

»Intuitive« Gotteserkenntnis und scholas- tische Tradition(en) – Zum scot(ist)ischen Einfluss in Zwinglis Gotteslehr

Ariane Albisser

1. Einleitung

Zu den Spezifika (kirchen-)geschichtlichen Arbeitens gehört eine gewisse Kontextsensibilität und ein unmittelbarer Quellenbezug, wobei sowohl die gewählte Kontextualisierung als auch die beigezogenen und/oder weggelassenen Quellen zu begründen sind. Deswegen vermag es nicht zu erstaunen, dass im Laufe der vergangenen 500 Jahre kirchengeschichtlicher Forschung zur Reformation auch die Frage nach der Verortung der Reformatoren in ihrem zeit- und geistesgeschichtlichen Horizont zum Gegenstand der wissenschaftlichen Neugier geworden ist.

Die mittelalterliche Theologie und Philosophie, die sich im Vorfeld der Reformation entwickelte und die daher als ihr geistesgeschichtlicher Kontext zu dienen hat, wurde und wird auch gegenwärtig gelegentlich in Anlehnung an das lateinische Wort »schola« (Schule) unter dem Überbegriff »Scholastik« subsumiert, wobei dieser mehrere Jahrhunderte Geistesgeschichte zusammenfassende Terminus nicht nur wegen seiner Pauschalisierung,¹ sondern auch wegen seiner Prägung durch systematische beziehungsweise kirchengeschichtliche (Vor-)Urteile kritisch hinterfragt werden kann.² Klassischerweise wurden und werden die (spät-)mittelalterlichen und somit scholastischen Theologen und Philosophen einem der »zwei Wege« – entweder der *via antiqua*, welche auf Thomas von Aquin und Albertus Magnus zurückgeführt wird oder der *via moderna*, welche in der gedanklichen Nähe von Wilhelm von Oc-

¹ Um dieser das 12.–15. Jahrhundert zusammenfassenden Pauschalisierung zu entgehen, wird »die Scholastik« gelegentlich in Früh-, Hoch- und Spätscholastik unterteilt. Vgl. z.B. Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. 1: *Alte Kirche und Mittelalter*, Gütersloh 2011, 577.

² Zur Kritik am Begriff »Scholastik« vgl. z.B. Ulrich Leinsle, *Art. Scholastik/Neuscholastik*, in: *TRE* 30, Berlin 1999, 361–370, hier 361.

cam angesiedelt wird – und dementsprechend dem »Realismus«³ (via antiqua) oder dem »Nominalismus«⁴ (via moderna) zugeordnet.⁵ Dadurch erhält man einen vereinfachenden Überblick über die beiden grundlegenden geistesgeschichtlichen Strömungen, die den Reformatoren in ihrem Bildungsweg begegnet sind. Inhaltlich ausschlaggebend für die Differenzierung der beiden Wege ist dabei nicht die Verwendung terministischer Logik, wie sie durch die Aristoteles-Wiederentdeckung zur methodischen Grundlage für philosophische und theologische Erörterungen wurde,⁶ sondern die Art und Weise der Verwendung ebendieser – realistisch oder nominalistisch gefüllten – Termini.⁷ In diesem Artikel wird daher statt von »der Scholastik« von »den scholastischen Tradition(en)« die Rede sein, um eine unnötige Engführung oder Pauschalisierung auszu-

³ »Der Begriff »Realismus« wird in unterschiedlichen philosophischen Kontexten unterschiedlich gebraucht, doch bleibt seine zentrale Bedeutung dabei konstant: Der Realismus erhebt den Anspruch, dass es eine Wirklichkeit gibt, die von unseren Vorstellungen von ihr und Einstellungen über sie unabhängig ist.« Ralph Walker, Art. Realismus, in: TRE 28, Berlin 1997, 182–196, hier 182.

⁴ Im Gegensatz zum Realismus wird im Nominalismus den Universalien keine Eigenwirklichkeit zugestanden, sondern sie werden »nur für Sprachlaute (Vokalismus) oder abstrahierte Begriffe (Konzeptualismus, Terminismus)« gehalten. (Friedrich Hauck/Gerhard Schwinge, Theologisches Fach- und Fremdwörterbuch, Göttingen ¹¹2010, 141).

⁵ Im Hintergrund der Trennung der beiden Wege steht der Universalienstreit um ca. 1090, wobei die Nominalisten die Ansicht vertraten, dass bloss den empirisch wahrnehmbaren Einzeldingen Realität zukommt, während die Allgemeinbegriffe (= universalia, wie z.B. Baum) lediglich Setzungen des menschlichen Verstandes sind. Die Realisten waren der Überzeugung, dass Allgemeinbegriffe die eigentliche Realität darstellen, an der die Individuen partizipieren. Vgl. dazu auch Hauschild, Lehrbuch, Bd. 1, 568.

⁶ Vgl. Martin Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg 1909, 151. Die Beobachtung Grabmanns, dass die Aristoteles-Interpretation ein wirkungsmächtiges Charakteristikum der Scholastik war, behält seine Gültigkeit auch unter der berechtigten Kritik an der Einseitigkeit der an Thomas von Aquin orientierten Definitionen von Scholastik, wie sie von Grabmann oder auch von Pieper vertreten werden. (Vgl. dazu Josef Pieper, Scholastik – Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie, München 1960).

