# Zwinglis Transformation des Scotismus

Autor(en): **Leppin, Volker**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **111 (2017)**

PDF erstellt am: **05.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-772430

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

**Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

**http://www.e-periodica.ch**

# Zwinglis Transformation des Scotismus

Volker Leppin

Für die Lutherforschung hat es sich bewährt, die alten Vorstellungen eines Bruchs zwischen Mittelalter und Reformation durch weichere Modelle der «Transformation» zu ersetzen.[1] Damit wird nicht etwa auf den Gedanken verzichtet, dass die Reformation insgesamt eine Neuerung brachte, aber der Weg hierzu wird historisch nachvollziehbarer evolutiv beschrieben. Die durchaus auch hagiographisch anmutende Vorstellung von dem Bibelwissenschaftler Martin Luther, der durch eine einzige exegetische Erkenntnis das Mittelalter hinter sich gelassen habe, wird heute jedenfalls explizit kaum mehr vertreten.

Umso reizvoller ist es, diesen Gedanken der Transformation auch auf Huldrych Zwingli zu beziehen.[2] Das heißt auch, Zwingli nicht von vorneherein als «Schüler Luthers» (Martin Brecht)[3] zu verstehen, sondern nach seinen eigenen Bedingungen zu würdigen. Der Gedanke, dass Zwingli wesentlich von Martin Luther geprägt sei, war schon in der älteren Forschung sehr präsent.[4] Erst mit der grundlegenden Studie von Arthur Rich über die theologischen Anfänge Huldrych Zwinglis von 1949 kam in diese Frage Bewegung: Rich argumentierte, dass Zwinglis Entwicklung hauptsächlich vor einem humanistischen Denkhorizont zu verstehen sei[5] und sich im Wesentlichen in den Jahren 1519/20 vollzogen habe.

1 Siehe Volker Leppin, Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation, Tübingen 2015.

2 Vgl. zu den folgenden Überlegungen in nuce schon meinen TRE-Artikel zu Huldrych Zwingli: Volker Leppin, Art. Zwingli, Ulrich, in: TRE 36, Berlin/New York 2004, 793–809.

3 Martin Brecht, Zwingli als Schüler Luthers. Zu seiner theologischen Entwicklung 1518–1522, in: Martin Brecht, Ausgewählte Aufsätze. Bd. 1: Reformation, Stuttgart 1995, 217–236; weitere, Brechts Sicht vertiefende Argumente bei seinem Schüler Ralf Hoburg, Seligkeit und Heilsgwißheit. Hermeneutik und Schriftauslegung bei Huldrych Zwingli bis 1522, Stuttgart 1994, 169–185.

4 Siehe hierzu den Überblick bei Ulrich Gäbler, Huldrych Zwingli im 20. Jahrhundert. Forschungsbericht und annotierte Bibliographie 1897–1972, Zürich 1975, 39–53.

5 Souverän zusammenfassend zu Zwinglis humanistischem Hintergrund: Cornelis Augustijn, Zwingli als Humanist, in: Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, 67 (1987), 120–142.

SZRKG, 111 (2017), 51–64

Erst ab 1522 sei er dann intensiver in Kontakt mit Luthers Schriften gekommen.[6] Gottfried W. Locher setzte die eigenständige Entwicklung Zwinglis sogar noch früher, schon 1515/16, an – entscheidend war auch in seinen Augen der Humanismus, namentlich Erasmus,[7] und dies in einem Ausmaß, dass Christine Christ-von Wedel zusammenfassen kann: «1519 wird Zwingli als ausgewiesener Anhänger von Erasmus nach Zürich geholt.»[8]

Die weitere Forschung hat sich allerdings hauptsächlich auf die ausführlichen Darlegungen bei Rich gestürzt – und sich bemüht, diese zu widerlegen: Wilhelm H. Neuser,[9] vor allem aber Martin Brecht wiesen eine Kenntnis der Schriften Luthers bei Zwingli schon 1519[10] nach – und so konnte sich der Gedanke von Zwingli als «Schüler Luthers» etablieren, ohne dass genauer gewichtet worden wäre, ob diese unbestreitbare und von Brecht gültig nachgewiesene Lutherkenntnis nun tatsächlich kausative oder eventuell nur katalytische Bedeutung für Zwingli hatte.[11] Ja, streng genommen, waren Brechts eigene Ergebnisse nicht geeignet, sein Urteil von der Schülerschaft Zwinglis zu decken: Aus den Berichten des Ulrich Zasius über Luther nahm Zwingli «nur das Papstthema» auf,[12] und was Zwingli später aus Luthers Exegese lernte, war zumindest «[a]uf den ersten Blick [...] enttäuschend»[13] – was wohl dann gilt, wenn man Zwingli in Abhängigkeit von Luther verstehen will. Nimmt man tatsächlich seine eigene Entwicklung wahr, so sind diese Ergebnisse keineswegs enttäuschend, sondern geradezu selbstverständlich, vor allem, wenn man mit Peter Opitz den eigenen Erwartungshorizont Zwinglis in seinen frühen Briefen mit einbezieht: «Eine Absicht oder auch nur eine Erwartung, aus Luthers Schriften etwas lernen zu wollen bzw. zu können, ist im Briefwechsel Zwinglis allerdings nicht zu erkennen.»[14]

Die Möglichkeit zu einer solchen angemesseneren Sicht Zwinglis hat Daniel Bolliger eröffnet, freilich leider mit vergleichsweise geringer Wirkung:[15] Er hat

6 Arthur Rich, Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis, Zürich 1949, 93–95.

7 Gottfried W. Locher, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen/Zürich 1979, 88f.

8 Christine Christ-von Wedel, Erasmus und die Zürcher Reformatoren. Huldrych Zwingli, Leo Jud, Konrad Pellikan, Heinrich Bullinger und Theodor Bibliander, in: Christine Christ-von Wedel/Urs B. Leu (Hg.), Erasmus in Zürich. Eine verschwiegene Autorität, Zürich 2007, 7–165, 82.

9 Wilhelm H. Neuser, Die reformatorische Wende bei Zwingli, Neukirchen-Vluyn 1977, 145.

10 Brecht, Zwingli als Schüler Luthers (wie Anm. 3), 219–223.

11 Die wohl bloß katalytische Bedeutung Luthers bringt W. Peter Stephens, Zwingli and Luther, in: Evangelical Quarterly, 71 (1999), 51–63, 55, gut auf den Punkt: «The point where Luther impinged most powerfully on Zwingli was not in his teaching but in his action.»

