Ariane Albisser
Peter Opitz (Hg.)

Die Zürcher Reformation in Europa

Beiträge der Tagung des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte 2019

TVZ

Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 29

Ariane Albisser, Peter Opitz (Hg.)

•

Die Zürcher Reformation in Europa

TVZ

Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte

Begründet durch
Leonhard von Muralt

Fortgesetzt durch
Fritz Büsser und Alfred Schindler

Herausgegeben von
Emidio Campi, Bruce Gordon, Peter Opitz
und Christoph Strohm

Band 29

Die Reihe *Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte* wird seit dem Jahr 2005 unter neuer Herausgeberschaft fortgeführt. Weiterhin werden Arbeiten aus dem Bereich der Schweizer Reformationsgeschichte veröffentlicht. Zukünftig sollen besonders auch Untersuchungen zur Geschichte der Frühen Neuzeit zum Druck gelangen, die über theologiegeschichtliche Zugänge im engeren Sinne hinaus interdisziplinär angelegt sind und die Wirkungen der Reformation in den folgenden Jahrhunderten in den Blick nehmen.

Ariane Albisser, Peter Opitz (Hg.)

Die Zürcher Reformation in Europa

Beiträge der Tagung des Instituts
für Schweizerische Reformationsgeschichte

6.–8. Februar 2019 in Zürich

TVZ

Publiziert mit Unterstützung durch die Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich und die Theologische Fakultät der Universität Zürich.

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich

Satz
Claudia Wild, Konstanz

Druck
CPI books GmbH, Leck

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur für die Jahre 2021–2024 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

ISBN 978-3-290-18304-2 (Print)
ISBN 978-3-290-18305-9 (E-Book: PDF)

© 2021 Theologischer Verlag Zürich
www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotografischen und audio-visuellen Wiedergabe, der elektronischen Erfassung sowie der Übersetzung, bleiben vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis 9

Vorwort 13

From «Zwinglian» to «Swiss» Reformation. What's in a name?
BY EMIDIO CAMPI 15

Zürcher Anfänge 45

***Contemplatio* und *meditatio* bei Huldrych Zwingli**
VON MARTIN SALLMANN 47

Ulrich Zwingli und das Apostolikum
VON GERGELY CSUKÁS 61

Die Klagschrift des Chorherrn Hofmann als Quelle für das Verständnis der altgläubigen Opposition gegen Zwingli
VON VOLKER LEPPIN 79

Auf dem Weg zum Reformator
VON URS B. LEU 101

Zwingli and the Zurich Catechetical Tradition
BY DANIËL TIMMERMAN 125

Die Einheit von Bund und Erwählung bei Huldreich Zwingli
VON PIERRICK HILDEBRAND 143

Die Bedeutung der Pneumatologie für die Anfänge der reformierten Theologie
VON ARIANE ALBISSER 155

«Wider die Ränke der Wiedertäufer»
von Marco Hofheinz 171

Comparing Zwingli's and Calvin's Calling as Prophets
by Jon Balserak 185

Leo Juds konfessionspolitische Spuren in der lateinischen Übersetzung von Zwinglis *Ußlegen*
von Christian Hild 197

«Apostel Helvetiens»
von Luca Baschera 215

The Doctrine of Scripture in Zwingli and in Bullinger
by Aurelio Garcia 231

Bullinger's Commentary on 1 Corinthians and the Doctrine of the Lord's Supper
by Joe Mock 247

Netzwerke – Ausstrahlungen – Rezeptionen 269

Feier der Eucharistie
von Peter Opitz 271

Funktion, Theologie und Wirkung von Zwinglis 67 Thesen in der Eidgenossenschaft
von Jan-Andrea Bernhard 293

Theologen im Austausch
von Judith Engeler 317

Wahrheit im Gespräch
von Fabrice Flückiger 335

Ulrich Zwingli and the Pays de Vaud
by Michael Bruening 357

Predigtkultur in der reformierten Schweiz während der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts
von Max Engammare 375

Archival Practices and the Interpretation of the Zurich Reformation, 1519–2019
by Randolph C. Head 389

Friending Zwingli: The Formation of the Swiss/South German Correspondence Network
by Amy Nelson Burnett 409

Ausstrahlungen der Zürcher Reformation auf den Südwesten des Reichs
von Christoph Strohm 437

Zwingli und das Rheinland – das Rheinland und Zwingli
von Andreas Mühling 457

Wolfgang Fabritius Capito und die Zürcher Reformation
von Martin Heimbucher 475

Zürich und die Fremdengemeinde in London
von Judith Becker 495

Die Rezeptionsgeschichte des Zürcher Täufertums und seine Rolle in der Memorialkultur der täuferischen Kirchen
von Andrea Strübind 519

Die Wechselbeziehungen Zürich-Niederlande 1591–1619
von Herman J. Selderhuis 539

Why Joannes Anastasius, Refugee from the Low Countries and Pastor in the Palatinate, Turned to Zürich (1557)
by Erik A. de Boer 553

Zurich and the shaping of the Elizabethan Settlement
by Torrance Kirby 571

Detecting Interactions Between Zurich and Reformation Scotland
by Ian Hazlett 599

«A Heroic Tragedy»: Huldrych Zwingli in the Hands of Anglo-American Writers of the Nineteenth Century
BY BRUCE GORDON 615

The Influence of the Second Helvetic Confession on the Hungarian Reformed Church Life in Transylvania
BY DEZSŐ BUZOGÁNY 633

Güter-, tugend- und pflichtethische Motive in Zwinglis Ethik
VON MATTHIAS NEUGEBAUER 641

Der die Welt regiert
VON MATTHIAS FREUDENBERG 659

Den gnädigen Gott wiederentdecken
VON MATTHIAS ZEINDLER 681

Gott ehren im theologischen Verständnis von Zwingli
VON JOHANNES VOIGTLÄNDER 701

Abkürzungsverzeichnis

AKThG	Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte
AnSR	Annalas da la Societad retorumantscha
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
ASD	Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami, Amsterdam 1969 ff.
BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon
BDS	Martin Bucers Deutsche Schriften, hg. von Wilhelm Neuser, Gottfried Sebass und Christoph Strohm, Bde. 1–18, Gütersloh 1960–2015
BEHE. R	Bibliothèque de l'Ecole des hautes études en sciences religieuses
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie
BRN	Bibliotheca Reformatoria Neerlandica
BSIH	Brill's Studies in Intellectual History
BSR	Bible Society Record
BSRK	Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, hg. von Ernst Friedrich Karl Müller, Leipzig 1903 (Neudruck in 2 Teilbänden: Waltorp 1999)
BSLK	Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen ^{6}1976
Bullinger Schriften	Heinrich Bullinger Schriften, im Auftrag des Zwinglivereins, hg. von Emidio Campi, Detlef Roth und Peter Stotz, Bde. 1–7, Zürich 2004–2006
BWKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte
BZD	Bibliographie der Zürcher Druckschriften des 15. und 16. Jahrhunderts, hg. von Manfred Vischer, Baden-Baden 1991 (Bibliotheca bibliographica Aureliana CXXIV)
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina
CHRC	Church History and Religious Culture
CO	Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia, hg. von Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz und Eduardus Reuss, Brunsvigae 1863–1900 (= CR 29–87)
CS	Corpus Schwenckfeldianorum. Letters and treatises of Caspar Schwenckfeld von Ossig, December 1530–1533, ed. by Chester D. Hartranft, Leipzig 1914

CWC	The Correspondence of Wolfgang Capito, transl. by Erika Rummel, ed. by Milton Kooistra, vols. 1–3, Toronto 2005–2015
CWE	Collected Works of Erasmus
DBW	Dietrich Bonhoeffer Werke
EA	Amtliche Sammlung der älteren Eidgenössischen Abschiede, Bde. IV/1a–1b, bearb. von Johannes Strickler, Brugg 1873 und Zürich 1876, Bde. IV/1c–1e, bearb. von Karl Deschwanden, Luzern 1878–1886
EBrP	Emder Beiträge zur Geschichte des reformierten Protestantismus
EH	Europäische Hochschulschriften
EHS.G	Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften
EpTig	Epistolae Tigurinae de Rebus potissimum ad Ecclesiae Anglicanae Reformationem pertinentibus conscriptae A. D. 1531–1558, Cambridge 1848 (Reprint: New York NY 1968)
EpTig/OL	Original Letters relative to the English Reformation, written during the reigns of king Henry VIII, king Edward VI and queen Mary, chiefly from the archives of Zurich. Transl. … and ed. for the Parker Society by the Rev. Hastings Robinson, vols. 1–2, Cambridge 1846–1847
EpTig/ZL	The Zurich Letters, comprising the correspondence of several English bishops and others, with some of the Helvetian reformers, during the reign of queen Elizabeth. Transl. and ed. for the Parker Society by the Rev. Hastings Robinson, vols. 1–2 (each with EpTig), Cambridge 1842–1845 (Reprint: New York/London 1968)
EvTH	Zeitschrift für Evangelische Theologie
FF	Freikirchen Forschung
FKDG	Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Göttingen
FSÖTh	Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie
HBBibl	Heinrich Bullinger Werke, 1. Abt.: Bibliographie, bearb. von Joachim Staedtke et al., Bde. 1–3, Zürich 1972–2004
HBBW	Heinrich Bullinger Werke, 2. Abt.: Briefwechsel, bearb. von Ulrich Gäbler et al., Zürich 1974 ff.
HBD	Heinrich Bullingers Diarium (Annales vitae) der Jahre 1504–1574, hg. von Emil Egli, Basel 1904 (Nachdruck: Zürich 1985)
HBRG	Heinrich Bullingers Reformationsgeschichte, nach dem Autographon, hg. von Johann Jakob Hottinger und Hans Heinrich Vögeli, Bde. 1–3, Frauenfeld 1838–1840, Register, bearb. von Willy Wuhrmann, Zürich 1913 (Nachdruck: Zürich 1985)
HBTS	Heinrich Bullinger Werke, 3. Abt.: Theologische Schriften, bearb. von Hans-Georg vom Berg et al., Zürich 1983 ff.

HWPh	Historisches Wörterbuch der Philosophie
HWRh	Historisches Wörterbuch der Rhetorik
JBTh	Jahrbuch für Biblische Theologie
JEH	Journal of Ecclesiastical History
JRE	Jahrbuch für Recht und Ethik
JRH	Journal of Religious History
KHB	Kerkhistorische Bijdragen
KZG	Kirchliche Zeitgeschichte
LWB	Lutherischer Weltbund
MEKGR	Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlands
MennLex	Mennonitisches Lexikon
MGB	Mennonitische Geschichtsblätter
MGP	Monumenta Germaniae Paedagogica
MQR	Mennonite Quarterly Review
ODNB	Oxford Dictionary of National Biography
ÖR	Ökumenische Rundschau
PL	Patrologiae cursus completus. Series Latina prior, hg. von Jean-Pierre Migne, Paris 1844–1890
PML	Peter Martyr Library
QGTS	Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz
RHT	Reformed Historical Theology
RBS	Reformierte Bekenntnisschriften
RKZ	Reformierte Kirchenzeitung
R&RR	Reformation & Renaissance Review
RSCHS	Records of the Scottish Church History Society
SBET	Scottish Bulletin of Evangelical Theology
SCH	Studies in Church History
SCH.S	Studies in Church History, Subsidia
ScHR	Scottish Historical Review
SHCTh	Studies in the History of Christian Thought
SJKR/ASDE	Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht
SMRT	Studies in Medieval and Reformation Traditions
StA	Staatsarchiv

SuRNR	Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe
SVRG	Schriften des Vereins für Religionsgeschichte
SVRKG	Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte
TEH	Theologische Existenz heute
THR	Travaux d'Humansime et Renaissance
ThST	Theologische Studien
ThZ	Theologische Zeitschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TrThK	Texte zur reformierten Theologie und Kirche
TSRPRT	Texts and Studies in Reformation and Post-Reformation Thought
VadBS	Vadianische Briefsammlung, 1. Hälfte: 1531–1535, hg. von Emil Arbenz und Hermann Wartmann, St. Gallen 1903 (Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte 29, 3. Folge 9)
VIEG	Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Z	Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke, hg. von Emil Egli et al., Berlin/Leipzig/Zürich 1905–2013 (=CR 88–108)
ZB	Zentralbibliothek Zürich
ZBRG	Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte
ZDTH	Zeitschrift für Dialektische Theologie
ZEE	Zeitschrift für Evangelische Ethik
ZS	Huldrych Zwingli Schriften, im Auftrag des Zwinglivereins, hg. von Thomas Brunnschweiler und Samuel Lutz, Bde. 1–4, Zürich 1995
ZSKG	Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 1907–2003; seit 2004: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte, hg. von der Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
Zwing.	Zwingliana. Beiträge zur Geschichte Zwinglis, der Reformation und des Protestantismus in der Schweiz, hg. vom Zwingliverein unter Mitwirkung des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte, Zürich 1897 ff.

Vorwort

Der Amtsantritt Ulrich Zwinglis am Zürcher Grossmünster zu Beginn des Jahres 1519 gilt seit langem als Beginn der Zürcher und damit auch der Schweizer Reformation. Er markiert zugleich den Beginn einer Bewegung, die, ungeachtet ihrer nicht geringen Pluralität, schon im 16. Jahrhundert zu einer europaweiten «reformierten» Konfessionskultur wurde. Diese wiederum hat sich im Laufe der Zeit zum weltweiten reformierten Protestantismus entwickelt, der in aller Vielfalt seiner Erscheinungsformen eine starke religiöse, theologische und kulturelle Gestaltungskraft besass und bis heute besitzt. So drängte sich der 500. Jahrestag dieses Ereignisses geradezu auf, in Gestalt eines internationalen wissenschaftlichen Kongresses auf die Zürcher Reformation zurückzublicken. Ziel des Zürcher Kongresses vom 6. bis 8. Februar 2019 war es, die gegenwärtige internationale Forschung zu bündeln und zu präsentieren. Dabei sollte die Zürcher Reformation aber nicht isoliert betrachtet, sondern auch ihre Rolle im Rahmen der europäischen Reformationsbewegungen in den Blick genommen werden. Historische, wirkungsgeschichtliche, aber auch theologische Aspekte bis in unserer Gegenwart hinein sollten Berücksichtigung finden. Dass damit eine grosse Vielfalt von Themen, Perspektiven, Forschungsansätzen und -kulturen zusammenkommen, versteht sich von selbst. Wir haben, der Logik eines derartigen «Jahrhundertgeburtstags» folgend, eine solche heterogene forschungsgeschichtliche Momentaufnahme, bei der sich naturgemäss leicht auch thematische Lücken entdecken lassen, einem einheitlichen, aber perspektivisch beschränkten Themenband vorgezogen. Unsere Hoffnung ist, dass der vorliegende Band nicht nur über den gegenwärtigen Forschungsstand informiert, sondern der Forschung auch neue Impulse zu verleihen vermag. Der Kongress wurde ermöglicht durch die finanzielle Unterstützung durch den Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung. Ausserdem danken wir der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich für einen Druckkostenzuschuss.

Ariane Albisser und Peter Opitz

From «Zwinglian» to «Swiss» Reformation. What's in a name?

Forty Years of Research: Literature Review and Future Directions

By Emidio Campi

To Prof. Torrance Kirby on the Occasion of His 65th Birthday.

Introduction

«What's in a name? That which we call a rose
By any other name would smell as sweet.»[1]

says Juliet in perhaps the most famous scene of Shakespeare's play, *Romeo and Juliet*. That may be true for a poet, but surely not for a plant scientist. Also, for historians, names can make a difference and even spark lively debates. The interrelation of the three terms «Zwinglian» «Swiss» and «Reformation» in the title of this paper, for example, has a lengthy history of controversies.[2] In 1528, in his *Confession Concerning Christ's Supper* Luther set the tone for generations to come: «I testify on my part that I regard Zwingli as unchristian, with all his teachings, for he holds and teaches no part of the Christian faith rightly.»[3] The deliberate attempts to undercut or

1 Romeo and Juliet, II, ii, 1–2.

2 Kurt *Guggisberg*, Das Zwinglibild des Protestantismus im Wandel der Zeiten, Leipzig 1934; Fritz *Büsser*, Das katholische Zwinglibild. Von der Reformation bis zur Gegenwart, Zürich 1968.

3 Martin Luther, Vom Abendmahl Christi Bekenntnis (1528), WA 26, 342, 21–23: «Jch bekenne fur mich, das ich den Zwingel fur einen unchristen halte mit aller seiner lere, denn er helt und leret kein stueck des Christlichen glaubens recht» (Confession Concerning Christ's Supper, LW 37:231).

devalue the theological significance of the Zwinglian Reformation continued through into the early 20th century. To cut a long story short, it suffices to recall that until the end of World War I immensely fashionable among academic theologians and historians was Adolf von Harnack's dictum: «in the treatment of the history of dogma from a universal point of view Zwingli may be left out of account»[4].

The vast amount of primary and secondary source material made available at the turn of the 20th century prompted a wave of research that reached sizeable proportions in the 1940s and led to a drastic reappraisal of the reformer's thought and influence in the 1970s.[5] The most notable contribution came from Gottfried Wilhelm Locher, who signalled the theological distinctiveness and coherence of Zwingli's teaching. Through countless studies culminating in his monumental *Die zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte* (1979), the preeminent Swiss scholar not only freed the Zurich reformer from the burden of Lutheran accusations, but also assured him a significant place in the pantheon of the magisterial reformers.[6] Locher's seminal work has stimulated a wide variety of specialized studies. Meanwhile there is as yet no sign that the flood of publications has abated, and the subject continues to attract the attention of courageous and creative scholars.

I bring this up because the organizers of the conference asked me to sketch out the broad lines of the historiography of the Zurich Reformation from 1979 onwards: to set the scene and mark out the terrain. My answer was, of course, a spontaneous «Yes», because I thought that I knew in broad strokes the rich scholarly debate on this issue over the past forty years. Digging deeper, however, I realized that the literature – most of which composed by dear colleagues who sadly are no longer with us, as well as by some participants in this conference – is so extensive as to make complete coverage impractical – and would be far beyond the scope of the present essay. I ask my colleagues' indulgence if I refer to basic research and themes that stimulated later developments more often than to individuals, to problems and issues

4 Adolf *von Harnack*, History of Dogma, 7 vols., Boston 1896–1905, 7: 268, no. 1.

5 Ulrich *Gäbler*, Zwingli im 20. Jahrhundert. Forschungsbericht und annotierte Bibliographie 1897–1972, Zürich 1975.

6 Gottfried. W. *Locher*, The Change in the Understanding of Zwingli in Recent Research, Church History 34 (1965), 3–24; Rudolf *Dellsperger*, Gottfried Wilhelm Locher 29. April 1911–11. Januar 1996, in: Zwing. XXIII (1996), 5–9; Peter *Winzeler*, «Losend dem Gotzwort!» – Gottfried W. Lochers Bedeutung für die Zwingliforschung, in: Zwing. XXV (1998), 43–63.

rather than to specific monographs. The very abundance of scholarship makes such an approach necessary.

My presentation is divided into two main sections. The first and larger part will address the major developments of the past forty years that have enriched, deepened but also inhibited our understanding of the religious change in Zurich by referring to the following subject headings: source materials and key themes in the literature. In a second and smaller part I shall attempt to sketch some frameworks for further debate and discussion.

Part 1

1.1 Source materials

In 1975, in his account of the Zwingli research in 20th century Ulrich Gäbler praised the high scholarly standards of the critical edition of Zwingli's works, noting however that the section concerning exegetical writings on the New Testament had not progressed with the desired rapidity, and consequently that research had been severely curtailed.[7] Their appearance was delayed by various factors (including staffing and funding) for a further 38 years, but by the end of 2013, the 5-volume set was published that completed *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*.[8] About a fifth of the material consists of hitherto unpublished Zwingli texts. We can now better grasp Zwingli's biblical exegesis, his evolution from Erasmian humanist to reformer. Moreover, since his exegetical production took place within the context of the *Prophezei,* clearly the interpretation that resulted was a collective effort, however much the group of Zurich divines may have been dominated by the forceful

7 *Gäbler*, Zwingli im 20. Jahrhundert 21–22, 26.

8 Huldreich Zwingli, Huldreich Zwinglis sämtliche Werke. Exegetische Schriften. Neues Testament, ed. by Max Lienhard and Daniel Bolliger, 5 vols., Zürich 2013: vol. 5: Evangelien nach Matthäus und Markus nach der von Leo Jud veranstalteten Erstausgabe, erschienen bei Froschauer 1539; vol. 6: Evangelien nach Lukas und Johannes sowie Evangelienharmonie nach der von Leo Jud veranstalteten Erstausgabe, erschienen bei Froschauer 1539; vol. 7: Evangelien nach Matthäus, Markus und Johannes (die eine Parallelüberlieferung zu den Bänden 17, 18 und 20) nach dem Manuskript in der Zentralbibliothek Zürich: Ms Car II 181; vol. 8: Evangelium nach Matthäus (die andere Parallelüberlieferung zu den Bänden 17 und 19) nach dem Manuskript in der Zentralbibliothek Zürich: Ms Z V, 370; vol. 9: Briefe nach der von Leo Jud veranstalteten Erstausgabe, erschienen bei Froschauer 1539, und Juds Notizen zum Jakobusbrief.

personality of the reformer. Thus, the study of these new documents can help our understanding of the origins of Zurich Reformation thought and institutions as well as of early modern biblical studies.

In the period under review other longstanding projects were completed or are now well underway. A notable example to begin with is *Zwingliana*.[9] The journal, published continuously since 1897, is a rich seam to mine, as often important essays and primary sources have been scattered through its pages and make life difficult for scholars who do not have at hand specialized libraries. Responding to the challenges of the digital age, all volumes have been digitized and are accessible for free with a three-year delay for new issues. Currently more than 2200 full-text searchable titles in 202 different issues of the journal are available online.

Many scholars recognize the Baden Disputation held in May 1526 as a turning point in Swiss Reformation history. Although it ended with a clear victory by Johannes Eck, it estranged Bern, St. Gallen, Basel and Schaffhausen from their Catholic confederates, so that in 1528–1529 the cities followed the example set by Zurich. A striking gap in our field of study was that until 2015 we lacked a modern edition of the proceedings of that gathering. The amount of effort it took for the editors to produce this volume of over 700 pages is staggering.[10] From sifting through original hand-written notes jotted down during the disputation itself to collating the official and unofficial variants of minutes later published by the Catholics and Reformed took altogether 17 years. The editing process was a long and eventful journey with many ups and downs, but at the end researchers and the scientific community felt they benefited more than they had imagined when they started. The result is a splendid critical edition that, along with the detailed and exhaustive introduction by Martin H. Jung, should henceforth be the decisive reference text for our understanding of the Baden Disputation.

9 URL: http://www.zwingliana.ch/index.php/zwa (12.1.2020). See Bernd *Moeller*, Der Zwingliverein und die reformationsgeschichtliche Forschung, in: Zwing. XXV (1998), 5–20.

10 Die Badener Disputation von 1526. Kommentierte Edition des Protokolls. Mit einer historischen Einleitung von Martin H. Jung, ed. by Alfred Schindler and Wolfram Schneider-Lastin., Zürich 2015. The first and so far the only monographic study covering theological contents of the disputation is Irena *Backus*, The Disputations of Baden, 1526 and Berne, 1528. Neutralizing the Early Church, Princeton NJ 1993; German: Das Prinzip «Sola scriptura» und die Kirchenväter in den Disputationen von Baden (1526) und Bern (1528), Zürich 1997.

Another example of fine editorial craftsmanship is the recent publication of *Huldrych Zwingli's Private Library*.[11] The authors have patiently and exhaustively documented not only Zwingli's reading and the marginal notes Zwingli made in the books he owned – as Walther Köhler already did in 1921, followed by Alfred Schindler in 1988 and 1989 – but have also taken on the painstaking task of examining Zwingli's letters, wherein he mentions what he is reading, or makes striking, insightful, or simply expressive comments on these books. This sophisticated exploration into the historical context in which the reformer developed his thought and work is *in nuce* an intellectual biography of the reformer and a useful complement to the fascinating picture that emerges from the excellent new account of Zwingli's life penned by Peter Opitz.[12]

Urgently needed for classrooms or private study was a selection of Zwingli's writings in the original Latin or German text together with a translation into modern German. The timely appearance in 2018 of a handsome volume clearly meets that longstanding desideratum,[13] along with the four-volume collection of selected works published in 1995 by the Zwingliverein.[14] In passing, I mention that translations of Zwingli's writings into English and Italian progress slowly but steadily since the 500th anniversary of his birth,[15] whereas in French there is only a small selection of his works available. Not to be forgotten are the Dutch and,

11 Huldrych Zwingli's Private Library, ed. by Urs B. Leu and Sandra Weidmann, Leiden 2018; Walther *Köhler,* Huldrych Zwinglis Bibliothek. Neujahrsblatt auf das Jahr 1921, zum Besten des Waisenhauses in Zürich, ed. by Gelehrten Gesellschaft, 84th article, Zürich 1921; Alfred *Schindler*, Zwinglis Randbemerkungen in den Büchern seiner Bibliothek. Ein Zwischenbericht über editorische Probleme, in: Zwing. XVII (1988), 477–496; 18 (1989), 1–11.

12 Peter *Opitz*, Prophet, Ketzer, Pionier des Protestantismus, Zürich [3]2019.

13 Zwingli lesen. Zentrale Texte des Zürcher Reformators in heutigem Deutsch, ed. by Peter Opitz and Ernst Saxer, Zürich 2018.

14 Huldrych Zwingli Schriften, ed. by Thomas Brunnschweiler and Samuel Lutz, Zürich 1995.

15 Huldrych Zwingli Writings: 500th anniversary volume, ed. and transl. by Edward Julius Furcha, H. Wayne Pipkin and Allison Park PA 1984; Huldrych Zwingli, The Implementation of the Lord's Supper; transl. and introd. by Jim West, Atlanta 2016; Ulrico Zwingli, Scritti teologici e politici, ed. by Ermanno Genre and Emidio Campi, Torino 1985; Ulrico Zwingli, Breve istruzione cristiana, ed. by Bernard Roussel, Torino 1988; Ulrico Zwingli, Scritti pastorali, ed. by Ermanno Genere and Fulvio Ferrario, Torino 1996; Huldrych Zwingli, La provvidenza di Dio, ed. by Ermanno Genre, Torino 2004; Huldrych Zwingli, Amica esegesi, ed. by Ermanno Genre, Torino 2017.

more recently, the Japanese and Korean translations.[16] Most of these texts are in the public domain and may be used freely for educational and academic purposes.

Among other lacunae which were filled recently, three editions reflect the renewed interest in research into the complex relationship between magistrate and church. The first is the digital edition of selected Zurich legal source texts (eRQZH, 2009–2018) from the Middle Ages and Early Modern Period, including normative texts (e.g. mandates, court rulings, arbitration awards) and legal practices. The second is the collection of the Zurich Church Ordinances (1525–1675), covering in addition to the practices of the church's government, marriage laws, educational regulations, poor relief and other social regulations, sumptuary laws and decrees on morality. The third edition is a compilation of witch trials culminating in death sentences which occurred in the Zurich territory (1487–1701).[17] Together, these three collections are promising tools for research with broad implications for our understanding of the causes and consequences of the Zurich Reformation until the end of Reformed orthodoxy.

Moving to the second leading Zurich reformer, the recent growth in scholarship on Heinrich Bullinger that emerged around the four hundredth anniversary of his birth in 2004, to which we shall soon return, has produced a series of outstanding publications of source material. Among the most urgent desiderata that were fulfilled there are: the first ever critical edition of the *Decades*,[18] the theological treatise *De scripturae sanctae authoritate*,[19] some of his influential pastoral

16 List of translations in various languages in Jacques V. *Pollet*, Huldrych Zwingli et le Zwinglianisme, Paris 1988, 407–412.

17 Elektronische Rechtsquellen-Edition Zürich (= eRQZH), URL: https://staatsarchiv.zh.ch/internet/justiz_inneres/sta/de/ueber_uns/organisation/editionsprojekte/rq.html (18.2.2020); Zürcher Kirchenordnungen 1520–1675, ed. by Emidio Campi and Philipp Wälchli, Zürich 2011; Otto Sigg, Hexenprozesse mit Todesurteil. Justizmorde der Zunftstadt Zürich. Vom bösen Geist in Stadt und Land Zürich und im aargauischen Kelleramt – Dokumentation zu den 79 mit Todesurteil endenden sogenannten Hexenprozessen im Hoheitsgebiet der Stadt Zürich 1487–1701, Frick 2012. See also Basler Kirchenordnungen 1528–1675, ed. by Emidio Campi and Philipp Wälchli, Zürich 2012.

18 Heinrich Bullinger. Sermonum decades quinque de potissimis Christianae religionis capitibus (1552), ed. by Peter Opitz, 2 vols. (HBTS 3.1–3.2), Zürich 2008.

19 Heinrich Bullinger. De scripturae sanctae authoritate deque episcoporum institutione et functione (1538), ed. by Emidio Campi, Zürich 2009 (HBTS 4).

writings,[20] and a remarkable number of his Commentaries on the New Testament Epistles.[21] It is proper to recall here that the text of the *Consensus Tigurinus*, known to most of us through the unsatisfactory edition in the *Calvini Opera,* has recently been re-edited and revised along with the correspondence between Calvin and Bullinger prior to the agreement on the basis of the original manuscripts in Zurich and Geneva, all provided with a rich critical apparatus that meets modern standards.[22]

For anyone interested in sampling Bullinger's thought about a variety of issues or desiring to «get to know» the Reformer directly, there is now available a seven-volume edition in modern German of a representative selection of his writing.[23] Besides the linguistically skillful translation, the work provides a thorough introduction to each text (historical background, summary) and is equipped with a concise critical apparatus. Moreover, the printed keywords at the edges help to track the overall flow of the text. Suitable for several classroom applications and academic disciplines, this work offers those interested in Swiss Reformation studies a unique sourcebook.

Last, but by no means least in this gallery of editorial ventures, is the monumental *Tigurinerchronik*.[24] The over 1800 folio-pages long

20 Heinrich Bullinger. Pastoraltheologische Schriften, ed. by Detlef Roth (HBTS 5), Zürich 2009.

21 Heinrich Bullnger, Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen, ed. by Luca Baschera vol. 6: Röm – 1Kor – 2Kor; vol. 7: Gal – Eph – Phil – Kol; vol. 8: 1–2Thess – 1–2Tim – Tit – Phlm; vol. 9: Hebräerbrief – Katholische Briefe, Zürich 2012, 2014, 2015, 2019.

22 Consensus Tigurinus (1549). Die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl: Werden – Wertung – Bedeutung, ed. by Emidio Campi and Ruedi Reich, Zürich 2009. Reformation Debates over the Lord's Supper (1536–1560). Sources and Impact of the Consensus Tigurinus, special issue of Reformation and Renaissance Review 18 (2016), ed. by Emidio Campi and Torrance Kirby.

23 Heinrich Bulllinger. Schriften, ed. by Emidio Campi, Detlef Roth and Peter Stotz, 7 vols., Zürich 2004–2007. Following the publication of the Schriften Prof. Dr. Sang-Bong Park of the Hapdong Theological Seminary, Suwon-si, South Korea started a research group for promoting Bullinger's theological thought. Since 2015 the association has been carrying out various activities, holding public meetings, inviting some outstanding scholars from abroad, publishing articles, books and theses. The most ambitious project is to translate for the first time Bullinger's Decades into Korean. The first volume, covering Decade 5, appeared in Spring 2019.

24 Heinrich Bullinger. Tigurinerchronik, 3 vols., ed. by Hans Ulrich Bächtold (HBHS 1), Zürich 2018. Some of the best work in German on Bullinger's historical methodology is by Christian *Moser*, Papam esse Antichristum. Grundzüge von Heinrich Bullingers Antichristkonzeption, in: Zwingl. 30 (2003), 65–101. Particu-

manuscript is divided into two parts. In the first part Bullinger describes the origin of Zurich, which he places far back into the pre-Christian era, and its most significant developments until 1400 in the context of social, political, and religious European history. In the second part he deals with the period until 1516. Focal points are the ecclesiastical schism and the Council of Constance, the history of the so-called Old Zurich War (1440–1446), the military success of the Swiss against foreign potentates, their spectacular defeat in the battle of Marignano 1515, and the peace treaty of 1516 that put the Confederation firmly under French dominance. *The Tigurine Chronicle*, arguably Bullinger's most important historiographical work, circulated in many manuscript copies but had remained unprinted until now; it was published in 2018, after a gestation period of 15 years.

As positive as the situation looks with regard to sources, I must touch as well on three worrying cases. Whoever sets out on the tortuous paths of the *corpus* of Zwingli's writings discovers quickly that the splendid critical edition with its sumptuous apparatus still lacks an index. An edition without an index is like a house without doors, hardly accessible. This lacuna is now being met in part by the project: *Huldrych Zwingli Works Digital*, which provides fully searchable transcriptions of the writings and the letters.[25] Still missing are the exegetical writings on the New Testament.[26] This enables scholars partially to fill the gap, given the extremely inconsistent orthography of the terms. However, owing to financial reasons, the critical apparatus, that is the core of any critical edition and what makes it a scholarly object, was not digitized. Moreover, the project is far away from having achieved the goals set out in the original program plans, viz. producing the edition of Zwingli's Complete Works on CD-ROM with indexes of persons, places and Bible verses, as well as a lemmatized concordance. Until then, we must

larly noteworthy is his Die Dignität des Ereignisses. Studien zu Heinrich Bullingers Reformationsgeschichtsschreibung, 2 vols., Leiden/Boston 2012. See also Hans Ulrich *Bächtold*, Heinrich Bullinger als Historiker der Schweizer Geschichte, in: Heinrich Bullinger und seine Zeit. Eine Vorlesungsreihe, ed. by Emidio Campi, Zürich 2004, 251–273. A remarkable book by a social historian is Franz *Mauelshagen*, Wunderkammer auf Papier. Die «Wickiana» zwischen Reformation und Volksglaube, Tübingen 2011. The literature in English is limited. The principal work remains Aurelio A. *Garcia Archilla*, The Theology of History and Apologetic Historiography in Heinrich Bullinger. Truth in History, San Francisco 1992.

25 URL: http://www.irg.uzh.ch/static/zwingli-werke/index.php; URL: http://www.irg.uzh.ch/static/zwingli-briefe/index.php [29.2.2020].

26 See footnote 8.

proceed on the empirical path of tentative search of and approach to the texts.

Funding constraints have had implications also for the recent edition of *Oswald Myconius' correspondence (1512–1552)*.[27] His name may not be on everyone's lips today, but he succeeded Johannes Oecolampadius as the leader of Basel's church, a position he held until his death. His epistolary is considered one of the most fruitful sources for the knowledge of Swiss Reformation history and its humanistic beginnings in the *sodalitas Erasmiana*. Nevertheless, the 1338 surviving letters to and from Myconius were published not in full-text, but in a registry edition in modern German, in which by its very nature the annotations are highly compressed, and there are instead in-text parenthetical references. For each letter is documented the present location, if and where it has been published (and/or translated), or whether it remains unpublished. In addition, the volume's introduction provides a detailed overview of Myconius's life, updating and correcting older biographies.

The third case concerns the flagship of the editorial program at the Institute for Swiss Reformation History, the critical edition of Bullinger's epistolary, for which the waves have been a little choppy recently. We all know that this extraordinarily rich collection of source materials sheds light on the Zurich Reformation and far beyond on the international networks of scholars of Early Modernity. Since 1973, about a quarter of the 12 000 extant letters from and to Heinrich Bullinger have been published in 19 learned volumes covering the years 1524–1547, an edition that in terms of meticulousness exceeds acknowledged quality standards. Moreover, volumes 1–15 are now available as a digital version, which allows full text searching. From 2020 onwards, however, the traditional funding agencies will no longer support the project. At the present moment we find ourselves in a period of transition, where the likely endpoint is that the remaining corpus of the correspondence will ultimately be stored online with minimal or no editorial work instead of being published in conventional printed

27 Oswald Myconius, Briefwechsel 1515–1552: Regesten, ed. by Rainer Henrich, 2 vols., Zürich 2017; Kaspar *von Greyerz*, Oswald Myconius: Briefwechsel 1515–1522. Eine Würdigung, in: Zwing. XLIV (2017), 377–389; Amy *Nelson Burnett*, The Myth of the Swiss Lutherans. Martin Bucer and the Eucharistic Controversy in Bern, in: Zwing. XXXII (2005), 45–70; Marcus *Ries*, Oswald Myconius in Luzern, in: Bewegung und Beharrung. Aspekte des reformierten Protestantismus, 1520–1650. FS für Emidio Campi, ed. by Christian Moser and Peter Opitz, Leiden/Boston 2009, 1–20.

volumes. The aim is to digitize and publish all this correspondence so that it can be used worldwide. An amount of around six million Swiss francs will be needed for this innovative project. The UZH Foundation supports the Institute for Swiss Reformation History in this endeavour, whose outcome however at this stage involves some degree of uncertainty.