⁷ Vgl. z.B. Daniel Bolliger in seiner umfangreichen Studie zur Scotus- und Scotismusrezeption im Werk Zwinglis: »Die Differenz der beiden Viae liegt nicht in der Frage, ob eine an Petrus Hispanus anschliessende terministische Logik verwendet würde, sondern vielmehr nur in der Frage, wie diese bei beiden Wegen sozusagen gleichermaßen bekannte Logik verwendet wurde. Dabei geht die Differenz dahin, dass die Via moderna terministische Logik in einem eher nominalistischen Sinne, die Via antiqua aber in einem realistischen Sinn füllt.« (Daniel Bolliger, Infiniti Contemplatio. Grundzüge der Scotus- und Scotismusrezeption im Werk Huldrych Zwinglis, Leiden 2003, 38).

schliessen und dennoch auf die mittelalterliche Philosophie und Theologie im Allgemeinen referenzieren zu können. Im Anschluss an Daniel Bolliger ist dabei jedoch deutlich hervorzuheben, dass es sich selbst bei der Zuordnung zu diesen scholastischen Traditionen, bzw. den beiden Wegen, nie um eine blosse Schwarz-Weiss-Skizze handelt, sondern stets die Graustufen mitzubersichtigen sind, um einen aussagekräftigen Hintergrund für die Kontextualisierung der reformatorischen Theologen und ihres Denkens zu bilden.⁸

Die folgenden Gedanken zum scot(ist)ischen Einfluss in Zwinglis Theologie sind dabei stark in den Kontext der bisherigen Forschung eingebettet und dadurch gewissermassen als Meta-Reflexion der bisherigen kirchen- und theologiegeschichtlichen Erkenntnisse zu lesen. Dementsprechend bildet Forschungsliteratur sowohl bei der Auseinandersetzung mit der scot(ist)ischen als auch mit der zwinglischen Theologie die hauptsächliche Quellengrundlage. Insbesondere Bolligers umfangreiche Studie zur Scotus- und Scotismusrezeption bei Zwingli ist dabei hervorzuheben, da sie eine detaillierte Auflistung und Analyse der Zwingli bekannten scot(ist)ischen Werke und Autoren enthält und auf deren Rezeption in Zwinglis Werk verweist.⁹ Ausgangslage von Bolligers Studie zur Scotus- und Scotismusrezeption bei Zwingli bildet die Beobachtung, dass Zwingli in der bisherigen Forschung oft sehr unzutreffend und pauschalisierend als Vertreter der *via antiqua* charakterisiert wurde.¹⁰ So schreibt beispielsweise Walther Köhler wirkungsgeschichtlich äusserst wirksam, dass Zwinglis Denken keinerlei Einflüsse des neuen Weges zeige, es sei denn, der neue Weg beginne mit Duns Scotus.¹¹ Diese Aussage ist in doppelter Hinsicht nicht länger haltbar. Einerseits hat die neuere

⁸ »Es besteht eine offensichtliche Differenz zwischen der institutionell-sozialhistorisch-prosopographischen Einordnung der Dinge und den ideengeschichtlich-doxographischen Verhältnissen, die sie repräsentieren. Dass eine Spaltung der Bursen und Fakultäten an deutschen und anderen Universitäten im Laufe des 15. Jahrhunderts stattfand, ist evident und kann kaum ernsthaft bestritten werden, doch dass die entscheidenden Unterschiede der Theologien nicht zwingenderweise mit diesen Spaltungen zusammenhingen, ist ebenso offensichtlich. Es ist darum vielmehr zwingend, diese Theologien in sich selber zur Kenntnis zu nehmen, um sich den Phänomenen zu nähern.« (Bolliger, *Infiniti Contemplatio*, 59).

⁹ Zur Auflistung siehe ebd., 375–394; zur Analyse vgl. besonders den rezeptionsgeschichtlichen Teil in Bolligers Studie in den Kapiteln V–IX (365–526).

¹⁰ »Der Scotus, den Huldrich Zwingli kennenlernte und rezipierte, ist nach einzelner Meinung so gut wie aller bisherigen Zwingliforscher exklusiv derjenige der Scotisten, der darum mit *Via moderna* und Ockhamismus nichts zu tun haben kann.« (Bolliger, *Infiniti Contemplatio*, 23).

¹¹ Vgl. Walther Köhler, *Die Geisteswelt Ulrich Zwinglis. Christentum und Antike*, Gotha 1920, 15f. und ders., *Huldrich Zwingli*, Leipzig ²1945, 22.

Forschung zu Scotus nämlich gezeigt, dass die *via antiqua* nicht als homogene Denktradition in den Fusstapfen Thomas von Aquins verstanden werden kann und dass deswegen die Werke von Scotus und seinen geistesgeschichtlichen Nachfolgern¹² auch Elemente der *via moderna* enthalten und deswegen die Schwarz-Weiss-Skizze um Graustufen zu erweitern ist. Andererseits weist auch die sorgfältige Übersicht über den Quellenbestand der Zwinglischen Scholastikrezeption bei Bolliger sowohl in der aktiven als auch in der passiven Rezeption einen überdurchschnittlich grossen Anteil an Scotistica nach.¹³ Eine Vertiefung, bzw. Weiterführung von Bolligers *opus magnus* geschieht in diesem Aufsatz durch die Auseinandersetzung mit den Einflüssen der scot(ist)ischen Erkenntnislehre auf diejenige Zwinglis, wobei zuerst die Spezifika der scotischen Erkenntnislehre dargelegt werden, um im Anschluss nach den Elementen ebendieser Erkenntnislehre in der zwinglischen Gotteslehre zu fragen. Die dabei gewonnenen Erkenntnisse werden schliesslich im letzten Abschnitt als zusammenfassende und weiterführende Gedanken entfaltet.