12 Brecht, Zwingli als Schüler Luthers (wie Anm. 3), 221.

13 Brecht, Zwingli als Schüler Luthers (wie Anm. 3), 227.

14 Peter Opitz, Zwinglis Wahrnehmung Luthers, in: Mariano Delgado/Volker Leppin (Hg.), Luther: Zankapfel zwischen den Konfessionen und «Vater im Glauben»? Historische, systematische und ökumenische Zugänge, Fribourg/Stuttgart 2016, 94–108, 97

15 Vgl. meine eigene Aufnahme von Bolligers Interpretation in: Volker Leppin, Duns Scot chez les réformateurs (Luther, Zwingli, Calvin), in: Mechthild Dreyer (Hg.), La réception de Duns Scot/Die Rezeption des Duns Scotus/Scotism through the Centuries. Proceedings of «The Quadruple Congress» on John Duns Scotus. Part 4, Münster 2013, 93–101.

ausführlich die Rezeption der Ordinatio von Duns Scotus durch Zwingli und vor allem dessen weiter gehende Rezeption des Scotisten Thomas Brulefer durch Editionen bekannt gemacht und selbst analysiert. Hiernach gilt zusammenfassend:

> «Der noch immatrikulierte oder bereits als Priester ordinierte Scholar Zwingli lernt im Scotismus ein metaphysisches System kennen, das unter anderem wesentlich auf der durch die Improportionalität von Endlichem und Unendlichem gegebenen *Creator-creatura*-Differenz beruht, was nicht nur sein theologisches Grundwissen, sondern sein christliches Vorstellungsvermögen insgesamt grundlegend prägt.»[16]

Hier ist nicht der Ort, die weitreichenden Konsequenzen auszuführen, die Bolligers Analyse für ein Verständnis der Transformation spätmittelalterlicher Gedanken insgesamt hat: Folgt man seiner ebenso kenntnis- wie geistreichen Untersuchung der Forschungsgeschichte, so wird man das Paradigma eines engen Konnexes zwischen Institutionen- und Geistesgeschichte in der spätmittelalterlichen Theologie, das sich an der Unterscheidung von *Via moderna* und *antiqua* festmacht, einer mehr als kritischen Relecture zu unterziehen haben.[17] Der Strang des Scotismus, den Bolliger für seine Zwinglideutung in den Mittelpunkt stellt, steht quer zu diesen *Viae*-Unterscheidungen, unterläuft sie gewissermaßen subkutan. Dies kann jedoch für den Moment beiseite gelassen werden. Wichtiger ist die Konsequenz, dass sich Zwinglis Denken nach diesen eingehenden Untersuchungen weder primär als Reaktion auf das Denken Luthers verstehen lässt noch ausschließlich als im Humanismus gegründet gesehen werden kann. Vielmehr hat er offenbar von früh an eine Entwicklung durchgemacht, die ihm schon im Kontext scholastischen Denkens die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf zum Angelpunkt seines Denkens machte. Dies führte ihn dann zu Auffassungen, die mit einigen Einsichten Luthers konvergierten, von diesen wohl auch verstärkt wurden, und ihn insgesamt in den Gesamtstrom der Reformation einordnen lassen. Die Gemeinsamkeiten mit Luther lassen sich aber ebenso aus diesen Wurzeln in der spätscholastischen Theologie erklären wie die Unterschiede: Für Luther hatte die scholastische Prägung bei weitem nicht die Bedeutung wie für Zwingli,[18] dafür wurde für ihn die Begegnung mit der spätmittelalterlichen Mystik zum entscheidenden Ausgangspunkt der weiteren Entwicklung.[19] Es gibt demnach keinen Grund, Zwingli als – am Ende dann missratenen oder doch irgendwie abgefallenen – Schüler Luthers zu charakterisieren, sondern er begegnet nach den Untersuchungen Bolligers als eigenständiger Den-

[16] Daniel Bolliger, Infiniti Contemplatio. Grundzüge der Scotus- und Scotismusrezeption im Werk Huldrych Zwinglis. Mit ausführlicher Edition bisher unpublizierter Annotationen Zwinglis, Leiden/Boston 2003, 506.

[17] Bolliger, Infiniti Contemplatio (wie Anm. 16), 59.

[18] Siehe hierzu grundlegend Theo Dieter, Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie (TBT 105), Berlin 2001.

[19] Siehe zusammenfassend Volker Leppin, Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, München ²2017.

ker. Dabei ist es schon auf den ersten Blick evident, dass die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf nicht ganz und gar im mittelalterlichen Vorbild bleibt, sondern selbst integraler Bestandteil reformatorischer Überzeugungen wird – es liegt auf der Hand, dass eine der Fernwirkungen dieser Grundunterscheidungen noch im sogenannten *Extra Calvinisticum* zu greifen ist,[20] der im reformierten Christentum verbreiteten Auffassung, dass das Kreatürliche nie in der Lage sein werde, das Göttliche in sich zu schließen: eines der Kardinalargumente gegen ein Verständnis des Abendmahles im Sinne einer an die Elemente gebundenen leiblichen Realpräsenz Christi. Doch man kann die Persistenz des Gedankens auch schon im Denken Zwinglis selbst nachzeichnen – noch ohne Kenntnis der einschlägigen Untersuchungen Bolligers nannte Berndt Hamm die Bewegung vom Geschaffenen zum Schöpfer geradezu die «Grundbewegung Zwinglis und seiner Reformation».[21]

In der Tat kann man diesen Grundaspekt schon in der Auslegung jener 67 Schlussreden wiederfinden, in welchen Zwingli 1523 seine bisherigen Predigten, die zur Anklage durch den Chorherren Hoffmann geführt hatten,[22] als Grundlage für die Erste Zürcher Disputation zusammengefasst hatte. Bei ihnen handelte es sich um die bündige Zusammenfassung des Reformprogramms, für welches Zwingli im Horizont der Stadt Zürich eine Entscheidung herbeizuführen suchte. Bekanntlich ist die Erste Zürcher Disputation formal gar nicht zur Durchführung gelangt: Johannes Fabri, der Abgesandte des Konstanzer Bischofs hatte Anweisung, das Verfahren als illegitim anzufechten, weil sich in ihm ein städtischer Rat anmaßte über den Inhalt legitimer christlicher Predigt zu entscheiden, was allein dem Bischof zustand.[23] An der Debatte beteiligen sollte er sich inhaltlich nicht. Das führte dann allerdings dazu, dass in den Augen des Zürcher Rates Zwingli und seine Partei als unwiderlegt galten[24] – und im Beschluss des Rates gestattet wurde, «das meister Ulrich Tzwinly fürfaren unnd hinfür wie bißhar das heilig euangelion unnd die recht göttlich gschrifft verkünde so lang unnd vil, biß er eins besseren bericht werde»[25].