These three cases show how factors beyond strictly scholarly criteria are transforming our discipline. But another trend should be noted here.[28] The publication of rare books and archival documents on the Internet has made amazing progress during the past ten years. Facsimile editions and digital texts have completely replaced the microfiche collections of original works and have by now become an essential part of the research infrastructure.[29] How will this explosion in the global availability of early texts affect scholarship? Surely with these new tools research can be done efficiently, more comprehensively and with fewer logistical and financial burdens than before. Conversely, as the example of Bullinger's correspondence clearly shows, the pressure to complete or launch new complex, expensive, multi-volume critical editions diminish somewhat, as many original texts, at least, become easier to acquire and cite in digital form. This brings with it extraordinary opportunities – imagine being able to search for keywords across thousands of pages of Bullinger's epistolary – but also daunting challenges. We have so far relied on scholars who have sifted through manuscripts and offered in splendid volumes exhaustive documentation of the genesis of each single letter, summary of the topics discussed in it and critical apparatus, thus mediating the encounter between the reader and the text. In the future, the digitized letters will be at our fingertips on the home screen, albeit in raw format, without commentary. Historians will probably need to tackle them in a different way – acquiring new skills to plumb them appropriately. In this regard, the challenge for our guild is deceptively simple today: writing history that combines the computer's ability to search and summarize the large

28 Here I echo Euan *Cameron*, Nearly 500 years and still Counting: The Reformation in Recent Scholarship and Debates, The Expository Times 126 (2014), 1–14; Ian *Gregory*, Challenges and opportunities for digital history, Front. Digit. Humanit. 1:1, DOI: 10.3389/fdigh.2014.00001; Christoph *Flüeler*, Digital Manuscripts as Critical Edition, URL: https://schoenberginstitute.org/2015/06/30/digital-manuscripts-as-critical-edition/; Peter Boot et al., Advances in digital scholarly editing: papers presented at the DiXiT conferences in The Hague, Cologne, and Antwerp, Leiden 2017.

29 For example: Digital Library of Classic Protestant Texts (and its early modern Catholic counterpart); Early English Books Online; Bavarian State Library, Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel; Gallica; e-rara; Hathi Trust; Internet Archive; Google Books.

volumes of material that are available with the historian's fundamental skills of examining, interpreting, and evaluating documents as well as offering coherent explanations and narratives.

One cannot leave this section without mentioning a recent development. The publication of editions of Swiss Anabaptists sources had somewhat lessened during the 80s and 90s of the last century. Even a cursory perusal of annotated Reformation bibliographies shows clearly that lately several scholars have once again taken on this important task.[30] While a striking proportion of research continues to be published in English, much of it by scholars from the Mennonite tradition, there is an energetic return of Swiss scholars to this absorbing area of Reformation studies. Interestingly, on both sides of the Atlantic, the historiographical paradigm of the «Long Reformation» has become a habit deeply entrenched in the new generation of scholars that has fostered the tendency to see Anabaptism as a protracted movement extending well into the late seventeenth century rather than limited to the first few decades of the sixteenth.

30 For example: The Sources of Swiss Anabaptism. The Grebel Letters and Related Documents, ed. by Leland Harder, Scottdale 1985; Spiritual Life in Anabaptism, ed. by Cornelius J. Dyck, Scottdale 1995; Biblical Concordance of the Swiss Brethren 1540, ed. by C. Arnold Snyder, Kitchener 2001; James W. *Lowry*, Hans Landis. Swiss Anabaptist Martyr in Seventeenth Century Documents, Millesburg OH 2003; Letters on Toleration: Dutch Aid to Persecuted Swiss and Palatine Mennonites 1615–1699, ed. by Jeremy Dupertuis Bangs, Rockport 2004; R. Emmet *McLaughlin*, Paul In Early Anabaptism, in: A Companion to Paul in the Reformation, ed. by R. Ward Holder, Leiden/Boston 2009, 215–240; Andrew P. *Klager*, Truth is Immortal. Balthasar Hubmaier (c. 1480–1528) and the Church Fathers. PhD thesis, 2011, URL: http://theses.gla.ac.uk/2485/; *Id.*, The Early Influence of Humanism on Balthasar Hubmaier (1485–1528) During His University Studies, Reformation and Renaissance Review 22 (2020), 4–24; Later Writings of the Swiss Anabaptists, 1529–1592, ed. by C. Arnold Snyder, New York 2019.
Relevant Swiss contributions: Hanspeter *Jecker*, Rebellen – Heilige. Das Basler Täufertum von 1580–1700, Liestal 1998; Das Schleitheimer Bekenntnis 1527. Einleitung, Faksimile, Übersetzung und Kommentar, ed. by Urs B. Leu and Christian Scheidegger, Zug 2004; Urs B. *Leu*, A Memorandum of Bullinger and the Clergy Regarding the Punishment of the Anabaptists (May 1535), in: MQR 78 (2004), 109–132; Urs B. *Leu* und Christian *Scheidegger*, Die Zürcher Täufer, 1525–1700, Zürich 2007; Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, vol. 3: Kantone Aargau – Bern – Solothurn, ed. by Martin Haas, Zürich 2008; Täufer und Reformierte im Disput. Texte des 17. Jahrhunderts über Verfolgung und Toleranz aus Zürich und Amsterdam, ed. by Philipp Wälchli et al., Zug 2010; Christian *Scheidegger*, «Wider die unsinnigen Wiedertäufer»: Ein unbekanntes Briefgedicht von Jörg Syz an Hans Brennwald (um 1527), in: Zwing. XXXIX (2012), 1–21.

1.2 Key themes of research

Not only the extraordinary recovery of new primary sources and archival collections over the past four decades, but also new trends in research shed much light on the origins and development of the Zurich Reformation. It may be helpful to begin this section reviewing what has become of some of the arguments that used to animate earlier generations of scholars. Some of them have collapsed, like Zwingli's alleged dependence on Luther's teaching for his reformation work; others have lost some of their lustre, like the legend that the doctrine of justification by faith proved some embarrassment to Zwingli and the Swiss reformers; while others, like the quest for the central motif of his theological thought still retain plausibility.

Let me address very briefly each question in turn. First: the traditional idea that Luther is *the* preeminent Reformer, whose teaching provides the standard for evaluating all Reformation patterns, so that all the other reformers are in effect variants of or deviants from him turned up massively in the media, in theatre pieces and exhibitions on the occasion of the Luther decade 2008–2017. Yet, appearances can be deceiving. Unlike the commemoration industry, scholars have distanced themselves from this view during the past thirty-five years or so. Indeed, it has become highly problematic to employ narrowly Lutheran theological criteria in order to understand the religious upheavals in sixteenth-century Europe. Today the large majority of scholars examine Zwingli's theology in relation to its own substance and stress his theological independence.[31] There are exceptions of course, but not

31 This note makes no claim to be comprehensive; it intends to offer some suggestions for further reading on the topic in current standard works: The Reformation World, ed. by Andrew Pettegree, London 2000; Diarmaid *MacCulloch*, Reformation. Europe's House Divided, 1490–1700, London 2003; Patrick *Collinson*, The Reformation, London 2003; Scott H. *Hendrix*, Recultivating the Vineyard. The Reformation Agendas of Christianization, Louisville 2004; R. *Ward Holder*, Crisis and Renewal. The Era of the Reformations, Louisville 2009; Peter *Marshall*, The Reformation, Oxford 2009; Carter *Lindberg*, The European Reformations, Oxford [2]2010; Kenneth G. *Appold*, The Reformation, Chichester 2011; Lee *Palmer Wandel*, The Reformation. Towards a New History, Cambridge 2011; Euan *Cameron*, The European Reformation, Oxford [2]2012; Irene *Dingel*, Reformation. Zentren – Akteure – Ereignisse, Göttingen 2016; Thomas *Kaufmann*, Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation, München [2]2017; Volker *Leppin*, Die Reformation, Darmstadt [2]2017. See also Christoph *Strohm*, Luther 2017. Debatten um das Reformationsjubiläum, in: Verkündigung und Forschung 62 (2017), 77–92.

many. Specifically, we can note that their thesis has not only flimsy documentary evidence, but it rests on untenable assumptions.[32]

This is a good start for the second question. Prior to Locher's *magnum opus* and until the 1980s, it was customary to argue that Zwingli and the Swiss reformers demonstrated a near total disinterest in Luther's doctrine of justification, and subsequently their chief concern had been the ethical dimension of faith.[33] Careful examinations show that while they were absolutely uncompromising in stressing the need for sanctification as a life of obedience to the commandments, they were equally unyielding in the opinion that sanctification must be based upon an imputed, perfect righteousness and not on an inherent, imperfect righteousness. In other words, it cannot be said that they had a moralistic approach to justification. Rather there is evidence that their thought on the crucial subject represents an original voice in the remarkable polyphony of voices of the early Reformation.

This and other striking peculiarities of the Zwinglian voice in the choir of the Reformation movement have led time and again to the search for an underlying and unifying principle which brings together in one intelligible whole the various aspects of his thought. Gottfried Locher's unshakeable determination to read Zwingli's theology as essentially Christocentric,[34] once largely shared, no longer meets uni-

32 For example: Hans J. *Hillerbrand*, The Division of Christendom. Christianity in the Sixteenth Century, Louisville 2007; Martin *Brecht*, Zwingli als Schüler Luthers. Zu seiner theologischen Entwicklung 1518–1522, Zeitschrift für Kirchengeschichte 96 (1985), 301–319; *Id.*, Die Reform des Wittenberger Horengottesdienstes und die Entstehung der Zürcher Prophezei, in: Reformiertes Erbe. FS für Gottfried W. *Locher* zu seinem 80. Geburtstag, 2 vols., ed. by Heiko A. Oberman et al., Zürich 1992, 1: 49–62 (= Zwing. XIX [1992]); *Id.*, Was war Zwinglianismus?, in: Die Zürcher Reformation. Ausstrahlungen und Rückwirkungen. Wissenschaftliche Tagung zum hundertjährigen Bestehen des Zwinglivereins (29. Oktober bis 2. November 1997 in Zürich), ed. by Alfred Schindler and Hans Stickelberger, Bern 2001, 281–300; Ralf *Hoburg*, Seligkeit und Heilsgewißheit. Hermeneutik und Schriftauslegung bei Huldrych Zwingli bis 1522, Stuttgart 1994 (see Alfred Schindlers strong critique in Zwing. V [1998], 184–188).

33 For a fuller discussion of this point see my essay «Das theologische Profil», in: Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch, ed. by Amy Nelson Burnett and Emidio Campi, Zürich 2017, 458–464 (Engl.: A Companion to the Swiss Reformation, Leiden 2016, 456–463); highly recommended is Volker *Leppin*, Setting Luther into His Historical Place. My Quarrels with the German Orthodoxy in Luther Research, Sixteenth Century Journal 48 (2017), 927–943.

34 Gottfried W. *Locher*, Die Theologie Huldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie, vol. 1: Die Gotteslehre, Zürich 1952. See also *Id.,* Zwingli's Thought. New Perspectives, Leiden 1981.

versal acceptance. In his full-scale, comprehensive account of Zwingli's theology Peter Stephens is certainly more guarded than Locher; the subject is adequately accounted for, but the support is markedly thin. In a subsequent article Stephens stresses the «theocentric character of Zwingli's theology»[35]. On the other hand, in an admirably learned monograph Berndt Hamm shows that «freedom» is a central theme of Zwingli's theology, not in any antinomian but in a theocentric sense – as the freedom of God, the freedom of each person, called by God, redeemed in Christ, and sanctified by the Holy Spirit.[36] To complicate things further, while Locher emphasized the key role of Christology, his doctoral student Walter Mayer in 1987 pleaded eloquently for the retention of eschatology as the center of Zwinglian theology.[37] Martin Sallmann in turn introduced a concept insufficiently recognized hitherto, but worthy of further attention, namely the «heilsgeschichtlichen Gedankengang», the notion of salvation history in Zwingli's work.[38]

Even the extent of humanist influence on Zwingli, as worked out by Locher, is being reexamined in essays by Cornelis Augustjin, Christine Christ von Wedel, and others that have left enduring traces, so that the Erasmian contribution has become more easily distinguished.[39]

35 William Peter *Stephens*, The Theology of Huldrych Zwingli, Oxford 1986. See also *Id.*, Zwingli and Luther, in: Evangelical Quarterly 71 (1999), 51–63.

36 Berndt *Hamm*, Zwinglis Reformation der Freiheit, Neukirchen-Vluyn 1987.

37 Walter E. *Meyer*, Huldrych Zwinglis Eschatologie, Zürich 1987.

38 Martin *Sallmann*, Zwischen Gott und Menschen. Huldrych Zwinglis theologischer Denkweg im *De vera et falsa religone commentarius* (1525), Tübingen 1999.

39 Gottfried W. *Locher*, Zwingli und Erasmus, in: Zwing. XIII (1969), 37–61; *Id.*, Christ Our Captain. An Example of Huldrych Zwingli's Preaching in Its Cultural Setting, in: *Id.*, Zwingli's Thought, 72–86; Cornelius *Augustjin*, Zwingli als Humanist (1986), in: *Id.*, Erasmus, der Humanist als Theologe und Kirchenreformer, Leiden 1996, 197–219; John B. *Payne*, Erasmus' Influence on Zwingli and Bullinger in the Exegesis of Matthew 11:28–30, in: Biblical Interpretation in the Era of Reformation. Essays Presented to David C. Steinmetz in Honor of His Sixtieth Birthday, ed. by Richard A. Muller and John L. Thompson, Grand Rapids MI 1996, 61–81; Emidio *Campi*, Zwingli und Maria. Eine reformationsgeschichtliche Studie, Zürich 1997; Christine *Christ von Wedel*, Die Perikope von Martha und Maria bei Erasmus und den Reformatoren, in: Zwing. XXVII (2000), 103–115; *Ead.*, Zur Christologie von Erasmus von Rotterdam und Huldrych Zwingli, in: Reformierte Retrospektiven. Vorträge der zweiten Emder Tagung zur Geschichte des Reformierten Protestantismus, ed. by Harm Klueting and Jan Rohls, Wuppertal 2001, 1–23; Christine *Christ von Wedel*, The Vernacular Paraphrases of Erasmus in Zurich, in: Erasmus of Rotterdam Society Yearbook, 24 (2004), 71–88; Erasmus in Zürich. Eine verschwiegene Autorität, ed. by Christine Christ von Wedel and Urs. B. Leu, Zürich 2007; Christine *Christ von Wedel*, Erasmus of Rotterdam. Advocate of a New Christianity, Toronto 2013.

In addition, one scholar has pointed out the influence of Faber Stapulensis.[40]

Conversely, the question of Zwingli's relation to the diverse strains of scholastic theology and philosophy is still debated and controversial. Following in the footsteps of Walther Köhler, Gottfried W. Locher, Heiko Augustin Oberman, it has been conventional to associate Zwingli with the *via antiqua*, and especially with the doctrines of Aquinas.[41] Attempts have been made in the past, with varying degrees of success, to discover Ockhamist and Scotist elements in Zwingli's theology.[42] It was, however Daniel Bolliger, who in his Zurich dissertation of 2000 placed the reformer's thought squarely in a new horizon of interpretation tracing the influence of Scotus himself and leading figures of southwest German Scotism on the reformer. According to Bolliger, central theological claims of the *doctor subtilis* such as God's intensive infinity, radical freedom, and «wholly otherness» were enthusiastically embraced by Zwingli in his marginal glosses to Duns Scotus, Stephan Brulefer, Konrad Summenhart, and other authors in terms strongly reminiscent of the Scotist ancestry. Last, but not least, Bolliger shows the impact of the knowledge gained from this inquiry on the development of Reformed theology: e. g. the fundamental difference between Creator and creature, a commonplace of classic Reformation theology, becomes a mark of Reformed spirituality and emerging confessional identity.[43]

While these discordant interpretations confirm the image of Zwingli as a highly eclectic thinker, there is no need to capitulate to skepticism. All in all, it seems that we rather need a fresh, sophisticated exploration into the intellectual and cultural context before 1519, in which Zwingli developed his thought and work. This is a useful corrective to much of the literature on Zwingli, which is often impatient to focus on the years after 1523, the decisive phase of the Zurich Reformation, and to see him as a harbinger of Modernity rather than to understand him in his late-medieval or humanist context.

40 *Hoburg*, Seligkeit und Heilsgewißheit 276.

41 Detailed review of the extant literature in Daniel *Bolliger*, Infiniti contemplatio. Grundzüge der Scotus- und Scotismusrezeption im Werk Huldrych Zwinglis, Leiden 2003, 60–105.

42 Johann Friedrich Gerhard *Goeters*, Zwinglis Werdegang als Erasmianer, in: Reformation und Humanismus, Robert Stupperich zum 65. Geburtstag, ed. by Martin Greschat and J. F. G. Goeters, Witten 1969, 255–271; Fritz *Blanke*, in Z V, 679–681, no. 3; Jacques Vincent *Pollet*, Huldrych Zwingli et le Zwinglianisme. Essai de synthèse historique et théologique mis à jour d'après les recherches récentes, Paris 1988, 358–363.

43 *Bolliger*, Infiniti contemplatio 515 f.

What has been said in the preceding paragraphs with regard to the interpretative efforts of earlier scholarship finds its complement in a related historiographical cluster consisting of themes that are thoroughly embedded within the theology of the Zurich Reformation, such as the Bible,[44] the Sacraments,[45] Church and Church/State relations,[46] the

44 More recent studies and surveys are Fulvio *Ferrario*, La «Sacra Ancora». Il principio scritturale nella Riforma zwingliana (1522–1525), Turin 1993; Fritz *Büsser*, Die Prophezei. Humanismus und Reformation in Zürich, Bern 1994; Traudel *Himmighöfer*, Die Zürcher Bibel bis zum Tode Zwinglis (1531). Darstellung und Bibliographie, Mainz 1995; Thomas *Krüger*, Heinrich Bullinger als Ausleger des Alten Testaments, in: Heinrich Bullinger und seine Zeit, ed. by Campi, 91–104; Irena *Backus*, Bullinger als Neutestamentler. Sein Kommentar zu den Paulusbriefen und den Evangelien, in: ibid. 105–131; Henning Graf *Reventlow*, Forming the Church according to the Bible: Huldrych Zwingli, in: History of Biblical Interpretation, vol. 3: Renaissance, Reformation Humanism, ed. by Henning Graf Reventlow, Atlanta 2010, 94–114; Peter *Opitz*, The Exegetical and Hermeneutical Work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli, and John Calvin, in: Hebrew Bible / Old Testament. The History of Interpretation, vol. 2: From the Renaissance to the Enlightenment, ed. by Magne Sæbø, Göttingen 2008; Peter *Opitz*, The Authority of Scripture in the Early Zurich Reformation (1522–1540), Journal of Reformed Theology 5 (2011), 296–309; Christoph *Sigrist*, Die Zürcher Bibel von 1531. Entstehung, Verbreitung und Wirkung, Zürich 2011; Christine *Christ von Wedel*, Das Buch der Bücher popularisieren. Der Bibelübersetzer Leo Jud und sein biblisches Erbauungsbuch «Vom lyden Christi» (1534), in: Zwing. XXXVIII (2011), 35–52; Shaping the Bible in the Reformation, ed. by Bruce Gordon and Matthew McLean, Leiden 2012; Martin *Rüsch* and Urs B. *Leu*, Getruckt zů Zürich. Ein Buch verändert die Welt, Zürich 2019.

45 For useful overviews, see William Peter *Stephens*, The Theology of Huldrych Zwingli, Oxford 1986, 180–193; Alfred *Ehrensperger*, Zwinglis Abendmahlsgottesdienst. Seine liturgietheologischen Voraussetzungen und seine Wirkungen auf die Abendmahlspraxis in den reformierten Kirchen der deutschen Schweiz, in: Lebendiger Gottesdienst. Beiträge zur Liturgik, ed. by Ralph Kunz and Hans-Jürgen Stefan, Zürich 2003, 15–40. For detailed bibliographies on Zwingli and Bullinger, see Luca *Baschera* and Christian *Moser*, Indexed Bibliography of the Literature on Heinrich Bullinger, 1975–2004. Doctrine of the Sacraments, in: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence. Zurich, Aug. 25–29, 2004. International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575), hg. von Emidio Campi und Peter Opitz, Zürich 2007, 21–55, esp. 52; Torrance *Kirby* and Ian *Hazlet*, Collective Bibliography, in: Reformation Debates over the Lord's Supper 95–102. Distinctive contribution to dispelling some old myths and placing the Eucharistic controvesies in their proper historical context offered; Amy *Nelson Burnett*, Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy. A Study in the Circulation of Ideas, Oxford/New York 2011; *Ead*., Hermeneutics and Exegesis in the Early Eucharistic Controversy, in: Shaping the Bible, 85–105; *Ead*., Debating the Sacrament. Print and Authority in the Early Reformation, New York 2019.

46 On Zwingli's ecclesiology: Fritz *Büsser*, Zwingli und die Kirche. Überlegungen zur Aktualität von Zwinglis Ekklesiologie, in: Zwing. XVI (1984), 186–200; William Peter *Stephens*, The Theology of Huldrych Zwingli, Oxford 1986, 260–281; Gott-

Ministry,[47] and the Covenant.[48] The literature devoted to these subjects since 1979 is rich indeed. There is no need, however, to dwell here at length on the debates surrounding this wide range of topics, since I have

fried Wilhelm *Locher*, Sign of the Advent. A study in Protestant Ecclesiology, Fribourg 2004, 52–68; Andrew Allan *Chibi*, The Wheat and the Tares. Doctrines of the Church in the Reformation, 1500–1590, Cambridge 2017, 83–111. On Bullinger's ecclesiology: Hans Ulrich *Bächtold*, Heinrich Bullinger vor dem Rat. Zur Gestaltung und Verwaltung des Zürcher Staatswesens in den Jahren 1531 bis 1575, Bern 1982; Pamela *Biel*, Doorkeepers at the House of Righteousness. Heinrich Bullinger and the Zurich Clergy 1535–1575, Bern 1991; Bruce *Gordon*, Clerical Discipline and the Rural Reformation. The Synod in Zurich 1532–1574, Bern 1992; Peter *Opitz*, Gemeinschaft mit Gott als Gemeinschaft der Heiligen, in: *Id.*, Heinrich Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den Dekaden, Zürich 2004, 417–461; Herman J. *Selderhuis*, Kirche am Kreuz. Die Ekklesiologie Heinrich Bullingers, in: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence, 515–536; William Peter *Stephens*, Chap. 11: The Church, in: *Id.*, The Theology of Heinrich Bullinger, Jim West and Joe Mock (ed. posthum), Göttingen 2019, 293–314. On Church-State relations: J. Wayne *Baker*, Church, State, and Dissent. The Crisis of the Swiss Reformation, 1531–1536, in: Church History 57 (1988), 107–120; Torrance *Kirby*, The Zurich Connection and Tudor Political Theology, Leiden 2007; *Id.*, The Civil Magistrate and the «cura religionis». Heinrich Bullinger's Prophetical Office and the English Reformation, in: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence, 935–950; Matthias *Neugebauer*, Ulrich Zwinglis Ethik. Stationen, Grundlagen, Konkretionen, Zürich 2017, 171–196; Emidio *Campi*, Bullingers Recht und Staatsdenken, in: Evangelische Theologie 64 (2004), 116–126; *Id.*, Heinrich Bullingers Lehre von der Obrigkeit und dem Verhältnis von Kirche und Gemeinwesen, in: «… zu dieser dauernden Reformation berufen». Das Zweite Helvetische Bekenntnis: Geschichte und Aktualität, hg. von Martin Ernst Hirzel und Frank Mathwig (reformiert! 8), Zürich 2020, 139–168.

47 Martin *Hauser*, Prophet und Bischof. Huldrych Zwinglis Amtsverständnis im Rahmen der Zürcher Reformation, Freiburg 1994; Bruce *Gordon*, The Protestant Ministry and the Cultures of Rule. The Reformed Zurich Clergy of the Sixteenth Century, in: The Protestant Clergy of Early Modern Europe, ed. by C. Scott Dixon and Luise Schorn-Schutte, Basingstoke 2003, 137–155; Daniel *Bolliger*, Bullinger on Church Authority. The Transformation of the Prophetic Role in Christian Ministry, in: Architect of Reformation. An Introduction to Heinrich Bullinger, 1504–1575, ed. by Bruce Gordon and Emidio Campi, Grand Rapids MI 2004, 159–177; Hans *Scholl*, Verantwortlich und frei. Studien zu Zwingli und Calvin, zum Pfarrerbild und zur Israeltheologie der Reformation, Zürich 2006, 7–71; Peter *Opitz*, Von prophetischer Existenz zur Prophetie als Pädagogik. Zu Bullingers Lehre vom munus propheticum, in: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence, 493–513; Eduardus *Van der Borght*, Theology of Ministry. A Reformed Contribution to an Ecumenical Dialogue, Leiden 2007, 15–29; Daniël *Timmerman*, Heinrich Bullinger on Prophecy and the Prophetic Office (1523–1538), Göttingen 2015, esp. 83–127; Jon D. *Wood*, Reforming Priesthood in Reformation Zurich. Heinrich Bullinger's End-Times Agenda, Göttingen 2019.

48 Claiming the duopleuric (bilateral) view of the covenant as hallmark of the Zurich Reformation to the point of naming it «The Other Reformation» (J. Wayne Baker)

argued recently these same points elsewhere.[49] In short, the results of these studies help us to understand better the social, intellectual and cultural factors as well as the interplay and traffic between the various agents that brought about the theological changes in the Confederation. They reflect a more critical awareness of the affinities existing between the two wings of the early Reformation, Lutherans and Zwinglians, and of the commonalities among their leading theologians, who often shared more views than they themselves liked to admit, or subsequent interpreters have allowed. They refine and add substantial precision to themes such as church government and discipline, the theology of the sacraments, and the covenant theology that have exerted a long and lasting influence on the Swiss churches, the Reformed tradition, and on Anglicanism. They have not, however, significantly modified Locher's comprehensive account of the theology of Huldrych Zwingli.

The most interesting recent shift in the focus of research belongs in the realm of historiography. By and large a tendency typical of nineteenth- and twentieth-century historians has been to focus on the early years of the Zurich Reformation and to see it as the story principally of Huldrych Zwingli himself, although there has also been considerable interest in Anabaptism. Meanwhile, scholars have increasingly turned their attention to the second half of the sixteenth century and especially to Heinrich Bullinger, who stepped into the breach created by the death of Zwingli, carried on his legacy, and established Zurich as a center of international Protestantism.

Largely ignored for centuries, he was plucked from obscurity since the first Bullinger Congress in 1975; on the occasion of the four hundredth anniversary of his death in 2004 his unique importance for the European Reformation was clearly outlined.[50] Meanwhile, Bullinger's *intimus* and colleague Peter Martyr Vermigli, whose works were mostly published in Zurich,[51] also attracted increased scholarly

in contrast with Calvinism enjoyed remarkable success in scholarship during the 1980s and 1990, but has been greatly contested and is now rejected as reliable paradigm. For a detailed discussion of the literature see my essay, Theologisches Profil, in: Die Schweizerische Reformation 482–491 (Engl.: «Theological Profile», in: A Companion to the Swiss Reformation 476–486).

49 *Id.*, Die Schweizerische Reformation 449–493 (Engl.: A Companion to the Swiss Reformation 447–488).

50 For the literature, see: Die schweizerische Reformation 19 f. (Engl., A Companion to the Swiss Reformation 6).

51 The essential study is Michael *Baumann*, Petrus Martyr Vermigli in Zürich (1556–1562). Dieser Kylchen in der heiligen gschrifft professor und låser, Göttingen 2016.

attention, aided by the founding of a new series in English translation, the Peter Martyr Library, that will be renamed *The Peter Martyr Vermigli Library: Exegetical Works and Tracts* and published from 2021 onwards by Brill with professor Torrance Kirby and myself serving as general editors.

The tendency to focus on the later Zurich Reformation has also fostered exploration of lesser known but notable scholars like Leo Jud, Rudolf Gwalther, Konrad Pellikan, Theodor Bibliander, Konrad Gessner, Josias Simler and others, who kept the *Schola Tigurina* at the forefront of theological and cultural developments within European Protestantism.[52] This trend, particularly important for offering a Swiss counterpart to the confessionalization thesis formulated during the late 1970s and 1980s by Heinz Schilling and Wolfgang Reinhardt for considering the place of religion in continental Europe between the Middle Ages and Modernity,[53] was stimulated by a series of conferences that strengthened the international community of scholars and disseminated their research.[54] Two books published in 2002 illustrate the impact in this new research. Bruce Gordon's *Swiss Reformation* still has Zwingli and the early Zurich Reformation at the center, but over half of its contents are devoted to developments after Zwingli's death and extending to 1566, the year of the publication of the *Second Helvetic Confession*.[55] Philip Benedict's social history of Reformed Christianity, *Christ's Churches Purely Reformed*, demonstrates a new appreciation of the key role of the Zurich

52 Schola Tigurina. Die Zürcher Hohe Schule und ihre Gelehrten um 1550, ed. by Hans Ulrich Bächtold, Zürich ²2000; Kurt Jakob *Rüetschi*, Bullinger and the Schools, in: Architect of Reformation 215–229; Karin *Maag*, Das Schul- und Bildungswesen zwischen 1500 und 1600, in: Die schweizerische Reformation 527–548 (Engl.: «Schools and Education», 1500–1600, in: A Companion to the Swiss Reformation 520–541). Some more specialized studies include: Martin *Germann*, Die reformierte Stiftsbibliothek am Großmünster Zürich im 16. Jahrhundert und die Anfänge der neuzeitlichen Bibliographie. Rekonstruktion des Buchbestandes und seiner Herkunft, der Bücheraufstellung und des Bibliotheksraumes, mit Edition des Bibliothekskataloges von 1532/1551 von Conrad Pellikan, Wiesbaden 1994; Urs B. *Leu*, Conrad Gessner (1516–1565). Universalgelehrter und Naturforscher der Renaissance, Zürich 2016; Kurt Jakob *Rüetschi*, Verzeichnisse zu Rudolf Gwalther (Walther, Gualtherus Tigurinus, Walthart), Vater (1519–1586) und Sohn (1552–1577), vols. 1.1 and 1.2, Baden-Baden 2019.

53 For a helpful overview, see André *Holenstein*, Reformation und Konfessionalisierung in der Geschichtsforschung der Deutschschweiz, in: ARG 100 (2009), 65–87.

54 For bibliography, Die schweizerische Reformation 20 f. (Engl.: A Companion to the Swiss Reformation 6 f.).

55 Bruce *Gordon*, The Swiss Reformation, Manchester 2002.

church in the development of Reformed tradition, no longer seen merely as a precursor of important developments in Geneva.[56]

Finally, the five-hundredth anniversary of the birth of Heinrich Bullinger in 2004 and of John Calvin in 2009, as well as the four-hundredth anniversary of the death of Theodore Beza in 2005, promoted a remarkable renaissance of international scholarship. Conference volumes and essay collections, new editions of primary sources, biographies, and doctoral dissertations have all contributed significantly to the development of Swiss Reformation studies, dispelling some myths, providing new insights into previously unexplored or less-known areas, as well as changing existing patterns of interpretation.[57]

The shift in emphasis from Zwingli to Bullinger requires a revaluation of the Zurich Reformation and of its place within the larger Reformation movement that swept across Europe over the course of the sixteenth century. Few would deny that Zwingli's charismatic personality and his distinctive theology shaped the course of the Reformation in Zurich and enabled other Swiss and Upper German territories to embrace the Reformed faith. To christen Oecolampadius, Vadian, Bullinger, Musculus, or Vermigli as «Zwinglians», however, is a forced conversion that obscures rather than clarifies the problems that we face when trying to understand the intricacies of religious change in the Confederation. It has become doubtful whether the extraordinarily varied theological, liturgical, catechetical, ecclesiastical, and social output of the Swiss Reformation is subsumable under the somewhat loose notion of «Zwinglianism» or the even more nebulous label «late Zwinglianism».[58] At the same time it has become increasingly clear that Zwingli's European influence was soon super-

56 Philip *Benedict*, Christ's Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism, New Haven CT 2002.

57 For bibliography, see: Die schweizerische Reformation 21 (Engl.: A Companion to the Swiss Reformation 8).

58 On the historiography of the notion «Zwinglianism», see Jacques Vincent *Pollet*, Huldrych Zwingli et la Réforme en Swisse d'après le recherches récentes, Paris 1963, 93–98. The learned Dominican scholar warned against the use of the term: «zwinglianisme tend à faire illusion et on ferait mieux de l'eviter». «On parlera de préférence de Zwingli et de la doctrine, de la Renaissance zwinglienne» (97). Notwithstanding this warning, it was reintroduced forcefully in the most literal sense of school of thought, strand of Christian thought by Gottfried W. *Locher* in his seminal work Zwinglische Reformation 584–614, who also «invented» the marked expression «Spätzwinglianismus», late zwinglianism, for the Bullinger's era. See Ulrich *Gäbler*, Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, 3rd. ed. with updates by Martin Sallmann, Zürich ^{3}2004, 137f.

seded by his successor, Heinrich Bullinger, who was undisputedly recognized as the patriarch of the Swiss Reformation and adviser to most Reformed churches of Europe.[59] These two simultaneous trends have facilitated our comprehension of the «Zwinglian Reformation». One broader effect of this process would be the name change from «Zwinglian» to «Swiss» Reformation – the path blazed by the editors of the Companion to the Swiss Reformation.

This brief overview of key themes of research would be incomplete without mentioning another recent development: the role of women in the Zurich Reformation. Traditional Zwingli scholarship has been unanimous in the assumption that women did not play a significant role in Zwingli's life. Gottfried W. Locher, for example, like most of that generation of scholars, did not discuss the reformer's attitude toward women. Except for a portrait of Anna Reinhart by Oskar Farner in 1916, the first extant article on the topic in *Zwingliana* goes back to 1992, written by the Canadian Edward J. Furcha, the late Church historian at McGill University.[60] Meanwhile the ripples created by the women's movement have, inevitably and appropriately, spread also through our discipline. In recent years, a handful of both male and female scholars delved into the effects of the Reformation on the roles of women and men as well as on the understanding of marriage and family, using Reformation women as examples, including Anna Reinhart Zwingli, Katharina von Zimmern, Anna Adlischwyler Bullinger, and Margarete Blarer, among many others.[61] In many cases we did not even

59 The key work remains Andreas *Mühling*, Heinrich Bullingers europäische Kirchenpolitik, Bern 2001.

60 Oskar *Farner*, Anna Reinhart, die Gattin Ulrich Zwinglis, in: Zwing. III/7 (1916), 197–211, III/8 (1916), 229–245; Edward J. *Furcha*, Women in Zwingli's World, in: Zwing. XIX (1992), 131–142.

61 Christine *Christ von Wedel*, «Praecipua coniugii pars est animorum coniunctio.» Die Stellung der Frau nach der «Eheanweisung» des Erasmus von Rotterdam.», in: Eine Stadt der Frauen. Studien und Quellen zur Geschichte der Baslerinnen im späten Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit (13.–17. Jahrhundert), ed. by Heide Wunder, Basel 1995, 125–149; Irene *Gysel*, Barbara *Helbling*, Zürichs letzte Äbtissin. Katharina von Zimmern, 1478–1547, Zürich ²2000; Hans Ulrich *Bächtold*, Frauen schreiben Bullinger – Bullinger schreibt Frauen. Heinrich Bullinger im Briefwechsel mit Frauen, insbesondere mit Anna Alexandria zu Rappoltstein, in: Die Zürcher Reformation. Ausstrahlungen und Rückwirkungen. Wissenschaftliche Tagung zum hundertjährigen Bestehen des Zwinglivereins 1997, ed. by Alfred Schindler and Hans Stickelberger, Bern 2001, 143–160; Urte *Bejick*, Margarete Blarer (1493–1541), Humanistin, Reformatorin und Diakonin in Konstanz, in: Frauen gestalten Diakonie, Bd. 1: Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus, ed. by Adelheid M. von Hauff, Stuttgart 2007, 295–304; Rebecca A. *Giselbrecht*, Religious Intent and the Art of

have a portrait and ignored almost the fact that they had left writings, and were involved in crucial events in the closest possible way, acting and suffering. These thoroughly documented studies complement previous research and provide us with yet another window into the Swiss Reformation studies.

Part 2

For the remainder of this paper I propose to address very briefly a few *desiderata* for further research. The first concerns the chronological limits of the «Zwinglian Reformation». I have already mentioned the temporal shift of attention from Zwingli's to Bullinger's era in mainstream scholarship over the last few decades. In large part this broadening reflects the rise of the trope of the «long Reformation» in historiography.[62] The

Courteous Pleasantry. A Few Letters from Englishwomen to Heinrich Bullinger, in: Women During the English Reformations: Renegotiating Gender and Religious Identity, ed. by Julie A. Chappell and Kaley A. Kramer, New York NY 2014, 45–68; *Ead.*, Reforming a Model: Zwingli, Bullinger, and the Virgin Mary in Sixteenth-century Zurich, in: Following Zwingli. Applying the Past in Reformation Zurich, ed. by Luca Baschera, Bruce Gordon, and Christian Moser, Farnham 2014, 137–174; *Ead.*, Myths and Reality about Heinrich Bullinger's Wife Anna, in: Zwing. XXXVIII (2011), 53–66; *Ead.*, Zwingli und Bullinger. Väter des reformierten «Wybsbilds», in: Kirche, Theologie und Politik im reformierten Protestantismus. Vorträge der 8. Emder Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus, ed. by Matthias Freudenberg and Georg Plasger, Neukirchen 2011, 28–40; *Ead.*, in: Hör nicht auf zu singen. Zeuginnen der Schweizer Reformation, ed. by Sabine Scheuter, Zürich 2016; *Ead.*, Cliché or Piety. Heinrich Bullinger and Women in Alsace, in: From Zwingli to Amyraut. Exploring the Growth of European Reformed Traditions, ed. by John Balserak and Jim West, Göttingen 2017, 43–56; Christoph *Sigrist*, Anna Reinhart und Ulrich Zwingli. Von der Tochter eines Gastwirts zur Frau des Reformators, Freiburg i. Br. 2017; Christine *Christ von Wedel* et al., Die Äbtissin, der Söldnerführer und ihre Töchter. Katharina von Zimmern im politischen Spannungsfeld der Reformationszeit, Zürich 2019. Ariane *Albisser*, Katharina Gmünder. Die Gattin Leo Juds, in: Zwing. 47 (2020), 1–15; Monika *Grieder*, Barbara von Luternau, geborene von Roll (1502–1571). Was ihre Briefe an den reformierten Pfarrer Rebmann über ihr Leben und Wirken im altgläubigen Solothurn verraten, in: Zwing. 47 (2020), 17–106.

