

## Miszelle

### Zwingli – Erasmus – Cajetan

Eine *Replik* von STEFAN NIKLAUS BOSSHARD

Die Besprechung meines Buches Zwingli – Erasmus – Cajetan, Die Eucharistie als Zeichen der Einheit (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 89), Wiesbaden 1978, von Irena Backus in den Zwingliana 15, 1979, Heft 2, 168f., ruft Widerspruch hervor und erfordert Klarstellungen.

1. Eingangswort wird hervorgehoben, der Autor habe sich zur Aufgabe gemacht, die *Voraussetzungen* in der Eucharistielehre der Theologen Zwingli, Erasmus und Cajetan zu bearbeiten. Nun gehört selbstverständlich auch eine Reflexion darüber zu einer Arbeit wie der vorliegenden (siehe zum Beispiel S. 22–24), sie erschöpft sich aber bei weitem nicht in der Erörterung ideengeschichtlicher Prämissen und Abhängigkeiten, sondern will die Theologie der Eucharistie selbst zur Sprache bringen, bei Zwingli unter dem Gesichtspunkt der «inneren Entwicklung» (S. 3), bei Cajetan unter dem der «Bedeutung für das Verständnis der Abendmahlslehre Zwinglis» (S. 108).

2. Das Schwergewicht der Arbeit liegt mithin bei der systematischen Analyse, ein wissenschaftliches Vorgehen, das sich aufgrund der Zugehörigkeit der Systematik zum theologischen Fächerkanon nicht vorgängig rechtfertigen muß. Angesichts dessen bleibt unbegreiflich, weshalb Irena Backus wiederholt das Fehlen der «historischen Perspektive» beklagt. Es sollte ja nicht Reformationgeschichte, sondern Reformationstheologie getrieben werden, wobei übrigens die Arbeit der legitimen Forderung nach der historischen Betrachtungsweise durchaus gerecht zu werden vermag. Es wird nämlich immer wieder der Einfluß Erasmus' von Rotterdam und anderer als «historisches Moment» an der Abendmahlslehre Zwinglis kritisch geprüft. Es besteht darum keine Veranlassung, diese im wesentlichen systematische Ausrichtung der historischen nachzuordnen, wie Backus fordert.

3. Der geschichtliche Kontext der abendmahlstheologischen Aussagen kann keine über das Notwendigste hinausgehende Aufmerksamkeit beanspruchen. Dennoch werden sie nicht «aus dem geschichtlichen Zusammenhang gelöst», wie Backus meint. Statt dessen werden hermeneutische Parzellierungen, die zu Fehlinterpretationen führen könnten, durch je-

dem Abschnitt vorangehende (theologie)geschichtliche Ein- und Überleitungen zu vermeiden gesucht. Daß dabei Luther nicht einbezogen wird, liegt an dem Umstand, daß es der Zwingli-Forschung eben erst gelungen ist, sich von einer verfälschenden Luther-Fixierung zu emanzipieren und Zwingli auf eigene Füße zu stellen (siehe S. 2). Es gibt genügend Literatur, die Irena Backus konsultieren kann, wenn sie sich über das Verhältnis zwischen Zwingli und Luther in der Abendmahlsfrage informieren will, zum Beispiel das Standardwerk von Walther Köhler, *Zwingli und Luther, Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*, 2 Bände, Leipzig/Gütersloh 1924/1953. Aber nicht nur Backus' Wunsch nach Berücksichtigung Luthers, auch derjenige nach einer ausholenden Darstellung der Erasmischen Abendmahlslehre ist bereits erfüllt. Gerade heutzutage, wo zur Niedrighaltung der Druckkosten von Dissertationen große Anstrengungen notwendig sind, kann öffentlich und leicht zugängliches Wissen nicht bloß der Vollständigkeit halber repetiert werden. G. Krodel und J.B. Payne haben sich mit der Eucharistielehre bei Erasmus sehr einlassend beschäftigt (siehe S. 5).

4. Neben diese allgemeinen Fehleinschätzungen müssen noch Unzulänglichkeiten in der Darstellung gestellt werden. Zur ersten Periode (vorsymbolische Abendmahlslehre) äußerte sich W. Köhler nicht in dem Sinn, als lehnte Zwingli die katholische Realpräsenzlehre ab, wie Backus insinuiert, sondern er behauptet eine intimere Nähe Zwinglis zu ihr, als der Autor zu erkennen vermag (siehe S. 32, Anm. 1).