[20] Insofern ist die weit ausholende Arbeit von Andrew M. McGinnis, The Son of God Beyond the Flesh. A Historical and Theological Study of the ‹extra Calvinisticum›, London 2014, die bis in die antiken christologischen Streitigkeiten zurückgeht und kurz auch auf Zwingli eingeht (74ff), Duns Scotus und Thomas Brulefer aber gar nicht erwähnt, sicherlich ergänzungswürdig.

[21] Berndt Hamm, Zwinglis Reformation der Freiheit, Neukirchen-Vluyn 1988, 25.

[22] Die Klagschrift des Chorherrn Hofmann gegen Zwingli, hg. v. Alfred Schindler, in: Zwingliana, 19/1 (1991–1992), 325–359; zum Hintergrund Hofmanns im Chorherrenkollegium siehe Werner Gysel, Das Chorherrenstift Grossmünster. Von den Anfängen im 9. Jahrhundert bis zur Zürcher Reformation unter Huldrych Zwingli, Zürich 2010, 229f; zu seinem Vorhaben Alfred Schindler, Das Anliegen des Chorherrn Hofmann, in: Zwingliana, 23 (1996), 63–82.

[23] Siehe Bernd Moeller, Zwinglis Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation. Mit einem Vorwort von Thomas Kaufmann, Göttingen ²2011, 15f

[24] Siehe den Abschied der Disputation: CR 88 (Z 1), 470,17–20.

[25] CR 88 (Z 1), 470,23–471,3.

Einige Monate nach dieser Disputation sah Zwingli den Zeitpunkt gekommen, nun auch ohne aktuellen Disputationsgegner die Gründe seiner Schlussreden ausführlich darzulegen: diese Auslegung der Schlussreden wurde seine ausführlichste Schrift – und eine Schrift, von der Ulrich Gäbler, wiederum noch in Unkenntnis der scharfsinnigen Ableitungen Bolligers aus dem scotistischen Denkens, erklärte: «Die gesamte Wirklichkeit durchzieht ein scharfer Gegensatz zwischen Gott und Kreatur.»[26] Es ist eben dieser Gegensatz, der Zwingli zu einer klaren Formulierung eines *solus Deus* führt:

> «so můß ie volgen, daß das erst gebott: Du solt glouben, das ist: du solt all din zůversicht unnd trost, liebe allein zů dem einigen got haben; dem soltu anhangen mit allem hertzen, seel krefften, gmůt. Wo nun alle zůversicht allein zů got gehebt würt, da fallet aller trost zůallen creaturen hyn.»[27]

Im konkreten Zusammenhang dient dies der Kritik am Heiligenkult, doch ist dies nicht die einzige spezifisch reformatorisch ausgerichtete Anwendung der Fundamentalunterscheidung von Schöpfer und Geschöpfen. Die reformatorischen Folgen reichen weiter: Gott, an dem allein alles hängt, ist auch der, der «gibt, das sinen gnaden zimpt und sinem willen wol gevalt»[28]. Versucht man hier einen Seitenblick auf die Wittenberger Reformation, so wird die grundlegend anders ausgerichtete theologische Konstruktionsform erkennbar: Ist für Luther, seinen mystischen Gewährsleuten folgend, die paradigmatische Situation für die Entwicklung der Überlegungen zum Gottesverhältnis, die Buße[29] und von hier ausgehend dann durch die Lektüre Augustins und des Apostels Paulus die forensische Situation des Jüngsten Gerichts, anhand deren sich die Frage nach der *iustificatio* stellt, kommt Zwingli zu seinen gnadentheologischen Reflexionen im Horizont der Gotteslehre: Es ist die alles überwölbende Allmacht Gottes in ihrem Gegensatz zum Geschöpf, die jegliche Mitwirkung des Menschen ausschließt. Denn es ist nötig:

> «das man erlerne, das got alles das würcke in uns, das gůt ist; und wir würckend's nit, sunder sind nüt anderst dann instrument unnd handgeschirr, durch die got würckt; denn uß im und durch inn und in im sind alle ding. Und so man sin fürsichtigheit in allen dingen erleernet, findet man ouch daby sin almechtigkeit und krafft alle ding ze ordnen und würcken nach sinem willen. Also falt denn hyn aller verdienst, das wir warlich nüt könnend halten uff unseren verdienst, so alles gůt, so durch uns beschickt, gottes ist und nit unser.»[30]

Man könnte zugespitzt sagen: Der anhand der Spätscholastik entwickelte und erlernte Gedanke vom unendlichen Unterschied zwischen Schöpfer und Ge-

[26] Ulrich Gäbler, Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und Werk, München 1983, 69.
[27] CR 89 (Z 2), 192,26–31
[28] CR 89 (Z 2), 226,34.
[29] Siehe Volker Leppin, «omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit». Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassthese, in: Leppin, Transformationen (wie Anm. 1), 261–277.
[30] CR 89 (Z 2), 186,17–24.

schöpf wird hier rechtfertigungstheologisch transformiert und durchgespielt – bis hin zu der scharfen Konsequenz, dass der Mensch über keinen eigenen freien Willen verfüge.[31]

Ob man nun angesichts dieses Befundes von einer scotistischen Spielart der reformatorischen Theologie sprechen mag oder von einer reformatorischen Wendung des Scotismus: Beides liegt in einer für die reformatorischen Transformationen charakteristischen Weise ineinander. Zwinglis Theologie bleibt auch und gerade in dem Moment, in welchem sie zu kirchenorganisatorischen Konsequenzen führt, die die Ablösung vom mittelalterlichen Kirchensystem bedeuten, zutiefst in mittelalterlichen Traditionen verwurzelt.