62 For some helpful overviews of this trend, see Amy *Nelson Burnett*, Basel's Long Reformation. Church Ordinances and the Shaping of Religious Culture in the Sixteenth Century, in: Zwing. XXXV (2008), 145–159; Alexandra *Walsham*, Migrations of the Holy. Explaining Religious Change in Medieval and Early Modern Europe, in: Journal of Medieval and Early Modern Studies 44 (2014), 241–280, esp. 255 f.

traditional distinction between «the Reformation» and «the confessional era» has proven to be problematic once one moves away from the religious upheavals of the early sixteenth century to consider the institutionalization of the evangelical movement and the formation of a specific religious culture. The tendency is now to present the Reformation as a protracted process stretching back into the late Middle Ages and forward into the later seventeenth century rather than a short-term event. Simply put, historical inquiry does not stop once the political settlements grant legal status to Protestant churches, or a church ordinance is passed, or a confession of faith signed, but rather asks questions about the effects they have produced to social structures and mentalities.

This view, generally accepted today among students of the Swiss Reformation, has affected the timeframe as well as the selection and treatment of primary sources. Historians have come to see increasingly important elements of continuity or, better, continuity within a discontinuity, between the late-medieval theology and piety and the responses of the early evangelical movement.[63] On the other hand, much recent research – regardless whether of theological or social history – has concentrated on the religious, institutional, educational, cultural, and ecclesiastical-political changes that extended through the 16th and

63 See, e.g., Bettelorden, Bruderschaften und Beginen in Zürich. Stadtkultur und Seelenheil im Mittelalter, ed. by Barbara Helbing et al., Zürich 2002; Turicensia latina. Lateinische Texte zur Geschichte Zürichs aus Altertum, Mittelalter und Neuzeit, ed. by Peter Stotz, Zürich 2003; Berndt *Hamm*, The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety, Leiden 2004; André *Holenstein*, Reformation and Confessionalization in the Historical Research of German-speaking Switzerland, in: ARG 100 (2009), 65–87; Ronald K. *Rittgers*, The Reformation of suffering. Pastoral Theology and Lay Piety in Late Medieval and Early Modern Germany, New York NY 2012; Martina *Wehrli-Johns*, The Prayer Booklet of Eternal Wisdom (Der ewigen wiszheit Betbüchlin, 1518). Catechistic Shaping of Religious Lay Identity, in: Religious Orders and Religious Identity Formation, ca. 1420–1620. Discourses and Strategies of Observance and Pastoral Engagement, ed. by Bert Roest and Johanneke Uphoff, Leiden 2016, 127–151; Thomas *Maissen*, Religiöses Patt und konfessionelle Allianzen. Dynamiken und Stagnation in der Eidgenossenschaft von1531 bis 1618, in: Die schweizerische Reformation 595–623 (Engl.: «Polity and Worship in the Swiss Reformed Churches», in: A Companion to the Swiss Reformation 590–618); for a thought-provoking contribution, see Ralph *Kunz*, Reformation als Frömmigkeitsbewegung. Im Gespräch mit heutiger Spiritualitätsforschung, in: 500 Jahre Reformation. Rückblicke und Ausblicke aus interdisziplinärer Perspektive, ed. by Peter Opitz, Berlin 2018, 95–109.

17th centuries.[64] But this is still in its early stages and needs to be energetically advanced, despite all the good accomplishments to date.

The second *desideratum* concerns the geographical range of the Swiss Reformation. At least since Locher's *magnum opus* its theological and ecclesiastical distinctiveness is beyond dispute as well as Zwingli's widespread influence both as a theologian and statesman. This combination of external impact and personal attitude had implications for the older practice, which is entrenched in almost all textbooks, of focusing on the charismatic figure of the reformer and identifying the Zurich Reformation with the Swiss Reformation. The vision of a Reformed Swiss Confederation dominated by the cities, notably Zurich and Bern, was nevertheless short lived and met its end with Zwingli's death on the battlefield of Kappel. Moreover, this paradigm is clearly at odds with one of the most peculiar features of the Old Confederation, for it consisted of thirteen sovereign *Orte* (cantons) each of which retained the freedom to regulate its own affairs and did not want to waive its sovereign rights. Besides the political, economic, and military prerogatives, these also included the right to determine the proper forms of religious life. The conception of how the church should be reformed was left up to the individual cantons, which could decide freely, for example, what confession of faith, form of liturgy, catechism, or church discipline each wanted to adopt. The Swiss Reformation was theologically coloured. There was no single model, but rather a plurality of theological discourses and church organizations, each with its distinctiveness according to place and time, albeit with a significant degree of common identity, shared values, and mutual responsibility.[65]

64 For some contributions of relevance on these themes, see among others Regula *Schmid*, Die Schweizer Eidgenossenschaft vor der Reformation, in: Die schweizerische Reformation 27–68 (Engl.: «The Swiss Confederation Before the Reformation», in: A Companion to the Swiss Reformation 14–56); Bruce *Gordon*, Gemeinwesen und Gottesdienst in der schweizerischen reformierten Kirchen, in: ibid. 495–525 (Engl.: «Polity and Worship in the Swiss Reformed Churches», in: ibid. 489–520); Karin *Maag*, Das Schul- und Bildungswesen zwischen 1500 und 1600, in: ibid. 527–548 (Engl.; «School and Education: 1500–1600», in: ibid. 520–541); Kaspar *von Greyerz*, Die Schweizer Gesellschaft. Familie, Geschlechterrollen und die Armen», in: ibid. 549–572 (Engl.: «Swiss Society: Family, Gender, and the Poor», in: ibid. 542–566); Irena *Backus*, Reformationskultur, in: ibid. 573–594 (Engl.: «Reformation Culture», in: ibid. 567–589).

65 See, among others, Kaspar *von Greyerz*, Switzerland, in: The Reformation in National Context, ed. by Bob Scribner et al., Cambridge 1994, 30–46; Mark *Taplin*, Switzerland, in: The Reformation World, ed. by Pettegree, 169–189; Thomas *Maissen*, Religiöses Patt 595–623, esp. 600 f. (Engl.: «Polity and Worship», in: A Companion

A future research direction is to correct this view and broaden the perspective, both geographically and temporally. There are indeed a considerable number of desiderata for further archive-based research with respect to the Reformed sister-cites of Bern, Basel, St. Gallen, and Schaffhausen, but also with respect to the Free State of the Three Leagues (Grisons). Their «religious culture» – as it was appropriately termed to distinguish it from «confessional culture» – although influenced by the same confession of faith developed somewhat differently at local or cantonal level, depending on a variety of factors attributable to geographical and political circumstances.[66] Recent works have made available valuable source materials (e. g. local catechisms, church ordinances rare in print, new biographies of church leaders) for the study of this process in ways that deserve emulation.[67]

This brings us directly to a further desideratum: the broadening of the thematic range of our research. The first point to make here is that the Reformation is viewed nowadays as much a matter of the household as of the church or theology. Whereas earlier studies on clergy focused on the major reformers and their theology, in recent years a burgeoning

to the Swiss Reformation 590–618, esp. 595 f.); Thomas *Kaufmann*, Die Reformation macht Gott zu einem Schweizer Bürger, in: NZZ, 24.8.2018, URL: https://www.nzz.ch/feuilleton/die-reformation-macht-gott-zu-einem-schweizer-buerger-ld.1413131 (12.1.2020).

66 *Burnett*, Basel's Long Reformation 146 f.

67 For some helpful overviews of evolving approaches to this theme, see the chapters 3–7 of: Die schweizerische Reformation, 135–269 (Engl.: A Companion to the Swiss Reformation 126263). New Literature: Bern: Sabine *Schlüter*, Buchdruck und Reformation in Bern, in: Zwing. XLV (2018), 203–232; Hans Rudolf *Lavater-Briner*, «Veritas evangelica per typographiam». Zur Genese der in Zürich gedruckten Berner Disputationsakten 1528, in: ibid. 233–279 – Basel: Buchdruck in der Reformationszeit in Basel. Mit besonderer Berücksichtigung von Flugschriften aus den Jahren 1521 und 1522, in: ibid. 172–202; Basler Kirchenordnungen 1528–1675, ed. by Emidio Campi and Philipp Wälchli, Zürich 2012; Daniel *Abendschein*, Simon Sulzer. Herkunft, Prägung und Profil des Basler Antistes und Reformators in Baden-Durlach, Stuttgart 2019 – St. Gallen: Rudolf *Gamper*, Joachim Vadian, 1483/84–1551. Humanist, Arzt, Reformator, Politiker, mit Beiträgen von Rezia Krauer und Clemens Müller, Zürich 2017; «Ain christliche Underwisung der Jugend im Glouben». Der St. Galler Katechismus von 1527, ed. by Frank Jehle, Zürich 2017; Katharina *Suter Meyer*, Eine Weltbeschreibung als humanistische Wissensliteratur. Vadians Kommentare zur Chorographie des Pomponius Mela (Basel 1522), PhD Diss. Basel (in print) – Schaffhausen: «Den wahren Gott recht erkennen und anrufen»: der älteste Schaffhauser Katechismus von Johann Konrad Ulmer 1568/69; mit einem Beitrag von Jan-Andrea Bernhard, ed. by Erich Bryner, Zürich 2019 – Grisons: Jan Andrea *Bernhard*, «Raget von Plant, Bürger zu Chur hat das Buoch zu Genff koufft». Buchhandel, Buchdruck und Reformation in den Drei Bünden, in: Zwing. XLV (2018), 317–363.

literature explores the social experience of Protestant divines from all walks of life, examine their social origins, education, family background, relationships with their parishioners.[68] Authoritative studies explore the impact of the Reformation on ritual, and on the world of the emotions.[69] The study of early modern liturgical agenda is no longer considered a marginal or antiquarian topic, and the preaching of sermons is no longer an arcane field of research.[70] Similarly, the hymnody, psalmody, and music of the Reformation churches have received new levels of

68 The literature on the early modern reformed clergy is vast. For a helpful overview, see Amy *Nelson Burnett*, Teaching the Reformation. Ministers and Their Message in Basel, 1529–1629, Oxford 2006, 197–278, 397–399; Scott M. *Manetsch*, Calvin's Company of Pastors. Pastoral Care and the Emerging Reformed Church, 1536–1609, New York NY 2013.

69 Christian *Grosse*, Les rituels de la Cène. Le culte eucharistique réformé à Genève, xvie-xviie siècles, Genève 2008; Neil *Kenny*, Death and Tenses. Posthumous Presence in Early Modern France, Oxford 2015; Susan *Broomhall*, Early Modern Emotions. An Introduction, London 2017; Anne Christina *May*, Schwörtage in der Frühen Neuzeit. Ursprünge, Erscheinungsformen und Interpretationen eines Rituals, Ostfildern 2019.

70 See, e.g., Edifier ou instruire? Les avatars de la liturgie réformée du XVIe au XVIIIe siècle, ed. by Maria Cristina Pitassi, Paris 2000. For the history of worship of the German-speaking Evangelical Reformed *Churches* of *Switzerland* in the early modern period, see Alfred *Ehrensperger*, Der Gottesdienst in Stadt und Landschaft Basel im 16. und 17. Jahrhundert, Zürich 2010; *Id.*, Der Gottesdienst in Stadt und Landschaft Bern im 16. und 17. Jahrhundert, Zürich 2011; *Id.*, Der Gottesdienst in der Stadt St. Gallen, im Kloster und in den fürstäbtischen Gebieten vor, während und nach der Reformation, Zürich 2012; *Id.*, Der Gottesdienst im Appenzellerland und Sarganserland-Werdenberg vor, während und nach der Reformation bis ca. 1700, Zürich 2015; *Id.*, Geschichte des Gottesdienstes in Zürich Stadt und Land im Spätmittelalter und in der frühen Reformation bis 1531, Zürich 2019. – For the study of early modern sermons, see Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period, ed. by Larissa Taylor, Leiden 2001; Sabine *Holtz*, Predigt. Religiöser Transfer über Postillen, in: Europäische Geschichte Online (EGO), ed. by Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2011–02–02. URL: http://ieg-ego.eu/de/threads/europaeische-medien/medien-des-religioesen-transfers/sabine-holtz-predigt (13.3.2020); Luise *Schorn-Schütte*, Gottes Wort und Menschenherrschaft. Politisch-theologische Sprachen im Europa der Frühen Neuzeit, München 2015; for more detailed studies: Paul's Cross and the Culture of Persuasion in England, 1520–1640, ed. by Torrance Kirby and P.G. Stanwood, Boston MA 2014; Sermons at Paul's Cross, 1521–1642, ed. by Torrance Kirby et al., Oxford 2017 (with attention at the Swiss Reformed influence on the construction and consolidation of the Elizabethan religious settlement); Max *Engammare*, Prêcher au XVIe siècle. La forme du sermon réformé en Suisse (1520–1550), Genève 2018.

scholarly attention.[71] By and large, research in these areas needs to be expanded.

But there is more: We need to re-open two old questions. A fuller understanding of the theological tenets of the Swiss Reformation must look at the involvement of all its protagonists – including also Anabaptists – in the *sodalitas Erasmiana* within and beyond the boundaries of the Confederation. It is certainly welcome news that such a task has been undertaken in a new publication by Amy Nelson Burnett for the early Reformation.[72] No doubt significant gains will be achieved in this area by the project of the Heidelberg Academy of Sciences and Humanities led by our colleague Christoph Strohm, «Theological Epistolary in the Southwest of the Empire in the Early Modern Period (1550–1620)»[73].

Finally, no major qualitative breakthrough will be achieved without interaction between the Swiss and the Geneva Reformation studies. This implies abandoning the idea that the Swiss-Upper Rhein Reformation research and Calvin research properly belong in «separate spheres», as has often been the case in the past, but not for Gottfried W. Locher who mastered so admirably this dual role. This is more than just a methodological point. It is indeed a demanding standard involving important historical connections, which are in danger of being hidden away. Older studies generally have yielded to the temptation to construct an oversimplified model of Reformed Christianity, which is virtually equated with Calvin, neglecting the remarkable Swiss impact on the formation of the Reformed tradition. Only in recent years have we become aware that Bullinger's ecclesiastical politics had at least the

71 Alfred *Ehrensperger*, Die Stellung Zwinglis und der nachreformatorischen Zürch Kirche zum Kirchengesang und zur Kirchenmusik, in: Musik in der evangelisch-reformierten Kirche, eine Standortbestimmung, ed. by Institut für Kirchenmusik der ev.-ref. Landeskirche des Kantons Zürich et al., Zürich 1989, 15–44; Gerhard *Aeschbacher,* Zwingli und die Musik im Gottesdienst, in: Zwing. XIX (1992), 1–11; Kenneth H. *Marcus*, Hymnody and Hymnals in Basel, 1526–1606, in: Sixteenth Century Journal 32 (2001), 723–741; Robert *Sherman*, The catechetical function of Reformed hymnody, in: Scottish Journal of Theology 55 (2002), 79–99; Christian *Grosse*, L'esthétique du chant dans la piété calviniste aux premiers temps de la Réforme (1536–1545), in: Revue de l'histoire des religions 227 (2010), 13–31; Andreas *Marti*, Wie klingt reformiert? Arbeiten zu Liturgie und Musik […], Zürich 2014; W. David O. *Taylor*, The Theater of God's Glory. Calvin, Creation, and the Liturgical Arts, Grand Rapids MI 2017.

72 Amy *Nelson Burnett*, Debating the Sacraments. Print and Authority in the Early Reformation, Oxford 2019.

73 Christoph *Strohm*, Theologenbriefwechsel im Südwesten des Reichs in der Frühen Neuzeit (1550–1620). Zur Relevanz eines Forschungsvorhabens, Heidelberg 2017.

same wide-ranging European dimension as those of Calvin, and that the influence of both reformers quickly stretched from the old continent to the New World.[74] For instance, at least as late as 1600 the established Church of England was marching to rhythms partly set in Zurich.[75] England was not unique in this. The Reformed Churches of Hungary and Transylvania were also troubled by tussles between the traditions of Zurich and Geneva.[76] In Poland-Lithuania the Reformed concerns were by no means represented by Calvin and Beza alone, and the picture that is starting to emerge reveals Bullinger's and Vermigli's conspicuous theological ability and political competence to deal with that splintered situation.[77] Furthermore, as new studies indicate, while Geneva did indeed give direction to Reform in France, this should not blind us to the significant role played by the Swiss Reformed Churches, and above all by Bullinger, in supporting their coreligionists.[78]

74 Richard A. *Muller*, The Unaccommodated Calvin. Studies in the Foundation of a Theological Tradition, New York NY 2000, esp. 3–17; *Id.*, After Calvin. Studies in the Development of a Theological Tradition, Oxford 2003, esp. 25–102. See also Christoph *Strohm*, Methodology in Discussion of «Calvin and Calvinism», in: Calvinus Praeceptor Ecclesiae, ed. by Herman J. Selderhuis, Genève 2004, 65–105.

75 Diarmaid *MacCulloch*, Heinrich Bullinger and the English-speaking world, in: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence 891–934, there 933. On the immense, yet often overlooked, influence exerted in England by Vermigli, see Diarmaid *MacCulloch*, Peter Marty Vermigli and Thomas Cranmer, in: Peter Martyr Vermigli. Humanism, Republicanism, Reformation, ed. by Emidio Campi, Genève 2002, 173–201, and Torrance *Kirby*, The Zurich Connection and Tudor Political Theology, Leiden 2007.

76 Jan Andrea *Bernhard*, Konrad Gessner und Ungarn. Kommunikations- und bibliotheksgeschichtliche Erkenntnisse, in: Bewegung und Beharrung 159–191.

77 Mark *Taplin*, The Italian Reformers and the Zurich Church, c. 1540–1620, Aldershot 2003, 170–214; Andreas *Mühling*, Calvin and Eastern Europe, in: The Calvin Handbook, ed. by Herman J. Selderhuis, Grand Rapids MI 2009, 97–104; Erich *Bryner*, Die religiöse Toleranz in Siebenbürgen und Polen-Litauen im Kontext der europäischen Kirchengeschichte, in: Bewegung und Beharrung 361–381; Emidio *Campi*, Theodore Beza and Heinrich Bullinger in Light of Their Correspondence, in: *Id.*, Shifting Patterns of Reformed Tradition, Göttingen 2014, 169–183.

78 *Mühling*, Heinrich Bullingers europäische Kirchenpolitik 187–224; Andreas *Mühling*, Heinrich Bullingers politische Beziehungen nach Frankreich, in: Reformierte Retrospektive. Vorträge der zweiten Emder Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus, Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus, ed. by Harm Klueting and Jan Rohls, Wuppertal 2001, 25–36, and Fritz *Büsser*, Heinrich Bullinger. Leben, Werk und Wirkung, 2 vols., Zürich 2005, 2: 115–143, 185–207.

Conclusion

I have tried to sketch out a handful of many fruitful themes of debate in our absorbing field of research. While looking forward with anticipation to the insights and debates over the coming few days, let me add a gentle reminder. In preparing this survey I became painfully aware of the extent to which I am both a product and a prisoner of the historiographical trends that I have described. Most of the persons and topics mentioned in this paper have been or continue to be a part of my life-long quest for a better understanding of the Reformation. I don't know whether I have succeeded in balancing my own idiosyncrasies with scientific rigour. I do believe, however, that even if a rose would smell as sweet by any other name in the Shakespearean world, the same cannot be argued for the sixteenth-century religious upheavals in the Confederation. In the highly competitive historiography of the European Reformations, there are more than enough reasons to keep me thinking that the best name is: the Swiss Reformation.

Zürcher Anfänge

Contemplatio und *meditatio* bei Huldrych Zwingli

Ein Beitrag zu seiner Frömmigkeit

Von Martin Sallmann

Überblickt man die Forschungsliteratur über Huldrych Zwingli, fällt auf, dass es nur wenige Beiträge zur Frömmigkeit im Sinne von religiöser Praxis gibt.[1] Hängt das möglicherweise damit zusammen, dass Zwingli sich als Reformator vehement gegen etablierte Formen religiösen Lebens wie die Fastenordnung, Heiligenverehrung, klösterliches Leben oder Messfrömmigkeit stellte?[2] Zugleich unterschied er scharf zwischen Schöpfer und Geschöpf, Himmel und Erde, Gott und Mensch, sodass die Vermittlung zwischen beiden unter kritischer Beobachtung stand.[3] Und doch sprach er immer wieder auch von der Begegnung zwischen Gott und Mensch, die im Inneren des Menschen, im Herzen stattfinde. Und ein wahrhaftiger Christ führe ein entsprechendes Leben. Wie

1 Veronika *Günther,* «Fromm» in der Zürcher Reformation. Eine wortgeschichtliche Untersuchung, Winterthur 1955 (Diss. phil.-hist., Basel 1953); Fritz *Büsser*, Spiritualität in der Zürcher Reformation bei Zwingli und Bullinger, in: Geschichte der christlichen Spiritualität, Bd. 2: Hochmittelalter und Reformation, hg. v. Jill Raitt, in Verbindung mit Bernard McGinn und Johann Meyendorff, Würzburg 1995 (englisches Original, New York 1987), 308–323; Samuel *Lutz*, Ergib dich ihm ganz. Huldrych Zwinglis Gebet als Ausdruck seiner Frömmigkeit und Theologie, Zürich 1993 (Diss. theol., Bern 1991); Bernd *Jaspert*, Huldrych Zwingli, in: Christliche Frömmigkeit. Studien und Texte zu ihrer Geschichte, Bd. 2/I: Vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Studien, Nordhausen 2014, 67–79; Samuel *Lutz*, Ulrich Zwinglis Spiritualität. Ein Beispiel reformierter Frömmigkeit, Zürich 2018.

2 Ulrich *Gäbler*, Huldrych Zwingli. Leben und Werk, Zürich ^{3}2004 (1. Auflage, München 1983), 51–60.

3 *Gäbler*, Zwingli 41 f.; Cornelis *Augustijn*, Erasmus von Rotterdam. Leben – Werk – Wirkung, München 1986, 174 f.; Daniel *Bolliger*, Infiniti Contemplatio. Grundzüge der Scotus- und Scotismusrezeption im Werk Huldrych Zwinglis (Studies in the History of Christian Thought 107), Leiden/Boston 2003.

aber sehen dann mögliche neue Formen des religiösen Lebens aus? Und gibt es eine Mitte, einen Dreh- und Angelpunkt, dieser Frömmigkeit?

Contemplatio und *meditatio* sind zwei wesentliche Ausprägungen christlicher *praxis pietatis*.[4] Nachsinnen und Schauen zielen auf Begegnung und Erfahrung Gottes. Sie gehören in einen Komplex geistlicher Übungen, die in monastischer Tradition seit frühester Zeit gepflegt wurden, um die Nähe Gottes zu erfahren, etwa in der Nachfolge (*imitatio*) Christi. Diese Formen der Frömmigkeit konnten sich mit mystischen Traditionen verbinden, die eine Einung mit Gottes Wesen oder Willen suchten. Allerdings sind *contemplatio* und *meditatio* bei Zwingli nicht allgegenwärtige, herausragende Begriffe, die dieser ausführlich darlegt. Aber Zwingli benutzte sie. Und die Begriffe stehen für eine Frömmigkeitspraxis, der im Folgenden bei Zwingli nachgegangen werden soll.

Aufschlussreich ist eine Stelle aus der ersten Predigt, die Zwingli während der Berner Disputation 1528 hielt. Um den Anwesenden seine Rechtgläubigkeit aufzuzeigen, legte er das apostolische Glaubensbekenntnis aus. Obwohl die Predigt dem Verlauf des Apostolikums folgt, zeigt der Aufbau zwei Gewichtungen. Zum einen wird die Gotteslehre im Anschluss an den ersten Artikel ausführlich dargelegt und zum anderen die Abendmahlslehre im Zusammenhang mit der Himmelfahrt Jesu eingehend erörtert.[5] Im Anschluss an die österlichen Bibelstellen, die den Engel den suchenden Frauen mitteilen lässt, Jesus sei auferstanden und nicht mehr im Grab (Mt 28,6; Mk 16,6), wehrt Zwingli die Ubiquität der menschlichen Natur Christi ab:

> «Welche wort uns unbetrogenlich [untrüglich] lerend, das Christus lychnam nit allenthalben [überall] ist. Dann die gottheyt on zwyfel in den hertzen der suochenden wyberen was [war], aber lyplich was er nit da, dann allein in contemplatione, das ist: in trachtung [Betrachtung] oder anschouwen. Deßhalb verrfälend [verfehlen], die do sagend, die menscheyt Christi sye, wo die gottheyt ist.»[6]

Gott ist geistlich in den Herzen der Frauen, in der inneren Anschauung gegenwärtig, nicht aber leiblich und äusserlich fassbar. Damit ist ein wesentlicher Aspekt der Frömmigkeit Zwinglis in den Blick gekommen, die Begegnung mit Gott ist eine geistliche, die im Inneren, im Herzen, im

4 Günter *Butzer*, Art. Meditation, in: HWRh 5 (2001), 1016–1023; Martin *Nicol*, Art. Meditation. II. Historisch/Praktisch-theologisch, in: TRE 22 (1992), 337–353; Burkhard *Mojsisch*, Art. Meditation I., in: HWPh 5 (1980), 961–965; Ludwig *Kerstiens*, Art. Kontemplation, in: HWPh 4 (1976), 1024–1026; Gerhard *Kurz* (Hg.), Meditation und Erinnerung in der Frühen Neuzeit (Formen der Erinnerung 2), Göttingen 2000.

5 Z VI/I, 451,17–462,11; 468,32–488,11.

6 Z VI/I, 486, 2–7.

Gemüt des Menschen (*anima*, *cor*, *mens*) stattfindet. Diese Begriffe kann Zwingli wechselweise für das Innere des Menschen verwenden.[7]

Im Folgenden werden Felder der Frömmigkeitspraxis behandelt, um dieser geistlichen Begegnung und ihren Ausformungen nachzugehen. Ich beginne mit der Andacht, gehe über zu Gebet, Wort Gottes und Eucharistie, um schliesslich einen knappen Einblick in die Exegetica zu nehmen.

Andacht – innere Haltung der Frömmigkeit

Andacht (*devotio*) war in der Auseinandersetzung zwischen Zwingli und seinen Kontrahenten ein durchaus umstrittenes Feld. Die Gegner Zwinglis verteidigten den traditionellen Gottesdienst damit, dass er die Andacht fördere. Der gottesdienstliche Gesang etwa und die öffentlichen Gebete wie das Ave Maria reizten die Andacht der Gläubigen.[8] Zwingli kritisierte dagegen die Veräusserlichung des Gottesdienstes, den lauten Gesang und das wortreiche Gebet. Dabei spielte die Andacht als innere Haltung der Frömmigkeit eine wesentliche Rolle. Programmatisch konnte er festhalten:

> «Nicht vom Murmeln oder vom Plappern ist die Rede, sondern von der Aufmerksamkeit und vom Anhangen des Herzens in Gott hinein. Das nennen die Lateiner *devotio*: eine ergebene Andacht.»[9]

Und Andacht war für Zwingli wesentlicher Teil der Frömmigkeit:

> «[…] die recht pietas, das ist andacht und recht anbetten und erkennen gottes […].»[10]

Anbetung ist Andacht des Herzens (*devotio mentis*).[11] Sie ist inhaltlich gefüllt und auf Gott hin ausgerichtet. Der Mensch kann in der Wahrheit des Geistes andächtig verweilen, wenn er Gottes Ehre bedenkt, für dessen Gnade dankt, die Gebrochenheit von Leib und Seele ermisst, sich

7 Siehe als Beispiele Z I, 344,6 f. (*gmuet* und *seel*); Z III, 720,23–26 (*cor* und *mens*); Z XIII, 213,15–24 (*anima*, *mens*, *conscientia*, *hertz*).

8 Siehe als Beispiele Z II, 350,16–354,3; Z I, 425,5–11. Siehe auch *Lutz*, Zwinglis Gebet 29–33.

9 Z XXI, 262,23–25: «Non ergo de murmure aut battologia loquitur, sed de attentione et adhaesione mentis in deum. Sic Latini dicunt devotio, ein ergaebne andacht.» (aus den Erklärungen zum Brief der Kolosser). Zu «battologia» siehe Z II, 224,31–35.

10 Z I, 169,10 f.

11 Z III, 852,18 f.24 f.

selbst verwirft und der Barmherzigkeit Gottes ergibt.[12] Aufrichtige Andacht kann selten lange Zeit an einem Gedanken hängen, vielmehr strebt das Gemüt danach, Lehre, Armut, Wirken, Leiden, Sterben Christi zu bedenken. Und dieses Bedenken sei das beste Gebet.[13]

Zugleich bevorzugen Gebet und Andacht die Stille. Andacht brülle nicht vor den Menschen, sondern suche die Stille, wo sie sich mit Gott unterreden könne. Gesehen und gehört werden ziehe so die Andacht nicht von der «guoten betrachtung» (*meditatio*) ab. Mit dem inneren Sinn und mit Gedanken im Herzen könne die Andacht vielmehr ausgedehnt werden.[14]

Andacht ist die innere Haltung der einzelnen Person. Wenn die Gläubigen öffentlich in der Kirche miteinander beten, dann feiern sie zwar den gleichen Gottesdienst, aber nicht alle haben die gleiche Andacht und den gleichen Eifer.[15] Wegkreuze und Bilderstöcke reizen die äussere Andacht des Gläubigen, der sich verneigt, den Hut zieht, niederkniet und ein Gebet dahersagt. Diese ist aber eine lahme, blinde, faule Andacht. Das Ansehen der Bilder verlängert die Andacht nicht. Vielmehr gilt: Aus den Augen aus dem Sinn («ab ougen ab hertzen»). Bilder bewirken überhaupt keine Andacht.[16] Nicht die äusseren Bilder verlängern die Andacht, sondern das Gedenken an das Heilshandeln an den Menschen in Jesus Christus.

Als kurzes Fazit kann festgehalten werden: (1) Andacht ist ein inneres, geistliches Geschehen, das Zwingli gegen eine veräusserlichte Frömmigkeit in Stellung bringt. (2) Die Andacht des Gläubigen richtet sich auf Gott aus und bedenkt dessen Heilshandeln in Jesus Christus. (3) Als Teil der Frömmigkeit ist Andacht eng verbunden mit dem Gebet und dem Erkennen Gottes.

12 Z II, 228,19–26.
13 Z I, 425,11–15.
14 Z II, 351,2–10.
15 Z XVII, 72,33 f.
16 Z IV, 124,22–127,13.

Gebet – reden und verbinden mit Gott

Das Gebet bei Zwingli umfasst eine sprachliche und eine nichtsprachliche Komponente, wobei die nichtsprachliche die sprachliche umgreift.[17] Das sprachlich ausgeführte Gebet kann die konkrete Bitte um Hilfe der einzelnen Betenden[18] oder das gottesdienstliche Gebet der Gemeinde sein.[19] Das Gebet ist Reden mit Gott (*colloquium cum deo*).[20] Zugleich ist das Gebet aber auch eine «Verbindung des Herzens mit Gott» (*mentis cum deo conjunctio*).[21] Das eigentliche Gebet geschieht im Inneren des Menschen, im Herzen, im Gemüt. Glaube (*fides*) und Vertrauen (*fiducia*), die Zwingli synonym verwendet,[22] sind die tragenden Elemente des Gebets.[23] Wo diese gegeben sind, sind viele Worte nicht mehr notwendig.[24] Anbetung Gottes ist Anhangen und Vertrauen des Herzens (*mens*).[25] Es ist das Herz, das betet.[26] Und wenn es betet, können äussere Worte beteiligt sein.[27] Die äusseren Worte sind nicht falsch, wenn sie den inneren Wünschen entsprechen.[28] Recht beten aber lerne man nicht mit Worten, sondern mit dem Herzen.[29]

In der Umschreibung des wortlosen Gebets kommen oft Begrifflichkeiten vor, die das Schauen beinhalten. Anbetung ist Schauen des Herzens auf Gott.[30] Inneres, wahres Gebet ist das fortwährende Aufsehen zu Gott.[31] Zugleich findet im Inneren das Bedenken und Betrachten von Gottes Heilshandeln statt, das eng mit dem Gebet verbunden ist:

17 Z II, 223,15–26; Z II, 228,28–229,5; Z II, 353,17–354,3. Zum Gebet bei Zwingli siehe insbesondere *Lutz*, Zwinglis Gebet.
18 Z II, 223,27–29; Z II, 226,30–32; Z II, 227,13–21; Z III, 853,23–27.
19 Z II, 214,2 f.; Z II, 353,17–354,3; Z III, 854,38–855,3; Z XVII, 339,26–340,7.
20 Z II, 210,14; Z III, 853,17 f.
21 Z III, 851,11–14.
22 *Lutz*, Zwinglis Gebet 18 mit Anm. 64.
23 Z III, 853,17–21.25–27.33 f.; Z XIII, 360,2–5; weitere Beispiele bei *Lutz*, Zwinglis Gebet 17–19.
24 Z II, 224,18–23.
25 Z III, 853,11–17; Z III, 853,25–27; Z III, 854,13–16.
26 Z III, 854,38 f.
27 Z I, 425,20 f.
28 Z II, 228,18 f.
29 Z II, 225,23–25.
30 Z II, 223,15 f.
31 Z I, 425,25 f.

> «[…] wenn das gmuet, wie vor [vorher] beschriben ist, sich in dem gnädigen handel gottes bedenckt, erlustet [erfreut] und tröst, also, das er das alles vestenklich gloubt gott umb sinetwillen bestanden [getan] haben, so bettet er warlich.»[32]

Und zugleich halten wir fest, dass der Akt des Glaubens (*fides*, *fiducia*) mit diesen inneren Tätigkeiten des Bedenkens, Erfreuens und Tröstens verbunden ist.

Auch im Gebet der Gottesdienstgemeinde wird das Heilshandeln Gottes aufgenommen und abgeschritten. In seinem «Versuch über den Messkanon»[33] von 1523 beispielsweise nimmt das erste Gebet die Heilsgeschichte auf vom Urzustand des ersten Menschen, seinem Fall bis zu seiner Erneuerung durch Jesus Christus.[34] Dieses Bedenken von Gottes Heilshandeln gehört zum wahrhaften Gebet. Zwingli kann dieses mit ausdrücklichem Bezug auf Augustin auch als ein Erheben des Gemüts in Gott hinein bezeichnen (*mentis in deum elevatio*).[35] Beten heisst Aufrichten oder Aufsehen des Gemüts zu Gott.[36] Eigentliches Beten, Aufsehen zu Gott, Bedenken seines Heilshandelns, in der Andacht Sein, findet innerlich statt. Wie die Andacht in die Stille gehört, so soll sich der Gläubige für das persönliche Gebet zurückziehen. Zwingli verweist immer wieder auf die Bergpredigt, in der Jesus die Gläubigen zum Beten ins Kämmerchen schicke (Mt 6,6), wo sie sich allein im Verborgenen mit Gott unterreden sollen.[37]

Als Fazit kann notiert werden: (1) Wie die Andacht ist auch das Gebet eine innere Angelegenheit, das sich im Herzen oder Gemüt ereignet. Andacht und Gebet gehören daher zusammen: Angemessenes Beten findet in der Andacht statt. (2) Auch das Gebet richtet sich auf Gott aus, indem es seine Wohltaten bedenkt und erwägt. Und Glauben im Sinne von Vertrauen ist eng damit verbunden, weil er sich auf diese Wohltaten Gottes abstützt. (3) Im Gebet kommt es zu einer Verbindung zwischen Innerem des Gläubigen (Herz, Gemüt) und Gott.

32 Z I, 425,17–20.
33 Z II, 552–608 (Nr. 23): *De canone missae epichiresis*.
34 Z II, 605,25–606,13. Siehe auch *Lutz*, Zwinglis Gebet 25 f.
35 Z I, 425,15 f.; Z III, 851,11 f.18; Z III, 853,19.
36 Siehe dazu auch *Lutz*, Zwinglis Gebet 15 f. mit weiteren Belegen.
37 Z I, 375,31–376,1; Z II, 348,26–349,4; Z II, 349,19–23; Z II, 397,17–398,5; Z III, 852,22–28; Z V, 792,10–13.

