarem Leibe steckt; zugleich findest du in der ganzen Schar irdischer Lebewesen aller Art keines, das über den leitenden und regierenden Verstand verfügt⁵⁷.» Im übrigen kann Zwingli in der «Anamnesis» den Menschen auch als «coeleste animal» bzw. «intellectuale animal», das Gott erkennen und genießen sollte⁵⁸, schließlich als «aller Werke einzigartigstes» («omnium operum rarissimum»⁵⁹) bezeichnen.

⁵⁶ CSEL XIX, 752₂₋₆, 753₁₀₋₁₇.

^{56a} S IV, 98.

⁵⁷ S IV, 98.

⁵⁸ S IV, 111.

⁵⁹ S IV, 139.

Gerade solche humanistisch gefärbte Ausdrücke finden sich nun aber wieder bei Laktanz, wobei sich Unterschiede höchstens in der Terminologie in engerem Sinne, nicht aber in der Sache ergeben. Auch für Laktanz ist der Mensch ein «divinum animal⁶⁰» oder «caeleste⁶¹» bzw. «caeleste ac divinum», das sich deutlich vom Tier abhebt⁶²; auch Laktanz vertritt schon die optimistische Schau vom Menschen in bezug auf Leib und Seele⁶³. Im einzelnen mag für ihn die philosophische Überlieferung vom aufrechten Stand und dem Himmelsblick als Symbol für die natürliche Bestimmung des Menschen zur Gotteserkenntnis und Gottesverehrung – wenigstens in diesem Zusammenhang – eine größere Bedeutung als für Zwingli besessen haben⁶⁴, in der Sache sind sie sich indes auch hierin durchaus einig⁶⁵.

2. Die zweite Parallele in bezug auf die Anthropologie betrifft die dualistische Sicht des Menschen, wie sie Zwingli ebenfalls im ersten Teil des 4. Kapitels der «Anamnesis» im Gegensatz zu fast allen seinen andern Schriften vorträgt⁶⁶. Im Gegensatz nicht nur zum biblischen Menschen-

⁶⁰ CSEL XIX, 278₅.

⁶¹ CSEL XIX, 98_{4f.}, 102₁₁; XXVII, 27₁₃.

⁶² «nobis autem status rectus, sublimis uultus ab artifice deo datus sit, apparet istas religiones deorum non esse rationis humanae, quia curvant caeleste animal ad ueneranda terrena. parens enim noster ille unus et solus cum fingeret hominem id est animal intellegens et rationis capax, eum uero ex humo subleuatum ad contemplationem sui artificis erexit. quod optime ingeniosus poeta signauit: pronaque cum spectent animalia cetera terram, os homini sublime dedit caelumque uidere iussit et erectos ad sidera tollere uultus. hinc utique ἄρθρωρον Graeci appellauerunt, quod sursum spectet. ipsi ergo sibi renuntiant seque hominum nomine abdicant qui non sursum aspiciunt, sed deorsum: nisi forte id ipsum quod recti sumus sine causa homini adtributum putant. spectare nos caelum deus uoluit utique non frustra. nam et aues et ex mutis paene omnia caelum uident, sed nobis proprie datum est caelum rigidis ac stantibus intueri, ut religionem ibi quaeramus, ut deum, cuius illa sedes est, quoniam oculis non possumus, animo contemplemur: quod profecto non facit qui aes aut lapidem, quae sunt terrena, ueneratur» (CSEL XIX, 97, 98₂₋₂₁). «an aliquis cum ceterarum animantium naturam consideraerit, quas pronis corporibus abiectas in terramque prostratas summi dei prouidentia effecit, ut ex hoc intellegi possit nihil eas rationis habere cum caelo, potest non intellegere solum ex omnibus caeleste. ac diuinum animal esse hominem, cuius corpus ab humo excitatum, uultus sublimis, status rectus originem suam quaerit et quasi contempta humilitate terrae ad altum nititur, quia sentit summum bonum in summo sibi esse quaerendum memorque condicionis suae, qua deus illum fecit eximium, ad artificem suum spectat?» (CSEL XIX, 612₁₃₋₂₃); XXVII, 7–9, 77 ff.

⁶³ Zwingli: S IV, 99. Für Laktanz kommt hier vor allem «De opificio Dei» in Frage (CSEL XXVII, 32 f.).