2. Intuitive (Gottes-)Erkenntnis und andere Spezifika der scotischen Gotteslehre

Intuition, beziehungsweise intuitive Erkenntnis, wird von Duns Scotus zwar relativ häufig beschrieben, aber immer nur »in bits and pieces« und in unterschiedlichsten Kontexten, was die Interpretation seines Intuitions-Verständnisses in der Forschung nicht gerade vereinfacht.¹⁴ Während in der ersten Hälfte des 21. Jahrhunderts vor allem diskutiert wurde, inwiefern Scotus der aristotelischen Noetik im Stile Thomas von Aquins folgt, oder ob er stattdessen stärker

¹² Als »Scotisten« bezeichnet werden insbesondere jene – mehrheitlich franziskanischen – Theologen, welche die Formaldistinktion (mehr dazu s. nächster Abschnitt) von Scotus in ihrem Denken aufnehmen (wie Heinrich von Werl, Nicolaus Lakmann und Antonius Syrrectus) und gegebenenfalls weiterentwickeln (wie beispielsweise Stephan Brulefer, der in Zwinglis Werken sogar namentlich zweimal erwähnt wird).

¹³ Bolliger weist in seiner Studie die Annotation von sieben explizit scotistischen Werken durch Zwingli nach, während er nur ein einziges aus der Thomistenschule (die *Quodlibetales quaestiones*) aufführt. Vgl. Bolliger, *Infiniti Contemplatio*, 365–418, besonders 375–394.

¹⁴ Häufig wird deswegen leider nur auf eine reduzierte, unvollständige Anzahl an primären Quellentexten zur Darstellung des scotischen Intuitions-Begriffes zurückgegriffen. Dazu gehören insbesondere Ausschnitte aus der *Ordinatio* (hier besonders aus den Kapiteln II–IV) und den *Quaestiones Quodlibetales* (VI & VII).

auf Augustin rekurriert,¹⁵ wird seit den 90-er Jahren – und somit nach der Überwindung der thomistischen Engführung des Scholastik-Begriffes – die thomistische Auslegung der aristotelischen Erkenntnislehre als Basis für die Entwicklung von Scotus Erkenntnislehre anerkannt.¹⁶ Die aktuelle Forschung diskutiert stattdessen die Vorgehensweise bzw. den Ablauf und die Voraussetzungen von intuitiver Erkenntnis.¹⁷ Seit den beiden voneinander unabhängigen Studien von Stephen Dumont¹⁸ und Allan Wolter¹⁹ gilt es als Forschungskonsens, dass die Differenzierung zwischen »intuitiver« und »abstrakter« Erkenntnis die Basis der scotischen Erkenntnislehre bildet. Die Differenz zwischen den beiden Erkenntnisformen liegt darin, dass letztere Bezug auf Universales nimmt. In anderen Worten: »In intuitive cognition, the known object exists presently before the perceiver. In abstractive cognition, the known object is not known as present and existing before the perceiver; rather, some representation of the known object, indifferent to the known object's present existence, is known as present and existing before the perceiver.«²⁰

Insbesondere in der zweiten Lateralquaestion wird diese Differenzierung zwischen intuitiver und abstrakter Erkenntnis auch für die Gotteslehre, beziehungsweise die Theologie an sich relevant, wenn Scotus zwischen einer »Theologia in se« und einer »Theologia in nobis« unterscheidet. Bolliger fasst die scotische Unterscheidung folgendermaßen präzise zusammen:

»Es gibt eine Theologia in se und eine Theologia in nobis. Dabei ist erstere eine sozusagen natürliche Erkenntnis Gottes im göttlichen Intellekt, der allein dem Objekt Gott vollkommen proportioniert ist. Bei der Theologia in nobis hingegen handelt es sich um eine übernatürliche Erkenntnis Gottes im menschlichen Intellekt, der dem Objekt Gott nicht proportioniert ist. Sie muss sich ihm deswegen über Mittelsbegriffe annähern

¹⁵ Vgl. John Bohler, Scotus and Intuition. Some Remarks, in: *The Monist* 49:4 (1965), 551–570, hier 551f.

¹⁶ Vgl. Thomas Williams, John Duns Scotus. Selected Writings on Ethics, Oxford 2017.

¹⁷ Zu den verschiedenen Ansätzen vgl. beispielsweise Douglas Langston, Scotus's Doctrine of Intuitive Cognition, in: *Synthese* 96:1 (1993), 3–24, hier besonders 20 (Anm. 3).

¹⁸ Vgl. Stephen Dumont, Theology as a Science and Duns Scotus' Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition, in: *Speculum* 64:3 (1989), 579–599.

¹⁹ Vgl. Allan B. Wolter, Duns Scotus on Intuition, Memory, and Our Knowledge of Individuals, in: Ders., *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Ithaca/London 1990, 98–122.