Die Transformation lässt sich gut an zwei markanten Gesichtspunkten nachzeichnen: der Entwicklung der Vorstellung vom Gegensatz zwischen göttlicher Schrift und Menschenwort als dem eigentlichen Ansatz der reformatorischen Wirksamkeit und dem Gegensatz zwischen Geist und Materie, zu dessen Artikulation dann die humanistische Prägung durch Erasmus behilflich war. Das Schriftprinzip als Ausfluss der Gegenüberstellung von Gott und Geschöpf, konkret: von Gott und Mensch ist auch bereits in der erwähnten Auslegung der Schlussreden, formuliert. Interessanterweise begegnet das Schriftprinzip hier im Zusammenhang einer ekklesiologischen Schlussrede: Im achten Artikel hatte Zwingli erklärt: «Uss dem volgt zů eim, das alle so in dem houpt läbend glider und kinder gottes sind. Unnd das ist die kilch oder gemeinsame der heiligen: Ein hussfrow Christi, ecclesia catholica.»[32] In seiner Auslegung nahm er sich die einzelnen Begriffe dieser Definition vor und stellte fest, der Begriff der Kirche («kilch») sei von alters her umstritten.[33] Hauptgrund für diese Strittigkeit aber sei das Machtstreben der Menschen, die sich selbst jeweils anmaßen wollten, die Kirche zu sein.[34] Diesem menschlichen Bestreben nun setzte er die fundamentaltheologische Grundüberlegung entgegen: «dann ich nit min, sunder gottes wort, nit menschenleer, sunder die meinung des geysts gottes davon herfürbringen will.»[35]

Wiederum also stehen hier wie oben in der Frage der Gnade Gott und Mensch als Repräsentanten des Gegensatzes von Gott und Geschöpf einander gegenüber, und Aufgabe des Theologen ist es, sich ganz und gar nicht vom Menschlichen leiten zu lassen, sondern vom Göttlichen, und das findet Zwingli nach dem unmittelbaren Kontext in der «gschrifft»[36].

Stärker als Luther kann Zwingli dieses Schriftprinzip dann auch philosophisch begründen, wobei wiederum der Gegensatz zwischen Gott und Mensch leitend

[31] CR 89 (Z 2), 99,18–22.
[32] CR 89 (Z 2), 55,11–14; zur weiteren Wirkung des Schriftprinzips in der Schweizer Reformation vgl. Irene Backus, Das Prinzip ‹sola scriptura› und die Kirchenväter in den Disputationen von Baden (1526) und Bern (1528), Zürich 1993.
[33] CR 89 (Z 2), 55,33.
[34] CR 89 (Z 2), 55,35–56,1.
[35] CR 89 (Z 2), 56,4–6.
[36] CR 89 (Z 2), 56,15f.

ist. Dieser nämlich führt dazu, dass Menschen zwar gemäß Röm 1,19 eine Ahnung von Gott haben können,[37] grundsätzlich ihr Verstehensvermögen aber auch nicht im Ansatz ausreicht, Gott zu begreifen:

> «Porro, quid deus sit, tam ex nobis ipsis ignoramus, quam ignorat scarabeus, quid sit homo. Imo divinum hoc infinitum et aeternum longe magis ab homine distat, quam homo a scarabeo, quod creaturarum quamlibet inter se comparatio rectius constet, quam si quamlibet creatori conferas.»[38]

Eben dieser Unterschied zum Unendlichen und die damit gegebene Unfähigkeit des Menschen, Gott aus sich heraus zu erkennen, begründet nun nach Zwingli, dass die Dinge, die man über Gott wissen kann, «ex divinis oraculis petenda sunt»[39] – die scotistisch eigefärbte Gottes- und Menschenlehre führt also zu einer theologischen Erkenntnistheorie, die um das Schriftprinzip zentriert ist.

In der Bindung an die göttliche Schrift allein liegt für Zwingli aber nicht primär eine gesetzliche Bindung, sondern die christliche Freiheit begründet. Gegenüber dem unter Lutheranern verbreiteten Vorurteil reiner Gesetzlichkeit hat Berndt Hamm herausgearbeitet, dass Zwinglis Reformation im eigentlichen Sinne eine «Reformation der Freiheit» sei.[40] Das lässt sich besonders deutlich an seiner Schrift *Vom erkiesen und Freiheit der speisen* aus dem Jahre 1522 nachvollziehen. Am Beginn der Fastenzeit hatten reformatorisch gesinnte Zürcher in der Offizin Froschauer verbotener Weise Fleisch zu sich genommen. Zwingli hatte sich zwar nicht beteiligt, das Vorgehen aber durch seine Anwesenheit gebilligt.[41] Nur zwei Wochen später, am 23. März 1522 verteidigte er es in einer Predigt und wiederum nur kurze Zeit danach, kurz nach Ostern, kam diese Predigt in den Druck. Programmatisch erklärte er über die Fastengebote: «Ich stryt nüt, daß von menschen nit verbotten sye – wir sehen und hörend das täglich geschehen, – sunder all mine arbeit kempfft darumb, ob wir uß götlichem gsatzt an und under dise und eine zyt gebunden syen.»[42]

Eben diese Bindung nach göttlichem Gesetz aber gebe es nicht, sondern es gelte, dass die Christen «uß dem gsatzt Christi alle zyt fry syen»[43]. Gerade in der singulären Betonung des göttlichen Gesetzes kann man auch einen Nachklang von Luthers Insistieren auf dem *ius divinum* in der Leipziger Disputation hören, ebenso wie die plakative Verwendung des Begriffs «Freiheit» ihr klares Vorbild in Luthers Freiheitsschrift aus dem Jahre 1520 haben dürfte. Luthers Einfluss machte sich ganz deutlich in der Gestalt bemerkbar, die Zwingli seinen Überle-

37 CR 90 (Z 3), 641,11.
38 CR 89 (Z 2), 643,1–5.
39 CR 89 (Z 2), 643,26f.
40 Hamm, Freiheit (wie Anm. 21); zur Verbindung von Zwingli und Freiheitsvorstellungen vgl. auch Peter Winzeler, Zwingli als Theologe der Befreiung, Basel 1986; Johannes Voigtländer, Ein Fest der Befreiung. Huldrych Zwinglis Abendmahlslehre, Neukirchen-Vluyn 2013.
41 Locher, Die Zwinglische Reformation (wie Anm. 7), 97.
42 CR 88 (Z 1), 99, 12–15.
43 CR 88 (Z 1), 99,17.