5. Die Bearbeitung der Eucharistielehre Cajetans erfolgt im Rahmen dieser Dissertation gerade nicht «willkürlich», eine Aussage, die Backus ohne Kenntnis der Seite 1 macht: «Die Einbeziehung Cajetans kann *nicht* als bloße Willkür verurteilt werden.» Die diesem Urteil folgende Begründung wird übrigens auch von dem Cajetan-Fachmann Ulrich Horst in seiner Rezension in den *Innsbrucker Historischen Studien* 2, 1979, S. 327, unumwunden akzeptiert.

6. Hier wie in der Besprechung von H.J. Grimm in Erasmus 31, 1979, S. 714f., wird ferner im Gegensatz zu Irena Backus' Fehlanzeige die Aufdeckung platonisierender Gedankengänge in der Arbeit anerkennend herausgehoben (siehe dazu zum Beispiel S. 30, Anm. 49a, 85f., 166).

7. Christologische Einzelerörterungen fanden nur soweit Raum, als sie zum genauen Verständnis besonders der «gemäßigt symbolischen Abendmahlslehre» erforderlich schienen. Eine «Ähnlichkeit zwischen Zwingli und Cajetan an diesem Punkt» wird nicht im entferntesten behauptet und kann darum auch nicht «zufällig» sein. Im Unterschied zu Backus' Referat betont der Autor nicht die «vollständige Einheit», sondern die ver-

hältnismäßig starke Geschiedenheit der beiden Naturen in Christus bei Zwingli (siehe S. 92f.).

Wer diesen Beanstandungen an der Rezension zu folgen bereit ist, wird Irena Backus' Ansicht von der Anfechtbarkeit der «grundlegende(n) These des Buches» als unbegründet zurückweisen.

#### Duplik von IRENA BACKUS

Die Grundfrage ist die: Geht es an, die *Reformationstheologie* ohne *Reformationsgeschichte* zu bearbeiten? Herr Bosshard versucht, diese Frage zu bejahen, ohne jedoch zu überzeugen. Zum Beispiel schreibt er, S. 37ff., über Zwinglis *Commentarius* von 1525 (nicht 1925, wie es S. 34, Anm. 1, heißt). Die Analyse ist zutreffend und von Zitaten überzeugend unterbaut. Dem Leser aber bleibt die Frage: wenn es stimmt, daß alle Reformatoren an der Realpräsenz Kritik üben und sich dabei auf Joh. 6 berufen, was ist dabei Zwinglis Eigenart? Eine Antwort läßt sich nur aus weiteren Informationen gewinnen: 1. Luther hatte 1520 in *De captivitate* bestritten, daß Joh. 6 vom sakramentalen Zeichen spreche, das heißt vom Leib Christi im Brot, hatte aber zugegeben, daß hier vom rechten Gebrauch des Sakraments die Rede sei. 2. 1527 konnte Brenz in seinem Kommentar, bei aller Übereinstimmung mit Luther, Joh. 6 dennoch vom sakramentalen Zeichen auslegen. 3. Bucer ergreift 1528 (wenigstens äußerlich) mit Luther gegen «die Lutheraner» (also Brenz) Partei. 4. Zwinglis eigenster Beitrag ist die Überzeugung, daß Joh. 6 nicht nur vom Gebrauch des Sakraments redet, sondern auch beweist, daß das sakramentale Zeichen unabhängig ist von jedem Essen des Leibes: mit anderen Worten, es ist nur ein Symbol. Eine knappe Erwähnung dieses Tatbestandes, vielleicht auch ein Hinweis auf Ian Hazletts Artikel «Zur Auslegung von Iohannes 6 während der Abendmahlskontroverse» (in: *Bucer und seine Zeit*, Wiesbaden 1976, S. 74ff.) hätte einen Satz Bosshards wie diesen (S. 38) beleuchtet: «Und wieder bekräftigt Zwingli, daß in Io. 6, nur von geistiger Speisung die Rede sei und Christus schlechterdings nicht vom Sakrament der Eucharistie handle, denn – und nun bringt Zwingli das für ihn zugkräftigste Argument – denn, der Geist sei es, der Leben schaffe, das Fleisch nütze nichts (V. 63), oder wenn es nütze, dann als hingeschlachtetes und nicht als gegessenes». Es hätte den Verfasser zur Erkenntnis geführt, daß Zwingli in diesem Zusammenhang mit «sacramentum eucharistie» den «esus sacramentalis» meint (vgl. Z III, 779, 34). Ein Blick auf Luther, Bucer, Brenz und andere

hätte so wesentlich zur Erklärung der «inneren Entwicklung» von Zwinglis Lehre beigetragen.