²⁰ Langston, Scotus's Doctrine, 5.

via den Glauben an deren Fähigkeit, das eigentliche Objekt wiederzugeben.«²¹

Die »sozusagen natürliche« Erkenntnis Gottes im göttlichen Intellekt kann mit der scotischen Erkenntnistheorie auch als intuitive Erkenntnis bezeichnet werden, wobei intuitive Gotteserkenntnis dementsprechend nur Gott und den Seligen möglich ist.²² Den Menschen als »viatores« ist höchstens abstrakte Gotteserkenntnis mit Hilfe der menschlichen ratio möglich.²³ Diese Gotteserkenntnis kann trotz ihrer Abstraktheit deutliche Gotteserkenntnis sein »under the aspect of Deity and so adequate to ground knowledge proper quid of theological truth.«²⁴ Während die notwendige Bedingung

²¹ Bolliger, *Infiniti Contemplatio*, 129.

²² »Das Subjekt der Theologia in nobis ist mit dem der Theologia in se also nur darin identisch, dass es die theologischen Wahrheiten in sich enthält, die aber als solche nicht direkt erkannt werden können, sondern nur indirekt über den Begriff des Unendlichen. Der Status der Erkenntnis dieses Unendlichen als erstem Objekt der Theologia in nobis verhält sich zu demjenigen der Erkenntnis des mit dem Subjekt aller Theologie vollkommen identischen Objekts, also der Erkenntnis des Wesens Gottes selbst, für uns wie Indikativ und Konjunktiv. Aber auch die kontingenten Wahrheiten der Theologie werden unter dem Begriff des Unendlichen am adäquatesten erfasst: Letztlich können alle kontingenten Wahrheiten auf die notwendigen zurückgeführt werden, mit anderen Worten muss alles Handeln Gottes mit seinem Wesen im Einklang stehen. Woher und inwiefern wir dieses erste erkannte Objekt der Theologia in nobis erkennen können, wird an dieser Stelle nicht explizit angesprochen. Es ist aber klar, dass er als erstes erkanntes Objekt der Theologia in nobis innerhalb des gesamten Systems eine herausragende und kaum zu überschätzende Stellung innehaben muss. Denn die Theologia in se ist sowohl als notwendige wie als kontingente Theologie nur in intuitiver Erkenntnis des Wesens Gottes überhaupt möglich. Das aber bleibt uns Menschen in unserer Existenz in statu isto verwehrt. Theologia in se gibt es nur bei Gott und den Seligen. Alle anderen an der Erkenntnis Gottes Interessierten sind verwiesen auf den Begriff des Unendlichen – oder aber auf noch unvollkommenere Begriffe.« (Ebd., 131).

²³ Damit steht Scotus in Übereinstimmung mit Aristoteles und dessen Verständnis von Erkenntnis, welche menschliche Sinneserkenntnis und natürliche Vernunft als für einen Gottesbeweis adäquate Grundlagen anerkennen. Vgl. dazu William Mann, *Duns Scotus on Natural and Supernatural Knowledge of God*, in: Thomas Williams (Hg.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge 2003, 238–262, hier 238. Auch Bolliger betont: »Dass Gott bewiesen werden müsse und von uns nicht etwa intuitiv erkannt werden könne, hat Duns aufgrund seines neuartigen Theologieverständnisses keineswegs angezweifelt, sondern umgekehrt eher tiefgründiger als seine Vorgänger dargelegt.« (Bolliger, *Infiniti Contemplatio*, 144).

²⁴ Marilyn McCord Adams/Allan Wolter, *Memory and Intuition. A Focal Debate in Fourteenth Century Cognitive Psychology*, in: *Franciscan Studies* 53 (1993), 175–192, hier 178f. Intuitive Gotteserkenntnis ist damit aus menschlicher Sicht eine gewissermaßen »übernatürliche« statt »natürliche« (= abstrakte, dem menschlichen Intellekt zugängliche) Erkenntnis. Anhand dieser Differenzierung kann auch der Unterschied

für abstrakte Erkenntnis also der Intellekt ist, ist die notwendige Bedingung von intuitiver Erkenntnis das, was etwas oder jemanden zu diesem etwas oder jemanden macht (= das Prinzip der Individuation, die sogenannte *haecceitas*).²⁵

Hier liesse sich die scotische Lehre von der Formaldistinktion, beziehungsweise der scotische Gottesbeweis und die scotische Metaphysik unmittelbar an die Erkenntnislehre anschliessen,²⁶ was insbesondere für die Untersuchung der scot(ist)ischen Einflüsse in Zwinglis Trinitätstheologie, Christologie und Abendmahlslehre interessant wäre.²⁷ Im Folgenden wird nun aber lediglich die Frage

zwischen philosophischer und theologischer Gotteslehre festgemacht werden: »Das eigentlich Neue bei Duns besteht dabei keineswegs in der blossen Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis oder zwischen Philosophie und Theologie, vielmehr liegt sie in der Art, wie er den Gegensatz zu betonen weiss. Er konstatiert nicht mehr nur eine gleichsam wertneutrale Differenz zwischen Natur und Übernatur, sondern eine *controversia* zwischen exklusiv die Suffizienz der Natur zur Gotteserkenntnis vertretenden Philosophen und ebenso exklusiv die Notwendigkeit der Übernatur zur Gotteserkenntnis vertretenden Theologen.« (Bolliger, *Infiniti Contemplatio*, 124).

²⁵ »[...] *haecceitas* is the factor that makes a thing the actual individual it is. But it is only the condition of intuition: without it a thing would not be existent and could not have an effect upon us (make its presence known).« (Bohler, *Scotus and Intuition*, 564).