⁶⁴ Vgl. CSEL XIX, 98₂₋₂₁ (zit. oben Anm. 62). Wlosok, Laktanz und die philosophische Gnosis, a.a.O. S. 8–47.

⁶⁵ Siehe unten Punkt 3 dieses Abschnittes.

bild, sondern nun natürlich auch zum humanistischen Lobpreis der charakteristischen Einheit von Körper und Geist im Menschen zeichnet Zwingli hier⁶⁷ den Menschen als aus zwei gegensätzlichen Elementen zusammengesetztes Mischwesen, in dem Leib und Geist doch ihre eigene Natur behalten und voneinander wegstreben. Der menschliche Geist, Licht von Natur, stammt aus Gott; er erkennt und liebt darum das Gute und Wahre und strebt nach Unschuld und Gerechtigkeit. Der menschliche Leib dagegen ist nichts als eine faule Dreckmasse, welche die Seele beschmutzt. Ja, Leib und Geist sind voneinander so verschieden, daß sie unaufhörlich miteinander im Streit liegen.

Oorthuys und Pfister haben längst mit Recht festgestellt, daß diese Gegenüberstellung des göttlichen Geistes und des irdischen bösen Leibes als Sitz des Bösen dem Denken der Antike entspringt. Ich bin der Meinung, daß auch hier nicht nur an Plato, Seneca und andere heidnische Philosophen zu denken ist, sondern zunächst an Laktanz. Der «christliche Cicero» weiß ebenfalls, daß der Mensch aus Fleisch und Geist besteht und daß die beiden miteinander im Streit liegen⁶⁸, daß der Mensch aus einem irdischen und himmlischen Element besteht⁶⁹, daß der Leib letztlich nur das Gefäß der Seele ist⁷⁰. Was Zwingli von Laktanz dann allerdings *nicht* bzw. nur im Hinblick auf die Rechtfertigung des Bösen übernommen hat, ist der grundsätzliche Dualismus des Kirchenvaters, der den ganzen Kosmos durchzieht und beispielsweise auch im Gegenüber, in der Polarität von Mann und Frau, Feuer und Wasser, Licht und Finsternis, Leben und Tod, letztlich natürlich Gott und dem Teufel, sichtbar wird⁷¹.

⁶⁶ Vgl. Rudolf Pfister, *Das Problem der Erbsünde bei Zwingli*, Leipzig 1939; *Quellen und Abhandlungen zur Schweizerischen Reformationsgeschichte*, Bd. IX, S. 12ff. Gerardus Oorthuys, *De Anthropologie van Zwingli*, Diss. theol. Leiden 1905, S. 15–56, bes. S. 17ff., 36.

⁶⁷ S. IV, 99.

⁶⁸ CSEL XIX, 376_{14ff}.

⁶⁹ CSEL XIX, 612_{13–23} (zit. oben Anm. 62); «*praeterea non exiguum immortalitatis argumentum est quod homo solus caelesti elemento utitur. nam cum rerum natura his duobus elementis, quae repugnantia sibi atque inimica sunt, constet, igni et aqua, quorum alterum caelo, alterum terrae adscribitur, ceterae animantes quia terrenae mortalesque sunt, terreno et graui utuntur elemento, homo solus ignem in usu habet, quod est elementum leue sublime caeleste*» (CSEL XIX, 613_{6–13}).

⁷⁰ CSEL XIX, 157_{10f}.

⁷¹ CSEL XIX, 155_{7–156}₂; «*ex rebus ergo diuersis ac repugnantibus homo factus est sicut ipse mundus ex luce ac tenebris, ex uita et morte: quae duo inter se pugnare in homine praecepit, ut si anima superauerit quae oritur ex deo, sit immortalis et in perpetua luce uersetur, si autem corpus uicerit animam ditionique subiecerit, sit in tenebris sempiternis et in morte. cuius non ea uis est ut iniustas*