Wort Gottes – vernehmen, bedenken und verstehen

Weil der Mensch als Abbild Gottes geschaffen ist, so das Argument in Zwinglis Traktat zum Schriftprinzip,[38] ist ihm die Sehnsucht nach der Seligkeit und nach Gott angeboren.[39] Daher erfreut das Wort Gottes die Seele des Menschen.[40] Das Wort Gottes bringt Klarheit und Erleuchtung mit sich.[41] Trifft es auf den Verstand des Menschen, wird dieser erleuchtet.[42] Im Wort Gottes leuchtet das Licht und atmet der Geist Gottes, so dass der Mensch die Strahlen der Lehre sehen kann.[43] Der Geist Gottes belehrt und erleuchtet alle, die nach Gottes Wort verlangen.[44] Dieses geistliche Geschehen, das Wirken von Gottes Wort und Geist, das Verstehen von Gottes Wort, ereignet sich im Inneren des Menschen, der es wahrnimmt und spürt.[45]

Das Wort Gottes ist mehr als die Evangelien der Bibel, nämlich alles, was Gott den Menschen kundtat, alles, was seinen Willen bekannt machte.[46] Es wird daher nahezu synonym mit Gott selbst verwendet. Der Mensch verlangt nach dem Wort Gottes, kommt zum Wort Gottes, richtet sich aus und schaut auf das Wort Gottes. Und natürlich sind die Verben der Audition wie hören oder vernehmen oder Verben der Kognition wie erkennen und belehren prägend.

In seinen Abhandlungen fasst Zwingli immer wieder das Evangelium, den Handel Gottes, kurz zusammen.[47] Der Kern des Heilsgeschehens kommt so immer wieder vor Augen. Hören, erkennen, wissen sind wesentliche Aktivitäten, die der guten Botschaft entsprechen und von Zwingli erwähnt werden. Zugleich flicht er vor oder nach den Zusammenfassungen Gebetsrufe ein wie:

38 Z I, 328–384 (Nr. 14): Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes.
39 Z I, 345,9–346,16.
40 Z I, 352,6–353,5.
41 Z I, 364,15–18.
42 Z I, 361,31 f.
43 Z I, 365,14–21.
44 Z I, 359,34–360,6.
45 Z I, 383,1–384,19.
46 Z I, 374,23–27.
47 Gottfried W. *Locher*, Die Theologie Huldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 1), Zürich 1952, 33 f.; Martin *Sallmann*, Zwischen Gott und Mensch. Huldrych Zwinglis theologischer Denkweg im De vera et falsa religione commentarius (1525) (BHTh 108), Tübingen 1999, 141–151.

> «O götliche wyßheit! Wie hastu unser heyl so ernstlich, so wyßlich, so gwüß angesehen!»[48]

Dementsprechend fordert Zwingli von den Lesenden oder Hörenden, dass solche Behandlung von Gottes Heilshandeln begleitet sei von einer angemessenen Haltung, nämlich von grösster Scheu (*verecundia*), tiefstem Beben (*tremor*) und höchster Verehrung (*veneratio*), um dann die Erleuchtung der eigenen Worte zu erbitten, damit die Darlegung würdig sei.[49] Zwingli kann in diesen Zusammenhängen auch darauf verweisen, dass das Heilsgeschehen eigentlich unaussprechlich sei:

> «Dise wenigen stuck gebend ein inleitung [Anleitung], die ewigen wyßheit gottes, die er umb unser erlösung willen verhandlet hat, anzesehen und ze verwundren [bewundern]; denn sust mag nieman ergründen oder usprechen Ro. 11 [Röm 11,33 ff.].»[50]

Wie schon im Gebet werden auch in den Abhandlungen, oft mit Gebetsrufen verbunden, kurze Zusammenfassungen des Heilsgeschehens gegeben, die dazu dienen, das Heil zu bedenken und zu verdanken.

Erkennen Gottes war in der Andacht und im Gebet schon Teil der Ausrichtung der Frömmigkeit. Im Wort Gottes offenbart sich Gott selbst und ermöglicht dem Menschen zu erkennen, was Gott sei. Ohne Gottes Geist ist dies allerdings nicht möglich, weshalb die Bitte um den heiligen Geist notwendig ist:

> «Ich wil hören, was in mir der herr got reden welle [nach Ps 85,9]. Demnach berueff mit andacht die gnad gottes über dich, das er dir sinen geist und sinn gebe, das du nit din sunder sin meinung in dich fassest.»[51]

Als Fazit bleibt zu vermerken: (1) Vernehmen und verstehen des Wortes Gottes ist ein geistliches Geschehen, das sich wiederum im Inneren des Menschen ereignet. (2) Die biblischen Schriften sind der äussere Ort, an dem sich Gottes Wort im Inneren des Menschen einstellt, wenn der Geist Gottes diesen erleuchtet. (3) Kurze Zusammenfassungen des

48 Z II, 162,13–15. Siehe weitere Beispiele bei *Lutz*, Zwinglis Gebet 79.

49 Z III, 681,7–10: «Quod mysterium summa cum verecundia, summo cum tremore et veneratione tractandum cum sit, procumbendum est ante fontem omnis gratiae, ut is sermonem nostrum sic dirigat, sic illustret, ut nihil eo indignum dicamus.» Übersetzung nach ZS III, 113: «Dieses Geheimnis muss mit grösster Scheu, mit tiefstem Beben und höchster Verehrung behandelt werden, und darum ziemt es uns, vor dem Brunnen aller Gnaden niederzufallen, er möge unsere Worte so erleuchten und richten, dass wir nichts reden, das seiner nicht würdig ist.»

50 Z II, 638,27–30.

51 Z I, 377,9–12.

Heilsereignisses im Gebet, im Gottesdienst, in theologischen Abhandlungen dienen dazu, Gottes Wort zu bedenken, zu erwägen und auch anzuschauen.

Eucharistie – danken, gedenken und betrachten im Glauben

Die Feier der Eucharistie ist seit frühester Zeit der zentrale Ort der Heilsvermittlung zwischen Gott und Mensch. Wort Gottes, Gebet und Andacht spielen hier eine entsprechend wichtige Rolle. Nach Zwinglis Auffassung kommt die Gemeinde zur Eucharistie zusammen, dankt und lobt Gott für dessen Wohltaten in Jesus Christus, bekennt damit zugleich ihren Glauben, vertraut diesem Heilsgeschehen und wird damit zu einer Gemeinschaft, die in Einmütigkeit und Liebe verbunden ist, vergleichbar einer Eidgenossenschaft.[52] Im Kampf gegen die traditionelle Kirche lehnte Zwingli das Messopfer ab. Das Abendmahl sei vielmehr eine Vergegenwärtigung (*widergedächtnus*, *commemoratio*) des einmaligen Opfertodes Jesu Christi und eine Versicherung der Erlösung für die Gläubigen.[53] Eng damit verbunden ist die Danksagung, denn aus dem Gedenken an das Heilsereignis folgen Verkündigen, Loben und Bezeugen. Zwingli kann Wiedergedächtnis geradezu mit der Danksagung für die Wohltaten Gottes erläutern.[54] Wesentliche Grösse ist dabei der Glaube, den die Gläubigen erbitten, damit sie sich auf das Wort des Heils verlassen.[55] Zwingli kann sagen, Eucharistie werde dort gegessen, wo der Glaube sei.[56] Das Abendmahl, die Elemente Brot und Wein sowie Essen und Trinken müssen in einem übertragenen Sinn verstanden werden. Die Gemeinde spielt eine aktive Rolle und die Gläubigen sind in eine Handlung eingebunden.

Damit sind wesentliche Elemente der Abendmahlsauffassung benannt. Zwingli konnte diese in verschiedenen Kontroversen etwa mit Vertretern der traditionellen Kirche oder mit Martin Luther unterschiedlich akzentuieren.[57]

52 *Gäbler*, Zwingli 118–123; *Lutz*, Zwinglis Gebet 250–255.
53 Z I, 460,6–10; Z II, 127,16–22.
54 Z II, 137,14–24.
55 Z II, 144,2–12.
56 Z VIII, 85,10: «Eucharistiam illic edi puto, ubi fides est […]»
57 Stefan Niklaus *Bosshard*, Zwingli – Erasmus – Cajetan. Die Eucharistie als Zeichen der Einheit (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 89), Wiesbaden 1978; Ulrich *Gäbler*, Luthers Beziehungen zu den Schweizern und Ober-

In den früheren Schriften betont Zwingli das Gedächtnis, die Erinnerung an das einmalige Opfer Jesu Christi, die sich in der Eucharistie ereignet. Damit lehnte er den Vollzug der Eucharistie als Wiederholung des Opfers ab. Lob, Preis und Dank der Gemeinde an Gott sind mit der Erinnerung an den Heilshandel verbunden. Daher hält Zwingli am Begriff der Eucharistie als Danksagung fest, weil damit die Gabe Gottes im Abendmahl deutlich wird.[58] Später zeigt Zwingli mit Joh 6 auf, dass «Christus essen» eigentlich «an Christus glauben» heisst. Das leibliche Essen stellt er dem geistlichen Glauben gegenüber.[59] Und die Einsetzungsworte sind nicht im eigentlichen Sinn (*est*), sondern im übertragenen Sinn (*significat*) zu verstehen. Das Brot bezeichnet den Leib Christi so, dass es während des Abendmahls in Erinnerung ruft, dass Christus seinen Leib als Opfer hingegeben hat.[60] Im Streit mit Martin Luther ging es um die Fragen, ob Christus im Abendmahl leiblich gegenwärtig sei und ob sein Fleisch leiblich gegessen werde. Beides lehnte Zwingli ab. Im Marburger Religionsgespräch 1529 zeigte sich endgültig, dass eine Einigung nicht möglich war.

Zwingli hatte in diesen Konflikten die Distanz einerseits zwischen dem einmaligen Opfer Jesu Christi am Kreuz und dem Gedächtnis daran im Akt des Abendmahls, andererseits zwischen leiblicher und geistlicher Präsenz Christi sowie leiblicher und geistlicher Anteilhabe an Christus scharf herausgestellt. In den späteren Schriften versuchte er die Verbindung zwischen Bezeichnetem und Zeichen wieder stärker zu betonen.[61] 1530 schreibt er in der *Fidei ratio*:[62]

> «Achtens glaube ich, dass im heiligen Mahl der Eucharistie, das heisst der Danksagung, der wahre Leib Christi in der gläubigen Betrachtung gegenwärtig ist. Das heisst, dass die, welche dem Herrn für die uns in seinem Sohn erwiesene

deutschen von 1526 bis 1530/1531, in: Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, Bde. I und II, hg. v. Helmar Junghans, Göttingen 1983, I: 481–496; II: 885–891; William Peter *Stephens*, The Theology of Huldrych Zwingli, Oxford 1986, 218–259; Dorothea *Wendebourg*, Essen zum Gedächtnis. Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation (BHTh 148), Tübingen 2009, 70–100; Johannes *Voigtländer*, Ein Fest der Befreiung. Huldrych Zwinglis Abendmahlslehre, Neukirchen-Vluyn 2013.

58 Z II, 127,16–22; Z II, 137,14–31; Z II, 568,34–569,10; Z III, 775,33–37; Z III, 799,17–21.

59 Z III, 336,19–342,10.

60 Z III, 342,11–347,6.

61 Zum Folgenden siehe *Bosshard*, Zwingli – Erasmus – Cajetan 69–73, 79–84; *Wendebourg*, Essen zum Gedächtnis 96–100; *Voigtländer*, Zwinglis Abendmahlslehre 173–178, 183–188.

62 Z VI/II, 753–817 (Nr. 163): *Fidei ratio*.

> Wohltat danksagen, erkennen, dass er wahres Fleisch angenommen, wahrhaft darin gelitten, wahrhaft unsere Sünden durch sein Blut abgewaschen hat, und dass ihnen so alles, was Christus getan hat, in der Betrachtung des Glaubens gleichsam gegenwärtig wird.»[63]

Natürlich bleibt es bei Zwinglis Ablehnung, dass der Leib Christi wesentlich und wirklich (*per essentiam et realiter*), dass sein natürlicher Leib (*corpus ipsum naturale*) im Abendmahl oder zwischen den Zähnen der Kommunizierenden anwesend sei,[64] was gegen die Katholiken und die Lutheraner gerichtet ist. Aber durch die Betrachtung des Glaubens[65] wird alles, was Christus getan hat, gleichsam (*velut*) gegenwärtig. Zwingli führt den Begriff *contemplatio fidei* nicht weiter aus, benützt ihn aber weiter, vor allem in der Schrift *De convitiis Eckii*,[66] in der er sich gegen die Kritik von Johannes Eck an der Abendmahlsfassung der *Fidei ratio* wendet. Das Abendmahl, die Danksagung, sei nicht Vergebung der Sünden, Wein und Brot seien nicht in natürlicher Weise Leib Christi, sondern wiesen lediglich auf diese hin (*significant*) und führten sie in die Gegenwart hinein, indem sie diese veranschaulichten und der Betrachtung des Glaubens darböten (*in rem praesentem velut adducit repraesentando et contemplationi fidei offerendo*).[67] Wenn die Gaben des Abendmahls ausgeteilt würden, werde der ganze Christus – gleichsam / wie / sozusagen – sinnenhaft (*velut sensibiliter*) dargeboten, aber nicht auf natürliche Weise, sondern dem Geist (*anima*), um den Leib Christi anzuschauen (*istud contemplandum*).[68] Christus, der uns so sehr liebe, werde im Abendmahl auf diese Weise gegenwärtig, dass wir ihn mit den Augen des Herzens anschauten, bewunderten und küssten (*ut mentis oculis illum nihil quam intueamur, miremur, exosculemur*).[69]

Freilich bleibt die vehemente Ablehnung einer leiblichen Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl, aber die Elemente Brot und Wein verweisen

63 Z VI/II, 806,6–12: «Octavo credo, quod in sacra eucharistiae (hoc est: gratiarum actionis) coena verum Christi corpus adsit fidei contemplatione, hoc est: quod ii, qui gratias agunt domino pro beneficio nobis in filio suo collato, agnoscunt illum veram carnem adsumpsisse, vere in illa passum esse, vere nostra peccata sanguine suo abluisse et sic omnem rem per Christum gestam illis fidei contemplatione velut praesentem fieri.»

64 Z VI/II, 806,12–14.

65 Z VI/II, 806, 7, Anm. 3: In der deutschen Übersetzung der *Fidei ratio*, die wohl noch im gleichen Jahr bei Froschauer in Zürich erschienen ist, wird der Begriff mit «anschouwen des gloubens» übertragen.

66 Z VI/III, 231–291 (Nr. 167): *De convitiis Eckii*.

67 Z VI/III, 256,20–257,1.

68 Z VI/III, 260,3–9.

69 Z VI/III, 281,9–16.

auf den ganzen Christus, der gleichsam sinnlich im Herzen, im Gemüt durch die Betrachtung des Glaubens dargereicht wird, sodass von einer Präsenz seiner Gaben, nämlich der Vergebung der Sünden gesprochen werden kann. Der Begriff *contemplatio fidei* steht damit in engem Zusammenhang mit *repraesentare* und *significare*. Aber der Begriff verweist auch auf das Heilsgeschehen, das im Glauben betrachtet werden soll. Dieses wird durch die *commemoratio* erinnert und dadurch vergegenwärtigt.[70]

Wiederum als Fazit: (1) Durch die *contemplatio*, die *trachtung*, das Anschauen des Glaubens wird Christus gegenwärtig, nicht leiblich, aber geistlich in einer intensiven Weise, so dass das Herz, der Geist, Anteil an den Gaben des Heils erhält. (2) Die *contemplatio fidei* liegt auf der Linie der *commemoratio*, die das Heilsereignis in Jesus Christus erinnert und damit in die Gegenwart heraufführt, so dass es in der Anschauung gegenwärtig wird und das Herz daran Anteil erhält.

Ausblick auf die Arbeit mit der Bibel

Abschliessend soll ein Ausblick auf die exegetische Arbeit Zwinglis den Gebrauch der beiden Begriffe veranschaulichen. Der Begriff *meditatio* kann die *cogitatio* im Sinn von Denken oder Erwägung erläutern.[71] Auch die frühneuhochdeutsche Übersetzung *trachtung*, die Betrachtung oder Überlegung ausdrücken kann, weist auf diesen Zusammenhang. Das Verb *ertrachten*, also besehen oder erwägen, kann neben ersinnen stehen. *Ertrachten*, ersinnen und sich üben (*exercēre*) dienen dazu, die Seele zu erheben.[72] Am Gesetz erfreut sich der Gläubige und sinnt Tag und Nacht darüber (Ps 1,2), eine klassische biblische Bezugsstelle für Meditation, weil die Vulgata das Verb *meditari* bringt, das Zwingli mit

70 Siehe dazu Gottfried W. *Locher*, Huldrych Zwingli in neuer Sicht. Zehn Beiträge zur Theologie der Zürcher Reformation, Zürich/Stuttgart 1969, 259–261. *Gäbler*, Zwingli 123, verweist darauf, dass zum besseren Verständnis des Begriffs der *contemplatio* bei Zwingli spätmittelalterliche Sakramentsmeditationen beigezogen werden müssten, während *Bosshard*, Zwingli – Erasmus – Cajetan 88, die Kreuzesmeditation bei Erasmus nennt. Siehe Volker *Leppin*, Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 86), Tübingen 2015, bes. 109–125, 171–187.

71 Z XIII, 54,24–26; vgl. 772,12 f.

72 Z XIII, 164,9–13.

«sich üben» übersetzt: «[…] und uebt sich in sinem gsatz tag und nacht.»[73] Sprechen im Herzen, es sei die Wahrheit oder Eitelkeiten, kann mit dem Verb *meditari* umschrieben werden.[74] Oder die äusseren Worte des Mundes entsprechen der inneren Betrachtung (*meditatio*) des Herzens und angestrebt wird deren Übereinstimmung.[75]

Nomen und Verb verweisen auf ein inneres Geschehen, das aber durchaus nicht nur die Bereiche der Anschauung, sondern auch des Erwägens und Sprechens umgreift. Der Begriff kann auch nahe beim Glauben, der *fides*, und ihrer Tätigkeit stehen: Programmatisch definiert Zwingli, wahrhaft glauben sei, was durch unaufhörliche Betrachtung in die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes hineinführe.[76]

Das Verb *contemplare* kann häufig einfach für sehen (*videre*) stehen. «Kommt und seht die Werke des Herrn (Ps 45[46],9; 65[66],5)», übersetzt Zwingli das *videre* der Vulgata mit *contemplare* und im Deutschen mit sehen.[77] Zugleich aber kann der angefochtene Glaube durch die Betrachtung Gottes und seines Heilshandelns seine Anfechtungen überwinden. Bei der Umschreibung kann Zwingli neben *contemplatio* auch *consideratio* verwenden.[78] Es geht dann also um ein vertieftes Betrachten.

Die wenigen Beispiele zeigen, dass die Begriffe für reden, erwägen, sehen oder anschauen im Inneren des Gläubigen verwendet werden. Diese Beispiele legen jedenfalls nicht auch noch eine ganz andere Verwendung der Begriffe nahe als die, welche wir schon beobachtet haben.

Dreh- und Angelpunkt der Frömmigkeit bei Zwingli

Die scharfe Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf gab dem Zürcher Reformator ein Instrument an die Hand, um die überkommene Frömmigkeit einer durchgreifenden Kritik zu unterziehen. Zugleich handelte er sich damit nicht wenige Schwierigkeiten ein, die Vermittlung

73 Z XIII, 473,13 f.
74 Z XIII, 492,5–7; 496,12–14.
75 Z XIII, 513,9–12; Z XIII, 496,12–14.
76 Z XIII, 304,17 f.: «Vera fides est, quae in dei misericordiam ac iusticiam indesinenti meditatione fertur […]»
77 Z XIII, 583,14–16: «Kumend und sehend die werck gottes, der die zerstörung uff erden geton hatt. Venite, contemplemini opera domini, quas nam solitudines fecerit in terra.»
78 Z XIII, 650,6–15.

zwischen Gott und Mensch schlüssig darzustellen. Diese äussern sich bekanntlich in theologischen Problemen: die Zuordnung von göttlichem Geist und biblischer Schrift, zwischen göttlicher und menschlicher Natur Jesu Christi, zwischen Heilsgabe und Elementen der Sakramente – und wohl auch zwischen innerer und äusserer Frömmigkeitspraxis. Dreh- und Angelpunkt dieser Frömmigkeit ist und bleibt das Herz, die *mens*, das Gemüt, die *anima*. Hier wirkt der göttliche Geist, der das Heil vermittelt. Die Frömmigkeit ist wesentlich ein inneres, geistliches Geschehen. Obwohl eine starke Verinnerlichung der Frömmigkeit stattfindet, hält Zwingli aber an den äusseren Glaubensvollzügen fest. Die Begriffe *contemplatio* und *meditatio* weisen zwar darauf hin und unterstreichen, dass die Vermittlung des Heils ein geistliches Ereignis im Inneren des Menschen ist. Zugleich aber stabilisieren sie die äussere Frömmigkeitspraxis: Besuch des Gottesdienstes, Gebet, Hören der Predigt, Teilnahme an den Sakramenten, Zusammenkunft der Gemeinde. Und trotz dieser zurückhaltenden Frömmigkeit – oder gerade deswegen – ist der Gläubige ins Leben verwiesen:

> «[…] dass wir lernen, dass Gott nicht mit äusseren Dingen verehrt wird, sondern allein durch die Reinheit des Herzens und die Rechtschaffenheit des Lebens, Jeremia 7 [3–7].»[79]

Daher ist dem Spitzensatz, die Ethik verdränge bei Zwingli die Mystik,[80] zu widersprechen, vielmehr ist die stark verinnerlichte Frömmigkeit verknüpft mit einem entsprechenden äusseren Lebenswandel.[81]

79 Z XXI, 89,6 f.: «[…] ut discamus deum non coli extrariis rebus, sed sola mentis puritate ac vite innocentia, Hierem. 7 [3–7].»

80 *Bosshard*, Zwingli – Erasmus – Cajetan 68.

81 Siehe auch *Lutz*, Zwinglis Gebet 85.

Ulrich Zwingli und das Apostolikum

Von Gergely Csukás

Das Apostolikum in den Kirchen der Schweiz

Die Stellung des Apostolikums im liturgischen und kirchenrechtlichen Gebrauch der schweizerischen reformierten Kirchen war und ist umstritten. Nachdem im 19. Jahrhundert die einzelnen Kantonalkirchen die Bekenntnispflicht aufgehoben hatten, galt und gilt die Bekenntnisfreiheit in den reformierten Kirchen der Schweiz als eine besondere Eigenheit in der weltweiten Ökumene, die Ausdruck der liberalen Prägung der schweizerischen Kirchen ist.[1] Stellung und Gebrauch des Apostolikums sowie der reformierten Bekenntnisse sind beispielsweise in der reformierten Kirche Ungarns unumstritten. Wohl aufgrund der Erosion des öffentlichen kirchlichen Lebens und aufgrund der vielbeklagten Profillosigkeit der reformierten Landeskirchen setzte in den letzten Jahren und Jahrzehnten jedoch eine Suchbewegung nach einer neuen reformierten Identität ein. Verschiedene Initiativen zur Formulierung zeitgemässer Glaubensbekenntnisse sind daraus entstanden.[2]

Es gibt in der kirchlichen Öffentlichkeit auch vermehrt Stimmen, die die Verbindlichkeit der altkirchlichen und reformatorischen Bekennt-

1 Rudolf *Gebhard*, Umstrittene Bekenntnisfreiheit. Der Apostolikumstreit in den Reformierten Kirchen der Deutschschweiz im 19. Jahrhundert, Zürich 2003.

2 Matthias *Krieg*, Reformierte Bekenntnisse. Ein Werkbuch: als Grundlage für eine Vernehmlassung zum reformierten Bekennen in der Schweiz und zugleich als Geschenk für Jean Calvin zum 500. Geburtstag am 10. Juli 2009, Zürich 2009, 12 f. schlägt vor, angesichts der Sprachlosigkeit der Kirchen durch ein klareres reformiertes Profil kommunikationsfähiger zu werden: «Wir sind daher der Meinung, all dies sei Grund genug, den inneren status confessionis als gegeben zu betrachten. Unsere gegenwärtige Bedrängnis ist das Schweigen über den Glauben, die Privatisierung des Christseins, die Unleserlichkeit dessen, wofür wir als Christinnen und Christen eintreten.» Allerdings schlägt Matthias Krieg nicht die altkirchlichen oder reformatorischen Bekenntnisse vor, sondern neuere «Referenztexte» wie etwa das «Credo von Kappel» von Kurt Marti.

nisse für das liturgische Leben und für das Kirchenrecht fordern, so etwa bei der Debatte um die neue Verfassung der Evangelisch-Reformierten Kirche Schweiz (EKS), dem Rechtsnachfolger des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK). Darin gewinnen die altkirchlichen und reformatorischen Bekenntnisse höhere Verbindlichkeit, als dies bisher der Fall gewesen ist.[3]

Angesichts dieser Eigenheit der Schweizer Kirchen und der aktuellen Entwicklungen ist ein Blick zurück zu den Ursprüngen der Schweizer Reformation für die gegenwärtigen Debatten erhellend. Zu fragen ist, welchen Stellenwert das Apostolikum in Huldrych Zwinglis Werken und Wirken spielte. Welche Bedeutung mass er ihm bei, wie gebrauchte er dieses und wie legte er es aus?[4]

Das Apostolikum im Spätmittelalter

Das triadisch strukturierte Apostolikum ist seit der Alten Kirche überliefert und erweitert worden, bis es seine heutige Textgestalt im Hochmittelalter erreichte und fraglose apostolische Autorität genoss. Als Massstab des Glaubens (κανών τῆς πίστεως) bzw. als Glaubensregel (*regula fidei*) galt das Glaubensbekenntnis als die Zusammenfassung des Glaubens, als «Konzentrat des Schriftsinns».[5] Im Mittelalter wurde die auf Rufin von Aquileia zurückgehende Legende populär, wonach die 12 Apostel jeweils einen Artikel des Apostolikums selbstständig überliefert und zusammengetragen haben. Daher habe man gemäss Rufin das Credo auch «Symbolon» genannt, als eine «Sammlung» von mehreren Glaubenssätzen, die die Einheit der Christenheit als ein Erkennungs-

3 Vgl. Verfassungsentwurf des SEK in der zweiten Lesung vom Juni 2018. Siehe URL: https://www.kirchenbund.ch/sites/default/files/09_verfassungsentwurf_2_lesung.pdf [19.7.2019], § 3: Herkunft und Zeugnis: «1. Die EKS teilt mit der ganzen Christenheit den Glauben, wie er in den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen formuliert ist. 2. Sie steht auf dem Boden der Reformation und achtet die reformatorischen Bekenntnisse. Sie führt die Reformation weiter. 3. Sie bringt den christlichen Glauben in zeitgemässer Weise zum Ausdruck.»

4 Äußerst lohnenswert wäre ein Vergleich mit dem Stellenwert des Apostolikums bei anderen Reformatoren. Dies ist allerdings in der Kürze dieses Aufsatzes nicht möglich und ist an einer anderen Stelle weiterzuführen.

5 Vgl. Frederick Ercolo *Vokes*, Art. Apostolisches Glaubensbekenntnis I. Alte Kirche und Mittelalter, in: TRE 3 (1978), 528–554, hier 552.

zeichen darstellen sollte.[6] Zahlreiche spätmittelalterliche Kirchenschiffe wurden mit Darstellungen der 12 Apostel bemalt. Jedem einzelnen Apostel wurden bestimmte Abschnitte des Apostolikums zugewiesen. Ulrich Zwingli musste diese Apostelzyklen auch aus eigener Anschauung gekannt haben. So war beispielsweise der Chor der Klosterkirche in Einsiedeln mit den 12 Apostelfiguren bestückt, die heute in der Friedhofskapelle in Einsiedeln zu sehen sind.[7] Ebenso sah Zwingli als Leutpriester des Grossmünsters in der Zwölf-Botten-Kapelle, dem Aufbewahrungsort der Reliquien von Felix und Regula, die Apostel in der Abendmahls- und Fusswaschungsszene dargestellt.[8] In der Laienfrömmigkeit des Spätmittelalters wurde von einem «guten Christen» neben der Beteiligung an den rituellen Frömmigkeitspraxen zumindest die Kenntnis des Vaterunsers, des Dekalogs und des Apostolikums erwartet.[9] Die reformatorischen und katholischen Katechismen knüpften an diese basalen Kenntnisse im Volk an, indem sie das Apostolikum im Lichte ihrer eigenen konfessionellen Überzeugung auslegten.

6 Rufin *von Aquileia*, Kommentar zum apostolischen Glaubensbekenntnis (Expositio Symboli) 2, in: Des Tyrannius Rufinus von Aquileia Commentar zum Apostol. Glaubensbekenntnis, hg. von H. Brüll (BKV 1/13), Kempten 1876, 21f.: «Wie eine *alte Tradition* meldet […] Im Begriffe nun, von einander zu scheiden, stellten sie sich vorher gemeinsam eine Norm ihrer zukünftigen Predigt auf, damit sie nicht etwa, wenn der Eine vom Andern getrennt wäre, denen, welche zum christlichen Glauben eingeladen werden sollten, Verschiedenes vortrügen. Indem so alle vereint und vom heiligen Geist erfüllt ihre gemeinsamen Überzeugungen zusammenstellten, setzten sie, wie wir sagten, jenes kurze Erkennungszeichen ihrer zukünftigen Predigt fest und fanden darin eine *feste Regel*, welche sie den Gläubigen zu geben beschloßen. Daß sie dieses aber *Symbolum* nannten, geschah aus vielen und sehr zutreffenden Gründen. Das Wort Symbolum bedeutet nämlich in der griechischen Sprache sowohl *Zeichen* als auch *Sammlung*, d. h. eine Einheit, welche von Mehreren zusammengetragen ist. Dieß eben haben die Apostel in jenen Sätzen gethan, indem sie einzeln ihre Überzeugungen zusammenstellten.» Tyrannii Rufini Opera (CCSL 20), Turnhout 1961, 134f.

7 Vgl. Broschüre Friedhofskapelle Einsiedeln; Erasmus verteidigte in seiner Explanatio Symboli Apostolorum aus dem Jahr 1533 die Wandbemalungen der Apostel und zwar im Sinne der «biblia pauperum»: «Vehementer enim conueniret, vt omnia christianorum conclauia tabulis huiusmodi decorarentur.» Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami, Bd. V–1 [in Folge ASD], Amsterdam/Oxford 1977, 177–320, hier 218.

8 Vgl. Daniel *Gutscher*, Das Grossmünster in Zürich. Eine baugeschichtliche Monographie, Bern 1983, 140–144.

9 Diese basalen Kenntnisse waren aber in der Bevölkerung, wie kirchliche Visitationsprotokolle zeigen, nicht immer vorhanden. Vgl. Hans J. *Hillebrand*, The Division of Christendom. Christianity in the Sixteenth Century, Louisville KY 2007, 420.

Zwingli und das Apostolikum

Zwingli hat im strengen Sinne keine dogmatische Auslegung des Apostolikums vorgenommen, wie dies etwa Joachim Vadian 1522 und Erasmus 1533 taten.[10] Auch äusserte er sich nicht direkt zu Wert und Bedeutung des Apostolikums. Diese Feststellung sagt aber noch nichts über den Stellenwert des Apostolikums in Zwinglis Theologie aus. Vielmehr scheint er dessen Geltung als selbstverständlich vorauszusetzen. Dies wird vor allem deutlich, wenn wir die Felder beachten, in denen Zwingli auf das Apostolikum Bezug nimmt. Dies will ich für drei Bereiche darstellen: 1. für die Liturgie, 2. für die Darlegung der reformatorischen Lehre, 3. für die eidgenössischen Religionskonflikten rund um die Kappeler Kriege.

1. Liturgie

Predigtgottesdienst: Der sakramentale Charakter des Apostolikums

Ein wichtiges Kennzeichen der Zwingli'schen Reformation war die Schwerpunktverlagerung des gottesdienstlichen Lebens von der Messe zum Wortgottesdienst.[11] In der Zürcher Kirchenordnung von 1535, die massgeblich auf der Kirchenordnung von 1525 beruhte und Zwinglis Handschrift trug, wurde das Apostolikum, das im Spätmittelalter zunehmend Eingang in den Predigtgottesdienst gefunden hat, auf den Schluss, und zwar nach dem Dekalog, verlegt, der mit den folgenden

10 Joachim Vadian, Brevis indicatura symbolorum, hg. von Conradin Bonorand (Vadian-Studien. Untersuchungen und Texte 4), St. Gallen 1954; ASD V-1.

11 Ob Zwingli dabei von dem spätmittelalterlichen Reformer Johann Ulrich Surgant (1450–1503) beeinflusst gewesen sei, der in der Volkspredigt und in der besseren Schulung des Klerus wirksame Mittel zur Reform der in Missständen sich befindenden Kirche sah und daher eine volkssprachliche Predigtliturgie vorgelegt hat, wird neuerdings von Alfred Ehrensperger aufgrund fehlender Belege bestritten. Vgl. Alfred *Ehrensperger*, Geschichte des Gottesdienstes in Zürich Stadt und Land im Spätmittelalter und in der frühen Reformation bis 1531, Zürich 2019, 531–539. Dennoch sind mittelbare Einflüsse im Verborgenen oder über Dritte (Leo Jud) nicht auszuschließen. Vgl. Emanuel *Kellerhals*, Geschichte des Gottesdienstes in der reformierten deutschen Schweizer Kirche im Entwurf, Rümlang 1973, 15–18; Fritz *Schmidt-Clausing*, Johann Ulrich Surgant. Ein Wegweiser des jungen Zwingli, in: Zwing. XI (1961), 287–320, hier 313–319.

Worten eingeleitet wurde: «So ist das unser der waar, allt und ungezwyfflet christenlicher gloub.»[12] Der Dekalog bei Zwingli lässt sich dabei als Paränese verstehen, nach dem gehörten Willen Gottes in der Schriftlesung, Predigt sowie nach dem Sündenbekenntnis und dem Gebet ein entsprechendes christlich-ethisches Leben im Sinne der Heiligung des Lebens zu führen (*usus in renatis*). Die Bejahung der Befolgung des Dekalogs wie auch das Bekennen des christlichen Glaubens im Apostolikum hingegen können als Glaubenszeugnis der Gemeinde und des Einzelnen verstanden werden. Dies korrespondiert mit der bei Zwingli auch andernorts zu beobachtenden Tendenz, zentrale Elemente des geistlichen Lebens und der Frömmigkeit, wie die Sakramente Taufe und Abendmahl, als Zeugnisse der Gemeinde zu verstehen. Diese verweisen auf die sichtbare Einheit der Gemeinde der Glaubenden.[13] Taufe und Abendmahl sind also als Bekennen des Glaubens der Gemeinde zu verstehen, analog zum Bekenntnis des Glaubens in den 12 Artikeln. Durch das gesprochene «Symbolon» soll die Gemeinde als Einheit dargestellt werden. Zwingli hatte diesen Aspekt des Symbolons bei Rufin nachgelesen, der die griechische Herkunft des Wortes «Symbolon» als ein Erkennungszeichen (*indicium*) und als «Sammlung» (*collatio*) definierte. Das «indicium» war eine Art Losungswort im Militärwesen, anhand dessen Freund und Feind unterschieden werden konnte. Und «collatio» meinte die Zusammenlegung von einzelnen Elementen zu einem neuen Ganzen (also die Zusammenlegung der 12 Artikel zu einer einheitlichen Glaubensformel). Beide weckten Assoziationen von Einheit durch das Bekennen eines gemeinsamen Losungswortes, das als eine Art Arkanwissen die Christen in der Alten Kirche auszeichnete.[14] Interessant ist die Ähnlichkeit mit der Definition des Wortes «Sakrament», die Zwingli im *De vera et falsa religione commentarius* von 1525 vorgenommen hat. Darin folgt er dem römischen Verständnis von Sakrament im Sinne eines hinterlegten Pfandes in einem Rechtsstreit als auch im Sinne eines Fahneneides dem militärischen Führer gegenüber. In diesem Sinne versteht Zwingli dann das Sakrament des Abendmahls als ein Eid, den die gesamte Gemeinde gegenüber ihrem geistlichen

12 Z IV, 700.

13 Dies wird insbesondere im *Commentarius* entfaltet. Vgl. Johannes *Voigtländer*, Ein Fest der Befreiung. Huldrych Zwinglis Abendmahlslehre, Neukirchen-Vluyn 2013, 77: Die «Kirche bedarf des Sakramentes, um sich ihres Selbstverständnisses als Gemeinschaft der Glaubenden zu vergewissern». Das Feiern des Abendmahls ist eine Gemeindefeier zur Bezeugung, dass man ein Glied am Leib Christi ist. Es hat also Zeugnischarakter.

14 *Rufin*, Expositio Symboli 2. BKV 1/13, 21 f. Vgl. CCSL 20, 134 f.