²⁶ Dem Menschen im nach der scotischen Erkenntnislehre gegenwärtigen Zustand (als endlich Seiendes) ist die (intuitive) Erkenntnis des Unendlich-Seienden Gottes nicht möglich. Er kann diesen deswegen als »Seiendes« nur »in einem Modus, in seinem Grad der Vollkommenheit, in seiner Intensität« erfassen; vgl. Maria Burger, *Univozität des Seienden – Univozität der Person. Zwei Grenzbegriffe*, in: Wood Honnefelder (Hg.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Leiden 1996, 317–326, hier 318. Inwiefern die scot(ist)ische Auffassung von der »immensitas« auch für Zwinglis Verständnis von Gott als »*summum bonum*« relevant ist, wäre weiter zu untersuchen.

²⁷ So ermöglicht es die scotische Metaphysik beispielsweise dort, wo die natürliche Erkenntnis Gottes durch den Menschen an die Grenzen kommt, diesen doch nicht als vollständig Irrationales zu fassen, da dabei Gott »als eine Fülle von Intelligibilität, die die Schwäche unseres [d.h. des menschlichen, Anm. d.Vf.] Erkenntnisvermögens vorerst transzendiert« verstanden wird (Eberhard Wölfel, *Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus*, Münster 1965, 231). Als Konsequenz dieser grundsätzlichen Intelligibilität kann Gott als offenbarte Trinität dennoch »unserer [menschlichen, Anm. d.Vf.] Seinerkenntnis und dem Bereich natürlicher Ontologie kontinuierlich« eingeordnet werden, »wiewohl das trinitarische Sein Gottes die Sphäre der natürlichen Erkenntnisvorgegebenheiten übersteigt« (ebd.). Vgl. dazu auch Bolliger: »Speziell in den drei für das Mittel- und Spätwerk Zwinglis konstitutiven christologischen Themenbereichen der Idiomenkommunikation, der hypostatischen Union und der durch den Begriff der Unendlichkeit definierten göttlichen Natur dieser Union treten franziskanisch-scotische Akzente zu Tage.« (Bolliger, *Infiniti Contemplatio*, 77).

nach den Elementen der scot(ist)schen Erkenntnislehre in Zwinglis Theologie und insbesondere der zwinglischen Gotteslehre geklärt.

3. Elemente der scot(ist)ischen Erkenntnislehre in Zwinglis Gotteslehre

Die Frage nach den scot(ist)ischen Elementen in Zwinglis Gotteslehre lässt sich zuverlässig nur über nachweisbare, produktive Rezeptionsvorgänge in Zwinglis Werk beantworten, was zu einer stark reduzierten Quellenbasis führt.²⁸ Bolliger weist in seiner Studie die Annotation von sieben explizit scotistischen Werken durch Zwingli nach, während er nur ein einziges aus der Thomistenschule (die *Quodlibetales quaestiones*) aufführt²⁹ und zählt etwa dreissig Textstellen,³⁰ die dementsprechend berücksichtigt werden können. Dabei fällt auf, dass explizite oder semi-explizite Rezeption von Scotistica »bei Zwingli – mit Ausnahme einiger dicta im Commentarius von 1525 – erst ab 1527, von da an aber in allen seinen grösseren theologischen Schriften durchgehend bis zum Ende zu finden«³¹ sind.

²⁸ Selbstverständlich liesse sich unter rein systematisch-theologischen Gesichtspunkten die scot(ist)sche Rezeption bei Zwingli auf grundlegende Gedanken bzw. Argumentationsmuster erweitern, beziehungsweise die entsprechenden theologischen und philosophischen Konzeptrezeptionen ohne Berücksichtigung der (semi-)expliziten Bezugnahmen in Zwinglis Werk darstellen. Dabei würde man sich jedoch auf einer instabilen, weil nur ideell-belegbaren Quellenbasis befinden und die Grenzen der Theologiegeschichte überschreiten.

²⁹ Vgl. Bolliger, *Infiniti Contemplatio*, 365–418, besonders 375–394.

³⁰ Vgl. ebd., 399.

³¹ Ebd., 397. Als Grund für die verstärkten (semi-)expliziten Bezüge auf die scholastischen Wurzeln benennt Bolliger den Abendmahlsstreit zwischen Zwingli und Luther: »Denn der in diesem literarischen Streit nicht nur entstandene, sondern vor allem erst richtig gefühlte Zwang zum Beizug legitimatorischer Autoritäten der theologischen Argumentation war eine wohl unausweichliche Folge des in der frühen Reformation noch kaum angedachten, geschweige denn gelösten Problems einer materialen theologischen Unterbestimmtheit des anfangs doch recht unmittelbar und im spirituell besten Sinne naiv proklamierten reformatorischen Schriftprinzips. [...] In der Selbstwahrnehmung Zwinglis sind damit deutlichere oder eher implizite Rekurse auf scholastische Theologie nicht trotz, sondern wegen dieses Gefühls disputativ bedingten Zwangs stets nur Instrumente zur Explikation vor allem Streit liegender reformatorischer Intuitionen.« (Bolliger, *Infiniti Contemplatio*, 398) Vgl. dazu beispielsweise Zwinglis Äusserungen in Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, Bd. 1–14, Berlin/Leipzig/Zürich 1905–1991 (nachfolgend Z), 943, 11–14 oder Z VI/1, 458, 20–22.