3. Daß Zwingli und Laktanz in ihrer Anthropologie die göttliche Bestimmung des Menschen betonen, ist schon weiter oben angedeutet worden. Ich bemerkte, daß bei Zwingli zu den Motiven, die Gott bei der Erschaffung des Menschen bewegt haben, auch die «*fruitio Dei*» gehöre⁷², daß für Laktanz sich aus der Erschaffung der Erde um des Menschen willen mit Notwendigkeit der Schluß aufdrängt, daß dieser Gott erkennt, anbetet und verehrt⁷³. Es kann sich deshalb hier nur noch darum handeln, die gewissermaßen göttliche Bestimmung des Menschen etwas genauer zu umreißen. Während in Zwinglis «*Anamnesis*» selber kaum, in seinen andern Schriften dagegen unzählige Belege zu finden sind⁷⁴, lassen sich für Laktanz recht zahlreiche interessante Stellen gerade im Rahmen seiner Ausführungen über die Erschaffung des Menschen nachweisen. Von dem für Laktanz richtungsweisenden Symbol des «*rectus status*» und der «*contemplatio caeli*⁷⁵» ausgehend, kann der Kirchenvater geradezu von einer Verpflichtung des Ebenbildes Gottes zum Gottesdienst⁷⁶ bzw. von einem «*sacramentum hominis*⁷⁷» sprechen. Dabei ist nicht zu übersehen, wie zwinglisch, ja modern er zu diesem Gottesdienst ganz selbstverständlich die Barmherzigkeit und Menschlichkeit dem Nächsten gegenüber rechnet⁷⁸ und im Anschluß an Lukrez auch zur Definition des Menschen als «*animal sociale*» kommt⁷⁹.

animas extinguat omnino, sed ut puniat in aeternum. eam poenam mortem secundam nominamus, quae est et ipsa perpetua sicut et immortalitas. primam sic definimus: mors est naturae animantium dissolutio, uel ita: mors est corporis animaeque seductio; secundam uero sic: mors est aeterni doloris perpessio, uel ita: mors est animarum pro meritis ad aeterna supplicia damnatio. haec mutas pecudes non adtingit, quarum animae non ex deo constantes, sed ex communi aere morte soluuntur. in hac igitur societate caeli atque terrae, quorum effigies expressa est in homine, superiorem partem tenent ea quae sunt dei, anima scilicet quae dominium corporis habet, inferiorem autem ea quae sunt diaboli, corpus utique, quod quia terrenum est, animae debet esse subiectum sicut terra caelo. est enim quasi uasculum, quo tamquam domicilio temporali spiritus hic caelestis utatur. utriusque officia sunt, ut hoc quod est ex caelo et deo, imperet, illud uero quod ex terra et diabolo, seruiat» (CSEL XIX, 156₁₆–157₁₃).

⁷² Siehe oben S. 387.

⁷³ Siehe oben S. 389 und 390.

⁷⁴ Vgl. z. B. im «*Commentarius*» das Kapitel «*De religione*» (Z III, 665 ff.).

⁷⁵ Siehe oben S. 390 mit Anm. 64.

⁷⁶ CSEL XIX, 514 f.

⁷⁷ CSEL XIX, 596_{8–15}.

⁷⁸ «*Dixi quid debeatur deo: dicam nunc quid homini tribuendum sit; quamquam id ipsum quod homini tribueris, deo tribuitur, quia homo dei simulacrum est. sed tamen primum iustitiae officium est coniungi cum deo, secundum, cum homine. set illud primum religio dicitur, hoc secundum misericordia uel humanitas nominatur. quae uirtus propria est iustorum et cultorum dei, quod ea sola uitae communis*

Ich erwähnte bereits, daß August Hahn schon 1837 auf die Herkunft von Zwinglis *Theodizee* aus den «Institutionen» des Laktanz hingewiesen hat⁸⁰, so daß ich mich auch bei dieser Parallele verhältnismäßig kurz fassen kann.