gungen gab – aber deren Grundansatz entstammte, wie wiederum der pointierte Gegensatz göttlich-menschlich zeigt, Zwinglis eigener scotistisch gefärbten Prägung. Es ist die Defizienz des Menschen, die ihn in Gegensatz zur göttlichen Freiheit bringt:

> «Uß dem allem vernimpstu di blöden element nüt anders sin, weder ein menschlichen rat und anschlag der säligheit, da der mensch entweders vermeint, das gsatzt nach dem bůchstaben sich welln und mögen halten, oder aber fürschribt, im selbs etliche werck zů thůn, die aber got nit gebotten, sunder fry gelassen hat, und will demnach für gwüß halten, das sin erfunden werck sye im ein stür zů der säligheit.»[44]

Diese grundlegenden theologischen Einsichten, in denen wiederum Gotteslehre und Rechtfertigungstheologie zusammenflossen, gipfelten in programmatischer Reform: Zwingli, der noch am 9. März still dem Fastenbruch zugeschaut hatte, um seine Amtspflichten nicht zu verletzen, sprach nun den «geistlichen oberen» nicht allein die Kompetenz ab, Fastenvorschriften mit dem Anspruch einer heilswirksamen Bindung zu erlassen, sondern erklärte auch, indem sie solches täten, «sündind sy bärlich»[45]. Damit spätestens war der reformatorische Kampf mit der kirchlichen Hierarchie eröffnet, der wenig später in die erwähnte Erste Zürcher Disputation mündete. Entsprechend nahm Zwingli in der Auslegung seiner hierfür bestimmten Schlussreden nicht allein die Argumentation zum Fasten wieder auf,[46] sondern erklärte auch ganz programmatisch, dass Christus «die fryheit ist»[47], durch welche der Gläubige «nümmen under dem gsatzt, sunder under der gnad» ist.[48] Hier nun umfasst das Gesetz, gegen das sich Zwingli wendet, eine Vielfalt kirchlicher Erscheinungsformen, bis hin zum Papstamt, das er, auch hier wiederum dem Vorbild Luthers folgend,[49] als antichristlich im Sinne des zweiten Thessalonicherbriefes brandmarkt:[50] Vollends ist hier der Gedanke christlicher Freiheit zum Impuls reformatorischer Maßnahmen geworden.

Wie stark dabei die Grundunterscheidung von Gott und Mensch leitend blieb, zeigt schon allein der Titel jener Schrift, mit welcher Zwingli Luther begrifflich so nahe kam wie mit keiner anderen: *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit*, die, vollendet am 30. Juli 1523, wiederum auf eine Predigt aus dem Monat zuvor (24. Juni) zurückgeht. Trotz der expliziten Verwendung der Gerechtigkeitsterminologie hat schon Emil Egli festgehalten, dass der «Gegensatz der beiderlei Gerechtigkeit und die ganze Ausführung» bei Zwingli ganz anders

44 CR 88 (Z 1), 104,25–31.
45 CR 88 (Z 1), 136,1–3.
46 CA 89 (Z 2), 246,8–248,35.
47 CR 89 (Z 2), 83,18.
48 CR 89 (Z 2), 83,19f.
49 Siehe Volker Leppin, Luthers Antichristverständnis vor dem Hintergrund der mittelalterlichen, in: Leppin, Transformationen (wie Anm. 1), 471–486.
50 CR 89 (Z 2), 104,35–37.

geartet sei, als in Luthers Sermon *De duplici iustitia*[51] von 1520. Diese Differenz liegt wiederum daran, dass in Zwinglis Predigt und Traktat jene scotistische Unterscheidung mit großer Kraft durchschlägt: Die göttliche Gerechtigkeit richtet sich darauf zu verzeihen, nicht zu zürnen, nicht nur nicht die Ehe zu brechen, sondern auch keinen anderen Menschen zu begehren[52] und ähnliche Gebote, die nicht auf äußeres Verhalten, sondern die Gesinnung des «inneren Menschen» zielen und damit letztlich unerfüllbar sind.[53] Die menschliche Gerechtigkeit hingegen ist eine, die grundsätzlich erfüllbar erscheint und den Menschen im Angesicht anderer Menschen auch gerecht macht, aber nicht im Angesicht Gottes.[54] Es geht also um eine den ganzen Menschen von seinem inneren Kern her bestimmende Ausrichtung an Gott einerseits, um eine tatenorientierte Werkgerechtigkeit andererseits. Und eben hier wird nun wieder jener Gedanke vom unendlichen Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf leitend: Die menschliche Gerchtigkeit ist im Angesicht der göttlichen nicht nur «eine arme, prästhaffte gerechtigheit»[55], sondern sie ist eigentlich «nit wirdig [...], das man sy ein gerechtigkeit nenne»[56]: Der Unterschied ist nicht ein gradueller, sondern ein grundsätzlicher. Das hätte Luther so durchaus auch sagen können – aber bei Zwingli ist dies der früh verwurzelte Angelpunkt des Denkens, der hier leitend wird.

Kann man so den Gegensatz von Gottes- und Menschenwort als eine ganz zentrale reformatorische Transformation scotistischen Denkens bei Zwingli identifizieren, so steht hinter einer weiteren Transformation, der hin zu Geist und Materie, wohl auch der humanistische Vorstellungshorizont des Erasmus.[57] Dabei ist der Geist, an dem Zwingli sich erkennbar orientiert, zunächst der Heilige Geist, und dies in einem weitreichenden Ausmaß: In seiner Schrift gegen Hieronymus Emser erwog er 1524 das Verhältnis von äußerer Kirche und Kirche des Geistes: Die Kirche, die nicht irren könne, sei nicht die äußerliche hierarchische Kirche, sondern es seien die Schafe, die gemäß Joh 10,11–30 die Stimme ihres Herrn Christus hören.[58] Die Bedeutung dieser geistlichen Gemeinschaft betonte Zwingli nun so stark, dass sie sogar – in dem Bemühen ein bloß äußerliches Hören auf die Schrift zu verhindern – deren Autorität selbst in Frage stellen konnte:

> «Manifestum ergo fit, quod eo verbo, quod cęlestis pater in cordibus nostris prędicat, quo simul illuminat, ut intelligamus, et trahit, ut sequamur, fideles reddimur

[51] WA 2,145–152. Luthers Grundunterscheidung ist die zwischen der rechtfertigenden iustitia «aliena et ab extra infusa» (WA 2,145,9) und der iustitia «nostra et propria, non quod soli operemur eam, ed quod cooperemur illi primae et alienae» (ebd., 146,36f). Eine genauere Ausführung der Unterschiede zu Zwingli kann hier aus Platzgründen nicht erfolgen

[52] CR 89 (Z 2), 479–481.