Für die Frage nach den menschlichen Erkenntnismöglichkeiten Gottes ist dabei Zwinglis *Kommentar über die wahre und falsche Religion*³² besonders relevant, da die menschliche Erkenntnisfähigkeit dort explizit im Zusammenhang mit der Gotteslehre diskutiert wird.

Im Kapitel »de deo« schreibt Zwingli:

»Was Gott ist, geht vielleicht über den Menschenverstand hinaus, aber dass er ist, übersteigt den Verstand des Menschen nicht; denn viele Weise sind so weit gekommen, dass sie an dem Dasein Gottes nicht zweifelten. Einige haben das Sein Gottes auf mehrere Götter verteilt, zweifellos aus Beschränktheit des Verstandes, der eine solche Macht und Majestät, wie sie Gott haben musste, einem Gott allein nicht zuzuschreiben wagte.«³³

Für die Grundlage aller Gotteserkenntnis hält Zwingli die Selbst-Offenbarung Gottes, wie sie in Röm 1,19 beschrieben ist.³⁴ Die daran anschließenden Ausführungen zu den Möglichkeiten und Grenzen der heidnischen Gotteserkenntnis sind in der bisherigen Reformationsforschung bereits umfangreich behandelt worden.³⁵ Jedoch stellt erst Bolliger diese bekannten Äusserungen Zwinglis zur Gotteserkenntnis in einen erkenntnistheoretischen Zusammenhang, der nicht nur deutlich auf die »unaufhebbare Dignitätsdifferenz von Schöpfer und Geschöpf als theologische Konsequenz des metaphysischen Prinzips irreduzibler Improportionalität von Infinität und Finität«³⁶ verweist, sondern auch deutliche Spuren der scotischen Erkenntnislehre und ihrer Differenzierung zwischen intuitiver und abstrakter Gotteserkenntnis in sich trägt.³⁷ Hier setzt denn auch Bol-

³² Vgl. Z III, 628–912.

³³ Huldrych Zwingli Schriften III (nachfolgend ZS), hg. v. Thomas Brunnschweiler/Samuel Lutz, Zürich 1995, 54f. Vgl. Z III, 640: »Quid sit deus, fortasse supra humanum captum, verum, quod sit, haud supra eum est; multi enim sapientium huc penetraverunt, ut deum esse non ambigerent; etiamsi non defuerint, qui hoc ipsum, deum esse, pluribus tribuerent, intelligentiae nimirum angustia, quae tantam potentiam et maiestatem, quantam divinam esse oportere videbant, uni ac soli tribuere non audebat.«

³⁴ »Videmus hic aperte, quod dei est ea, quam nos naturae nescio cui ferimus acceptam, de deo notitia. »Deus enim, inquit [Röm. 1. 19], »manifestavit.« (Z III, 641).

³⁵ Vgl. beispielsweise Gunter Zimmermann, Der Artikel »De Deo« in Zwinglis »Commentarius de vera et falsa religione«, in: Zwingliana 19:1 (1992), 445–457 oder sechzig Jahre zuvor Leonhard von Muralt, Zwinglis dogmatisches Sondergut, in: Zwingliana 5:7 (1932), 321–339.

³⁶ Bolliger, *Infiniti Contemplatio*, 399.

³⁷ Hier setzt auch Bolligers Kritik an Gottfried Lochers Kontextualisierung von Zwinglis Theologie im Anschluss an die Scholastik an (vgl. ebd., 76f.). Locher behauptet im Zusammenhang mit dieser Commentarius-Stelle nämlich: »[...] der Satz

ligers Kritik an Gottfried Lochers Kontextualisierung von Zwinglis Theologie im Anschluss an die Scholastik an.³⁸ Locher behauptet im Zusammenhang mit dieser *Commentarius*-Stelle nämlich: »[...] der Satz von der Gotteserkenntnis der Heiden ist bei Zwingli nicht humanistisch fundiert, sondern pneumatologisch begründet.«³⁹ Dies ist insofern nicht falsch, als dass Gotteserkenntnis im Sinne von »Glaube« bei Zwingli tatsächlich pneumatologisch begründet sein kann, aber auch nicht ganz richtig, da damit die Erkenntnis dessen, »was Gott ist« (vgl. die oben zitierte Stelle aus dem *Commentarius*) gemeint ist, die sich nur im Glauben, bzw. durch die Selbstoffenbarung Gottes erkennen lässt, nicht aber die Erkenntnis (oder besser: Anerkenntnis) des Da-Seins Gottes als einer infiniten Form von »Sein«. Die Erkenntnis Gottes als unendlichem Sein und somit die vernünftige Betonung der »Gottheit Gottes« lässt sich hier bei Zwingli jedoch durchaus als humanistisch fundiert, ja sogar als explizit dem scholastisch-scot(ist)ischen Gottesverständnis zugehörig beschreiben. In anderen Worten: Zwingli teilt mit Scotus und den Scotisten (und mit der scholastischen Tradition seit Thomas von Aquin) die Trennung zwischen philosophischer und theologischer Gotteserkenntnis,⁴⁰ wobei letztere nur durch Gott selbst möglich wird, da sie von Gott als dem sich Selbst-Offenbarenden ausgehen muss und den Menschen das »Was« Gottes (seine *haecceitas*) pneumatologisch vermittelt und damit nur den Gläubigen gegenüber