Zwingli hat sich in der «Anamnesis» zur Erörterung des Theodizeeproblems veranlaßt gesehen, weil sich in seinen Ausführungen über den Menschen, den Sündenfall und das Gesetz (4. Kapitel) in zunehmendem Maße der Gedanke aufgedrängt hatte, die Schuld für die Sünde müsse letztlich auf den Schöpfer zurückfallen. In den Kapiteln 5 und 6 versucht Zwingli, diesen Verdacht zu zerstreuen, indem er zeigt, daß hinter Schöpfung und Erlösung, erst recht hinter der Prädestination, Gottes Güte und Weisheit stehen. Er lehrt, daß zur Erkenntnis von Gottes Güte auch die Erkenntnis von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit gehöre, daß – auch nach dem Urteil der Philosophen, konkret des Demetrius – gerade die Erkenntnis des Guten sogar notwendig an die Erkenntnis des Gegenteils gebunden ist («denn auch das Gute wird in seinem Wesen nicht erklärt, wenn nicht das Böse da ist, durch dessen Vergleich und Wertung das Gute sich zeigt^{80a}»), daß Gott, der von Natur aus wahr, heilig und gut ist, nicht an sich zeigen konnte, was Ungerechtigkeit ist und deshalb diese durch die Kreatur produzierte: im Engel durch Hochmut und Ehrgeiz, im Menschen durch den Teufel und das Fleisch⁸¹; daß Gott deshalb «Urheber, Bewegter, Antreiber» von Verbrechen ist⁸². Es ist hier nicht notwendig, auf die umstrittenen Folgerungen hinzuweisen, welche aus diesen

continet rationem. deus enim qui ceteris animalibus sapientiam non dedit, naturalibus ea munimentis ab incursu et periculo tutiora generavit, hominem uero quia nudum fragilemque formavit, ut eum sapientia potius instrueret, dedit ei praeter cetera hunc pietatis adfectum, ut homo hominem tueatur diligat foueat contraque omnia pericula et accipiat et praestet auxilium. summum igitur inter se hominum uinculum est humanitas: quod qui diruperit, nefarius et parricida existimandus est. nam si ab uno homine quem deus finxit omnes orimur, certe consanguinei sumus et ideo maximum scelus putandum est odisse hominem uel nocentem. propterea deus praecepit inimicitias per nos numquam faciendas, semper esse tollendas, scilicet ut eos qui sint nobis inimici necessitudinis admonitos mitigemus. item si ab uno deo inspirati omnes et animati sumus, quid aliud quam fratres sumus, et quidem coniunctiores, quod animis, quam qui corporibus?» (CSEL XIX, 514₆–515₆).

⁷⁹ «deus enim quoniam pius est, animal nos uoluit esse sociale: itaque in aliis hominibus nos ipsos cogitare debemus» (CSEL XIX, 515_{15f.}); 545₆, 704₈.

⁸⁰ Siehe oben S. 379, Anm. 13.

^{80a} S IV, 108.

⁸¹ S IV, 108.

⁸² S IV, 112.

Überlegungen Zwinglis zu allen Zeiten, zum Teil vom Reformator selber, gezogen worden sind. Vielmehr möchte ich (wie es auch Hahn bemerkt hat), die Herkunft dieser Überlegungen bei Laktanz nachweisen. Hahn nannte seinerzeit «Institut. II 9.13, VI 15.22 und VIII 3⁸³» und faßte «die Grundsätze des relativen Dualismus des Lactantius» so zusammen: «Das Böse ist notwendig als (interpretatio boni) (contraria contrariis innotescunt) und als Entwicklungsmoment der vernunftbegabten Geschöpfe; die Sünde wird nicht erkannt als willkürlicher, durch freien Abfall der von Gott gut geschaffenen Wesen entstandener und in ihren Wirkungen als abnormer Zustand (Sündhaftigkeit) fortdauernder absoluter Gegensatz gegen den Willen des Schöpfers, sondern sie gehört dem Lactantius und seinen Nachfolgern zum normalen ursprünglichen Zustande der Menschen- und ganzen Geisterwelt, als einer vollendeten Offenbarung des göttlichen Wesens und Lebens. Die Entwicklung und Offenbarung des Guten soll bedingt und allein möglich sein durch den Gegensatz des Bösen; daher mußte Gott selbst diesen Gegensatz hervorrufen oder veranlassen⁸⁴.»