[53] CR 89 (Z 2), 484,17–21.

[54] CR 89 (Z 2), 485,21–25.

[55] CR 89 (Z 2), 485,26.

[56] CR 89 (Z 2), 486,18f.

[57] Zum Vordringen der Geistdimension seit der Auseinandersetzung mit Luther siehe Hamm, Freiheit (wie Anm. 21), 8.

[58] CR 90 (Z 3), 259,12–15.

[...]. Qui illo verbo imbuti sunt, verbum, quod in concione personat et aures percellit, iudicant; sed interim verbum fidei, quod in mentibus fidelium sedet, a nemine iudicatur, sed ab ipso iudicatur exterius verbum.»[59]

Das innere Wort des Geistes als das, das nicht gerichtet wird und seinerseits sogar das Wort des Predigers richtet: Das ist zunächst Ausdruck eines hohen Vertrauens in die Kraft der Laien in der Kirche, es ist aber auch Ausdruck eines wachsenden Misstrauens gegenüber allem Materialisierten und Äußerlichen, selbst wenn es die doch zunächst so gepriesene Heilige Schrift betrifft.

Folgenreicher, gerade auch für die Spaltungen innerhalb des reformatorischen Lagers, wurde aber ein anderer Punkt, der sich auch schon in der Auseinandersetzung mit Emser abzeichnet: die Frage des Abendmahls. In seiner *De canone missae epicheiresis*, dem Angriff auf den Messkanon, hatte Zwingli im August 1523 erklärt, entscheidend sei, dass wir im Abendmahl Christus «fide comedimus non dentibus»[60]. Diese Andeutung einer Konkurrenz zwischen geistlicher und leiblicher Nießung Christi im Abendmahl hatte Emser scharfsichtig aufgegriffen und erklärt:

«Propter fidem (maxime formatam xt [sic] vocant) vel extra missamdeus inuisibiliter aliquando illabitur. Hic autem sacramentaliter etiam præsens adest, quare non solum fide comedimus, sed dentibus verum ac pręsens christi corpus terimus.»[61]

Zwingli hatte die Spur selbst gelegt und griff sie dann auch in seiner Entgegnung auf Emser bereitwillig auf:[62] Er tangierte den Abendmahlsstreit des Mittelalters und wandte sich gegen diejenigen, die einst Berengar dazu verpflichtet hatten, sich dazu zu bekennen, dass der Leib Christi im Abendmahl «frangi, aut

[59] CR 90 (Z 3), 263,16–22.

[60] CR 89 (Z 2), 592,14f; diese frühe Aussage macht deutlich, dass man das Gewicht des erst 1525 wohl nicht durch Zwingli (so noch Voigtländer, Fest [wie Anm. 40], 83f, mit der älteren Forschung), sondern durch Otto Brunfels (Bart Jan Spruyt, Cornelius Heinrici Hoen [Honius] and his epistle on the eucharist. Medieval heresy, Erasmian humanism, and reform in the early Sixteenth-Century Low Countries, Leiden 2006, 179–181) veröffentlichten Hoenius-Briefes zum Abendmahl auf Zwingli nicht allzu stark veranschlagen sollte: Auch hier gilt, dass Zwingli aus eigenen Gründen und Entwicklungen zu seinen Überzeugungen gelangte, sich freilich hier durch Hoenius wie an anderen Stellen durch Luther bestätigen ließ; der (von mir selbst in früheren Publikationen aufgegriffenen) Argumentation von Thomas Kaufmann, Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528, Tübingen 1992, 292, der Brief sei von Bucer veröffentlicht worden, weist Spruyt, a.a.O. 176–178, fünf Argumentationsfehler nach und beurteilt sie als «highly speculative» (176), geleitet von einer Deutung «unfamiliar with the late medieval background to various arguments» (177) und dem «evident wish – concealed behind long-wided flashiness – to inflate Bucer's role in the ‹Abendmahlsstreit›» (177). Bei alledem bleibt zu bedenken, dass die Betonung des Essens mit dem Glauben zwar eine Transformation des Realpräsenzgedankens in geistlicher Perspektive darstellt, nicht aber dessen völlige Aufgabe (vgl. hierzu Voigtländer, Fest [wie Anm. 40], 47f).

[61] CANO|NIS MISSAe | CONTRA HVLDRI-|CVN ZVINGLIVM:| DEFENSIO, Straßburg: Grüninger 1524, G 1r.

[62] CR 90 (Z 3), 248, 3f: «qui si spiritalis cibus est, ut haud dubie est, quomodo dentibus teritur?»

fidelium dentibus atteri»[63]. Und er tat dies aufgrund des Gegensatzes zwischen Geist und Materie, der ihm mittlerweile zur angemessenen Einkleidungsform des Gegensatzes von Gott und Mensch geworden war. Es ist hier nicht der Ort, die weitere Entwicklung von Zwinglis Abendmahlstheologie nachzuzeichnen, für die er im *Commentarius de vera ac falsa religione* Joh 6,63: «Caro non prodest quicquam» als entscheidendes Argument gewann,[64] um schließlich offensiv zu erklären, es sei «non modum impium [...], sed etiam stultum et insane» zu behaupten, dass Christus fleischlich gegessen werde.[65] Für den vorliegenden Zusammenhang reicht der Hinweis, dass sich damit Zwinglis Theologie in einer am Ende, im Marburger Religionsgespräch,[66] entscheidenden Weise von Luthers Theologie unterschied – dieser beharrte auf der leiblichen Realpräsenz Christi im Zusammenhang der Elemente, bis dahin, dass er schon im Vorfeld des Gesprächs erklärte, die Verurteilung Berengars durch die Päpste sei recht gewesen.[67] Zwingli trat ihm aber nicht als von reformatorischen Erkenntnissen Abgefallener entgegen, sondern er hatte auf originäre und genuine Weise weiterentwickelt, was ihn aus scotistischen Wurzeln kommend zum Reformator gemacht und zeitweise in eine förderliche Allianz mit Luther gebracht hatte.