Hauptmann, nämlich Christus, ablegt.[15] Also auch beim Vollzug des Abendmahls, ähnlich wie beim Sprechen beziehungsweise Bekennen des Symbolons, also des apostolischen Glaubensbekenntnisses, wird die Einheit der Gemeinde bzw. die Gemeinde als solche als Leib Christi dargestellt. Zugleich ist sowohl das Feiern des Abendmahls als auch das Bekennen des Glaubens eine Selbstverpflichtung der Gemeinde zur ethischen Lebensführung.[16]

Die Sakramente Taufe und Abendmahl einerseits und das Apostolikum andererseits können somit grundsätzlich auf einer Stufe gedacht werden. Freilich lässt sich diese Sicht bei Zwingli nicht explizit nachweisen, dies ist mehr assoziativ zu verstehen. Die für sein Abendmahlsverständnis wichtigen Worte «symbolum» und «signum» sind für Zwingli synonyme Ausdrücke. Er kann auch das Wort «Sakrament» in diesem Sinne verwenden, als ein Verweis/Zeichen auf ein nicht sichtbares und wahrnehmbares Heilsgeschehen, das zwar in der Vergangenheit liege, aber doch das Eigentliche des Glaubens ausmache.[17] In diesem Sinne lässt sich das «Symbolon», also das Apostolikum, auch als ein Zeichen für den bereits durch den Heiligen Geist gewirkten Glauben verstehen, analog zu den Sakramenten Taufe und Abendmahl, die ebenfalls als ein Zeichen für die eigentliche Sache aufgefasst werden, nämlich für das bereits erfolgte einmalige Opfer Jesu Christi und für die Aufnahme der Gemeinde in den Bund Gottes. Es bleiben dies Andeutungen, da Zwingli über die verschiedenen Facetten des «Symbolon»/»Symbol»-Begriffs nicht eigens reflektiert. Jedenfalls trägt die liturgische Verankerung des Apostolikums im Predigtgottesdienst diesem Zeugnischarakter Rechnung. Der Unterschied zwischen den Sakramenten Taufe

15 Vgl. *Commentarius*, in: ZS 3, 230: «Endlich bedeutet es [das Sakrament] den Fahneneid, durch den sich die Soldaten ihrem Führer und seinem Befehl verpflichten.»

16 Vgl. den Zusammenhang zwischen Empfang des Sakraments und der ethischen Selbstverpflichtung, in ZS 3, 231: «[…] und empfangen gleichsam ein Unterpfand dafür, dass sie nicht mehr ins frühere Leben zurückkehren dürfen. […] Ist er vollzogen, so hat der Eingeweihte die Pflicht, dem Amt oder der Stellung, wozu er sich verschrieben hat, das zu leisten, was das Amt erfordert.» sowie die Darstellung der Einheit der Gemeinde: «Wir werden durch sie folgendermaßen eingeweiht und verpflichtet: Mit der Taufe melden wir uns an, mit dem Abendmahl, bei dem wir des Sieges Christi gedenken, bekunden wir, daß wir Mitglieder seiner Kirche sind.»

17 Z VI/4, 39: «Solent et hoc Hebraei symbolis, signis et sacramentis nomina dare earum rerum, quarum sacramenta, signa aut symbola sunt.» (Ad Leonhardum Fontanum contra Suenckfeldium [Huldrici Zuinglii ad quaestiones de sacramento baptismi responsio], Ende 1530?); Z VI/5, 319. «Calumnia, signum sive symbolum sicut mendici et Iudaei.» (Notizen bei der Lektüre von Luthers Schrift «Da diese Wort Christi ‹Das ist mein Leib› noch fest stehen.» April/Juni 1526).

und Abendmahl und dem Apostolikum liegt darin, dass dem Apostolikum der dargestellten Sache (nämlich dem Glauben) einerseits kein sichtbares Zeichen korrespondiert (Wasser, Brot und Wein fehlen), andererseits ist das Apostolikum nicht von Christus eingesetzt. Der Sache nach liegen die beiden Sakramente und das Apostolikum jedoch auf einer Stufe.

Taufe

Ähnlich ist die Stellung des Apostolikums in der Zürcher Taufliturgie zu verstehen. Im Taufformular Leo Juds von 1523 wurde das Kind aufgrund des Glaubens des Kindes getauft, gesprochen durch die Taufpaten im interrogativen Glaubensbekenntnis. Auf die Frage, ob sie an Gott den Vater, den Sohn[18] und den Heiligen Geist glauben würden, mussten die Paten drei Mal mit einem Ja antworten.[19] In Auseinandersetzung mit den Täufern schlug Zwingli in seiner Schrift *Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe* vom Mai 1525 ein alternatives Taufformular vor.[20] Das Glaubensbekenntnis fiel weg. Denn nicht aufgrund des Glaubens – weder des Kindes noch der Taufpaten – sollte die Taufe vorgenommen werden, sondern die Taufe ist als Bekenntnisakt der Gemeinde zu verstehen, dass das Kind im Sinne der Bundestheologie in die christliche Gemeinde aufgenommen wird. Das Apostolikum fiel weg, wohl um mögliche Missverständnisse eines Zusammenhangs von Glaube und Taufe zu verhindern. Erst nachdem Zwingli sein Taufverständnis revidiert hatte, wurde im Taufformular der Zürcher Kirchenordnung von 1525 und 1535 wieder das Apostolikum – und zwar von der gesamten Gemeinde – gesprochen. Nicht mehr das Kind, repräsentiert durch die Taufpaten, sondern konsequenterweise die gesamte Gemeinde spricht das Apostolikum, da es die Gemeinde ist, die die Taufe als Zeichen der Aufnahme des Kindes in den Bund Gottes vollzieht. Der Taufakt ist ein Bekenntnisakt der Gemeinde, dem das Sprechen des Glaubensbekenntnisses liturgisch Rechnung tragen soll.[21]

18 Beim Sohn fehlt der Passus zur Höllen- und Himmelfahrt sowie zu seiner Wiederkunft zum Gericht. Vgl. Z IV, 712.

19 Siehe Leo Jud's Taufformular, in: Z IV, 707–713. Siehe zu den Taufformularen der Zürcher Reformatoren *Ehrensperger*, Gottesdienst in Zürich 675–733.

20 Z IV, 334–337.

21 Vgl. Zürcher Kirchenordnung 1525 in Z IV, 680–683, sowie von 1535 in Z IV, 703 f.

Abendmahl

Von den reformatorischen Abendmahlsliturgien ist die Zürcher Abendmahlsliturgie die erste, die das Apostolikum in den Ablauf der Abendmahlsfeier aufgenommen hat.[22] In Luthers Deutscher Messe kommt zwar das Apostolikum im Wortgottesdienst vor, ist aber nicht integraler Bestandteil der Messe.[23] Erst nach und nach nahmen andere reformatorische Orte das Apostolikum in den Abendmahlsgottesdienst auf, frühestens die Straßburger Liturgie im Jahr 1526. Zwingli trat hier also als liturgischer Neuerer auf, indem er das Apostolikum in den Abendmahlsgottesdienst integrierte. In der *Epichiresis*[24] von 1523 wurde nach dem Vorbild der spätmittelalterlichen Messe noch das Nizänum gesprochen. Zwingli betonte ausdrücklich, dass dieses Bekenntnis dem zuvor gehörten Evangelium entspreche:

> «Quod nihil aliud est quam eius fidei, quam paulo ante in euangelii expositione audivimus, confessio.»[25]

Evangelium und Nizänum standen somit auf derselben Ebene, das Glaubensbekenntnis lässt sich als konzentrierte Zusammenfassung des Evangeliums verstehen. Im Frühjahr 1525 erschienenen liturgischen Werk *Aktion oder Brauch des Nachtmahls*[26] erfolgte eine Straffung und Konzentration der Abendmahlsfeier, nun konsequent an den Grundlinien

22 Bruno Bürki kommt zur Feststellung, dass bereits die Straßburger und Nürnberger Kirchenordnungen das Apostolikum in die Abendmahlsliturgie aufgenommen haben. Vgl. Bruno *Bürki*, Das Abendmahl nach den Zürcher Ordnungen, in: Coena Domini I. Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jahrhundert, hg. von Irmgard Pahl (Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens 29), Freiburg i. Ü. 1983, 181–198, hier 182. Doch auch wenn man die Zürcher Kirchenordnung von 1525 auf das Jahr 1529 datiert (siehe ibid. 183), so war dennoch Zwinglis *Aktion oder Brauch des Herren Nachtmahl* bereits seit Ostern 1525 in Verwendung. Das Straßburger Formular mit dem Apostolikum stammt aus dem Jahr 1526 (siehe ibid. 305 f.).

23 WA 12, 95.

24 Dies wird schon am Titelblatt der vom 29.8.1523 verfassten *De canone missae epichiresis* deutlich. In der Titelbordüre sind die 12 Apostel mit ihren Attributen dargestellt. Zusammen mit dem in der Mitte der Titelbordüre sich befindlichen Holzschnitt des stehenden Christus mit der Dornenkrone und mit Glorienschein signalisieren sie den Anspruch – so kann man es zumindest deuten –, dass die in Zürich durchgeführten Reformen sich auf das Fundament Jesu Christi und der apostolischen Überlieferung gründen. Vgl. Z II, 554 f.

25 Z II, 604. Denn das was im Herzen geglaubt wird, soll auch mit dem Munde bekannt werden – so Zwingli in Anlehnung an Röm 10,10.

26 «Action oder bruch des nachtmals, gedechtnus oder dancksagung Christi, wie sy uff osteren zů Zürich angehebt wirt im jar, als man zalt 1525.» Z IV, 1–24.

der Theologie Zwinglis ausgerichtet. Nun wurde das Apostolikum nach der Lesung des Evangeliums (Joh 6,47–63) gesprochen.[27] Wahrscheinlich entschied sich Zwingli für das Apostolikum statt dem Nizänum, da Ersteres im Volk besser bekannt und auch leichter zu verstehen war.[28] In Zwinglis Version wurde das Apostolikum zuerst von der Gemeinde gesprochen (Männer und Frauen abwechselnd),[29] in der amtlichen Zürcher Kirchenordnung dann nur noch von den Geistlichen.[30] Die Gründe für diese Umstellung vom Laikalen hin zum Klerikalen sind vom theologischen Denken Zwinglis her nicht wirklich nachvollziehbar, sodass hier der Einfluss des «liturgisch unbeholfenen» Rates anzunehmen ist.[31]

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Zwingli mit der liturgischen Integration des Apostolikums sowohl im Wortgottesdienst als auch im Tauf- und Abendmahlsakt eine deutliche Aufwertung des Apostolikums vollzogen hat. Ohne theologisch explizit darüber zu reflektieren, hat Zwingli durch die Positionierung des Apostolikums im liturgischen Ablauf und durch den Kontext seines Sakramentsverständnisses dem Apostolikum einen ähnlichen Status zugewiesen wie den Sakramenten Taufe und Abendmahl und zwar im Sinne eines Bekenntnisses der Gemeinde zur Selbstvergewisserung des Glaubens und der sichtbaren (in diesem Fall der hörbaren) Einheit der christlichen Gemeinde.

2. Darlegung der reformatorischen Lehre

Zwingli hat Rufins Erklärung des Apostolikums intensiv gelesen, wie an seinen zahlreichen Marginalien ersichtlich ist.[32] Sie war im zweiten Band der *Omnium Operum* des Hieronymus, hg. von Erasmus [Basel

27 Wobei Zwingli den alten liturgischen Spruch «per evangelica dicta deleantur nostra delicta» in deutscher Übersetzung beibehielt: «Dann so küsse der leser das bůch und spreche: Das sye got gelobt und gedanckt. Der wölle nach sinem heyligen wort uns alle sünd vergeben. Das volck spreche: Amen!» Anschließend folgt das Apostolikum. Z IV, 20.

28 *Schmidt-Clausing*, Surgant 291; *Kellerhals*, Gottesdienst 55.

29 Z IV, 20 f.: «Ietz fahe der fürnem diener an den ersten verß: Ich gloub in einen gott, Die man: In den vatter, allmechtigen. Die Wyber: Und in Jesum Christum […]»

30 Vgl. Z IV, 690: «Ietz fahe der fürnäm diener an den ersten verß: Ich gloub in einen gott […]»

31 *Ehrensperger*, Gottesdienst in Zürich 655.

32 Vgl. Z XII, 310, Anm. 1.

1516] zu finden.[33] Zwei Marginalien sind dabei von Interesse. Mit Verweis auf Röm 9,28 in der Vulgata spricht Rufin von dem Symbol als dem abgekürzten Wort, das der Herr über die gesamte Erde hinstelle.[34] Zwingli notierte sich am Rande «verbum abbreviatum», das ist das «abgekürzte Wort». Man kann sagen, Zwingli verstand also das Apostolikum als die verdichtete, konzentrierte Form der Heiligen Schrift (was dem ursprünglichen Wort von «Symbol» zudem nahekommt). In einer weiteren Marginalie zum apostolischen Ursprung des Apostolikums notierte er sich die Worte «Symbolum Apostolicum».[35] Es ist naheliegend, dass hier der Akzent vor allem auf dem «Apostolicum» liegt. Die apostolische Autorität war für Zwingli evident, obwohl er durchaus über ein historisch-kritisches Bewusstsein verfügte, selbst wenn er darüber weniger reflektierte wie etwa Erasmus oder Vadian.[36] Zwingli war sich beispielsweise bewusst, dass der Artikel «Gemeinschaft der Heiligen» sowie die «Höllenfahrt» spätere Addenda waren.[37]

In seinen Hauptschriften nahm er immer wieder Bezug auf das Apostolikum um seine reformatorischen Thesen zu bekräftigen. Insbesondere ist dies bei der Ekklesiologie und bei den Sakramenten der Fall.

Ekklesiologie

In der Erklärung zum Artikel «die heilige christliche Kirche» und «Gemeinschaft der Heiligen» betonte Zwingli die Katholizität seiner reformatorischen Theologie. Er empfahl «ecclesia catholica» mit «christliche Kirche» zu übersetzen, um Missverständnisse zu vermeiden, dass mit der katholischen Kirche die römische gemeint sein könnte. «Gemeinschaft der Heiligen» verstand er als Gemeinschaft der «frommen gläubi-

33 Omnivm Opervm Divi Evsebii Hieronymi Stridonensis Tomus II, fol. 59r–68r. = [in Folge *Symbolum Rufini*].

34 *Rufin*, Expositio Symboli 1: «Denn er faßt zusammen und bringt in kurze Form das Wort in Billigkeit; ja ein abgekürztes Wort stellt der Herr aus über die Erde hin.» Vgl. CCSL 20, 133 f., die Vulgata zitierend: «Verbum enim consummans et breuians in aequitate, quia uerbum breuiatum faciet Dominus super terram.»

35 Vgl. die beiden Marginalien in Symbolum Rufini 59r.

36 Vgl. ASD V–1, 218–222. Erasmus verneinte aus historischen Gründen explizit die apostolische Verfasserschaft, bejahte aber trotzdem die apostolische Ursprünglichkeit des Bekenntnisses, da es der Sache nach die apostolische Lehre darstelle und da es das älteste bekannte Glaubensbekenntnis der Christenheit sei. Die verschiedenen Varianten des Bekenntnisses stellen nicht seinen Gehalt und seine Geltung infrage: «Pauca verba non mutant incommutabilem veritatem.» Ibid. 222.

37 Vgl. Z II, 59 f. (*Auslegung der Schlussrede*n); Z VI/5, 70 (*Fidei Expositio*).

gen Christen» und nicht die Gemeinschaft der Verstorbenen im Sinne der Heiligenverehrung.[38] Im *Commentarius* erläuterte er ebenfalls das reformatorische Verständnis der Kirche als eine Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen in Abgrenzung gegenüber dem römischen Kirchenverständnis als die Gemeinschaft der Bischöfe oder der Verstorbenen.[39]

Sakramente

In der *Auslegung zu den Schlussreden* hob Zwingli die katechetische Funktion des Apostolikums hervor. Wenn schon Kinder getauft werden, dann sollen sie wenigstens bei der Firmung den christlichen Glauben kennen und zwar konkret das apostolische Glaubensbekenntnis und das Unservater.[40] In seinen Schriften zum Abendmahl spielte das Apostolikum immer wieder eine gewichtige Rolle bei seinen theologischen Argumentationen und zwar im Passus «aufgefahren in den Himmel, er sitzt zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters». In seiner Ablehnung der leiblichen Gegenwart Christi in den Abendmahlselementen zog er gerne diesen Artikel des Apostolikums als Belegstelle an, die freilich ebenso durch die Schrift hätte belegt werden können. Doch als eine allgemein geläufige Sentenz griff er bevorzugt auf den Wortlaut des Apostolikums zurück. Bei der Ersten Zürcher Disputation kam er bei der Unterscheidung von der leiblichen und geistlichen Gegenwart Christi auf das Zeugnis der Heiligen Schrift zu sprechen und zitierte dabei jedoch das Apostolikum:

38 Z II, 61 (*Auslegung der Schlussreden*): «Also ist der verstand des artikels im glouben: Ich gloub, das die heilig, allgemein oder christenlich kilch ein eygner gmahel gottes sye. Und ist aber die allgemein kilch die gemeind aller frommen, glöbigen Christen.»

39 Z III, 756: «Ecclesia, quae eos quoque complectitur, qui se Christi nomine falso venditant, non est sponsa Christi, neque de ista fit mentio in symbolo. Ecclesia, quae firma fide Christo dei filio innixa est, ecclesia catholica est, sanctorum omnium communio, quam in symbolo confitemur, rugam non habet neque maculam. Christi enim sanguine abluta est, ut eidem speciosa sponsa esset.»

40 Z II, 123 (*Auslegung der Schlussreden*): «Ich hab aber von den alten ghört, das man vor zyten den gfirmten gefragt hab, wie er heyß, und darnach, ob er den glouben und das vatter unser könne, und demnach gesalbet mit dem öl oder krisem.» In diesem Zusammenhang ist es interessant, dass die beiden reformatorischen Märtyrer Klaus Hottinger und Hans Schneiter vor ihrer Hinrichtung das Glaubensbekenntnis aufsagten und das Vater Unser beteten. Apostolikum und das Vater Unser gehörten zu den elementarsten Kenntnissen der Christenheit im Spätmittelalter. Vgl. HBRG I 150 und 203 f.

> «Die geschrifft nempt offenlich die liplichen gegenwurtikeit oder das lyplich bywesen Christi, zeygt an, das Christus syg gestorben, begraben, am dritten tag erstanden, uffgefaren zů den hymmlen, sytzend zů der gerechten sins vatters. Darumb merckt man lichtlich uß der geschrifft, wie mann das verston sol, so der herr spricht: Mich wärent ir nitt allweg by üch haben.»[41]

Schrift und Apostolikum waren für Zwingli austauschbar, auf der argumentativen Ebene wurden an diesen Stellen Schrift und Glaubensbekenntnis prinzipiell gleichwertig behandelt. In seiner *Antwort auf die Predigt Luthers gegen die Schwärmer* 1527 kam er hingegen zur bemerkenswerten (und historisch korrekten) Einsicht, dass man nicht so viel über das Abendmahl zanken solle, da dieses in der Alten Kirche nicht strittig gewesen sei. Deswegen habe das Abendmahl keinen Niederschlag im Glaubensbekenntnis gefunden: «Gedenck ouch, daß diser punct by den alten Christen nie so groß geachtet ist, das sy ye davon einen artickel in den glouben gsetzt habind.»[42] Diese Feststellung ist insofern bemerkenswert, als gerade seine einzige explizite Auslegung des Apostolikums, die erste Berner Predigt vom 19.1.1528, sich vor allem der Frage des Abendmahlsverständnisses widmete. Zwei Drittel seiner Predigt handelte von der Auslegung des erhöhten Christus zur Rechten des allmächtigen Vaters.

Die Berner Predigt ist Zwinglis einzige direkte Exegese des Apostolikums gewesen. Doch auch die beiden wichtigen Bekenntnisschriften *Fidei Ratio* und *Fidei Expositio* orientierten sich formal am Apostolikum. Beide begannen mit der Gotteslehre und der Christologie. Im dritten Teil wurden in den beiden Bekenntnissen *grosso modo* die Ekklesiologie, die Sakramente und die Eschatologie verhandelt, wobei zu letzterer auch eine Auseinandersetzung mit der Lehre vom Fegefeuer gehörte. Hier fehlte jeglicher formale Bezug zum Apostolikum, wenn man einmal von der Behandlung der Ekklesiologie und der Eschatologie als grobe Orientierungspunkte absieht. In der *Berner Predigt* hingegen ist dieser Abschnitt sehr knapp gehalten gewesen. Eine Erläuterung zum Heiligen Geist fehlte in allen drei Schriften, lediglich in der Berner Predigt fand sich ein knapper Hinweis, dass auf die dritte Person ebenso das Vertrauen zu setzen sei wie auf die ersten beiden Personen.

In der Gotteslehre wird das Wesen Gottes, seine Allmacht und die absolute Souveränität Gottes dargelegt, alles unter dem Leitgedanken der scharfen Unterscheidung der wahren Gottesverehrung und der fal-

41 Z I, 558 f.
42 Z V, 793.

schen Kreaturvergötterung. «Vertruwenn»[43] ist allein auf die absolute Unfehlbarkeit Gottes zu setzen, der seinen Willen im Wort offenbart. In allen drei Schriften will Zwingli signalisieren, dass die Reformation auf der rechten Gottesverehrung basiere und nicht auf der falschen Kreaturvergötzung. Der Rückgriff auf das Apostolikum hilft freilich Zwingli, seine Sicht des christlichen Glaubens mit der apostolischen Tradition und Wahrheit zu verknüpfen und damit auch Rechtgläubigkeit für sich zu beanspruchen. Der Bezug zum Apostolikum hat apologetischen Charakter:

> «Sittenmal ich […] von minen ungünstigen für einen verfůrer unnd kätzer ußggeben wird, so wil ich vor diser versamlung gernn mines gloubens rechnung geben, und wil üch erstlich angezeigt haben, das ich in allen stuckenn, die in dem gemeinlich verjechnen glouben vergriffen sind, einhällig bin mit allen rechtglöubigen und verstendigen.»[44]

Nicht er sei der Neuerer des Glaubens, sondern die Kirche habe das Vertrauen auf und den Glauben an den wahren Gott verdunkelt. Nichts anderes sage das apostolische Glaubensbekenntnis:

> «Hieby sicht man aber, wie unchristenlich die thuond die uns vor allen menschen verkätzrend, so wir lerend in den einigen gott vertruwen, so doch das erst wort in unserem glouben das erfordert unnd wir alle das bekennend.»[45]

Trotz aller formalen und inhaltlichen Differenzen der drei Schriften, ist der Zugriff also derselbe, und bestätigt das Proprium der Zwingli'schen Theologie, dass es ihm in erster Linie um die rechte Gottesverehrung gehe.

Der kontroverstheologische Charakter schimmert in weiterer Folge ständig durch seine Schriften hindurch. In der Darstellung der Zwei-Naturen-Lehre wird vor allem auf die Distinktionen der beiden Naturen hingewiesen, die zwar in der Person Jesu Christi nicht getrennt werden dürfen, aber deutlich unterschieden werden müssen. Die Artikel, die die menschliche Natur Christi beleuchten, also von der Empfängnis der Jungfrau Maria bis zur Himmelfahrt, werden nur summarisch abgehandelt, um zum Schwergewicht der Auseinandersetzungen zu gelangen, nämlich zur Sakramentenlehre, konkret dem Abendmahl. Das Apostolikum diente Zwingli v. a. als Leitfaden, um die brisanten reformatorischen Topoi an das versammelte Volk zu vermitteln. Dies verlieh seinen Glaubensbekenntnissen und seiner Berner Predigt einen

43 Z VI/1, 450 (*Berner Predigt*).
44 Ibid.
45 Z VI/1, 456.

historisch stark kontextuellen Charakter. Die Auslegungen des Apostolikums sind also einzubetten in die reformatorische Kontroversliteratur seiner Zeit.

3. Die eidgenössischen Religionskonflikte rund um die Kappeler Kriege

In den Kämpfen um die politische und kirchliche Vorherrschaft in den «Gemeinen Herrschaften» kam es zu Bündnisbewegungen innerhalb der reformatorischen und der katholischen Orte. Im Dezember 1527 kam es im «Christlichen Burgrecht» zu einem Bündnis zwischen Zürich und Konstanz, dem nach der Berner Disputation auch die Berner Juni 1528 beigetreten sind.[46] Im Burgrecht wurde definiert, wie der wechselseitige Umgang mit Untertanen der jeweiligen anderen «Konfession» in den Gemeinen Herrschaften auszusehen habe. In dieser Spannungslage suchte Zwingli nach einer vorübergehenden friedlichen Lösung, um die Gefahren eines offenen Krieges, soweit es ging, abzuwenden. Prediger des Alten und Neuen Testaments sollen nicht verfolgt und unterdrückt werden.[47] Als gemeinsame Basis für alle Untertanen sei der Glaube, wie sie in den 12 Artikeln ausgedrückt werde, hinreichend für den obrigkeitlichen Schutz:

> «Deßglichen ouch dheiner unser gmeinen underthanen, geistlich noch weltlich, so sich in den zwölf stuken unsers uralten waren cristenlichen gloubens, den alle cristen von juget an gelernet haben, nit verschulde und sin sach mit warem gottes wort verantwurten mag, ouch nit gestraft werde, ob einer glich wol wider lutere mentschen satzungen, von gott nit verbotten, den usserlichen schin des gloubens belangend, handlete.»[48]

Freilich konnte Zwingli die katholischen Orte mit diesem Vorschlag nicht überzeugen. Denn gerade Zwinglis Auslegung des Apostolikums

46 Burgrecht zwischen Zürich und Bern, zum Schutze des evangelischen Glaubens. Bern 1528, 25. Juni, in: Johannes *Strickler*, Die Eidgenössischen Abschiede aus dem Zeitraume von 1521 bis 1528 (Der amtlichen Abschiedesammlung Bd. 4, Abtheilung 1a), Brugg 1873, 1521–1525.

47 Ibid. 1524: «in gemelten unsern gmeinen graffschaften, herschaften und vogtyen, der sin ler und predige, ouch sin leben und wesen mit götlicher und biblischer geschrift alts und nüws evangelischen testaments erhalten und verantwurten mag, nit beleidiget, gefangen, gestraft, von siner pfruond vertriben noch des lands verjagt werden sölle».

48 Ibid. Vgl. ebenso HBRG II, 8–12, hier 11; zum Kontext siehe Peter *Opitz*, Ulrich Zwingli. Prophet, Ketzer, Pionier des Protestantismus, Zürich ²2017, 99.

zeigt, wie sehr dessen Verständnis abhängig war von seinen reformatorischen Voraussetzungen und Vorentscheidungen. Das Apostolikum konnte höchstens als formales Kriterium für eine gemeinsame Verständigung dienen. Nicht anders lässt sich die Auslegung des Erasmus verstehen, der in seiner *Explanatio Symboli* auffällig wenig kontroverstheologische Themen seiner Zeit verwertete und sich ausschliesslich, aber umso deutlicher, von antiken Häresien abgrenzte. Es ist bei Erasmus unverkennbar, dass beispielsweise trotz der Beibehaltung der sieben Sakramente durch den Rekurs auf altkirchliche theologische Diskurse ein gemeinsamer Horizont von geteilten Überzeugungen erschlossen werden soll.[49] Das Apostolikum schien demnach genau das richtige «Symbol» («indicium»/«Erkennungszeichen» wie bei Rufin!) für die Suche nach einer gemeinsamen theologischen Grundlage zu sein, um die Gefahr des Verlustes einer kirchlichen Einheit abzuwenden. In den Spannungen in der Eidgenossenschaft wurde dagegen weniger die kirchliche als vielmehr die politische Einheit der Eidgenossenschaft sowie der Frieden gesucht und zwar durch Rückgriff auf das von allen Parteien gleichermassen anerkannte Apostolikum. Doch als Zwingli sich dabei auf die 12 Artikel berief und im gleichen Atemzug die Erlaubnis gab, gegen menschliche Satzungen und Lehren handeln zu dürfen, wurden der gemeinsamen Verständigung natürlich sofort Grenzen gesetzt. Nicht anders war dies auch bei den katholischen Orten. Im Mandat der Inneren Orte aus dem Jahr 1524 wurde die gemeinsame Glaubenseinheit mit Rekurs auf die 12 Artikel beschworen. Niemand solle gegen die 12 Artikel, die aus dem wahren Wort Gottes kommen und von der Kirche angenommen worden seien, handeln.[50] Doch gleich im nächsten Punkt wurde schon auf die Anerkennung der sieben Sakramente, der Messe und die Einhaltung anderer Praktiken der spätmittelalterlichen Kirche gepocht, sodass auch von altgläubiger Seite keine Verständigung auf Basis des Apostolikums gesucht wurde.

Dennoch konnte in den kriegerischen Konflikten nach dem Zweiten Kappeler Landfrieden 1531 die Tagsatzung auf eine gütige Regelung sich einigen. In den Ratschlägen zum Mandat von 1532 wurde von den

49 Vgl. ASD V-1, 177–320.

50 «Dis sind die artickel von den nůn orten botten sampt unsern lieben Eidgnossen von Wallis botten uff dem tag zů Lutzern gesetzt uff hinder sich bringen besserung und gefallen unsern herren und oberen.» Siehe HBRG I, 213–223, hier 214: «Zum Ersten das mengklich es si geistlich oder weltlich sich massen und verhůten sol, weder mit worten noch schrifften, gar nůtzid ze reden, ze disputiren, ze schriben, noch in kein weg anzefechten, die zwôlff stuck unsers waren christenlichen gloubens, uß dem waren Gotswort, von Christenlicher kilchen angenommen und alweg gehalten.»

Zürchern die Grundlage des gemeinsamen Glaubens beschworen, und zwar das gemeinsame Apostolikum:

> «Die will si nun denselben glouben habend in den zwo̊lf articklen, wie man die sålben uns all von iugend an geleert, und wir den ouch habend und haltend, darumm wir nitt willens sind, iemands daruon ze triben, ia vormahlen allweg erbotten, unseren glouben mitt der heiligen geschrifft alts und nůws Testaments erduren zů lassen, darumm wir ouch in disem uffgerichten landsfryden nitt des fürnåmens gsin einichen glouben gůt oder bo̊s ze gåben (dann deß gloubens warheit nitt von menschen har hanget) sunder umb frid und růw willen, die will sich deß gloubens halb span zů getragen, so̊lichs gern nachgelassen, sy unser lieb eidtgnossen by irem glouben ungedisputiert und ungearguiert, und in sunderheit bi irem waren alten ungezwifletem Christenlichem glouben ze bliben lassen, mitt luterem vorbehalt, daß wir glycher maaß by unserem glouben irenthalb unangefochten blyben so̊llend.»[51]

Die Hoffnung Zwinglis, dass das Apostolikum als die allgemein anerkannte Form des christlichen Glaubens dienen könne, wurde somit erneut aufgegriffen und bejaht. Diesmal waren sogar die konzilianten Töne stärker, der gemeinsame Friede wurde gesucht. Man sprach dem Apostolikum die Tragfähigkeit zu, tatsächlich so etwas wie ein «Erkennungszeichen» des christlichen Glaubens oder eine «Sammlung» der heilsrelevanten Glaubensinhalte zu sein. Dem Apostolikum wurde – modern gesprochen – ökumenische Bedeutsamkeit zugesprochen.

Fazit

Das Apostolikum ist für Zwingli ein «abgekürztes Wort», eine Zusammenfassung der Schrift und Bekenntnis des christlichen Glaubens durch die Gemeinde. Zwingli wertete das Apostolikum liturgisch auf und bezog sich in seinen theologischen Argumenten immer wieder auf das Apostolikum, insbesondere in der Abendmahlstheologie. In der Darlegung seines Glaubens hatte das Apostolikum einerseits apologetische Funktion, andererseits diente es ihm als formaler Leitfaden um sich gegenüber seinen Gegnern zu rechtfertigen. In den konfessionspolitischen Kämpfen seiner Spätzeit, wies Zwingli dem Apostolikum eine politisch einheitsstiftende Rolle zu. Einheit, Bekenntnis und rechte Lehre waren für Zwingli die entscheidenden Aspekte für den selbstverständlichen Bezug des Apostolikums im liturgischen, theologischen und politi-

51 «Antwurt so man denn Schidlůten des mandats halb geben mo̊chte. Der erst Radtschlag.», in: HBRG III, 331–337, hier 332.

schen Leben. Was das für die eingangs skizzierte Situation der Bekenntnisfreiheit in den reformierten Kirchen der Schweiz zu sagen hat? Freilich, die Zeiten haben sich geändert. Aber gerade deshalb kann und sollte dem Apostolikum wieder ein höherer Stellenwert im liturgischen und kirchenrechtlichen Leben zukommen. Es ist ein Symbolon, ein Erkennungszeichen der gesamten ökumenischen Christenheit, das die Christen über Raum und Zeit sowie über Konfessionen hinweg verbindet.

Die Klagschrift des Chorherrn Hofmann als Quelle für das Verständnis der altgläubigen Opposition gegen Zwingli

Von Volker Leppin

Wohl Ende 1521 oder Anfang 1522 legte der Chorherr Konrad Hofmann (1454–1525) eine umfängliche Klagschrift gegen seinen Nachfolger im Amt des Leutpriesters, Huldrych Zwingli vor. Das Dokument, das erst 1992 durch Alfred Schindler in einer vollständigen Edition zugänglich gemacht wurde, ist in mehrerlei Hinsicht eine einzigartige Quelle für die Anfänge der Zürcher Reformation. Zunächst haben wir durch sie, wenn auch im Modus der Anklage, einen Bericht über die Anfänge von Zwinglis Predigttätigkeit, so wie es scheint, vom Januar 1519 an, über die wir sonst nahezu nichts wissen[1]. Sodann zeigt uns das Dokument, an welchen neuralgischen Punkten die Konflikte hierüber einsetzten – und schliesslich dokumentiert die Klagschrift den Weg zu den Lösungsansätzen, den man in Zürich beschritt.

Stift und Leutpriester: das Gefüge in den Anfängen der Reformation

Der Autor der Klagschrift, Konrad Hofmann, gehörte zu den Vorgängern Zwinglis als Leutpriester des Grossmünsterstifts. Dieses Stift galt als zweitangesehenste Chorherrengemeinschaft im Bistum Konstanz, übertroffen nur durch das Domkapitel selbst[2]. Ihm waren vierundzwan-

1 Zu den Schwierigkeiten der Rekonstruktion der frühen Predigttätigkeit Zwinglis s. Ulrich *Gäbler*, Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und Werk, München 1983, 45. Für hilfreiche Hinweise zur Vorbereitung dieser Veröffentlichung danke ich insbesondere Rainer Henrich, Urs Leu und Peter Opitz.

2 Josef *Brülisauer*, Neue Beiträge zur Biographie Konrad Hofmanns, in: Zwing. XXIII (1996), 11–62, 38.

zig Chorherren- und zweiunddreissig Kaplansstellen eingegliedert[3] – eine von diesen war mit dem Leutpriesteramt verbunden[4], weswegen dessen Inhaber an den Chorgebeten teilzunehmen hatte. In seiner Tigurinerchronik zählt Bullinger die Chorherren zu Beginn der Reformation auf. Da unter den Genannten schon Zwingli ist, der erst am 29.4.1521 zum Chorherren gewählt wurde, ist sein Name durch den Heinrich Engelhards zu ersetzen, dessen Verzicht 1521 den Weg für Zwingli frei machte[5]. Dann ergeben sich folgende Namen: Felix Frei (1482–1555) als Propst, Heinrich Schwarzmurer († 1526), Peter Grebel (1480–1526), Johannes Günthard († 1529), Heinrich Schwend († 1528), Gottfried Escher († 1527), Felix Meyer von Birch († 1526), Konrad Hofmann, Johannes Niessli († 1525), Johannes Hagnauer († 1539), Anton Walder († 1531), Erhard Wyss († 1537), Johann Heinrich Göldli († 1553), Heinrich Utinger († 1536), Niklaus Bachofen († 1530), Niklaus Wyss (1489–1562), Anselm Graf († 1528), Heinrich Nüscheler († 1558), Matthias Rollenbutz († 1524), Erhard Battmann († 1533), Heinrich Engelhard († 1551), Erasmus Schmid († 1547) und Hans Schmid († 1549)[6].

Der in diesem Kreis genannte Konrad Hofmann hatte seine Tätigkeit als Leutpriester begonnen. Nach Josef Brülisauer, dem wir die gründlichste Untersuchung von Hofmanns Biografie verdanken, trat dieser sein Amt als Leutpriester zwischen 1492 und 1500 an, wahrscheinlich innerhalb dieses Zeitraums eher früh[7]. Vor allem aber oblag ihm die Seelsorge in der ausgedehnten Pfarrei und die Pflicht, den Zehnt sowie andere Abgaben einzutreiben. In dieser Zeit profilierte er sich als energischer Wahrer kirchlicher Zucht: 1500 polemisierte er gegen den Zölibatsbruch – dieser sei schlimmer als Inzest zwischen Eltern und Kindern[8]. Dies blieb nicht unwidersprochen: Als bischöflicher Kommissar war Peter Numagen in Zürich anwesend und selbst Chorherr am Grossmünster. Er strengte einen Prozess gegen Hofmann an, der zuerst vor dem Kapitel des Stifts, schliesslich vor dem Bischof von Konstanz ausgetragen wurde. Das war besonders heikel, weil Hofmann sich nach seiner Wahl zum Chorherren am 27.4.1499 gerade in der Frist von zwei

3 *Brülisauer*, Beiträge 38.
4 Zu den Aufgaben siehe ibid. 33.
5 Z IV, 415 Anm. 6.
6 Heinrich Bullinger, Werke. Vierte Abteilung: Historische Schriften. Bd. 1/2: Tigurinerchronik. Teilbd. 2, hg. von Hans Ulrich Bächtold, Zürich 2018, 1222,15–31.
7 *Brülisauer*, Beiträge 32.
8 Ibid. 35. Detailliert zu Hofmanns Argumentation auch Alfred *Schindler*, das Anliegen des Chorherren Hofmann, in: Zwing. XXIII (1996), 63–83, 65 ff.

sogenannten Gnadenjahren befand, in welchen er noch nicht aus den Pfründen versorgt wurde[9]. So galt Hofmann denn auch in den Prozessakten als «Plebanus et Canonicus»[10], erschien also in einer Doppelfunktion. Eine Verurteilung hätte ihn beider Funktionen beraubt – dies erreichte Numagen aber nicht. Der Prozess endete nach zähen Verhandlungen mit einem Freispruch Hofmanns[11]. Der Vorgang lässt die Spannungen erahnen, die schon lange vor der Ankunft Zwinglis in Zürich herrschten – und ist durchaus bemerkenswert im Blick darauf, dass Hofmann hier am eigenen Leibe erfahren konnte, dass es möglich war, einen Leutpriester wegen seiner Predigttätigkeit zu verklagen und überprüfen zu lassen.