In der Tat entwickelt Laktanz «die Grundsätze des relativen Dualismus» an den von Hahn erwähnten Stellen der «Institutionen», fast noch schärfer indes erscheinen sie in der «Epitome» sowie in der kleinen, nach den «Institutionen» entstandenen Schrift «De ira dei», welche vom Zorn Gottes als Ausdruck der strafenden Gerechtigkeit, der «iustitia» des Gottes handelt, welcher als «pater familias» zugleich Vater und Herr ist. Die entscheidenden Gedankengänge dürften dabei sein: Gott schuf neben seinem Sohn (Christus) «noch einen dritten (Geist), in dem sich die Wesensart seines göttlichen Geschlechtes aber nicht mehr dauernd behauptete», der sich in der Folge zu einem bösen Widergott entwickelte⁸⁵. Dieser Weg des Teufels erfolgte nicht von ungefähr, sondern entsprach Gottes Absicht, die Welt durch zwei Prinzipien bestimmen zu wollen. Wie schon bemerkt, gibt es für Laktanz kein Leben ohne Gegensatz⁸⁶. Das gilt nicht zuletzt in bezug auf gut und böse. In «De ira dei» (lib. 15:

⁸³ Gemeint sind CSEL XIX, 144₁₃₋₁₅, 536₇₋₅₃₉₂₂, 564₁₋₂₀, 587₂₂₋₅₉₃₈.

⁸⁴ August Hahn, Zwinglis Lehre von der Vorsehung, von dem Wesen und der Bestimmung des Menschen sowie von der Gnadenwahl, in: Theologische Studien und Kritiken, 10. Jg., 1837, S. 796f., Anm. a.

⁸⁵ «deinde fecit alterum, in quo indoles diuinæ stirpis non permansit. itaque suapte invidia tamquam ueneno infectus est et ex bono ad malum transcendit suoque arbitrio, quod illi a deo liberum fuerat datum, contrarium sibi nomen adsciuit» (CSEL XIX, 129₁₃₋₁₇); «nox autem, quam prauo illi antitheo dicimus adtributam, eius ipsius multas et uarias religiones per similitudinem monstrat» (CSEL XIX, 144₁₃₋₁₅).

⁸⁶ Siehe oben S. 391.

Der Ursprung des Bösen) schreibt er: «Hier könnte man vielleicht fragen: Woher sind denn die Sünden an den Menschen gekommen, und welche Verkehrtheit hat die Unwandelbarkeit der göttlichen Anordnung zum Schlechteren gezerzt, so daß der Mensch, der doch zur Gerechtigkeit geboren ist, die Werke der Ungerechtigkeit tut? Ich habe bereits oben auseinandergesetzt, daß Gott dem Menschen Gutes und Böses vor Augen gestellt hat, das Gute, um es zu lieben, das Böse, das dem Guten widerstrebt, um es zu hassen, und daß er darum das Böse zugelassen, damit auch das Gute hervorstrahle; denn das eine kann ohne das andere, wie öfters bemerkt, nicht bestehen. Ist ja auch die Welt aus zwei widerstrebenden und doch miteinander verbundenen Elementen zusammengesetzt, dem feurigen und dem flüssigen; und es hätte das Licht nicht entstehen können, wenn nicht auch Finsternis gewesen wäre; denn es kann kein Oberes geben ohne Unteres, keinen Aufgang ohne Untergang, wie es auch Warmes ohne Kaltes, Weiches ohne Hartes nicht geben kann. So sind auch wir aus zwei gleichermaßen widerstrebenden Bestandteilen zusammengesetzt, der Seele und dem Leibe. Der eine Bestandteil gehört der Ordnung des Himmels an, denn er ist fein und unfassbar; der andere gehört dem Gebiet der Erde an, denn er ist faßbar und greifbar. Die Seele ist unvergänglich und ewig, der Leib gebrechlich und sterblich. Der Seele haftet das Gute an, dem Leib das Böse, der Seele Licht, Leben und Gerechtigkeit, dem Leib Finsternis, Tod und Ungerechtigkeit. Daraus entstand im Menschen die Verschlechterung seiner Natur, so daß man ein Gesetz aufstellen mußte, das die Laster in Schranken halten und die Pflichten der Tugend einschärfen sollte. Da es also im menschlichen Leben Gutes und Böses gibt, wovon ich den Grund dargelegt habe, so muß Gott nach beiden Seiten hin angeregt werden, zur Gnade, wenn er Gerechtes geschehen sieht und zum Zorne, wenn er ungerechte Werke schaut⁸⁷.»