Was nun Erasmus betrifft, so hat gerade J. B. Paynes Studie die Vieldeutigkeit seiner Abendmahlslehre herausgearbeitet. Somit ist es nicht abwegig, weitere Untersuchungen dieses Themas zu erwarten, noch dazu in einem Buch, das den Titel *Zwingli – Erasmus – Cajetan* trägt.

Und so zu Cajetan. Trotz dem Protest des Verfassers sehe ich noch immer nicht ein, welche Rolle ihm in diesem Buch zugedacht ist. Es heißt von ihm: «Er hat sich nicht nur als systemtreuer römischer Theologe direkt mit Zwingli und anderen Reformatoren befaßt, er hat auch die Theologie seiner noch breitmaschiger denkenden Zeit bis an die Grenzen und darüber hinaus schöpferisch weitergetrieben.» Der erste Grund ist – wie der Verfasser selbst zugibt (S. 1–2) – nicht stichhaltig, denn dies läßt sich genau so gut auch von einem Eck, Johannes Buchstab, Hieronymus Emser, Fabri oder Thomas Murner sagen. Der zweite Grund ist ungenügend, denn es bleibt dem Leser verborgen, welche Neuerungen Cajetans der Verfasser in diesem Zusammenhang für wichtig hält, und warum. Dazu heißt es (S. 108): «Unsere Leitlinie bei der Erörterung der Eucharistielehre Cajetans bleibt deren Bedeutung für das Verständnis der Abendmahlslehre Zwinglis im weitesten Sinn. Wir suchen es daher tunlichst zu vermeiden, jene zusätzliche Last von Unterscheidungen, Begriffen und Denkfiguren zu übernehmen, die lediglich zum systemimmanenten Verstehensprozeß des Thomismus gehört.» Der Leser fragt sich, was bei einer solchen Minimalisierung von «Unterscheidungen, Begriffen und Denkfiguren» noch übrigbleibt, um zu erlauben, daß Cajetans Lehre überhaupt noch mit der Zwinglis (oder eines anderen) verglichen wird.

Solche Abzüge an Cajetan sind um so unverständlicher, als 1. etwa Gottfried Locher («Grundzüge der Theologie Zwinglis» in: *Huldrych Zwingli in neuer Sicht*, Stuttgart 1969, S. 186ff.) zu bedenken gibt, daß Zwingli zahlreiche thomistische Elemente beibehielt, wenn auch mit «scotistischen Einschlägen». Allerdings hat die Uneinheitlichkeit von Zwinglis Sprachgebrauch einen schlüssigen Beweis dieser Behauptung bislang verhindert. 2. Ein thomistisches Element, das auch Zwinglis Christologie beleuchtet, ist wohl in seiner Verwerfung von Luthers Gebrauch der «praedicatio identica» zu sehen (*Über D. Martin Luthers Buch*, 1528, Z VI/II, S. 110, 111). 3. So hätte es sich gelohnt, über Lochers Forschungen hinaus Zwinglis Thomismus und seine Grenzen zu untersuchen und sie mit denen eines echten Thomisten wie Cajetan zu vergleichen, dessen Terminologie durchaus unzweideutig ist – oder selbst mit denen des Erasmus, dessen Lehre, besonders in Sachen der Rechtfertigung (siehe S. 75) ebenfalls thomistische Züge aufweist.

Der Leser des Buches steht letztlich vor isolierten Behauptungen wie (S. 169): «Für beide [Zwingli und Cajetan] steht der geistige Genuß als Glaube an den Tod Christi im Vordergrund, weil dieser [*sic!*] der Welt das Leben ermöglicht hat.» Wir erfahren nicht, daß auch etwa Cyrill von Alexandrien (MPG 73, 565, 568) in seinem schon 1508 gedruckten Johannes-Kommentar den nötigen Glauben an den Gekreuzigten ähnlich betont (vgl. dazu Cajetans Exegese, zitiert S. 131, Anm. 32). Die Übereinstimmung Zwinglis und Cajetans kann auch rein zufällig gewesen sein; war sie es nicht, worin liegt dann ihre Bedeutung?

Die Redaktion dankt dem Autor und der Rezensentin für ihre Stellungnahmen, die es dem Leser erlauben sollten, sich ein Urteil zu bilden. Die Diskussion ist damit abgeschlossen. Die Red.