Sich selbst scheint Hofmann allerdings keine Mässigung auferlegt zu haben: 1513 predigte er gegen das Pensionswesen[12] und verband dies nach Bullingers Bericht darüber mit heftigem Spott gegen den Rat, dem er vorwarf, dass dort unzutreffende Geschichten erzählt würden. Da dies vom Rat bestritten werde, sässen darin dann wohl, so Hofmann, auch Teufel, und man solle, um das zu überprüfen, den obersten Stadtknecht Zürichs Christian Meyers auf der Ratstreppe Weihwasser auf die Ratsherren sprengen lassen, um Teufel von Menschen zu unterscheiden[13]. Hofmann begegnet also als Kritiker moralischen Verfalls im Klerus und steht mit dem Protest gegen das Pensionswesen auf derselben Seite wie Zwingli. Innerhalb der spätmittelalterlichen Spannungen gehört er also durchaus zu jenen, die eine Reform und moralische Besserung des Klerus vertraten[14] und dezentrale Kräfte jedenfalls im Raum des Politischen stärkten. Die für viele Ansätze der reformatorischen Theologie so wichtige Betonung innerlicher Frömmigkeit lässt sich bei ihm allerdings nicht

9 *Brülisauer*, Beiträge 39 Anm. 134.

10 Ibid. Anm. 134.

11 Ibid. 35–38.

12 Ibid. 34.

13 Bullinger, Tigurinerchronik 1184,31–35; Heinrich Bullingers Reformationsgeschichte nach dem Autographon herausgegeben auf Veranstaltung der vaterländisch-historischen Gesellschaft in Zürich von J. J. Hottinger und H. H. Vögeli. Bd. 1, Frauenfeld 1838, 11.

14 Das ist durchaus typisch für mehrere Theologen, die später als Vermittlungs- oder Reformtheologen auftraten. Der Unterschied zur Reformation ist hingegen am deutlichsten in der Stellung zum Papsttum festzumachen (s. Volker *Leppin*, Verspätete Reform – verfrühte Reformation? Reformansätze der rheinischen Vermittlungstheologen, in: Jahrbuch für mittelrheinische Kirchengeschichte 70 [2018], 109–126). Insofern ist es markant, dass der Protest gegen das Reislaufen Hofmann durchaus auf die Seite derer brachte, die die dezentralen Kräfte stärkten, freilich ohne, dass daraus erkennbar strukturell papstkritische Folgerungen erwachsen wären.

feststellen – etwa zur selben Zeit[15] wurde ihm die Verkündigung des Ablasses zugunsten des Doms von Konstanz übertragen.

Neben Hofmann zählt zu den für das Verständnis wichtigen Personen der Propst Felix Frei, eine gelehrte Persönlichkeit. Er hatte seinen Magister artium in Paris absolviert[16] und war offenkundig Neuerungen gegenüber durchaus aufgeschlossen. So hat er 1520 an einer Neubearbeitung des Breviariums des Stiftes mitgewirkt[17] und sich der von Zwingli angestossenen Neuordnung des Stifts auch nicht verschlossen[18]. Dies spricht dafür, dass er grundsätzlich bereit war, Neuerungen zu akzeptieren.

Noch Jahrzehnte später nennt Bullinger nicht nur Frei unter denen, die am 11.12.1518 Zwingli zum Leutpriester wählten, und verweist darauf, der Propst habe ihn einmal auf dessen Durchreise durch Zürich getroffen[19], sondern erwähnt auch Heinrich Utinger, Anton Walder, Erasmus Schmid und Nikolaus Bachofen sowie «andere liebehaber der warheit und erbarkeit»[20] als Wähler Zwinglis – nicht zuletzt eben jenen Konrad Hofmann, der sich wenig später mit seiner Klagschrift gegen Zwingli wenden sollte. Seinerzeit, im Dezember 1518 sah er, so jedenfalls Bullingers Deutung, in Zwingli noch einen Verbündeten im Kampf gegen das Pensionswesen[21]. Zwingli sollte also offenbar die Reformkräfte am Grossmünster unterstützen.

Vorgeschlagen für die Wahl hatte ihn Oswald Myconius, der seinerzeit als Lehrer am Grossmünster tätig war[22]. Dieser selbst beschrieb das Verfahren[23] in einem Brief an Zwingli so, dass das Kapitel eine Art

15 *Brülisauer*, Beiträge 40, datiert 1513/1514.

16 S. Salomon *Vögelin*, Notizen über das Stift zum Großmünster vor der Reformation, in: Mitteilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zürich 2 (1844), 115–124, 124.

17 Ibid. 124.

18 Ibid. 124.

19 Bullinger, Reformationsgeschichte 11.

20 Ibid. 11. Gottfried W. *Locher*, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen/Zürich 1979, 78, konkretisiert diesen Kreis als Gruppe des schweizerischen Humanismus; zur Verbindung von Schweizer Humanismus und Zürcher Reformation siehe Thomas *Maissen*, Literaturbericht Schweizer Humanismus, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 50 (2000), 515–544, 524 f.

21 Bullinger, Reformationsgeschichte 11; *Brülisauer*, Beiträge 42, bezweifelt, dass dies die entscheidende Motivation Hofmanns gewesen sei, da dieser Aspekt in Myconius' Bericht fehlte.

22 Bullinger, Reformationsgeschichte 11.

23 Die Stelle war dadurch frei geworden, dass nach dem Tod des Propstes Johann Manz und dem Aufstieg Freis zum neuen Propst dessen Chorherrenstelle durch Erhard

Suchkommission eingesetzt habe, welche aus dem Propst Frei, Utinger und eben Hofmann bestand[24]. Schon damals hatte Hofmann offenbar Bedenken gegen Zwingli – wie Myconius in seinem vertraulichen Brief[25] betonte, nicht aus Lehrgründen, sondern weil er offenbar fürchtete, dass Zwingli eben zu jenen Zölibatsbrechern gehörte, die er Jahre zuvor so heftig angegangen war. In seinen Befürchtungen bestärkte ihn das Gerücht, Zwingli sei eine unsittliche Beziehung mit der Tochter eines Amtsmannes eingegangen[26] – ein Vorwurf, gegen welchen Zwingli sich in einem eigenen Schreiben an Utinger verwahrte[27]. Da auch Myconius den Vorwurf entkräften konnte[28], stand schliesslich der Wahl Zwinglis nichts entgegen: Mit siebzehn von vierundzwanzig Stimmen wurde er gewählt[29].

Der Aufbau der Klagschrift: Folgerungen für die Chronologie von Zwinglis Predigten

Hofmanns Misstrauen gegen Zwingli scheint zu keinem Zeitpunkt ganz erloschen zu sein – oder flammte rasch wieder auf. Jedenfalls erwähnt er zu Beginn seiner Klagschrift, er habe nach der Vorstellung der anstehenden Pläne durch Zwingli die Befürchtung bekommen, dass daraus Schaden für die Gläubigen entstehen könne[30]. Daher habe er noch vor der ersten Predigt Zwinglis, also wohl noch im Jahre 1518, dem Propst «ein denckzedelin» überreicht, auf welchem Anweisungen dafür standen,

Battmann übernommen und so die Leutpriesterstelle frei geworden war (Jacques *Figi*, Die innere Reorganisation des Grossmünsterstiftes in Zürich von 1519 bis 1531, Affoltern 1951, 9).

24 Z VII 108,4–7 (Myconius an Zwingli, 3. Dezember 1518).

25 Ibid. 109,10: «Meister Ulrich Zwingli, lütpriester zuo Einsideln, in sin hand.»

26 Ibid. 108,10–14.

27 Z VII 110–113 (Zwingli an Utinger, 5. Dezember 1518). Freilich bestritt Zwingli nicht, überhaupt sexuelle Beziehungen gehabt zu haben, sondern verwies darauf, dass sein Zölibatsbruch nicht etwa mit einer Jungfrau aus besseren Kreisen, sondern mit der ohnehin in ihrem Lebenswandel anrüchigen Tochter eines Barbiers stattgefunden habe (s. hierzu Alfred *Schindler*, Zwinglis «Fehltritt» in Einsiedeln und die Überlieferung dieses Ereignisses, in: Zwing. XXXVI [2009], 49–57 mit Übersetzung des Briefes, ibid. 54–57).

28 Z VII 108,16–30.

29 *Figi*, Reorganisation 11.

30 Hofmann, Klagschrift (Alfred *Schindler*, Die Klagschrift des Chorherrn Hofmann gegen Zwingli, in: Zwingliana 19/1 [1992] 325–359, 330–359), 330,13–18.

wie Zwingli in seiner Predigt Ärgernis vermeiden könne[31]. Mit dem Erfolg dieser Ermahnung war er aber nicht zufrieden, sondern regte wiederum beim Propst eine weitere Untersuchung an. So kam es zu einer Verhandlung im Kapitel des Stifts, in deren Verlauf Hofmann Zwingli vorwarf, sich gegen die Kirchenväter sowie gegen die Mendikantenorden abschätzig verhalten zu haben[32]. So jedenfalls wie Hofmann die Dinge dann berichtete, war er mit den Mahnungen nicht allein, sondern es habe vielmehr ein anderer Chorherr erklärt, dass er Zwingli schon auf sein Fehlverhalten angesprochen habe[33]. Dass keine dieser Mahnungen Besserung gebracht habe, sei dann, so Hofmann, Anlass für ihn gewesen, eine Klagschrift niederzuschreiben.

Diese zerfällt, wie ihr Editor Alfred Schindler festgehalten hat, in zwei Teile[34]: Auf f. 137r beginnt mit einer neuerlichen Anrede an den Propst und die Chorherren und einem neuerlichen Bericht darüber, wie Hofmann zunächst Zwingli positiv aufgenommen habe, offenkundig ein neuer Teil[35]. Hofmann begründet den Neuansatz damit, dass «sich ein unuersechne sach begeben die üch wol kund ist»[36], benennt diese aber, eben weil er ihre Bekanntheit voraussetzt, nicht näher. Vermutlich handelt es sich um die Berufung Zwinglis in das Amt eines Chorherren am 29.4.1521[37], die Hofmanns Anfeindungen völlig zuwiderlief und ihre Dringlichkeit unterstrich, zumal die Verbindung aus Chorherrenstelle und Beibehaltung des Leutpriesteramtes ungewöhnlich war[38] und in gewisser Weise die Kontrollfunktion des Stifts aushebelte.

Dieses Ereignis nun hat Hofmann also dazu bewogen, dass er nun seine Meinung nicht länger zurückhalten könne[39]. Beide Teile fallen also deutlich auseinander. Sie lassen sich in etwa datieren: Im zweiten Teil spricht Hofmann von Predigten Zwinglis «ietz in disssem. XXI.iar

31 Ibid. 330,19–331,4.
32 Ibid. 331,12–19.
33 Ibid. 331,21–24.
34 *Schindler*, Klagschrift 326. *Id.*, Anliegen 69, verweist darauf, dass Hofmann selbst beide Teile sogar als «zwo […] geschrifften» betrachtete (s. Hofmann, Klagschrift 358).
35 Hofmann, Klagschrift 344,4.
36 Ibid. 345,10 f.
37 S. *Schindler*, Anliegen 70. Trotz des Hinweises von *Schindler*, Klagschrift 326, die Abfassung könne sich noch bis in das Jahr 1522 erstreckt haben, liegt das Fastenbrechen 1522 wohl zu spät, um als das von Hofmann gemeinte Ereignis zu gelten, zumal sich dann der interne Verweis auf das gerade laufende Jahr 1521 nur schwer erklären ließe.
38 *Gäbler*, Zwingli 50f; *Figi*, Reorganisation 27.
39 Hofmann, Klagschrift 345,12 f.,18–22.

in der österlicher zit»[40]. Er muss also nach dem 31. März, auf den 1521 das Osterfest fiel, entstanden sein – Schindler nimmt an, dass sich die Abfassung noch bis Ende des Jahres erstreckte. Diese Annahme liegt vor allem in einem Hinweis Zwinglis begründet, wonach die Klagschrift drei Jahre lang gewachsen sei[41].

Folglich stammt der erste Teil der Klagschrift aus der Zeit vor Ostern 1521. Dazu passt, dass Hofmann am Ende dieses Teils zwar die Verurteilungen Luthers durch die Fakultäten von Löwen und Köln erwähnte[42], die im Februar 1520 veröffentlicht wurden[43], grundsätzlich die Frage, ob Luther als Häretiker anzusehen sei aber noch offenhielt, also die Bulle «Decet Romanum pontificem», durch welche Luther am 3.1.1521 exkommuniziert wurde, noch nicht kannte. Das spricht, rechnet man die Kommunikationswege mit ein, für eine Entstehung des ersten Teils der Klagschrift vor Februar 1521. Vermutlich kann man aber die Entstehung noch präziser eingrenzen: Hofmann erklärt ausdrücklich, dass die Luthersache weder akademisch ganz ausdisputiert[44] noch «durch unssere oberen / denen söllichs gepirt und zuo staut» entscheiden sei[45]. Er setzt also die Bulle «Exsurge Domine», durch welche Martin Luther am 15. Juni die Exkommunikation angedroht wurde, nicht voraus[46]. Demnach wäre der erste Teil seiner Klagschrift zwischen Februar und August 1520 entstanden.

Diese Rekonstruktion ist für den Quellenwert der Klagschrift massgeblich. Zwischen der Entstehung beider Teile liegt dann ja ein Spatium von mindestens einem Dreivierteljahr, in welchem Hofmann an seinen Ausführungen nicht weitergearbeitet hätte. Das bedeutet allerdings nicht zwingend, dass die Klagschrift hilfreich sein könnte, um die Entwicklung von Zwinglis Predigten selbst zu rekonstruieren, in dem Sinne, dass der erste Teil die Predigten von 1519 bis spätestens Sommer 1520, der zweite Teil von Ostern 1521 bis zum Ende des Jahres reflektierte. Denn tatsächlich scheint Hofmann auch im zweiten Anlauf noch einmal

40 Ibid. 346,31.

41 Z VII 518,8 (Zwingli an Myconius, Mai 1522); als Argument für den Abschluss Ende 1521 schon bei Emil *Egli* (Hg.), Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519–1533, Zürich 1879, 65 (Nr. 213).

42 Hofmann, Klagschrift 341,4.

43 WA 6, 171.

44 Hofmann, Klagschrift 340,29–341,1.

45 Ibid. 341,12 f.

46 Arthur *Rich*, Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis, Zürich 1949, 99, weist darauf hin, dass deren Publikation auf Zwingli einen «ungeheuerlichen Eindruck» gemacht habe.

auf Vorfälle der früheren Phase zurückgegriffen zu haben. Dies zeigt sich anhand der von ihm inkriminierten Heiligenkritik Zwinglis: Ausdrücklich wirft Hofmann diesem vor, er habe «geprediget oder gelert / das man den heiligen in keinen wäge möge gefallen / ere und dienst thuon / durch das herrlich gebet vatter unsser»[47]. Genau diesen Zusammenhang zwischen dem Vaterunser und der Heiligenverehrung hatte Zwingli aber bereits am 7.6.1519 in einem Brief an Beatus Rhenanus aufgemacht und dabei unterschieden, dass er die *invocatio* der Heiligen gestattet, ihre *adoratio* aber verboten habe[48]. Beide Verben – *vetere* wie *permittere* – verweisen auf einen Adressatenbezug, ebenso wie Zwinglis Betonung, er sei noch jung, die Menge müsse daher durch einen anderen Gelehrten überzeugt werden. Damit handelt es sich hier also um einen Predigtzusammenhang aus der ersten Jahreshälfte 1519, den Hofmann noch im zweiten Teil seiner Klagschrift behandelt. Für diese heisst das also, dass 1. eine Chronologie der Äusserungen in Zwinglis Predigten nicht zu rekonstruieren ist, 2. aber, dass Hofmann offenkundig durchaus präzise wiedergibt, was Zwingli tatsächlich gepredigt hat, denn die inhaltliche Entsprechung ist in diesem Falle hoch. Sie lässt sich also inhaltlich recht gut zur Rekonstruktion von Zwinglis Predigttätigkeit 1519–1521 auswerten, zudem aber unter Umständen auch für eine Rekonstruktion der Entwicklung der Kritik an ihm, denn für Hofmann selbst ist das chronologische Nacheinander der beiden Teile evident. Daher sollen im Folgenden beide Teile zunächst je für sich untersucht und dann zusammengeführt werden.

Vorwürfe des ersten Teils

Die Spannbreite der Vorwürfe im ersten Teil war enorm. Sie reichten von dem vergleichsweise banalen Vorwurf, Zwingli rede zu schnell[49] bis zu handfesten, durchaus drohend vorgetragenen juristischen Vorwürfen.

47 Hofmann, Klagschrift 349,25 ff.

48 Z VII, 6–10 (Zwingli an Beatus Rhenanus, 7. Juni 1519); vgl. *Gäbler*, Zwingli 49. Zwingli spricht hierüber zwar im Anschluss an die Erwähnung von Schriften Luthers – seiner Auslegung des Vaterunsers (WA 2, 74–130) und der von ihm herausgegebenen «Theologia deutsch». Seine Hoffnung und Erwartung aber, dass Luther im Zusammenhang der Vaterunserauslegung viel über die Heiligenverehrung sagen werde (ibid. Z: 6 f.) trog: Luther hielt sich hier stärker zurück als Zwingli.

49 Hofmann, Klagschrift 334,26 f.

Ein Teil des Problems scheint die mangelnde Bereitschaft Zwinglis gewesen zu sein, sich durch Vorgaben leiten oder wohl aus seiner Sicht gängeln zu lassen. In diesem Zusammenhang hat Hofmann möglicherweise pauschale Äusserungen Zwinglis über seine Rolle als Prediger juridifiziert. Er wirft ihm vor, er habe öffentlich erklärt, «das man das heilig Evangelium und die cristenlich warheit / hie nit dörffe predigen / oder das ieman hie dessselben halb / lib und läben müssse wagen»[50]. Was Zwingli hiermit, vorausgesetzt, dass Hofmann ihn korrekt wiedergab, im Sinn hatte, geht aus dessen Darstellung nicht hervor. Ausdrücklich verwahrt sich Hofmann dagegen, dass weltliche oder geistliche Obrigkeit in irgendeiner Weise in die Predigt eingegriffen habe[51].

Diese Abwehr kann im Blick auf den zur Rede stehenden Fall zweierlei bedeuten: Zum einen kann es sein, dass Zwingli mit seiner Kritik die ja tatsächlich von Hofmann selbst berichtete Wegweisung seiner Predigt meinte und hier nach den rekonstruierbaren Umständen dann allerdings masslos überzogen hätte. Hofmanns Reaktion würde dann bedeuten, dass er eben diesen überzogenen Charakter der Vorwürfe zurückgewiesen hätte. Wahrscheinlicher ist gerade angesichts der unklaren Verteidigung durch Hofmann selbst, der nicht klar benennt, um welche Obrigkeit es seiner Meinung nach geht, dass Zwingli gar kein amtliches Handeln im Sinn hatte, sondern sich vor der Reaktion der Zürcher Bürger fürchtete. Hofmann erst hätte dann hieraus die Frage nach amtlicher Zensur oder Verfolgung gemacht.

Hierfür spricht auch, dass aus Hofmanns Anklageschrift hervorgeht, dass die Zürcher durchaus Gründe hatten, sich von Zwingli unangemessen behandelt zu sehen. Eben an Zwinglis Kritik des Verhaltens der Gläubigen nämlich nahm Hofmann Anstoss, und tat dies nun noch expliziter in einer rechtsbezogenen Weise. Grundsätzlich hiess er Kritik als solche gut[52]. Problematisch aber wurde sie, wenn der Prediger «durch sonderlich zeichen und umbständ ze verstand oder ze träffen gebe / dar durch yemands sonderlich geschentzlet / geschmächt oder verlümbdet und geleidet möcht werden»[53]. Diese Formulierung insinuierte offenkundig mehr als Hofmann tatsächlich behaupten konnte. Unverkennbar zitierte er die Anweisung, dass der Priester «weder durch ein Wort noch durch ein Zeichen oder auf irgendeine andere Weise

50 Ibid. 335,22 ff.
51 Ibid. 335,25–336,2.
52 Hofmann, Klagschrift 332,20 ff.
53 Ibid. 332,26–333,1.

irgendwie den Sünder preisgebe»[54], welche auf dem Vierten Lateranum das Beichtgeheimnis einschärfen sollte. Doch spitzte er seinen Vorwurf nicht auf den Bruch des Beichtgeheimnisses zu, wohl aber darauf, dass ein Priester es vermeiden müsse, dass sein Verhalten «gwaltsami ursach oder rat gipt gestrackt oder ungestrackt zuo dem todt»[55]. Dies war ein wörtliches Zitat der Überschrift zu einer einschlägigen Vorschrift aus dem Liber Extra (X.5.31.10)[56], auf die Hofmann, zusammen mit Glossen zu den Clementinen wie zum Decretum Gratiani verwies[57]. Im Kern lief dieser Vorwurf also auf eine personalisierte Sündenkritik hinaus, die den Frieden in der Stadt Zürich gefährdete.

Doch auch ohne diese Personalisierung ging Zwinglis Kritik am Verhalten der Menschen Hofmann zu weit: Selbst wenn er die Namen nicht nenne, sollte er nicht zu konkret die Sünden «in iettlichen gassen / Trinckstuben / wirtzhuss / Closter oder geistlichen städtenn» benennen[58] – und zwar weil einerseits dadurch andere Menschen erst auf die Idee zur Nachahmung solcher Sünden kommen könnten und andererseits hierdurch Gerede oder Hass entstehen könne[59]. Letztlich ging es Hofmann aber wohl um eines: Wenn seinen Worten Glauben geschenkt werden kann, dann hat Zwingli erklärt, dass «under hundert oder tussend geistlichen personen / priesteren / München / Closterfrowen / Brüderen und Schwestren und dero glichen […] kum ein person möchte funden werden / die nit unküschheit tribe und volbrächte»[60]. Dieser Vorwurf drückt möglicherweise am deutlichsten die Grenzlinie aus, die Hofmann zwischen sich und Zwingli gezogen sah: Hatte er im Sinne der Reform Zölibatsvergehen angeprangert, um den geistlichen Stand zu bessern, so schien Zwingli hier antiklerikale Vorurteile pauschalisierend zu repetieren und damit den Klerus und den Mönchs- und Nonnenstand grundsätzlich in Zweifel zu ziehen.

In diesem Zusammenhang forderte Hofmann interessanterweise von Zwingli, dass er das «gotzwort / luter / und fry / tapffer und fridlich

54 IV. Lateranum c. 21 (DH 814): «ne verbo aut signo aut alio quovis modo aliquatenus prodat peccatorem».

55 Hofmann, Klagschrift 333,18 f.

56 Corpus Iuris Canonici. Bd. 2, hg. von E. Friedberg, Leipzig 1881, 838: «Clericus, auctoritatem vel consilium directe vel indirecte homicidio praestans, irregularis efficitur».

57 Hofmann, Klagschrift 333,17. 21 f.

58 Ibid. 333,25–28.

59 Ibid. 334,6–12.

60 Hofmann, Klagschrift 343,18–22.

verkünde»[61]. Die Ergänzungen des Gotteswortes, die vermieden werden sollten, waren Zusätze, die ein Ärgernis für Menschen darstellen könnten[62]. Zwingli sollte, so Hofmann, «guott fruchtpar tapffer leren» nicht mit «ermanungen unnd ernstlich straffung und warnung» vermischen[63]. Hofmann kritisierte also genau jene identifizierbaren moralischen Vorwürfe, gegen die er sich zuvor gewandt hatte. Ihm ging es bei dieser Mahnung also um eine Konzentration auf die rechte Lehre. Zugleich sieht man gewissermassen noch Formeln im Werden. Mit der so reformatorisch klingenden Forderung nach reiner Lehre des Gotteswortes verband sich für Hofmann noch nicht das, was sie später zu einer reformatorischen Identifikationsformel machen sollte, die Abgrenzung der göttlichen Lehre von der menschlichen – im Gegenteil: Eben dies, dass Zwingli sich gegen Kirchenväter und scholastische Lehrer wandte, war einer der Hauptkritikpunkte Hofmanns gegen ihn. In einer langen Passage, in welcher Hofmann Zwingli Ruhmsucht vorwirft und insinuiert, dass dies eine Eigenschaft von Ketzern sei beziehungsweise Menschen in die Ketzerei abdriften lasse[64], begegnet als entscheidender inhaltlicher Vorwurf, Zwingli behaupte «us den ursprunglichen brunnen» zu lehren, während «die andern us den rinsslinen und pfitzlinen» lehrten[65].

Methodisch ist es nicht ganz einfach, Hofmanns Aussagen, zumal aus dem vor 1521 entstandenen ersten Teil mit späteren Äusserungen Zwinglis zu verbinden[66]. In diesem Falle allerdings findet sich eine bemerkenswerte Kongruenz zu einer Äusserung Zwinglis in seiner «freundlichen Bitte und Ermahnung an die Eidgenossen» vom 15.7.1522, die helfen dürfte, Hofmanns Kritik zu verstehen:

> «Dise ding also nach der kürtze anzeugt, geben uns ein kleine gstalt des euangeliums, wellicher aber clarlicher und volkummner in den brunnen erfunden würdt, weder in den bützen oder lachen. Die brunnen sind die wort und tat Christi Jhesu, durch die euangelisten Matheum, Joannem, Lucam und Marcum zum teyl beschriben, so vil eim ieden menschen zuo säligheit not ist. Dann als der helig Joannes anzeigt, wer es ein unmöglich arbeit, alle wort und werck, die

61 Ibid. 334,19.
62 Ibid. 334,19 ff.
63 Ibid. 335,6 f.
64 Ibid. 335,6 f.
65 Ibid. 336,10 f.
66 Die Notiz von Martin *Haas*, Huldrych Zwingli und seine Zeit. Leben und Werk des Zürcher Reformators, Zürich 1969, 97: «Festzustellen, was Zwingli in den ersten Jahren gepredigt hat, ist nur durch Rückschlüsse aus späteren Werken, aus dem gleichzeitigen Briefwechsel und aus den Klagen seiner Gegner möglich», ist noch in dem Sinne zu differenzieren, dass der Briefwechsel mehr Sicherheit gibt als die späteren Schriften.

> Christus gton hatt, anschryben Jo. 21. Demnach sind die brunnen das usspredigen und brüch der heligen botten und der propheten vorsag und patriarchen gloub. Dero aber, so zuo disen zyten das euangelium predigend oder mit geschrifft lerend, ist ein grosser underscheid; dann etlich uss den waren brunnen selbs trinckend und andren ouch schenckend; etlich aber vermögent über die brunnen nit ze kummen, sunder gond nun an die bächly, so daruss geflossen sind, die aber allweg etwas vermischts habend und unsüberers weder die brunnen selbs, und sind demnach geneygt, das aller unnützest (ob es glich war, ist es doch zum minsten ze achten), usszepredigen, dero gestalt aber übel verletzt die jungen oder kleinen in Christo.»[67]

Verbindet man diese Ausführungen damit, dass Zwingli wenige Wochen zuvor, in «Von Erkiesen und Freiheit der Speisen» den Brunnen Christi einem Gebrauch des Aristoteles gegenübergestellt hatte[68], so ergibt sich für 1522 jedenfalls ein Gesamtbild, das die Metapher des Brunnens auf eine christozentrisch gelesene Heilige Schrift beziehen lässt, die daneben laufenden Rinnsale hingegen auf Lehren, die sich nicht auf die Bibel selbst stützen, insbesondere auf scholastischen Aristotelesgebrauch. Anders gewendet: die Metapher umschreibt das Schriftprinzip – und eben in dieser Bedeutung scheint Hofmann sie auch bereits vorauszusetzen, denn Hofmann griff die Unterscheidung von «menschlich urteil und ussspruch satzung und ordnung» auf[69] und warf Zwingli vor, dass durch seine Lehren «semlich urteil / ussprüch / satzung und ordnung» und in der Konsequenz «die heilig Christenlich kilch / die heiligen Altvätter / die Concilia / der Bapst / Cardinel / Bischoff / und alle ordenliche christenliche oberkeit / von denen sömlich ussprüch / satzung und ordnung / endtsprungen und geflosssen sind», in Zweifel gezogen würden[70]. Zwingli geriet hierdurch in Hofmanns Augen klar in den Verdacht der Häresie[71], welche Hofmann zu diesem Zeitpunkt des ersten Teils allerdings noch nicht an einzelnen materialen Lehren festmachte. Inhaltlich erkennbar ist lediglich die Moralkritik.

67 Z I, 3–20 (Eine freundliche Bitte und Ermahnung an die Eidgenossen). Das Bild von Quelle und Rinnsalen geht auf die Vorrede des Erasmus zum Novum Instrumentum zurück: «ex ipsis hauriri fontibus, quam ex lacunis, aut rivulis» (NOVVM IN-| strumentum omne, dilgienter ab ERASMO ROTERDAMO| recognitum et emendatum non solum ad graecam ueritatem, ue-| rumetiam ad multorum utriusque linguae codicum, eorumque ue-| terum simul et emendatorum fidem […], Basel: Froben 1516, aaa2^{v}).

68 Z I, 8 ff., 16 ff. (Vom Erkiesen und Freiheit der Speisen).

69 Hofmann, Klagschrift 339,14 f.

70 Ibid. 339,22–340,5.

71 Ibid. 340,8 ff.

Insgesamt zeichnet sich damit im ersten Teil der Klagschrift eine Konfliktlage ab, in welcher Zwingli heftig gegen andere Kleriker, offenkundig insbesondere aus den Bettelorden polemisierte und als Instrument hierzu in Schärfe das Schriftprinzip handhabte, das demnach Anfang 1521 schon eine grosse Wucht entfaltet[72] und vermutlich eine längere, womöglich in die Anfänge von Zwinglis Tätigkeit im Januar 1519 zurückreichende Entwicklung durchgemacht hatte[73]. Die entstandenen Probleme wollte Hofmann auf eben jenem Wege beheben, den Numagen seinerzeit vergeblich gegen ihn versucht hatte: durch ein, gegebenenfalls nach einem Verhör ausgesprochenes, Verbot bestimmter Äusserungen.

72 Bullinger, Reformationsgeschichte 32, berichtet für das Jahr 1520, der Rat habe für Stadt- und Landgeistliche ein Mandat ergehen lassen, «das sy all gemeinlich, vnd fry die heyligen Evangelia, vnd der heyligen Apostlen Sendbrieff, glychfoermig, nach dem geist Gottes, vnd rechter goettlicher geschrifft beider testamenth, predigen soellind, vnd was sy mitt ermaellter geschrifft bewaeren vnd erhallten moegind, das sollind sy verkuenden vnd leeren.» Das wäre ein außerordentlich früher Beleg für die offizielle Anerkennung des Schriftprinzips, letztlich auch schon für seine Formung durch Zwingli. Daher wird Bullingers Behauptung dieses sonst nirgends belegten Mandats zu Recht in der Forschung als anachronistisch eingeordnet (zur Diskussion s. *Haas*, Zwingli 99f).

73 Insofern sind diese Überlegungen auch ein Beitrag zum Verhältnis Zwinglis zur Wittenberger Reformation. Ausdrücklich erwähnt Hofmann die Leipziger Disputation als schon erfolgt (Hofmann, Klagschrift 340,28 f.). Das ist für den Abschluss des ersten Teils auch selbstverständlich vorauszusetzen. Wenn Zwinglis Angabe, Hofmann habe drei Jahre an der Klagschrift gearbeitet, aber zutreffend ist, so müsste der Chorherr die Sammlung seiner Anklagepunkte schon mit Antritt seiner Predigttätigkeit begonnen haben. Das Schriftprinzip wäre dann möglicherweise schon 1519 ein Instrument in Zwinglis Hand gewesen. In Wittenberg lässt es sich als kritisch gegen Kirchenväter und Konzilien gewandtes Prinzip aber erst ab September 1519, also nach der Leipziger Disputation greifen (s. Volker *Leppin*, Die Genese des reformatorischen Schriftprinzips. Beobachtungen zu Luthers Auseinandersetzung mit Johannes Eck bis zur Leipziger Disputation, in: *ders.*, Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation [Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 86], Tübingen ²2018, 355–397). Demnach sprächen die Beobachtungen für eine Gleichursprünglichkeit der Zürcher reformatorischen Theologie mit der Wittenberger, können diese angesichts der Datierungsunsicherheiten, die sich aus dem langen Entstehungsprozess von Hofmanns Klagschrift ergeben, allerdings nicht mit Sicherheit belegen.

Vorwürfe des zweiten Teils

Gegenüber dem ersten Teil, der zwar den Grundsatz des Schriftprinzips erkennen lässt, sonst aber vorwiegend moralische Fragen und einen massiven Antiklerikalismus reflektiert, zeichnen sich im zweiten Teil der Klagschrift deutlich lehrhafte Fragen ab. Wie oben schon ausgeführt, lassen sich hieraus nicht Rückschlüsse auf eine entsprechende Entwicklung der Predigttätigkeit Zwinglis etwa von Moralkritik zu Frömmigkeits- und Dogmenkritik ziehen. Wohl aber reflektierten die Änderungen in der Klagschrift Änderungen in der Aufmerksamkeit Hofmanns.

Zunächst geht es diesem offenbar schlicht darum, seine sehr allgemeinen Vorwürfe zu präzisieren und zu konzentrieren. Das zeigt sich daran, dass er nun die Gegner, gegen welche Zwingli sich wandte, ausdrücklich nennt: Alexander von Hales († 1245), Bonaventura († 1274), Albertus Magnus († 1280), Thomas von Aquin († 1274), Petrus von Palude († 1342), Aegidius Romanus († 1316), Thomas von Straßburg († 1357) sowie Wilhelm von Auvergne († 1249) nennt Hofmann als Theologen[74], dazu auch eine ganze Anzahl von Dekretisten und Dekretalisten[75]. Hofmann will hier also offenkundig präziser sein als in seinen früheren Anklagen. In seinem Bericht lässt sich auch erkennen, wie Zwingli hier vorging: An Ostern 1521 habe er von einem Zettel verschiedene Fragen scholastischer Summenautoren vorgelesen, um dem Volk zu zeigen, wie nutzlos diese seien[76]. Das klingt eher nach humanistischem Spott über die Scholastiker als nach scharfer inhaltlicher reformatorischer Kritik.

Auch der Vorwurf der Pauschalkritik an Orden wurde nun konkreter: Während er selbst, Hofmann, durchaus Kritik an Missbräuchen im Orden für angemessen halte[77], habe Zwingli gleich erklärt, «das er alle örden und klöster wölt abthuon»[78].

74 Hofmann, Klagschrift 346,14 ff. Die meisten der Genannten sind eindeutig zu identifizieren. «Gwilhelmus episcopus lüdunenss» geht auf eine gelegentlich anzutreffende fehlerhafte Identifikation des Autors des von Wilhelm von Auvergne stammenden Traktates «De fide et legibus» mit einem sonst nicht bekannten Bischof Wilhelm von Lyon zurück (Karl Theodor Gemeiners Nachrichten von den in der Regensburgischen Stadtbibliothek befindlichen merkwürdigen und seltenen Büchern aus dem fünfzehenden Jahrhundert, Regensburg 1785, 75).