Und an anderer Stelle: «Gott wollte, daß diese Unterscheidung von Gut und Böse ist, damit wir die Qualität des Guten aus dem Bösen kennen, ebenso die des Bösen aus dem Guten ... Gott schloß also das Böse nicht aus, damit das Verständnis (<ratio>) der Tugend sich erhalten kann⁸⁸.» Ferner: hat Laktanz in der eben zitierten Stelle über den «Ursprung des Bösen» in «De ira dei» vor allem die aus dem Dualismus sich ergebenden Konsequenzen für Gott unterstrichen («Da es also im

⁸⁷ CSEL XXVII, 106₁–107₂, zit. nach: Des Lucius Caelius Firmianus Lactantius Schriften, Von den Todesarten der Verfolger, Vom Zorne Gottes; Auszug aus den göttlichen Unterweisungen, aus dem Lateinischen übersetzt von Aloys Hartl, München 1919; Bibliothek der Kirchenväter, Bd. XXXVI, S. 104f. «ita fit ut bonum sine malo esse in hac uita non possit» (CSEL XIX, 537_{16r}.).

⁸⁸ CSEL XIX, 419₂₂–420₂.

menschlichen Leben Gutes und Böses gibt, ... so muß Gott nach beiden Seiten hin angeregt werden, zur Gnade ... und zum Zorne»), zeichnet er an anderer Stelle diejenigen für den Menschen: dieser ist, solange er lebt, vor die Entscheidung gestellt. Er soll mit seinem himmlischen Teil, der Seele, gerade gut und böse unterscheiden lernen und sich in Freiheit bewähren⁸⁹. Ebenso im Blick auf das Böse und die Bösen seiner Zeit: «Man wird einwenden: Warum läßt denn der wahre Gott diese Dinge geschehen? Warum beseitigt oder vernichtet er nicht lieber die Argen? Warum hat er vielmehr selbst den obersten der Dämonen von Anfang an geschaffen, damit es nicht an dem gebreche, der alles zugrunde richtet und verdirbt? Ich will kurz den Grund angeben, warum Gott das Dasein eines solchen Dämons gewollt hat. Ich frage: Ist die Tugend ein Gut oder ein Übel? Unbestreitbar ein Gut. Wenn die Tugend ein Gut ist, so ist das Gegenteil der Tugend, das Laster, ein Übel. Wenn das Laster darum ein Übel ist, weil es die Tugend bekämpft, und die Tugend darum ein Gut, weil sie dem Laster widerstreitet, so kann also die Tugend ohne das Laster nicht bestehen; nimmt man das Laster hinweg, so nimmt man auch das Verdienst der Tugend hinweg; denn es kann keinen Sieg geben ohne Feind. Daraus ergibt sich, daß das Gute ohne das Böse nicht bestehen kann. Dies hat Chrysippus in seinem Scharfsinne erkannt; und in seiner Abhandlung über die Vorsehung zieht er jene der Torheit, die wohl das Gute von Gott geschaffen sein lassen, nicht aber auch das Böse. Die Anschauungen des Chrysippus hat A. Gellius in den *«Attischen Nächten»* dargelegt mit den Worten: *«Die Männer, die nicht annehmen, daß die Welt um Gottes und der Menschen willen geschaffen ist und daß die menschlichen Dinge von der Vorsehung gelenkt werden, glauben einen wichtigen Beweisgrund anzuführen, wenn sie sagen: „Gäbe es eine Vorsehung, so würde es keine Übel geben; denn nichts verträgt sich weniger mit der Vorsehung, als daß es in einer Welt, die um der Menschen willen geschaffen sein soll, eine solche Unmasse von Mühseligkeiten und Leiden gebe.“* Gegen diesen Einwurf wendet sich Chrysippus im vierten Buche seiner Abhandlung über die Vorsehung, indem er sagt: *„Nichts ist geistloser als die Annahme, daß es hätte Güter geben können, wenn es nicht zugleich auch Übel gäbe. Denn da Güter und Übel entgegengesetzt sind, so müssen sie beiderseitig zueinander im Gegensatz stehen und wie durch wechselseitigen Druck und Gegendruck sich stützen und halten; so wenig kann etwas entgegengesetzt sein, ohne daß ein anderes entgegensteht. Wie hätte der Begriff der Gerechtigkeit entstehen können, wenn es nicht Ungerechtigkeiten gäbe? Oder was ist die Gerechtigkeit anders*

⁸⁹ CSEL XIX, 594₂₁–595₁₅.