Diese Entwicklung trug auch an anderen Stellen zu scharfer Kritik an der hergebrachten Theologie und zur Differenz zu Luther bei. Ein weiterer markanter Differenzpunkt wurde bekanntlich die Frage der Bilder. Auch hierfür war in Zwinglis Denken nicht allein das alttestamentliche Bilderverbot leitend, sondern eben jener angesprochene unendliche Gegensatz zwischen Gott und Mensch, den Zwingli – im Rahmen seiner spezifischen, die Naturen Christi weit auseinander nehmenden Christologie – anhand der Christusdarstellung ausführte: Man könne, so schrieb er im *Commentarius*[68], die göttliche Natur Christi, die allein verehrungswürdig sei, in Artefakten nicht darstellen. Die menschliche Natur wiederum könne man zwar darstellen, dürfe man aber nicht, weil man dann dazu neige, die Kreatur zu verehren[69] – so scheint ihm jegliches Argument für Bilderverehrung ad absurdum geführt. In anderen Zusammenhängen ließ er noch deutlicher die ontologische Dimension dieses Arguments erkennen: in einem Schreiben an

[63] De cons. D. 2 c. 42 (Corpus Iuris Canonici. Bd. 1, hg. v. Emil Friedberg, Leipzig 1879, 1329).

[64] CR 90 (Z 3), 785,31; vgl. hierzu Voigtländer, Fest (wie Anm. 40), 79f.

[65] CR 90 (Z 3), 789,1–3.

[66] Zu diesem Wolf-Friedrich Schäufele (Hg.), Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit, Leipzig 2012.

[67] Siehe Luther, Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis: «Darumb thun die schwermer unrecht, so wol als die glosa ym geistlichen recht, da sie den Bapst Nicolaus straffen, das er den Berenger hat gedrungen zu solcher bekendnis, das er spricht: Er zu druecke und zureibe mit seinen zenen den warhafftigen leib Christi. Wolt Gott, alle Bepste hetten so Christlich ynn allen stuecken gehandelt, als dieser Bapst mit dem Berenger ynn solcher bekendnis gehandelt hat» (WA 26,442,39–443,3).

[68] Zu diesem Werk s. die umfassende Monographie von Martin Sallmann, Zwischen Gott und Mensch. Huldrych Zwinglis theologischer Denkweg im *De vera et falsa religione commentarius* (1525), Tübingen 1999.

[69] CR 90 (Z 3), 902,3–9.

Martin Bucer, in welchem er am 3. Juni 1524 ausführlich seine Argumentation zu den Bildern darlegte, erklärte er, dass der Glaube allein den inneren Menschen angehe, während «imagines solum sensum moveant, per quem fides non constat»[70]: Es ist also die materielle Sinnlichkeit der Bilder, die nicht allein die Darstellung des Göttlichen verbietet, sondern auch die Möglichkeit generell verschließt, die geistlich-innerliche Dimension des Glaubens zu erreichen. Wiederum sieht man hier die eigenständige Entwicklung Zwinglis – mit einem Ergebnis, das die Eigenfärbung der von ihm inaugurierten Richtung der Reformation erkennen lässt.

Blickt man auf die beschriebenen gedanklichen Entwicklungen Zwinglis, so wird ein doppeltes Ergebnis erkennbar: Zum einen bestätigt sich die Annahme der älteren schweizerisch-reformierten Forschung von einer weitreichenden Unabhängigkeit Zwinglis von Luther: Die inhaltliche Grundlage seiner Reformation stammt nicht von Luther, sondern aus dem eigenen Studium lange vor einem Bekanntwerden mit den Schriften Luthers. Sie liegt, dies ist das zweite Ergebnis, in dem Gedanken vom unendlichen Gegensatz zwischen Schöpfer und Geschöpf, also im Scotismus des späten Mittelalters. Zwinglis Reformation lässt sich damit als eine eigene Gestalt der Transformation des Mittelalters verstehen.

Man kann die Zwinglische Reformation dann auch, wie die Wittenberger, vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Polaritäten verstehen.[71] Die für ein Verständnis der Reformation wichtigsten Polaritäten lassen sich markieren als Polarität aus Zentralität und Dezentralität, aus Klerikern und Laien und aus Innerlichkeit und Äußerlichkeit. Mit ersterer sind die unterschiedlichen Kirchenkonzeptionen gemeint, die einerseits in Gestalt eines Papalismus etwas des Juan de la Torquemada,[72] Kirche ganz im Papst gipfeln lassen, oder andererseits in den Konzilien[73] oder den Tendenzen landesherrlichen Kirchenregiments[74] Kirche vor allem durch ihre dezentralen Kräfte bestimmt sehen. Mit dem Gegenüber von Klerikern und Laien treten die Gegensätze zwischen einer sakramentalen Heilsvermittlung durch die Kleriker und laikalen Ansprüchen auf auch kognitiv zufriedenstellende spirituelle Begleitung etwa in Predigten und Erbauungsliteratur in den Blick. Und mit der Polarität von innerlicher und äußerlicher Frömmigkeit sind die divergierenden Tendenzen angesprochen, die man in dem veräußer-

70 CR 95 (Z 8), 194,33f.

71 Siehe hierzu Volker Leppin, Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten, in: Leppin, Transformationen (wie Anm. 1), 31–68; hier mit ausführliche Begründung und Beschreibung der Polaritäten.

72 Siehe zu ihm Ulrich Horst, Kardinal Juan de Torquemada OP und die Lehrautorität des Papstes, in: Annuarium Historiae Conciliorum, 36 (2004), 389–422.

73 Nach wie vor eine gut nutzbare Sammlung zentraler Beiträge: Remigius Bäumer (Hg.), Die Entwicklung des Konziliarismus, Darmstadt 1976.