75 Hofmann, Klagschrift 346,17–20.

76 Ibid. 347,1–5.

77 Ibid. 348,25 f.

78 Ibid. 348,24 f.

Hofmann machte auch deutlich, wo er sich bestimmter Auffassungen Zwinglis sicher war und wo er nur allgemeine Gründe hatte, an dessen Rechtgläubigkeit zu zweifeln. Offenbar hat Zwingli in seinen Predigten das seit dem Hohen Mittelalter zum Ende des Exordiums einer Predigt übliche Ave Maria[79] fortgelassen[80], weswegen Hofmann eine mangelnde Würdigung der fortdauernden Jungfernschaft und des Status als Gottesmutter argwöhnte[81]. So wie er diese Kritik eher in die Mahnung für künftiges Verhalten kleidete, geht der Eindruck, dass Zwingli den Rosenkranz und Heiligenlegenden kritisiert habe, auf entsprechende Mahnungen Hofmanns zurück, beides solle nicht geschehen[82]. Hier gewinnt seine Klagschrift zwischenzeitlich den Ton künftiger Anweisungen für ein rechtes Verhaltens des Leutpriesters. Ausdrücklich verweist er dann allerdings wieder auf Zwingli in dem oben schon angesprochenen Zusammenhang, dass der Prediger offenbar erklärt hatte, durch das Vaterunser sollten nicht die Heiligen, sondern Gott allein geehrt werden[83], sowie im Blick auf Zwinglis Bestreitung der Fürbittwirkung der Heiligen. Insbesondere dieser Punkt ist aufschlussreich für die durch Hofmanns Kritik hindurch erkennbare Weise von Zwinglis Predigt: Dieser habe, so Hofmann, erklärte, «das er nit geschriben fünde / das die heilgen für die mentschen und selen gott bittend / oder das selb in zwiffel gesetzt / ob sy gott für sy bittend/»[84]. Dies klingt nicht nach einer definiten Lehrbehauptung oder -bestreitung Zwinglis, wohl aber nach einer kritischen Anwendung des Sola-Scriptura-Prinzips[85]. Dessen Geltung also setzte Zwingli offenbar in seiner Predigt bereits klar voraus, die Schärfe seiner Anwendung aber war anscheinend noch nicht ganz ausgereift. Methodisch lässt sich der Unterschied, der hier zwischen Zwingli und seinem Kritiker lag, an einer Äusserung erkennen:

79 Rudolf *Cruel*, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, Detmold 1879, 283; zu Zwinglis Deutung des *Ave Maria* s. Z I, 406,14–407,6 (Eine Predigt von der ewig reinen Magd Maria); vgl. hierzu W. J. *Hollenweger*, Zwingli's Devotion to Mary, in: One in Christ 16 (1980), 59–68, 65.

80 Hofmann, Klagschrift 349,5–7; zu den frühen Auseinandersetzungen um Zwinglis Marienfrömmigkeit s. Emidio *Campi*, Zwingli und Maria. Eine reformationsgeschichtliche Studie, Zürich 1997, 16.

81 Hofmann, Klagschrift 349,9–14; zu Zwinglis Bejahung der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens s. *Campi,* Zwingli und Maria 49–56, der vor allem auf Erasmus als Gewährsmann für eine solche Auffassung verweist. Den Titel der Gottesgebärerin hat Zwingli gleichfalls verwendet und christologisch zugespitzt (ibid. 46f).

82 Hofmann, Klagschrift 349,15–24.

83 Ibid. 349,25–350,3.

84 Ibid. 350,4 ff.

85 Zu diesem Thema in der Klagschrift s. *Figi*, Reorganisation 22.

> «Item disses bedüchte mich ouch ergerlich und unbillich / wann er von einer lere / bruch oder gewonheit / die von andern predigern gelert werent / spreche / er funde sömlichs nit in der heilgen gschrifft / oder in den altten lereren / Namlich wann in der heilgen gschrifft nüt kräfftigs darwider funden wirt/»[86]

Während Hofmann den negativen Schriftbeleg zur Widerlegung akzeptieren wollte, wenn die Bibel bestimmten Auffassungen widersprach, nahm Zwingli offenbar eine Haltung ein, nach welcher die Schrift allein zur positiven Bestätigung und Begründung von Lehren herangezogen werden sollte – eine Auffassung, die freilich damit in Spannung steht, dass Hofmann Zwingli zugleich vorwerfen konnte, sich zu reichlich bei Origenes und anderen nicht ins Lateinische übersetzten Theologen der Antike zu bedienen[87]. Wie sehr Zwingli mit dem Schriftprinzip seine eigene Reformtätigkeit identifizierte, zeigt Hofmanns Hinweis, Zwingli habe erklärt, dass das Evangelium bislang «underschlagen / verborgen / oder nit geprediget» worden sei[88]. In dieser strukturellen Kritik an den bisherigen kirchlichen Gegebenheiten zeigt sich ein Bewusstsein der Andersheit, wie es sich mit reformatorischem Denken, freilich bis zu einem gewissen Grade auch humanistischem Denken verbinden kann. In jedem Falle scheint die Freiheit des Evangeliums Zwinglis massgebliche Forderung gewesen zu sein, aus der dann einige brisante Folgerungen gezogen wurden.

Nicht nur in Fragen der Heiligenverehrung gingen Zwinglis Folgerungen nach Hofmanns Bericht weit, und in dessen Kritik verbinden sich offenkundig theologische und seelsorgliche Bedenken: Zwingli stellte die Wirksamkeit der Erbsündenlehre dergestalt infrage, dass er bezweifelte, ob ungetaufte Kinder verdammt seien[89], bezweifelte die Existenz des Fegefeuers[90], und Hofmann war sich auch unsicher, ob Zwingli die rechte Lehre zum Bann habe[91]. Hier zeigt sich also, dem Schriftprinzip folgend, schon ein ganzes Konvolut von Fragen, die über die im ersten Teil thematisierten, moralischen Komplexe hinausgingen und die kirchliche Kompetenz in Fragen des Seelenheils in Zweifel

86 Hofmann, Klagschrift 351,3–7.
87 Hofmann, Klagschrift 350,23–351,2.
88 Ibid. 351,13.
89 Ibid. 350,8–14.
90 Ibid. 350,15 f. Wieweit diese Kritik im Zusammenhang mit Zwinglis nach Bullinger, Reformationsgeschichte, 15 schon in Einsiedeln begonnener und kurz nach Amtsantritt in Zürich fortgesetzter (ibid. 17) Predigt gegen den von Bernardinus Samson verkündeten Ablass zusammenhängt (s. hierzu *Locher*, Zwinglische Reformation 84), lässt sich nicht erschließen.
91 Hofmann, Klagschrift 351,3–7.

zogen. Dass sich dabei Berührungen mit der Luthersache zeigen, ist offenkundig, aber insbesondere die Frage der Erbsündenlehre zeigt deutlich, dass es ein eigener Weg ist, den Zwingli hier geht. Das betrifft auch die Weise der Argumentation. Die scharfe Profilierung des Schriftprinzips gibt den Argumenten Zwinglis eine eigene Ausrichtung[92].

Hofmanns Vorschläge zur Problemlösung

Hinsichtlich der Frage, wie mit dem Leutpriester umzugehen sei, unterscheiden sich die beiden Teile von Hofmanns Klagschrift markant[93]. Der erste Teil fordert schlicht Gehorsam («korsamy») ein: Zwingli soll sich vom möglichen Verdacht der Häresie dadurch befreien, dass er bis zur verbindlichen Entscheidung über Luthers Lehren nichts von diesen «heimlich oder offentlich» lehre, ja, dies soll für alle Priester des Stifts gelten[94]. Hofmann zielt also auf eine rasche obrigkeitliche Unterbindung der von ihm dargelegten Anstössigkeiten und setzt diese Gehorsamsforderung lediglich unter den Vorbehalt, dass diejenigen Lehren nicht verboten sein sollen, die offenkundig in der Heiligen Schrift oder anderen «guotten und gemeinen lereren» gefunden würden[95]. Präzise gefasst bedeutete dies, Zwingli sei im Blick auf die Lehre «ze gepietten oder verpietten // Es wäre dann sach / das er uns durch gloubhaffttige geschrifft oder vernünfftig ursachen besssers underrichtte»[96]. Für reformationshistorisch geschulte Ohren mag hier Luthers Verteidigung in Worms anklingen. Tatsächlich dürfte Hofmann seine Klagschrift Ende des Jahres 1521, also deutlich nach dem Reichstag von Worms abgeschlossen haben[97]. Doch hatte Luther seinerseits, wie Gottfried Seebaß gezeigt hat, in Worms schlicht auf das geltende Kirchenrecht rekurriert[98]. Eben diese Regelungen also machte auch Hofmann zum Massstab des Umgangs mit Zwingli und der Überprüfung von dessen Lehre.

92 Luthers Argumentation war an den genannten Stellen eher busstheologisch motiviert (s. Volker *Leppin*, Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, München ²2017).

93 Vgl. S*chindler*, Anliegen 70 f.

94 Hofmann, Klagschrift 341,6–10.

95 Ibid. 341,10 ff.

96 Ibid. 332,8 ff.

97 *Schindler*, Klagschrift 326.

98 S. insbesondere D. 9 c. 5 (Corpus Iuris Canonici. Bd. 1, hg. von E. Friedberg, Leipzig 1879, 17): «Alios [d. h. andere als die kanonischen Schriften; V. L.] autem ita lego, ut

Der zweite Teil hingegen enthielt im Blick auf den Umgang mit Zwingli eine merkwürdige Doppelbotschaft, in welcher sich möglicherweise eine Entwicklung von Hofmanns Strategie abzeichnet: Zunächst betonte Hofmann, Zwingli habe durch seine Kritik an den grossen scholastischen Lehrern solche Schuld auf sich geladen, dass eine rechte Busse kaum mehr möglich sei, ausser durch eine tätige Reue in Busse und Besserung[99]. Wie ernst es Hofmann damit war, unterstreicht er dadurch, dass er dem Propst vorgeschlagen habe, Zwingli hierzu zu bewegen, als dieser «in sorgklichen thods nöten lag»[100], also offenbar, als dieser im September/Oktober 1519 schwer an der Pest erkrankt war[101]. Zeitlich gehört dieser Vorschlag also, obwohl Hofmann ihn im zweiten Teil aufgreift, noch in die Phase des ersten Teils. Das gilt dann möglicherweise auch für die unmittelbar im Anschluss noch einmal erfolgte Mahnung, das Stift müsse an Zwingli Strafe üben, um nicht seinerseits von den Obrigkeiten, also wohl dem Bischof von Konstanz, zur Rechenschaft gezogen zu werden[102].

Am Ende der gesamten Klagschrift, also wohl zu einem Zeitpunkt Ende 1521 präsentierte Hofmann dann aber einen anderen, geradezu sensationellen Plan:

> «so will ich umb gottes willenn und eines gemeinen nutzes willen / grossse widerwerttigkeit und ergerniss in christenlicher lere zefürkomen oder zewenden / die arbeit uff mich nemen / das ich nach minem vermögen / wil fürgeben und erscheinen ursachen miner yetzgemeltten articklen und meinungen (so vil not wirt sein /) vor minen heren Bropst und Capitel und vor allen gelertten hie zürich / und vor einem gantzen Rat die dar by wellent sin in einer offenlichen statt, die dar zuo geschickt und tuglich ist / uff einen gestimptten tag / der minem her lütpriester ein Monat dar vor verkünt sye und mir ouch / in gegenwirttigkeit eines offnen Notari / dar zuo verordnet / in sömlichem geding und fuog / das min her lütpriester Meister uorich zwingli und sine anhenger / und

quantalibet sanctitate polleant, non ideo uerum putem, quia ita ipsi senserunt, sed quia mihi per alios auctores, uel canonicas uel probabiles rationes, quod a uero non abhorreat, persuadere potuerunt»; zu diesen und anderen Belegstellen aus dem Kirchenrecht s. Gottfried *Seebass*, Historie und Historisierung des Rechts im Dienste evangelischer Freiheit. Zu Kritik und Aufnahme des kanonischen Rechts in den frühen Flugschriften der frühen Reformationszeit, in: Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposion des Vereins für Reformationsgeschichte 1996, hg. von Bernd Moeller (SVRG 199), Gütersloh 1998, 462–475, 468.

99 Hofmann, Klagschrift 347,24 ff.

100 Ibid. 348,1–4.

101 S. Z I, 62.

102 Hofmann, Klagschrift 347,1–5.

> ander die siner meinung sind / ouch fürgebent und erscheinent ursachen / iren artickln und meinungen / die wider mine artickel und meinungen syent // unnd wenn dann sömlichs beschächen ist / und also bede teil verhört sind / das dann mine heren Bropst und Capitel / Burgermeister und Rat / die sach trülich ze handen nemendt / und unsserem gnedigen heren von Costents fürbringent / darinn ze handlen wie ziemlich / billich und fruchtbar sin mag / nach gelegenheit der sach»[103].

Was Hofmann hier vorschlug, war nicht weniger als eine öffentliche städtische Disputation. Das, was die Forschung gerne Zwingli als «Erfindung» zugute hält[104], war eine Erfindung Hofmanns[105], freilich mit dem durchaus entscheidenden Unterschied, dass der Rat zwar mit dem Stift zusammen die Dinge in die Hand nehmen, der Bischof aber letztlich entscheiden sollte[106]. Vor diesem Hintergrund erscheint die etwas mehr als ein Jahr später erfolgte Zürcher Disputation als eine Weiterentwicklung von Hofmanns Vorschlag. Dieser selbst hatte hiermit offenbar dem Umstand Rechnung getragen, dass eine einfache Aburteilung Zwinglis schon Ende 1521 nicht mehr möglich schien. Er plädierte daher für eine zunächst örtliche Regulierung, freilich mit dem Ziel, das Verfahren am Ende wieder den zuständigen kirchlichen Instanzen zu unterstellen.

103 Hofmann, Klagschrift 352,13–353,1.

104 Bernd *Moeller*, Zwinglis Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation, Göttingen ²2011, 37. Moeller gesteht dabei zu, dass Hofmann in seinem Vorschlag «einen Teil jener Elemente untergebracht hat, die den Veranstaltungen von 1523 den Charakter der Neuheit, des Noch-nicht-Dagewesenen gaben» (46), behauptet aber gleichwohl, daran sei «nichts Ungewöhnliches» gewesen (48). Beide Aussagen scheinen mir nur mit äußerster Anstrengung zusammenzudenken. Den Quellen halten sie nicht stand, denn die Forderung nach einer Beteiligung von Rat und Stift an der Disputation, die Inszenierung also als städtisches Geschehen war durchaus ungewöhnlich, auch wenn mit Moeller daran festzuhalten ist, dass ein Unterschied zum späteren Geschehen darin lag, dass Hofmann den Bischof als Entscheidungsinstanz vorsah.

105 Auf die Entsprechung zu Ersten Zürcher Disputation verweist schon *Schindler*, Anliegen 75 f., gleichfalls unter Hervorhebung der Unterschiede.

106 Für einen Kanoniker des Stifts war die Verschränkung mit der Stadt längst selbstverständlich; so zum Einfluss des Rates auf die Besetzungspolitik des Stifts Werner *Gyssel*, Das Chorherrenstift am Grossmünster. Von den Anfängen im 9. Jahrhundert bis zur Zürcher Reformation unter Huldrych Zwingli, Zürich 2010, 222.

Schlussüberlegungen

Konrad Hofmann als Initiator der städtischen Disputation: Dieser Gedanke zeigt etwas von der ungeheuren Beweglichkeit des Denkens und Handelns in der Anfangsphase der Reformation, als die Protagonisten noch nicht im Gegenüber von Parteiungen dachten und denken konnten. Hofmann sah in Zwingli zunächst einen disziplinarischen Fall und ging mit ihm so um, wie er es Jahre zuvor durch Numagen am eigenen Leib erfahren hatte. Er strebte an, Zwingli zur Rechenschaft zu ziehen.

So ist das Konfliktfeld, das sich abzeichnet, zunächst auch durchaus innerhalb der spätmittelalterlichen Diskrepanzen und Polaritäten zu beschreiben, die sich insgesamt als Motor des Übergangs zwischen spätmittelalterlicher und reformatorischer Religiosität und Kirchlichkeit beschreiben lassen. Offenbar war das, was Hofmann in Zwingli sah, eine Individualisierung der Religion dadurch, dass der Prediger sich nicht an die einheitlichen Lehren und Regeln der Kirche hielt. Aus der Kritik an den Kirchenvätern und Konzilien sah er «zertrennung der christenlichen mentschen / kätzery / schwächung und mindrung des christenlichen gloubens» entspringen[107] und sah darin «Bapst / Cardinel / Bischoff» tangiert[108]. Das einheitliche hierarchische Gebäude der Christenheit war gefährdet, wenn ein einzelner Leutpriester meinte, anders und besser lehren zu können, noch dazu, wenn sich dies mit einem Gestus verband, der das Volk gegen den Klerus einnahm und dadurch verunsicherte[109]. Insbesondere die Polarität aus Laien und Klerikern ist aus dem späten Mittelalter bekannt[110]. Sehr viel differenzierter ist hingegen die Stellung hinsichtlich des ersten Punktes: während Martin Luther sehr rasch auf altgläubiger Seite Gegner entgegentraten, die einen schroffen papalistischen Zentralismus vertraten, spielt die Orientierung am Papst für Hofmann eine Rolle allenfalls im Sinne der Wahrung kirchlicher Einheit[111]. Diese betont er allerdings scharf gegenüber

107 Hofmann, Klagschrift 340,8 ff.

108 Ibid. 340,2.

109 Ibid. 338,12–16, 342,3 f.; 342,24–28.

110 Zur Vorstellung von spätmittelalterlichen Polaritäten s. Volker *Leppin*, Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten, in: *ders*., Transformationen 31–68.

111 Zur weiteren Entwicklung der Auseinandersetzung mit Zwingli s. Alfred *Schindler*, Der Aufbau der altgläubigen Front gegen Zwingli, in: *ders*. und Hans *Stickelberger* (Hg.), Die Zürcher Reformation: Ausstrahlungen und Rückwirkungen. Wissen-

allen diffundierenden Strömungen. Dass er die Bedeutung der dezentralen Organisation kannte und beachtete, zeigt sich nicht zuletzt an dem Vorschlag der Disputation. Deren konkrete Ausgestaltung hat dann zwar die dezentralen Kräfte städtischer Politik in einem Masse gestärkt, die Hofmanns Anliegen einer Rückführung zur Autorität des Bischofs geradezu konterkarierten. Dass er dergleichen aber überhaupt bedenken und geradezu konzipieren konnte, zeigt, dass er um die Bedeutung der dezentralen Akzeptanz der Kirche wusste.

Markant ist allerdings letztlich der inhaltliche Angelpunkt der Auseinandersetzungen, der sich von Anfang an in Zwinglis kritischem Schriftgebrauch zeigt[112]. Daniel Bolliger hat gezeigt, dass für Zwinglis Denken die scotistische Vorstellung vom unendlichen Gegensatz zwischen Schöpfer und Geschöpf leitend war[113]. Die Klagschrift des Chorherren Hofmann zeigt, dass sich dies, vermutlich in Verbindung mit humanistischer Rückkehr zu den Quellen, wohl schon 1519 in dem Sinne zuspitzend und verdichtend transformiert hat, dass die Schrift zu einem kritischen Instrument im Umgang mit kirchlichen Traditionen geworden ist[114] und diese Konzeption aus den mittelalterlichen Wurzeln heraus insofern reformatorische Gestalt gewonnen hat, als die Schrift eine «normative Zentrierung»[115] kritischer und reformerischer Ideen ermöglichte[116]. Diese gingen zu diesem Zeitpunkt in Zürich, wenn man Hofmann glauben darf, schon sehr weit, wenn Zwingli etwa tatsächlich die Abschaffung aller Orden gefordert haben sollte.

schaftliche Tagung zum hundertjährigen Bestehen des Zwinglivereins (19. Oktober bis 2. November 1997 in Zürich) (ZBRG 18), Bern et al. 2001, 17–42.

112 Dass dies markant ist, liegt auch am Vergleich mit Luther: Obwohl zu den Schriften, die Zwingli besonders schätzte, auch die «Theologia deutsch» gehörte (s. Z VII, 181, 4 ff. [Zwingli an Beatus Rhenanus, 7. Juni 1519), ist ein entsprechender Einfluss der Mystik auf ihn wie auf Luther (s. *Leppin*, Fremde Reformation), nicht festzustellen.

113 Daniel *Bolliger*, Infiniti Contemplatio. Grundzüge der Scotus- und Scotismusrezeption im Werk Huldrych Zwinglis. Mit ausführlicher Edition bisher unpublizierter Annotationen Zwinglis (SHCTh 107), Leiden/Boston 2003.

114 Zu dieser Leitung des Schriftprinzips durch den Gedanken der Differenz von Schöpfer und Geschöpf s. Berndt *Hamm*, Zwinglis Reformation der Freiheit, Neukirchen-Vluyn 1988, 25.

115 Berndt *Hamm*, Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft, in: JBTh 7 (1992), 241–279.

116 Insofern passt auch hier der Hinweis von *Bolliger*, Infiniti Contemplatio 511, auf die «Paradoxie des Verhältnisses von traditionellem spätmittelalterlichem Material zum neu aus eben diesem Material Geformten während und aufgrund des Übersprungs zum Reformatorischen».

Hofmann stand hier für das im Mittelalter jenseits häretischer Kreise übliche Harmoniemodell, das die Einheit der göttlichen Lehre im Zusammenklang aus Heiliger Schrift und kirchlicher Tradition gegeben sah. Zwingli stellte dem ein Differenzmodell entgegen, das Schrift im Zweifelsfall auch zu einem Instrument machte, die Tradition zu kritisieren.

Dass dieser Konflikt nicht mehr innerhalb der mittelalterlichen Kirche zu lösen war, deutete Hofmann an, wenn er durch Zwinglis Argumentation auch Bischöfe, Kardinäle und Päpste in Mitleidenschaft gezogen sah. Und doch zeigt gerade sein eigenes Verhalten, dass der Riss zwischen dezentralen und zentralen Konzepten der Kirche noch keineswegs klar vollzogen war.

Hofmanns Klagschrift gegen Zwingli dokumentiert so in eindrücklicher Weise die Transformation von innermittelalterlichen Auseinandersetzungen über verschiedene Konzepte von Reform zum Gegenüber von reformatorischem und altgläubigem Lager.

Auf dem Weg zum Reformator

Zwinglis Lektüre des Römerbrief-Kommentars von Origenes (1517)

Von Urs B. Leu

Im Hinblick auf das Zürcher Reformationsjahr 2019 wurde die Privatbibliothek Huldrych Zwinglis rekonstruiert, weitestgehend digitalisiert und auf der Plattform *e-rara* der Forschung zugänglich gemacht.[1] Während der Zürcher Kirchenhistoriker Walther Köhler (1870–1946) in seiner einschlägigen Publikation von 1921 rund hundert Titel aus der Bibliothek des Reformators kannte[2], wurde diese Zahl durch die Bemühungen verschiedener Professoren und Bibliothekare verdoppelt, so dass bis heute 202 Drucke und vier Handschriften identifiziert werden konnten, die Zwingli gehörten oder von ihm benutzt worden sind. Fast alle befinden sich im Besitz der Zentralbibliothek Zürich, die den Bestand unlängst in einer Publikation beschrieben hat.[3] Kaum war das Buch erschienen, entdeckte der Stiftsbibliothekar P. Justinus Pagnamenta in der Klosterbibliothek Einsiedeln einen Codex aus dem 12. Jahrhundert, der den Römerbriefkommentar des griechischen Kirchenvaters Origenes (184–253 n. Chr.) in lateinischer Sprache enthält und der von Zwingli während seiner Zeit in Einsiedeln, wo er sich von November 1516 bis Ende 1518 aufhielt, relativ stark annotiert worden ist. Nach dem Fund des Jesaja-Kommentars des Kirchenvaters Hieronymus (347–420 n. Chr.) vor vier Jahren[4] ist dies nun der zweite Bibel-

1 Einstiegsseite, URL: https://www.e-rara.ch/pbhzwingli/nav/classification/17174539.

2 Walther *Köhler*, Huldrych Zwinglis Bibliothek, Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses Zürich 84, Zürich 1921.

3 Urs B. *Leu* und Sandra *Weidmann*, Huldrych Zwingli's Private Library, Studies in Medieval and Reformation Traditions 215, Leiden/Boston 2019.

4 Urs B. *Leu*, Zwingli als Benutzer der Klosterbibliothek Einsiedeln, in: Querblicke: Zürcher Reformationsgeschichten, Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich 86 (183. Neujahrsblatt), hg. von Peter Niederhäuser und Regula Schmid, Zürich 2019, 53–57.

kommentar in einem mittelalterlichen Codex aus den Beständen der Klosterbibliothek, den Zwingli nachweislich für seine biblischen Studien benutzte. Zwinglis Exzerpte daraus gewähren interessante Einblicke in sein Ringen um das richtige Bibelverständnis.

Zwinglis Selbstzeugnisse

Im Unterschied zu Luther existiert für Zwingli kein so eindrücklicher autobiografischer Bericht über seine reformatorische Wende wie er sich in der Vorrede zur Werkausgabe des Wittenbergers von 1545 findet, wo er den Moment, als er Röm 1,17 verstand («Der Gerechte lebt aus dem Glauben») mit den Worten beschreibt: «Da fühlte ich mich wie ganz und gar neu geboren, und durch offene Tore trat ich in das Paradies selbst ein. Da zeigte mir die ganze Schrift ein völlig anderes Gesicht.»[5] Zwingli verweist 1527 lediglich auf eine zuvor verfasste *Summa*, in der er das Wesen des Evangeliums beschrieben habe, aber leider ist das Dokument verloren.[6] Untersucht man jedoch die spärlichen Mitteilungen Zwinglis über seinen persönlichen Werdegang, die sich in seinen Briefen und Werken verstreut finden, lässt sich dennoch ein recht genaues Bild seiner theologischen Entwicklung zeichnen, die durch Funde aus seiner Privatbibliothek ergänzt und gestützt werden.

Das früheste Zeugnis über den geistigen Werdegang des späteren Reformators stammt von seinem Mitstreiter Leo Jud, mit dem er in Basel bei Thomas Wyttenbach[7] studiert hatte. Jud erinnert sich in der Vorrede zu der von ihm besorgten Ausgabe von Zwinglis *Exegetica*, dass bereits Wyttenbach ihn und Zwingli 1505 in Basel auf die Wichtigkeit der Bibellektüre aufmerksam gemacht und vorhergesehen habe, dass es mit dem Ablasshandel Probleme geben werde. Wyttenbach habe gewisse Samen des wahren Glaubens in Zwinglis Herz gelegt (*semina quaedam verae religionis Zuingliano pectori iniecta essent*).[8]

5 Martin Luther, Vorrede zu Band I der lateinischen Schriften der Wittenberger Luther-Ausgabe 1545, in: Luther Deutsch, Bd. 2, hg. von Kurt Aland, Stuttgart/Göttingen 1962, 20.

6 Z V, 714.

7 Hans Rudolf Lavater, Thomas Wyttenbach († 1526), le maître de Zwingli, in: Mennonitica Helvetica 39 (2016), 83–91.

8 Huldrych Zwingli: In evangelicam historiam de domino nostro Iesu Christo, per Matthaeum, Lucam […] epistolasque aliquot Pauli annotationes, Zürich, Froschauer 1539, f. AA_2v.

Wie weit die Lektüre von Giovanni und Giovanni Francesco Pico della Mirandola oder von Scotisten wie Stephanus Brulefer Zwinglis Weg zum Reformator beeinflusst haben, ist Gegenstand der Diskussion, doch darf die Wirkung dieser Texte für Zwingli nicht überbewertet werden, auch wenn sich Aspekte seines Verständnisses der Vorsehung Gottes beim jüngeren Pico[9] finden lassen oder seine Ablehnung der Anbetung von Heiligenbildern eine gewisse Verwandtschaft mit Brulefer zeigt.[10]

Von eminenter Bedeutung für Zwinglis Werdegang war seine jahrelange Beschäftigung mit Erasmus von Rotterdam, von dem er mindestens zwei Dutzend Titel besass.[11] Zwingli erinnert sich in seiner Schrift *Auslegen und Gründe der Schlussreden* vom Juli 1523, dass er acht oder neun Jahre vorher, also 1514/1515, durch Erasmus von Rotterdam auf den Wert der Bibel- und Kirchenväter-Lektüre aufmerksam gemacht worden sei:

> «Ich wil üch, allerliebsten brueder in Christo Jhesu, nit verhalten, wie ich der meinung und vesten gloubens worden bin, das wir gheines mitlers bedörffind dann Christi, ouch, das zwüschend got und uns nieman mitlen mag denn der

9 Irena *Backus* Randbemerkungen Zwinglis in den Werken von Giovanni Pico della Mirandola, in: Zwing. XVIII (1991), 291–309; vgl. den Kommentar von Fritz *Büsser* zu Zwinglis «De providentia Dei», in: Z VI/3, 64–230, besonders 15 f. und 115–118. Zwingli war kein Einzelfall, sondern Pico fand auch nördlich der Alpen verschiedene Leser wie etwa die Humanisten Glarean und Vadian, den Bürgermeister Peter Falck von Freiburg i. Ue. oder den Humanisten Andreas Gronewalt aus Halberstadt. Vgl. Z VII, 4; Yann *Dahhaoui*, Peter Falck. L'humaniste et sa bibliothèque. Der Humanist und seine Bibliothek, Pro Fribourg 196, Fribourg 2017, 69 f.; Verena *Schenker-Frei*, Bibliotheca Vadiani. Die Bibliothek des Humanisten Joachim von Watt nach dem Katalog des Josua Kessler von 1553, Vadian-Studien 9, St. Gallen 1973, 53 und 245; Ulrich *Bubenheimer* und Helmut *Liersch*, Das älteste Bücherverzeichnis (Inventarium) der Marktkirchen-Bibliothek Goslar aus dem Jahr 1559, in: Marktkirchen Bibliothek Goslar, Beiträge zur Erforschung der reformatorischen Sammlung, hg. von Helmut Liersch, Regensburg 2017, 98.

10 Ueli *Zahnd*, Bildkritik am Vorabend der Reformation. Stephan Brulefers Thesen zur Darstellung der trinitarischen Person, in: Reformation als Bildnis. Bildpropaganda im Zeitalter der Glaubensstreitigkeiten, hg. von Günter Frank et al. (Kunst und Konfession in der frühen Neuzeit 3), Regensburg 2018, 225.

11 Urs B. *Leu*, Erasmus zu Besuch, in: Verfolgt, verdrängt, vergessen? Schatten der Reformation, hg. von Peter Niederhäuser, Zürich 2018, 56–69: vgl. zu Erasmus und Zwingli: Arthur *Rich*, Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte des schweizerischen Protestantismus 6), Zürich 1949, 16–44; Wilhelm *Neuser*, Die reformatorische Wende bei Zwingli, Neukirchen-Vluyn 1977, 51 f., 90–99; Christine *Christ-von Wedel*, Erasmus und die Zürcher Reformatoren. Huldrich Zwingli, Leo Jud, Konrad Pellikan, Heinrich Bullinger und Theodor Bibliander, in: Erasmus in Zürich. Eine verschwiegene Autorität, hg. von Christine Christ-von Wedel und Urs B. Leu, Zürich 2007, 77–165.

> einig Christus. Ich hab vor 8. oder 9. jaren ein trostlich gedicht gelesen des hochgelerten Erasmi von Roterdam, an den herren Jesum geschriben, darinn sich Jesus klagt, das man nit alles guots by im suocht, so er doch ein brunn sye alles guoten, ein heilmacher, trost und schatz der seel, mit vil gar schönen worten. Hie hab ich gedacht: Nun ist es ie also. Warumb suochend wir denn hilff by der creatur? Und wiewol ich darnebend andre carmina oder gsang bim eegenanten Erasmo fand an sant Annen, s. Michaelen und andre, darinn er die, zuo denen er schreib, als fürmünder anruofft, hat doch dasselb mich nit mögen bringen von der erkantnus, das Christus unser armen seelen ein eyniger schatz sye, sunder ich hab anghebt uff die biblischen und der vätteren gschrifft sehen, ob ich von denen gwüß möchte bericht werden von dem fürpitt der säligen. Kurtz, ich hab es in der bibli gar nit funden, by den alten hab ich 's by etlichen funden, by etlichen nüt. Doch hat mich dasselb wenig bewegt, ob sy schon der säligen fürpitt gelert haben; denn sy stuondend all weg bloß an kundtschafft.
>
> Und wenn ich die gschrifft, die sy dahyn trucktend, in irem ursprung bsach, so hatt sy den sinn nit, den sy iro woltend angwinnen; und ie me ich uff diß dogma oder meinung sach, ie minder ich kundschafft der gschrifft fand, aber wol darwider ie me und me, als in dem 19. und disem articklen anzeigt ist: das schlechtlich die gschrifft, die sy dahyn zogen habend, den sinn nit hatt, den sy iro zuomuotend, als sich vor allen creaturen mit der warheit erfinden muoß; ja, das die gschrifft offenlich darwider redt, man sölle sich zuo gheiner creatur nit keren, ja, die nit bilden, damit sy uns nit an statt gottes geliebte und von uns wurde angebettet. Und wir habend ein sölchen huffen götzen!»[12]

Leider ist Zwinglis persönliches Exemplar des von ihm erwähnten Gedichts von Erasmus (*Expostulatio Jesu*) nicht erhalten geblieben, aber die in der Zentralbibliothek noch vorhandenen, zum Teil reich annotierten sechzehn Titel des Rotterdamers zeugen vom Einfluss, den er auf den jungen Theologen in Glarus und Einsiedeln hatte. Auch in seiner im September 1522 gedruckten Schrift *Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes* skizziert Zwingli die geschilderte Hinwendung zum Bibelstudium in den Jahren 1514/1515:

> «Zum andren weiß ich gwüß, das mich got lert, denn ich han sy empfunden, doch das ir mir das wort nit uffrupffind; verstand min meinung, wie ich weiß, das mich got leer: Ich hab wol als vil zuogenommen in minen jungen tagen in menschlicher leer, als etlich mines alters, und als ich vor ietz siben oder acht jar vergangen mich huob gantz an die heyligen gschrifft lassen, wolt mir die philosophy und theology der zanggeren ümmerdar inwerffen. Do kam ich zum letsten dahin, das ich gedacht – doch mit gschrifft und wort gottes ingfuert -, du muost das alles lassen liggen und die meinung gottes luter uß sinem eignen einvaltigen wort lernen. Do huob ich an got ze bitten umb sin liecht, und fieng mir an die geschrifft vil lichter werden – wiewol ich sy bloß laß -, denn hette ich vil comment und ußleger gelesen.»[13]

12 Z II, 217 f.
13 Z I, 379.

In einem weiteren Selbstzeugnis[14], in der 1527 an Luther gerichteten *Amica exegesis*, schildert Zwingli den nächsten Schritt in seinem Werdegang zum Reformator:

> «Denn von mir selbst bezeuge ich vor Gott, ich habe die Kraft und den Inbegriff des Evangeliums aus der Lektüre der Schriften des Johannes und Augustin gelernt, besonders aus sorgfältigem Studium der griechischen Briefe des Paulus, die ich mit eigener Hand vor elf Jahren abgeschrieben habe, während Du [Luther] erst acht Jahre das Regiment führst.»[15]

Zur Lektüre der Bibel und der Kirchenväter gesellt sich hier ein drittes Element, nämlich Zwinglis eigenhändige Abschrift der Briefe des Apostels Paulus, die 1516 dank dem von Erasmus herausgegeben *NT graece* erstmals gedruckt vorlagen.[16]

Bereits während seiner Einsiedler Zeit nahm die Bedeutung der Kirchenväter sukzessive zu Gunsten der Bibel ab, wie er sich in seiner 1523 gedruckten Schrift *Auslegen und Gründe der Schlussreden* erinnerte:

> «Ich hab, vor und ee dhein mensch in unserer gegne ütz von des Luters namen gwüßt hab, angehebt das euangelion Christi ze predgen im jar 1516, also, das ich an dhein cantzel ggangen bin, daß ich nit die wort, so am selben morgen in der meß zuo eim euangelio gelesen werdend, für mich näme und die allein uß biblischer gschrifft ußleite. Wiewol ich am anfang derselben zyt noch treffenlich den alten lereren anghangt als den lutreren und cläreren, wiewol mich iro zuo zyten ouch verdroß, als der hochwirdig herr Diebold von Geroldzegg, pfläger zuo den Einsüdlen, wol noch ingedenck ist; dann ich do ze mal im geraten hab, er sölle mit allem flyß Hieronymum lesen, und hab aber daby geredt, es kömme, ob got wil, bald darzuo, das weder Hieronymus noch dheiner vil by den Christen, sunder die helig gschrifft allein gelten werde. Welches wort inn treffenlich hat geirret, das ich inn hieß Hieronimum lesen, und zeigt aber daby an, er wurde wenig mer gelten. Was do ze mal min meinung, das ich

14 Vgl. zu den sechs Selbstzeugnissen Zwinglis (Z I, 256 ff. und 379; Z II, 144 und 217; Z V, 721; VII, 485): *Rich*, Anfänge 16; zu Z I, 256–261, vgl. *Neuser*, Wende 60–63; zu Z II, 144, vgl. *Neuser*, Wende 84 f. Ein weiteres Selbstzeugnis findet sich in Z II, 225 f.

15 Ullrich Zwingli, Eine Auswahl aus seinen Schriften auf das vierhundertjährige Jubiläum der Zürcher Reformation, hg. von Georg Finsler et al., Zürich 1918, 649. Der lateinische Originaltext lautet, in: Z V, 713 f.: «Fuerunt multi atque excellentes viri, qui, antequam Luteri nomen esset tam celebre, viderunt, unde penderet religio, longe aliis pręceptoribus, quam tu putes, docti. Nam de me ipso coram deo testor, euangelii vim atque summam cum Joannis Augustinique tractatuum lectione didici, tum diligenti Gręcanicarum Pauli epistolarum, quas hisce manibus ante undecim annos exscripsi, quum tu annis iam octo regnes. Quam etiam summam sic literis commendavi, ut multi sint gratulati.»

16 Vgl. zu Druck und Bedeutung des NT graece: Das bessere Bild Christi. Das Neue Testament in der Ausgabe des Erasmus von Rotterdam, hg. von Ueli Dill und Petra Schierl (Publikationen der Universitätsbibliothek Basel 44), Basel 2016.