von der Gotteserkenntnis der Heiden ist bei Zwingli nicht humanistisch fundiert, sondern pneumatologisch begründet« (Gottfried Locher, *Die Theologie Huldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie*, Zürich 1952, 60). Dies ist insofern nicht falsch, als dass Gotteserkenntnis im Sinne von »Glaube« bei Zwingli tatsächlich pneumatologisch begründet sein kann, aber auch nicht ganz richtig, da damit die Erkenntnis dessen, »was Gott ist« (vgl. die oben zitierte Stelle aus dem *Commentarius*) gemeint ist, die sich nur im Glauben, bzw. durch die Selbstoffenbarung Gottes erkennen lässt, nicht aber die Erkenntnis (oder besser: Anerkenntnis) des Da-Seins Gottes als einer infiniten Form von »Sein«. Die Erkenntnis Gottes als unendlichem Sein und somit vernünftige Betonung der »Gottheit Gottes« lässt sich hier bei Zwingli jedoch durchaus als humanistisch fundiert, ja sogar als explizit dem scholastisch-scot(ist)ischen Gottesverständnis zugehörig beschreiben.

³⁸ Vgl. Bolliger, *Infiniti Contemplatio*, 76f.

³⁹ Locher, *Theologie Huldrych Zwinglis*, 60.

⁴⁰ Yong Seuk Cho hat in seiner systematischen Studie zu Zwinglis Gottesbegriff diesen deswegen auch als Verschmelzung von philosophischem Gottesbegriff und biblischem Gottesbild beschrieben. Vgl. Yong Seuk Cho, *Zwinglis spekulativer Gottesbegriff*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 56:2 (2014), 223–233.

erkennen lässt.⁴¹ Die philosophische Gotteserkenntnis hingegen, welche das »Das« Gottes – seine entitas als Seiendes – abstrakt, d.h. rational – nicht aber intuitiv! – erkennen lässt, ist nach Zwingli allen Menschen und damit auch Heiden »natürlich« möglich. In den Worten Zwinglis: »Mit dem allen will ich nichts anderes klar machen, als dass es bei der Gotteserkenntnis das erste ist, dass wir wissen, dass er der ist, der von Natur ist, der selbst ist, und er von keinem anderen das Sein empfängt.«⁴²

Es ist diese Differenzierung zwischen der natürlichen Erkennbarkeit Gottes aufgrund seiner singulären Unendlichkeit und dem ebenso prinzipiellen Festhalten daran, dass auf natürliche Weise Erkenntnis Gottes wegen der Improportionalität vom erkennenden, endlichen Subjekt und dem erkannten, unendlichen Objekt nur aufgrund der gnädigen Selbstoffenbarung Gottes möglich ist, welche Bolliger zurecht als eindeutig scot(ist)isches Element in Zwinglis Gotteslehre identifiziert.⁴³

4. Gedanken zum scot(ist)ischen Einfluss in Zwinglis Theologie

Nach den obigen Ausführungen zur bisherigen Wahrnehmung von Zwinglis scholastischen Wurzeln, der scotischen Erkenntnislehre und deren Elemente in Zwinglis Gotteslehre, fällt besonders ein Aspekt in Zwinglis Theologie ins Auge: Mit der humanistischen Betonung der ratio und dem entsprechenden Festhalten an der Intelligibilität Gottes hat Zwingli mit Scotus und den Scotisten die aristotelische Noetik als Grundlage der Entfaltung der Gotteserkenntnis durch den Menschen gemeinsam, was jene Autoren wiederlegt, die Zwingli eine rein negative Rezeption der Scholastik unterstellen.⁴⁴ Zwingli ist damit richtigerweise – wie übrigens Luther auch – als Kind seiner Zeit auch in der Theologie seiner Zeit zu kontextualisieren

⁴¹ Vgl. Z III, 642: »Fit manifestum, quod fideles hinc credunt deum esse, et mundum opus eius esse, et reliqua, quod a deo hoc docti sunt: solius ergo dei est et ut credas deum esse, et eo fidas«.

⁴² ZS III, 61. Vgl. Z III, 644: »Quibus omnibus nihil aliud inducere volumus, quam hoc esse primum in cognitione dei, ut sciamus eum esse, qui natura est, qui ipse est, et a nullo accipit, ut sit«.

⁴³ Vgl. Bolliger, *Infiniti Contemplatio*, 402f.

⁴⁴ So z.B. Schindler: »Die ausdrücklichen Bezugnahmen auf die Scholastik sind bei Zwingli praktisch alle negativ, polemisch und meist recht pauschal.« (Alfred Schindler, *Zwingli und die Kirchenväter*. 147. Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses Zürich, hg. v. der Gelehrten Gesellschaft, Zürich 1984, 64).

und es wäre falsch, die reformierte Theologie ohne ihre aktiven und passiven, negativen und positiven Bezugnahmen auf die vorangegangenen Denktraditionen zu beschreiben und beurteilen. Dieser Artikel soll deswegen nicht nur als exemplarische Studie von scot(ist)ischen Elementen in Zwinglis Theologie dienen, sondern auch als Gedankenanstoss für weitere wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den theologischen und philosophischen Argumentationsgängen, welche Theologie – egal welchen Jahrhunderts, aber eben auch die reformatorische Theologie – massgeblich durch Aufnahme, Weiterentwicklung oder Ablehnung mitgeprägt haben und mitprägen.