74 Manfred Schulze, Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation, Tübingen 1991; Enno Bünz/Christoph Volkmar, Das landesherrliche Kirchenregiment in Sachsen vor der Reformation, in: Enno Bünz/Stefan Rhein/Günther Wartenberg (Hg.), Glaube und Macht. Theologie, Politik und Kunst im Jahrhundert der Reformation, Leipzig 2005, 89–109.

lichten Ablasswesen einerseits,[75] in der innerlichen Frömmigkeit etwa der Mystik andererseits beobachten kann. Angesichts des immer mehr in den Blick kommenden Umstands, dass Luthers frühe Bestrebungen von der Beschäftigung mit der Mystik bestimmt waren – er selbst schreibt einmal, er habe mit den Ablassthesen allein Tauler und der Theologia deutsch, also mystischen Autoritäten des 14. Jahrhunderts, folgen wollen[76] –, ist es offenkundig, dass der Wittenberger Reformator seine Impulse ganz aus der innerlichen Frömmigkeit gewann. Die mehrfachen Verweise auf den inneren Menschen und die Notwendigkeit seiner angemessenen Ausrichtung in diesem Aufsatz dürften deutlich gemacht haben, dass dasselbe, freilich auf anderer Weise, für Zwingli gilt: Sein Impuls zur Innerlichkeit schöpfte nicht aus mystischen Quellen – auch wenn er gelegentlich typisches mystisches Vokabular aufgreifen kann, wenn er etwa davon spricht, man möge ganz Christus «gelassen» werden.[77] Entscheidend war für seine Abwertung des Äußeren vielmehr dessen materiell-kreatürlicher Charakter, der ihn im Unterschied zum geistig-geistlichen Inneren in Gegensatz zu Gott stellte. Dieser Unterschied blieb prägend zwischen Zwingli und Luther und hatte, wie dargelegt, Auswirkungen bis in den Abendmahlsstreit hinein. Gemeinsam aber finden sie sich innerhalb der Polaritäten auf der Seite der Laien wieder, denen Luther das allgemeine Priestertum zusprach und Zwingli die Kompetenz zur Predigtbeurteilung aufgrund des Heiligen Geistes. Und gemeinsam fochten sie wie dargelegt gegen die zugespitzte Form zentraler Kirchenleitung durch den Papst. So lassen sich Unterschiede wie Gemeinsamkeiten zwischen Zürcher und Wittenberger Reformation gleichermaßen aus der jeweiligen Transformation des Mittelalters bei ihnen erklären. Zwingli ging dabei seinen eigenen Weg vom Mittelalter zur Reformation – und tat dies vielleicht an manchen Stellen sogar konsequenter als Martin Luther.

*Zwinglis Transformation des Scotismus*

Zwinglis reformatorische Theologie leitete sich nicht von Luther her ab, sondern von der mittelalterlichen Theologie, insbesondere von Duns Scotus und Thomas Bruelefer. Von diesen gewann er die Idee einer unüberbrückbaren Distanz zwischen Schöpfer und Kreatur, welche ihm den Impuls zur Reform verpasste. Die Vorstellung der Distanz wurde dann über andere Unterscheidungen ausgeformt, wie zum Beispiel die Unterscheidung von Gottes Wort und menschlichem Wort oder diejenige von Materie und Geist. Dies führte ihn nicht nur ganz allgemein zur Reformation, sondern auch zu einer speziellen Form der schweizerischen Reformation, wie sie in der Lehre vom Abendmahl und den Bildern ersichtlich wird. So konnte die Reformation in Zürich – über die Transformation mittelalterlicher Theologie – ihren eigenen Einschlag erhalten.

Zwingli – Zürich – Reformation – Transformation – Duns Scotus – Geist – Materie – Abendmahl – Bilder.

[75] Niklaus Paulus, Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters, Darmstadt ²2000; vgl. auch den interessanten interpretativen Neuansatz von Berndt Hamm, Ablass und Reformation. Erstaunliche Kohärenzen, Tübingen 2016.

[76] WA.B 1,160,8f: «Ego sane secutus theologiam Tauleri et eius libelli, quem tu nuper dedisti imprimendum Aurifabro nostro Christianno».

[77] CR 89 (Z 2),83,5.

*La transformation scotiste de Zwingli*

La théologie réformatrice de Zwingli n'est pas issue de Luther, mais de la théologie médiévale, en particulier de Jean Duns Scot et de Thomas Bruelefer. Il gagna de ceux-ci l'idée d'une distance irréductible entre Créateur et créature, ce qui lui a donné l'impulsion pour la Réforme. L'idée de la distance fut ensuite représentée par d'autres distinctions, par exemple la distinction entre la parole de Dieu et la parole humaine, ou encore celle entre la matière et l'esprit. Ceci ne l'a pas seulement mené à la Réforme en général, mais aussi à une forme spéciale de Réforme en Suisse, comme on la connaît dans la doctrine de la Sainte Cène et dans les images. Ainsi, la Réforme à Zurich – par la transformation de la théologie médiévale – put avoir son propre impact.

Zwingli – Zurich – Réforme – transformation – Jean Duns Scot – esprit – matière – Sainte Cène – images.

*La trasformazione dello scotismo di Zwingli*

La teologia riformatrice di Zwingli non deriva da Lutero, ma dalla teologia medievale, in particolare di Duns Scotus e Thomas Bruelefer. Da questi ultimi egli riprese l'idea di una distanza insormontabile tra il creatore e la creatura, da cui venne l'impulso per la Riforma. L'immagine della distanza fu poi rielaborata attraverso altre distinzioni, come per esempio quella tra la parola di Dio e la parola dell'essere umano o quella tra materia e spirito. Questo non lo portò solo in generale alla Riformazione, ma anche a una specifica forma della Riforma svizzera, come è evidente nella dottrina dell'Eucarestia e nelle immagini. In questo modo a Zurigo la Riforma poté – attraverso la trasformazione della teologia medioevale – avere una propria specificità.

Zwingli – Zurigo – Riforma – Trasformazione – Duns Scotus – Geist – Materia – Eucaristia – Quadri.

*Zwingli's Transformation of Scotism*

Zwingli's reformatory theology did not derive from Luther, but from late medieval theology, especially from Duns Scotus and Thomas Bruelefer. It is from them that he received the idea of an immeasurable distance between creator and creature which gave him the impulse for the reform. This idea of the distance was furtheron shaped by other distinctions, as the distinction between God's word and human word or the distinction between matter and spirit. This did not only lead him to the Reformation in general, but also to a very special kind of Swiss Reformation, as it is evident in his doctrine of the Lord's supper and images. So, by the transformation of late medieval theology, the reformation in Zurich got its own impact.

Zwingli – Zurich – Reformation – transformation – Duns Scotus – spirit – matter – Lord's supper – images.

*Volker Leppin*, Prof. Dr., Professor für Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.