als die Verneinung der Ungerechtigkeit? Wie könnte man sich die Tapferkeit denken ohne Gegenüberstellung der Feigheit, wie die Selbstbeherrschung ohne die Unenthaltbarkeit, wie endlich die Klugheit, wenn nicht die Unklugheit gegenüberstünde? Törichte Menschen“, ruft Chrysippus aus, „die nicht auch das noch verlangen, daß es eine Wahrheit geben soll und eine Lüge nicht geben soll. Denn zugleich bestehen Güter und Übel, Glück und Unglück, Lust und Schmerz; das eine ist an das andere, wie Plato sagt, Schopf an Schopf gebunden; nimmt man das eine hinweg, so hat man beide hinweggenommen“.)

Du siehst also, daß, wie oft bemerkt, das Gute und das Böse so miteinander verknüpft sind, daß das eine ohne das andere nicht bestehen kann. Mit höchster Weisheit hat daher Gott den Stoff, aus dem die Tugend sich aufbaut, in das Böse verlegt; und das Böse hat Gott darum gemacht, um uns Gelegenheit zum Wettkampf zu geben und die Sieger mit dem Lohn der Unsterblichkeit zu krönen⁹⁰. »

Wie gerade dieses letzte Zitat zeigt, haben auch die Stoiker, unter diesen vor allem neben Seneca, Zenon und Chrysipp, sich intensiv mit dem Problem der Theodizee befaßt⁹¹. Es wäre somit denkbar, daß Zwingli auch in diesem Fall seine Gedanken direkt aus der heidnischen Philosophie, vor allem Senecas, bezogen hätte; der einzige, mehr als dürftige «Beweis» auf den bei Seneca erwähnten Demetrius⁹² dürfte dafür allerdings kaum genügen, um so weniger, als Seneca zum Problem der Theodizee außer der dualistischen Anthropologie kaum etwas beigetragen hat. Laktanz hingegen zitiert nicht nur Zenon und Chrysipp, sondern versucht eine über die Stoa hinausreichende Lösung, die derjenigen Zwinglis sehr ähnlich sieht.

VI

Ich muß darauf verzichten, noch weitere Parallelen zwischen Zwingli und Laktanz nachzuweisen⁹³. Eine zwar nicht im Detail, wohl aber generell nachzuweisende muß allerdings noch erwähnt werden, weil sie zugleich zu einigen Schlußbemerkungen überleitet. Laktanz und Zwingli

⁹⁰ CSEL XXVII, 697₆–699₂, zit. nach der Übersetzung von Aloys Hartl a.a.O., Bibliothek der Kirchenväter, Bd. XXXVI, S. 154–156. Ähnlich CSEL XIX, 172_{3ff.}

⁹¹ Vgl. dazu Friedrich Billiesich, Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes, Bd. I: Von Plato bis Thomas von Aquin, Innsbruck/Wien/München 1936, S. 34 ff.

⁹² S IV, 108.

⁹³ Immerhin mögen in einer Fußnote noch ein paar solcher Parallelen erwähnt werden. Ich denke da etwa an die pythagoreische Seelenwanderungslehre (S IV,