Für die reformatorische Theologie von Zwingli wäre eine vertiefende Auseinandersetzung nicht nur mit den scot(ist)ischen, sondern den allgemein »scholastischen« Einflüssen besonders wünschenswert. Die bisherige Forschung lässt dabei insbesondere Studien zum scholastischen Kontext von Zwinglis Trinitätstheologie, Christologie und Abendmahlslehre als gewinnbringend erscheinen.⁴⁵ Dabei bieten sich nicht nur Studien nach systematisch-theologischen Kriterien zu den entsprechenden Loci an, sondern auch werkspezifische Untersuchungen⁴⁶ und/oder Abhandlungen der beobachteten Einflüsse im Vergleich mit Zeitgenossen.⁴⁷ Denn wie Bolliger für die scot(ist)ische Rezeption in Zwinglis Werk nachgewiesen hat, lässt erst eine differenzierte Lektüre sowohl der »reformatorischen« als auch der »scholastischen« Schriften jenseits jeglicher illegitimer Pauschalierung die theologischen Argumentationen und Gedankengänge wirklich nachvollziehen.⁴⁸

⁴⁵ »Speziell in den drei für das Mittel- und Spätwerk Zwinglis konstitutiven christologischen Themenbereichen der Idiomenkommunikation, der hypostatischen Union und der durch den Begriff der Unendlichkeit definierten göttlichen Natur dieser Union treten franziskanisch-scotische Akzente zu Tage.« (Bolliger, *Infiniti Contemplatio*, 77).

⁴⁶ So wäre es beispielsweise spannend zu untersuchen, ob Zwinglis Differenzierung zwischen »göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit« (vgl. die gleichnamige Schrift in Z II, 471–525) sich auch mithilfe der scot(ist)ischen Differenzierung zwischen intuitiver und abstrakter Erkenntnis erklären lässt.

⁴⁷ So gilt es beispielsweise als »Common sense« in der aktuellen Reformationsforschung, dass Zwingli im Gegensatz zu Luther keinen »deus absconditus« kennt und – wie auch aus den obigen Ausführungen deutlich wird – an der humanistisch-philosophischen Überzeugung festhält, dass sich Gott auch (aber nicht nur!) durch den menschlichen Intellekt erkennen lässt. Auch kann Zwingli im Gegensatz zu Luther (vgl. *De servo arbitrio*) dem Menschen einen (weitestgehend) freien Willen zugestehen. Es wäre nun spannend zu fragen, ob sich diese Unterschiede ebenfalls über die unterschiedliche scholastische Prägung erklären lassen.

⁴⁸ »Durch diese illegitime Vereinheitlichung [Gleichschaltung von Duns' mit Thomas von Aquin, Anm. d.Vf.] aber lassen sich insbesondere diejenigen Konstitutionsprinzi-

Und vielleicht enthält ja gerade eine differenziertere und diversifizierendere Wahrnehmung der unterschiedlichen scholastischen Prägungen und Einflüsse auf die Theologien der Reformatoren die Möglichkeit, die in ihrer Verallgemeinerung und Pauschalisierung kritisierte Beschreibung des Abendmahlsstreites als »Streit der beiden Wege« und den »scharfen Gegensatz« zwischen Zwingli als Vertreter der *via antiqua* und Luther als Vertreter der *via moderna*, neu und für die Theologie der beiden Reformatoren insgesamt zu beurteilen.⁴⁹

Letztlich bleibt jedoch vor allem dies aus den Ausführungen festzuhalten: »Von Zwingli und seinem Denken gibt es kein Bild, das letzte Gültigkeit beanspruchen darf, wohingegen manche Bilder zweifellos überholt sind.«⁵⁰ Und: Nicht nur Zwingli ist als Kind seiner Zeit zu verstehen und zu kontextualisieren, sondern auch Forschende und dementsprechend die Forschungsgeschichte. Damit sind auch alle obigen Ausführungen dazu da, in der gegenwärtigen Theologie und der aktuellen reformationsgeschichtlichen Forschung ebenso wie im Kontext dieser Ausgabe der Hermeneutischen Blätter zu »Intuition« eingeordnet und diskutiert zu werden, ganz nach dem Motto:

»Im Westen nichts Neues« ... aber Neu-(Wieder-)Entdecktes!

– MA theol. Ariane Albisser ist Doktorandin am Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte und Lehrstuhlassistentin der Professur für Theologie- und Kirchengeschichte von der Reformation bis zur Neuzeit an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich. Sie beschäftigt sich mit der Theologie der Reformatoren (insbesondere Zwingli, Bullinger und Calvin) mit Schwerpunkten auf deren Pneumatologie, Ekklesiologie und der reformierten Bekenntnistradition.

pien Zwinglischen Denkens, die enge Verwandtschaft mit der von Duns ausgehenden spätscholastischen Theologie aufweisen und nachweislich auf die intensive Duns-Lektüre Zwinglis zurückgehen, überhaupt nicht oder nicht ausreichend erklären. Da das wichtigste dieser Konstitutionsprinzipien, die auf allen Ebenen theologischer Argumentation reformatorisch sich zuspitzende Radikalisierung der Gott-Mensch-Relation hin zu unbedingter Theozentrität, mit dem genuin Reformatorischen am Reformator Zwingli faktisch konvergiert, ist seine genaue Erkundung von kaum auszumessender Bedeutung.« (Bolliger, *Infiniti Contemplatio*, 101f.).

⁴⁹ Vgl. dazu Köhler, *Die Geisteswelt Ulrich Zwinglis*, Gotha 1920.

⁵⁰ Peter Stephens, *Zwingli. Einführung in sein Denken*, Zürich 1997, 11.