treffen sich grundsätzlich in der *Wertschätzung der heidnischen Philosophen*. Beide kennen sich in der klassischen Philosophie aus; sie schätzen und bilden sich an Plato, Cicero, Seneca, Plinius. Diese gemeinsame Vorliebe zeigt sich deutlich darin, daß beide in ihren Werken nicht nur gerne philosophische Themen – wie wir gesehen haben das Problem der Vorsehung als zentrale Frage – abwandeln, sondern in ihrer Theologie die biblischen Wahrheiten sehr häufig, doch immer kritisch, auch mit Belegen untermauern, welche «erleuchtete Heiden⁹⁴» in ihren Schriften lieferten. Wenn Zwingli in der «Anamnesis» meint, er wage auch von Heiden Entlehntes göttlich zu nennen, wenn es nur «sanctum, religiosum ac irrefragabile» sei⁹⁵, so kann er das bei niemandem besser gelernt haben als bei Laktanz⁹⁶. Sicher kann Zwingli zu dieser «liberalen», weitherzigen Auffassung auch durch Augustin und besonders Erasmus, den «Cicero christianus» des Humanismus des 16. Jahrhunderts, gekommen sein. Die zahlreichen Parallelen zwischen Zwinglis «Anamnesis» und Laktanz legen indes die Vermutung nahe, Zwingli habe diese Auffassung schon beim «Cicero christianus» der Alten Kirche – quasi aus erster Hand – gelernt. Diese Annahme liegt um so näher, als die im Verlaufe dieses Aufsatzes nachgewiesenen Parallelen zwischen Zwinglis «Anamnesis» und Laktanz doch kaum nur künstliche Konstruktionen sind, sondern sich formell und sachlich geradezu als Selbstverständlichkeit aufdrängen. Formell, insofern Zwingli die Meinungen über die Providenz, Schöpfung, Anthropologie und Theodizee wohl in dieser und jener Form auch direkt bei Plato, Cicero, Seneca hätte finden können, daß gerade die Beschränkung auf die Konzentration dieses Themenkreises auf Laktanz hinweist. Sachlich, insofern Zwingli, wie schon bemerkt (S. 386), wohl seine Klassiker alle gelesen und als allgemeines theologisches Bildungsgut «besessen» haben könnte, andererseits die Zahl der direkten klassischen Zitate in der «Anamnesis» auffällig klein ist, vor allem Zwingli in einer nicht zu übersiehenden kirchlichen Tradition stand, wenn er Laktanz las. Diese Auffassung dürfte nicht zuletzt dadurch gestützt werden, als

89f.; CSEL XIX, 239_{16f.}, 656₄₋₈, 707₆₋₁₅), an die etwa bei Ovid belegte Mahnung, Menschen nicht vor dem Tod zu beurteilen (S IV, 123; ähnlich auch S IV, 136; CSEL XXVII, 119₁₃₋₁₂₁₁₁), an die allerdings bei Zwingli nicht in der «Anamnesis», jedoch in der «Fidei expositio» vertretene Lehre des Kreatinismus («Attamen divinam eius naturam nemo quam pater genuit, sicut in homine quoque corpus mater, animum solus deus», S IV, 52; CSEL XIX, 155₁₃₋₁₅; Wlosok, Laktanz und die philosophische Gnosis, a.a.O., S. 182f.).

⁹⁴ Vgl. dazu die ausgezeichnete Arbeit von Rudolf Pfister, *Die Seligkeit erwählter Heiden bei Zwingli*, Habil.theol. Biel 1952.

⁹⁵ S IV, 95.

⁹⁶ Vgl. dazu von Campenhausen a.a.O., S. 63.

Zwingli seinerseits Laktanz keineswegs kritiklos übernommen hat. Es gibt auch gewichtige Nicht-Parallelen zwischen Reformator und Kirchenvater. Ich denke hier vor allem an die verschiedenen Auffassungen des Begriffs der «religio» oder des «summum bonum», auf die ich hier allerdings nicht mehr näher eingehen möchte!

Was ergibt sich aus all dem? Ich würde meinen, daß gerade die hier angedeuteten Parallelen und Abhängigkeiten zwischen Laktanz und Zwingli uns dazu führen könnten, das Verhältnis von Antike und Christentum, Humanismus und Reformation beim Zürcher Reformator erneut zu untersuchen. Die Synthese von Antike und Christentum, welche beide Theologen (beides eigentlich Apologeten!) versuchen, ist so kompliziert, aber auch so interessant, daß es nicht genügt, sie schlagwortartig als überholt oder unwichtig abzutun. Im Hinblick auf Zwingli müßte sie einerseits im besonderen in der Form wieder aufgenommen werden, daß neben den Einflüssen Augustins und anderer Kirchenväter auch jene des Laktanz überall genau und systematisch nachzuweisen wären und darüber hinaus auch diejenigen all der klassischen Autoren, deren Kenntnis bei Zwingli anzunehmen ist. Andererseits sollte sie aber auch dazu führen, einmal alle jene Loci in Zwinglis Theologie systematisch zu untersuchen und darzustellen, welche durch die Verwandtschaft mit der antiken Welt zur Diskussion gestellt sind. Vorsehung, Schöpfungslehre, Anthropologie. Meines Erachtens wäre diese Aufgabe in Kirche und Theologie unserer Tage nicht nur von historischer, sondern aktueller Bedeutung.

Prof. Dr. Fritz Büsser, Haselsteig 19, 8180 Bülach