> anhuob empfinden, wie Hieronymus und ander, wiewol sy die gschrifft vil wäger ze handen nomend weder die Sophisten, tatend sy doch der gschrifft gwalt an. Also sölte min eegenanter herr, von dem ich im *15*18. jar scheiden ward und gen Zürich ziehen, diewyl ich nit stät by im sin mocht, Hieronymum lesen, damit er sich von der heiligen gschrifft nit liesse; denn er do ze mal noch vil lustes hatt zuo kluogem latin.»[17]

Zwingli bestätigt diesen Sachverhalt in seinem autobiografischen Rückblick, den er eingangs seines *Apologeticus Archeteles* von 1522 hält, wo er seine intellektuelle Entwicklung vom Studium der Scholastik über die Kirchenväter bis zur Hinwendung zur Bibel in den Jahren 1516 bis 1519 schildert. Spätestens ab 1519 begann er, alle kirchlichen Lehren allein an Christus und am Wort Gottes zu messen.[18] Für unser Thema des Studiums des griechischen Römerbriefes, das er bald nach seiner Abschrift des Neuen Testaments in Angriff genommen haben muss, denn der Römerbrief ist das erste der kopierten neutestamentlichen Bücher, heisst das, dass Zwingli diesen Text studierte, als bei ihm die Kirchenväter noch in hohem Ansehen standen[19] und als er von ihnen nicht zuletzt auch Hilfe erwartete, um die Bibel besser zu verstehen.

Ringen um das Verständnis der Bibel

Das griechische Neue Testament von Erasmus erschien im März 1516. In den folgenden Monaten musste sich Zwingli irgendwoher ein Exemplar beschafft und die Paulusbriefe und den Hebräerbrief, der oft auch Paulus zugeschrieben wurde, daraus kopiert haben. Wann er genau mit der Abschrift begann, ist nicht bekannt, doch berichtet Leo Jud, dass er damit bereits in Glarus beschäftigt war.[20] Offenbar diente ihm das Abschreiben

17 Z II, 144 f.

18 Z I, 261. Dieser wichtige Abschnitt findet sich in modernes Deutsch übersetzt, in: Oskar *Farner*, Huldrych Zwingli. Seine Entwicklung zum Reformator 1506–1520, Bd. 2, Zürich 1946, 246–250.

19 Zwingli achtete die Kirchenväter auch nach seiner Hinwendung zur Bibel und seiner reformatorischen Wende immer noch, doch nahm die Bibel ab dann klar den ersten Platz ein.

20 Leo Jud in der Vorrede zu: Zwingli, In evangelicam historiam 1539, f. AA_2v: «[…] ad Graecanicarum literarum studium statim accinctus Marte suo sic profecit, ut circa annum decimumsextum, quum esset apud Claronam Helvetiorum Episcopus, Paulinis Epistolis manu sua Graece descriptis uteretur, cuius exemplar vel hodie in Bibliothecae ecclesiae Tigurinae servatur.»

auch als Übung, seine Griechischkenntnisse zu vertiefen.[21] Gemäss handschriftlichem Kolophon war die Arbeit im Juni 1517 abgeschlossen.[22] Flankierend zur Abschrift des *NT graece* beschäftigte er sich etwa von Herbst 1516 bis Herbst 1517 mit dem Studium der Psalmen, wobei ihm das *Breviarium Constantiense*, das *Psalterium quincuplex* von Jacques Lefèvre d'Etaples und das *Psalterium quadruplex* von Hieronymus gute Dienste leisteten.[23] Der Grund, warum er nur die Paulusbriefe und nicht den ganzen Text abschrieb, ist möglicherweise wiederum bei Erasmus zu finden, der in seinem *Enchiridion* empfahl: «Vor allem aber sollst du dich mit Paulus vertraut machen. Diesen sollst du immer in der Tasche haben und ihn schließlich sogar auswendig lernen.»[24]

Schlägt man Zwinglis Abschrift im handlichen Oktavformat auf, so fallen nicht nur die saubere griechische Handschrift, sondern auch die vielen Randbemerkungen auf. Gemäss der von Walther Köhler besorgten Edition der Marginalien[25] lassen sich die 452 Bezugnahmen auf andere Werke, Bibelstellen nicht mitgezählt, wie folgt verorten:

Ambrosius 20
Augustinus 2
Erasmus 82
Hieronymus 7
Origenes 205
Ruffinus 10[26]

21 Vgl. *Farner*, Zwingli, Bd. 2, 236 f.; vgl. auch Walther *Köhler*, Die Randglossen Zwinglis zum Römerbrief, in: Forschungen zur Kirchengeschichte und zur christlichen Kunst, Festschrift für Johannes Ficker, hg. von Walter Elliger, Leipzig 1931, 90, urteilt über die Qualität der Abschrift: «Mit der Fehlerhaftigkeit des Anfängers, der in der griechischen Grammatik und Akzentsetzung unsicher ist.» Köhler unterscheidet in diesem Beitrag leider nicht zwischen den Annotationen Zwinglis vor und nach Juli 1519, sondern vermengt die beiden recht unterschiedlichen Positionen Zwinglis zur Zeit seines ersten und seines zweiten Studiums des Römerbriefes 1517 und 1520. Vgl. *Neuser*, Wende 126.

22 Zwingli notierte auf dem letzten Blatt: «[…] παρὰ τῷ ῾Υλδερύχῳ Ζιγγλίῳ Δωγγίῳ ἑλβετίῳ χιλιοστῷ πεντακοσιοστῷ ἑπτά καὶ δεκάτῳ ἀπὸ τῆς θεογονίας, μηνὸς σκιρροφοριῶνος.»

23 Ralf *Hoburg*, Seligkeit und Heilsgewissheit. Hermeneutik und Schriftauslegung bei Huldrych Zwingli bis 1522 (Calwer Theologische Monographien, Reihe B: Systematische Theologie und Kirchengeschichte 11), Stuttgart 1994, 60–71.

24 Erasmus von Rotterdam, Enchiridion, in: Ausgewählte Schriften, hg. von Werner Welzig, Bd. 1, 372 f.; Vgl. *Neuser*, Wende 43.

25 Z XII, 12–43.

26 Vgl. dazu Köhlers Einleitung in Z XII, 5: «Rufin begegnet nur in der Handschrift der Einsiedler Zeit […] Die Frage, inwiefern er noch besonders zitiert wird, da doch

Später arbeitete Zwingli den Römerbrief abermals durch und annotierte in seiner Handschrift, die er ab Sommer 1519 pflegte, folgende Verweise (bei Köhler mit * gekennzeichnet):

*Ambrosius 54
*Augustinus 4
*Basilius 1[27]
*Cyprian 1
*Erasmus 7
*Hieronymus 1
*Origenes 58

Aus dieser Übersicht geht hervor, dass Origenes mit 205 und Erasmus mit 82 Erwähnungen die wichtigsten Kommentatoren waren, die Zwingli für sein Studium des Römerbriefes in Einsiedeln konsultierte. Während nicht genau eruiert werden kann, welche Ambrosius[28]- und Augustin-Ausgabe[29] Zwingli benutzte, besass er die von Erasmus von Rotterdam besorgte Basler Hieronymus-Edition seit ihrem Erscheinungsjahr 1516 selber.[30]

Die Erasmus-Zitate entnahm Zwingli der lateinischen Übersetzung und den Annotationen, die der Humanistenfürst seiner Ausgabe des NT beigefügt hatte. Vermutlich war es für Zwingli am einfachsten, wenn er gleich während der Abschrift die lateinische Übersetzung und die Annotationen von Erasmus in den Marginalien exzerpierte. Etwa ein halbes Dutzend Stellen stammen aus den Paraphrasen zum Römerbrief von Erasmus, doch gehören sie wohl alle der Zürcher Zeit an.[31]

Zwingli den Origenes nach der Rufinschen Übersetzung wiedergibt, löst sich so: Zwingli zitiert Rufin dann, wenn es sich um textkritische Schwierigkeiten handelte, bei denen der ‹Lateiner› sprach und nicht Origenes selbst. Man kann so unterscheiden: bei den biblisch-theologischen Fragen zitiert Zwingli ‹Origenes›, bei textkritischen oder rein philologischen Fragen ‹Rufinus›.»

27 Köhler vergaß bei diesem Nachweis das Sternchen * anzubringen, dass das Zitat nach Juli 1519 aus der Zürcher Zeit stammt. Vgl. Z XII, 24.

28 *Leu* und *Weidmann*, Zwingli's Private Library 7 f. und 183.

29 Zwingli erwarb die mehrbändige grosse Augustin-Ausgabe (Basel 1506) erst nach seiner Ankunft in Zürich. Ibid. 51–55, 88–93.

30 Ibid. 48–51 und 131 ff.

31 Während Köhler mutmaßte, dass Zwingli vielleicht die 1519 in Basel gedruckte Ausgabe der Römerbrief-Paraphrasen benutzt haben könnte, die in der Stiftsbibliothek am Grossmünster in Zürich greifbar war (Z XII, 4), ist dagegen einzuwenden, dass Conrad Brunner ihm im Januar 1518 ein Exemplar aus Basel schickte (Z VII, 73).

«Aus der Theologie des Erasmus zum Römerbrief hat Zwingli nichts übernommen», bemerkte Walther Köhler kurz und bündig.[32] Für Zwingli war Erasmus der grosse Bibelphilologe, den er vor allem in textkritischen Fragen konsultierte. Theologisch und exegetisch sind Zwinglis Marginalien viel mehr geprägt von Origenes, von dem er sich in der Römerbrief-Lektüre fast allein hat leiten lassen.[33] Auch Erasmus schätzte Origenes bekanntlich sehr als Exegeten, vor allem als Meister der allegorischen Auslegung der Bibel[34], und zitierte ihn zusammen mit Hieronymus in seinen *Annotationes* in den verschiedenen Ausgaben des *NT graece* jeweils am häufigsten.[35] Er war der Ansicht, dass Origenes den Geist des Lesers anrege und für diesen komplexe Nahrung biete, warnte aber auch vor seinem latenten Arianismus.[36]

Auf das gleiche Gespann, Hieronymus und Origenes, stiess Zwingli während seiner biblischen Studien in Einsiedeln. Im Codex 125 (9. Jh.) aus der Stiftsbibliothek stand ihm der Kommentar von Hieronymus zum Propheten Jesaja zur Verfügung, im Codex 123 (12. Jh.) traf er auf den Römerbriefkommentar von Origenes. Vermutlich benutzte er auch den Codex 122 (12. Jh.) mit den Predigten von Origenes über die Bücher Numeri, Josua und Richter wie Lesespuren in Form von marginalen Gänsefüsschen verraten[37], die sich auch in den beiden anderen Codices finden. Schon Usteri und Köhler waren der Ansicht, dass Origenes für Zwinglis reformatorische Entwicklung sowie seine frühe Exegese und Theologie eine wichtigere Rolle als Hieronymus spielte.[38] Dass seine Origenes-Begeisterung eine ganze Weile anhielt, beweist ein Brief, den er am 21.11.1519 an Caspar Hedio richtete, worin er den Kirchenvater als unvergleichlichen Autor pries.[39]

32 *Köhler*, Randglossen 93.

33 *Rich*, Anfänge 52.

34 Johann Martin *Usteri*, Initia Zwingli. Beiträge zur Geschichte der Studien und der Geistesentwicklung Zwinglis in der Zeit vor Beginn der reformatorischen Thätigkeit (Nach bisher zum Teil unbekannten Quellen), in: Theologische Studien und Kritiken. Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft 59 (1886), 95–158, 109; *Rich*, Anfänge 30.

35 André *Godin*, Erasme, lecteur d'Origène (Travaux d'humanisme et renaissance 190), Genf 1982, 150.

36 Erika *Rummel*, Erasmus' «Annotations on the New Testament»: from philologist to theologian (Erasmus Studies 8), Toronto 1986, 59–67.

37 Vgl. Origenes, Homiliae in libros Numeri, Iosue et Iudicum, Pergamenthandschrift (12. Jh.), Stiftsbibliothek Einsiedeln, Signatur: Codex 122(77), 55.

38 *Hoburg*, Seligkeit 154f.

39 Z VII, 226: «[…] neminem illi similem esse.» Zwingli hat Origenes auch für seine Predigten über das Matthäus-Evangeliums benutzt, mit denen er nach Amtsantritt in

Die in Zwinglis Abschrift des *NT graece* vorhandenen Marginalien mit 205 Verweisen auf frühe Origenes geben nicht nur einen Einblick über seine Origenes-Rezeption, sondern gestatten auch Rückschlüsse auf seine theologische Befindlichkeit. Die Verweise auf Origenes gibt er oft nur mit den drei Buchstaben «Ori» wieder.

Zwingli hat vermutlich nach Fertigstellung der Abschrift des *NT graece* im Juni 1517 mit dem Studium des Römerbriefes begonnen und dabei den Kommentar von Origenes aus der Klosterbibliothek durchgearbeitet. Im bereits erwähnten Codex 123 finden sich auf 104 der insgesamt 316 Seiten Lesespuren Zwinglis. Häufig versah er den von Origenes zitierten Bibeltext marginal mit Gänsefüsschen oder korrigierte die vielen lateinischen Abschreibfehler. Letztere störten den hervorragenden Gräzisten und Latinisten Zwingli derart, dass er zu Beginn des dritten Buchs oben an den Seitenrand schrieb: «Omnia ferme hic sunt mendose scripta, ut librarium aut vecordem aut somniculosum putare liceat. Cautius igitur omnia legas.» [Fast alles ist hier fehlerhaft geschrieben, sodass man annehmen darf, der Schreiber sei entweder verrückt oder schläfrig gewesen. Deshalb solltest du alles besonders sorgfältig lesen. Vgl. Abb. 2]

Das Studium der Exzerpte, die Zwingli aus Codex 123 in seiner Abschrift der Paulusbriefe annotierte, verrät, dass er den Text sehr gründlich durcharbeitete und Origenes bei vielen, für ihn unverständlichen Bibel-Stellen geradezu um Rat fragte. Man spürt zwischen den Zeilen, wie er darum rang, das Wort Gottes zu verstehen. Die Scholastiker hatten ihn nicht weitergebracht, nun erhoffte er sich mehr theologische Klarheit bei den Kirchenvätern. Zwingli stand hier am Anfang seines Weges zum Reformator, verstand viele Aussagen von Paulus noch nicht und übertrug zu verschiedenen Stellen, was er aus Origenes verstand oder ihm einleuchtete. Im Laufe der Jahre, und vor allem nach seiner reformatorischen Wende, wurde er immer bibelfester und trittsicherer und traf den Schriftsinn oft besser als sein früherer geistlicher Lehrer Origenes. Das geht eindrücklich aus den überlieferten Predigtsammlungen hervor, die Leo Jud nach Zwinglis Tod 1539 herausgab[40] und die im Folgenden punktuell zu Vergleichszwecken herangezogen werden. Da

Zürich begonnen hatte. Vgl. *Rich*, Anfänge 52. Zwingli erwarb sich vermutlich erst in Zürich die Pariser Werkausgabe von 1512, die den Kommentar zum Matthäus-Evangelium nur fragmentarisch, nämlich ab Kapitel 16, enthält.

40 Zwingli, In evangelicam historiam 1539.

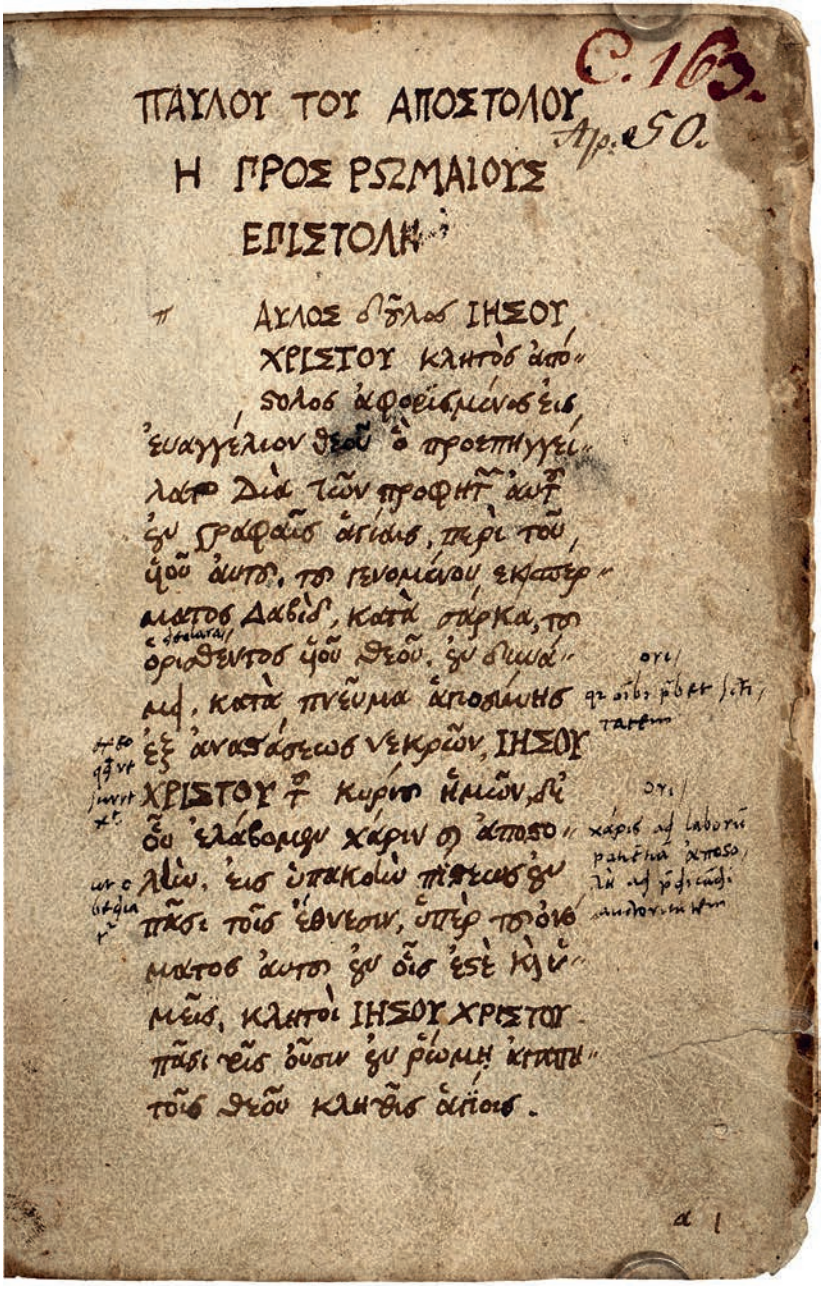


Abb. 1: Zwinglis Abschrift der griechischen Paulusbriefe (NT graece) von 1516. Zentralbibliothek Zürich, Handschriftenabteilung, Signatur: RP 15.

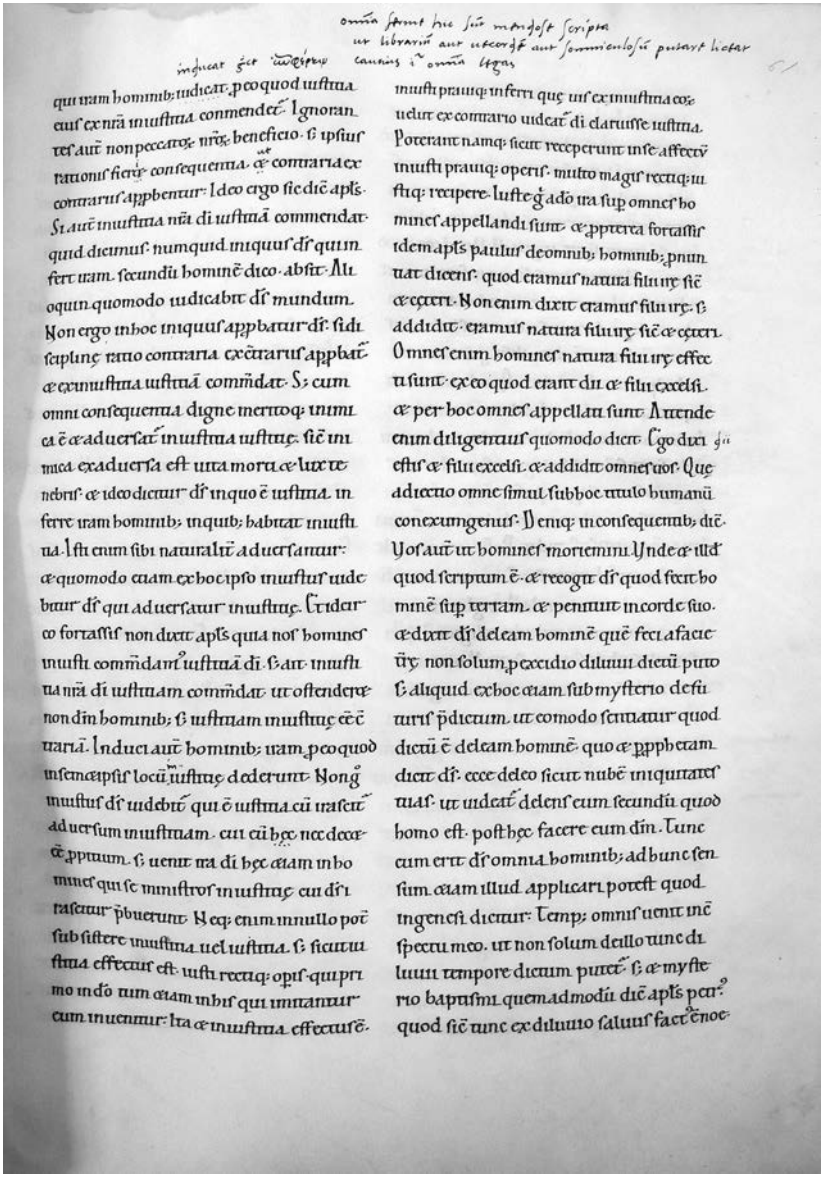


Abb. 2: Römerbriefkommentar von Origenes, Pergamenthandschrift 12. Jh., Stiftsbibliothek Einsiedeln, f. 61r, Signatur: Codex 123.

Zwingli ohne Notizen gepredigt zu haben scheint[41], lassen sich seine Aussagen nur noch aus Predigtaufzeichnungen von Zuhörern rekonstruieren. Die von Jud edierten Kommentare zum Römerbrief gehen auf Predigten zurück, die Zwingli vermutlich im Sommer 1527 hielt.[42]

Nachfolgend können nicht alle 205 Verweise auf Origenes besprochen werden, die Zwingli dem Einsiedler Codex 123 entnahm, sondern es soll exemplarisch auf gewisse Charakteristika aufmerksam gemacht werden. Grundsätzlich gilt zu bemerken, dass Zwingli selten ganze Sätze wörtlich zitiert, sondern er kürzt sie häufig ab oder paraphrasiert sie, so dass sich die Suche nach dem Originalzitat im Werk von Origenes nicht immer einfach gestaltet. Eine erste Gruppe von Annotationen, auf die hingewiesen werden soll, sind Bemerkungen, die dem besseren Verständnis des Bibeltextes oder einzelner Begriffe dienen. So etwa wenn Paulus in Röm 1,20 schreibt: «Sein unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft [*virtus*] und Gottheit [*divinitas*], ist ja seit Erschaffung der Welt […] deutlich zu sehen.» Origenes erklärt zu den beiden Begriffen *virtus* und *divinitas*: «Seine Kraft (virtus), durch die er alles regiert, seine Gottheit (divinitas) durch die er das All erfüllt.»[43] Die Ausdrücke «keiner tut Gutes» und «ein offenes Grab ist ihre Kehle» in Röm 3,12 f.[44] wird von Origenes folgendermassen erläutert:

> «In der Art verstehe ich auch hier die Aussage des Apostels. ‹Keiner tut Gutes› bedeutet, dass keiner es ganz und vollkommen vollbringt. Item: Als offenes Grab aber werden die bezeichnet, die vor aller Augen Unreines und Gemeines tun. Die gewohnheitsmässige Wiederholung ihrer Verbrechen, die letzte Stufe des Bösen, hat ihnen sogar die Scham vor dem genommen, was sie begangen

41 Vgl. den Brief von Zwingli an Berchtold Haller vom 29.12.1521: «Du ersuchtest mich schon ein paar mal um die Zusendung der Predigten über den Glauben und Heiligendienst, doch kann ich Dir den Gefallen aus dem Grunde nicht tun, weil ich meine Predigten nie zu Papier bringe, worüber sich nun freilich einer entrüsten könnte, der nichts von meiner vielen Arbeit weiss.» Lateinischer Originaltext, in: Z VII, 486. Die grosse Arbeitslast in Zürich könnte auch der Grund dafür gewesen sein, dass sich Zwinglis Schriftbild ab Sommer 1519 änderte. Verfolgt man den Duktus der Schrift, so fällt auf, dass verschiedene Buchstabenformen, insbesondere das «d», in seiner «neuen» Handschrift schneller geschrieben werden können.

42 Walter E. *Meyer*, Die Entstehung von Huldrych Zwinglis neutestamentlichen Kommentaren und Predigtnachschriften, in: Zwing. XIV (1976), 311.

43 Origenes, Commentarii in epistulam ad Romanos – Römerbriefkommentar, hg. von Theresia Heither, Freiburg i. Br. et al. 1990, Bd. 1, 145. Im Folgenden wird auf diese lateinisch-deutsche Ausgabe verwiesen, die von 1990 bis 1999 in sechs Bänden erschienen ist. Vgl. Z XII, 12: «Virtus est, qua regit, divinitas, que replet universa.»

44 Röm 3,12 f.: «Alle sind abgewichen, sie sind alle zusammen unnütz geworden; es ist keiner, der Gutes tut, es ist auch nicht einer. Ein offenes Grab ist ihre Kehle, mit ihren Zungen reden sie Trug.»

> haben. Von jetzt an öffnen sie ihren Mund nicht mehr, um das lebendige Wort Gottes auszusprechen, sondern aus ihrer geöffneten Kehle bringen sie ein totes Wort, das Wort des Teufels, hervor.»[45]

Im nächsten Kapitel, Röm 4,7, schreibt Paulus: «Selig sind die, deren Übertretungen [Frevel] vergeben und deren Sünden bedeckt sind.» Origenes erklärt den Unterschied zwischen Frevel und Sünde mit den Worten:

> «Allerdings unterscheidet sich Frevel von Sünde in der Weise, dass man als Frevel Vergehen gegen das Gesetz bezeichnet. Deswegen heisst auch im Griechischen Frevel anomia, das bedeutet etwas, was ausserhalb des Gesetzes begangen wurde. Sünde aber kann man die Verfehlung gegen die Weisung der Natur oder das mahnende Gewissen nennen.»[46]

Verschiedene andere Bemerkungen zielen ins mönchische Leben des Einsiedler Leutpriesters, der sich seiner Doppelmoral und derjenigen seiner Amtsbrüder sehr wohl bewusst war.[47] In Röm 4,24 las Zwingli: «[…] weil wir an den glauben, welcher Jesus, unseren Herrn, auferweckt hat von den Toten». Zwingli exzerpierte dazu aus Origenes:

> «Haben wir weiterhin irgendwie Gemeinschaft mit der Sünde oder freunden uns mit ihr an, so zeigen wir, dass wir den Tod Jesu Christi für nichts erachten. Denn dann geben wir uns dem hin und folgen dem, was er bekämpft und besiegt hat.»[48]

Zwingli wollte eigentlich mit dieser Gemeinschaft der Sünde brechen wie das sehr schön aus seinem Brief an Heinrich Utinger vom 5.12.1518 hervorgeht, worin es seine sexuellen Ausschweifungen schonungslos bekannte.[49] Er konnte Paulus nur beipflichten, der in Röm 6,12 geschrieben hatte: «Daher soll die Sünde nicht herrschen in eurem sterblichen Leibe, so dass ihr seinen Begierden gehorcht.» Zwingli notierte

45 Origenes, Römerbriefkommentar, Bd. 2, 73. Vgl. Z XII, 15: «A nullo eam ad perfectum et ad integrum consummatam [scil. bonitatem]. Item: patens sepulchrum dicuntur, quibus assiduitas et usus scelerum, quod est in malis ultimum etiam commissorum verecundiam sustulit, ut iam non de corde verbum dei, sed de sepulcro verbum diaboli etc.»

46 Origenes, Römberbriefkommentar, Bd. 2, 177 f. Zwingli fasst den Passus kurz zusammen, in: Z XII, 17: «iniquitatem, legis transgressionem, peccatum etiam contra conscientiam». Weitere Passagen für eine Erhellung des Bibeltextes finden sich beispielsweise zu: Röm 1,5; 1,15b; 2,13b; 5,8; 5,10; 5,14; 9,16; 16,27.

47 Vgl. *Leu* und *Weidmann*, Zwingli's Private Library 49–51.

48 Origenes, Römerbriefkommentar, Bd. 2, 245. Vgl. Z XII, 18: «Nam si aliqua nobis societas rursum cum peccato aut amicicia fiat, ostendimus, quod nihil ducamus mortem Jesu Christi sequentes ea, quae ille expugnavit.»

49 Z VII, 110–113. Vgl. zu diesem Brief: Alfred *Schindler*, Zwinglis Fehltritt in Einsiedeln und die Überlieferung dieses Ereignisses, in: Zwing. XXXVI (2009), 49–57.

dazu die wenigen Worte, die mehrere Zeilen von Origenes[50] zusammenfassen: «Wenn das Kreuz Christi im Geist vor Augen gestellt wird, lässt das nicht zu, dass der Mensch sündigt».[51] Auch Röm 12,11 sprach ihm aus dem Herzen: «Im Eifer seid nicht lässig, im Geist feurig, für den Herrn zum Dienst bereit». Sicher pflichtete er auch Origenes bei, dem er den Satz entnahm: «Derjenige dient dem Herrn, der sagen kann: ‹Für uns gibt es den einen Herrn Jesus Christus. Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn› [1Kor 8,6]. Ihn wird nicht mehr Begierde [libido] oder Habsucht oder nichtige Ehre beherrschen».[52] Nur zu gut wusste er natürlich, dass das mönchische Leben mit seinen sexuellen und kulinarischen Ausschweifungen anders aussah, weshalb ihn Röm 14,20 wohl betroffen machte: «Zerstöre nicht um einer Speise willen das Werk Gottes! Alles zwar ist rein; aber verderblich ist es für den Menschen, wenn er es trotz dem Anstoss isst». Zwingli notierte dazu aus Origenes: «Der reisst das Werk Gottes nieder und zerstört das Gebäude der Liebe, der wegen mangelnder Zucht beim Essen den Brüdern Ärgernis gibt.»[53] Und gerade diese mangelnde Zucht rügte er ebenfalls in einer handschriftlichen Marginalie zu den Briefen des Kirchenvaters Hieronymus, wo er eine Stelle aus Baptista Mantuanus zitierte: «Qui satur est, pleno laudat ieunia ventre» [Wer satt ist, lobt das Fasten mit vollem Bauch].[54]

Besonders interessant sind für unsere Fragestellung diejenigen Origenes-Zitate, die ein frühes Hinhören auf das Evangelium, ja ein gewisses Sensorium des Einsiedler Leutpriesters für die evangelische Botschaft beweisen. So konnte Zwingli beispielsweise in Röm 4,5 lesen: «Dem dagegen, der keine Werke verrichtet, sondern an den glaubt, der den Gottlosen gerecht spricht, dem wird sein Glaube zu Gerechtigkeit angerechnet.» Dazu notierte er aus Origenes den folgenden geradezu reformatorischen Passus: «Die Wurzel der Gerechtigkeit wächst also nicht

50 Origenes, Römerbriefkommentar, Bd. 3, 193: «So gross ist nämlich die Kraft des Kreuzes Christi: Wenn man es sich vor Augen stellt und es gläubig im Geist festhält, so dass das Auge des Geistes sich auf den Tod Christi richtet und ihn schaut, dann kann keine Begierde oder Zügellosigkeit, kein Zorn oder Neid den Sieg davontragen, vielmehr wird in seiner Gegenwart sofort das ganze Heer von Sünde und Fleisch – wir haben es oben aufgezählt – in die Flucht geschlagen.»

51 Z XII, 22: «Crux Χριστοῦ si in mente portetur, non sinit hominem peccare etc».

52 Origenes, Römerbriefkommentar, Bd. 5, 71; Z XII, 35 f.: «Domino servit, qui potest dicere: nobis unus dominus, Iesus Christus, per quem omnia et nos per ipsum [1. Cor. 8,6], nec ultra ei aut libido aut avaritia aut inanis gloria dominatur.»

53 Origenes, Römerbriefkommentar, Bd. 5, 167; Z XII, 39: «Solvit enim opus dei et edificium destruet caritatis, qui propter ciborum intemperantiam scandalum fratribus ponit.»

54 *Leu* und *Weidmann*, Zwingli's Private Library 51.

aus den Werken, sondern aus der Wurzel der Gerechtigkeit wächst die Frucht der Werke.»[55] Anders formuliert: Die Gerechtigkeit oder Rechtfertigung vor Gott kommt nicht aus guten Werken, sondern erst wenn der Mensch von Gott angenommen und gerechtfertigt worden ist, hat er die Grundlage (Wurzel), mit Gottes Hilfe gute Werke zu vollbringen.

Während er die Ausführungen von Origenes über die Rechtfertigung aus Glauben zu Röm 4,7 überlesen zu haben scheint, blieb er bei Röm 5,9 hängen: «Um so viel mehr werden wir, da wir jetzt durch sein Blut gerecht gesprochen worden sind, durch ihn vor dem Zorn gerettet werden.» Aus Origenes übernahm er die Bemerkung: «Damit zeigt er, dass uns weder unser Glaube ohne das Blut Christi noch das Blut Christi ohne unseren Glauben rechtfertigt. Beides rechtfertigt uns, aber viel mehr das Blut Christi.»[56]

Eine andere schöne Stelle findet sich zu Röm 10,9, wo geschrieben steht: «Denn wenn du mit deinem Munde Jesus als den Herrn bekennst und mit deinem Herzen glaubst, dass Gott ihn aus den Toten auferweckt hat, wirst du gerettet werden». Origenes verfasste dazu einen längeren Abschnitt, aber Zwingli pickte den einzigen, für ihn damals wichtigen Satz heraus: «Was nützte es mir andernfalls zu wissen und zu glauben, dass Gott Jesus von den Toten auferweckt hat, wenn ich ihn nicht in mir habe als den Auferweckten?»[57] Am Ende des Römerbriefes flackert die evangelische Flamme nochmals auf, wo Paulus in Röm 15,13 schreibt: «Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit aller Freude und allem Frieden durch den Glauben, damit ihr reich seid in der Hoffnung durch die Kraft des heiligen Geistes.» Zwingli notierte zur Erhellung der Stelle aus Origenes: «Doch meiner Meinung nach können die Glaubenden die Fülle des Friedens haben, wenn sie mit Gott, dem Vater, versöhnt werden durch den Glauben nach dem Wort des Paulus, der sagt: ‹Wir bitten um Christi willen: Lasst euch mit Gott versöhnen› [2Kor 5,20].»[58] Ori-

55 Origenes, Römerbriefkommentar, Bd. 2, 177. Vgl. Z XII, 17: «Non ergo ex operibus radix iusticie, sed ex radice iusticie fructus operum crescit.»

56 Origenes, Römerbriefkommentar, Bd. 2, 291. Vgl. Z XII, 19: «Ex quo ostendit, quod neque fides nostra sine Christi sanguine, neque sanguine Christi nos sine fide nostra iustificat. Ex utroque tamen multo magis sanguis Christi etc. quantum plus etiam quam opera nostra quaecunque.»

57 Origenes, Römerbriefkommentar, Bd. 4, 209. Vgl. Z XII, 31: «Quid proderit scire me et credere, quod Iesum suscitaverit a mortuis, si in me ipso eum non habeam suscitatum ego?»

58 Origenes, Römerbriefkommentar, Bd. 5, 207. Vgl. Z XII, 40: «Plenitudinem pacis credentes habere posse puto, cum reconciliantur deo patri per fidem secundum verbum Pauli dicentis: Rogamus pro Christo: reconciliamini deo [2. Cor. 5,20].»

genes sagt mit anderen Worten, dass jeder die Fülle des Friedens mit Gott durch den Glauben an die Versöhnung durch Christus haben kann. Es handelt sich dabei um eine reformatorische Aussage, die zwar auf Origenes zurückgeht, doch Zwingli offenbar in Einsiedeln wichtig geworden ist.

Aus Zwinglis Annotationen wird aber auch deutlich, dass seine reformatorische Wende 1517 noch nicht stattgefunden hatte. Wiederholt folgte er Origenes geradezu hilflos, weil er den Bibeltext nicht verstand. Er klammerte sich an den Kirchenvater, dass er ihm die richtige Spur zeigen sollte, aber nicht selten wurde er fehlgeleitet. Das wird besonders evident, wenn man die Annotationen von 1517 Zwinglis eigenen Predigten von 1527 gegenüberstellt, die eine viele klarere Sprache sprechen als die zum Teil undeutlichen bis wirren und konstruierten Kommentare von Origenes. Letzterer setzte beispielsweise Röm 8,32 in eine völlig falsche Beziehung. Es steht dort geschrieben: «Er, der seines eigenen Sohnes nicht verschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat, wie sollte er uns mit ihm nicht auch alles schenken?» Zwingli schrieb dazu von Origenes ab: «Weil also der Vater für uns alle den Sohn hingegeben hat, darf man niemanden, auch den Geringsten in der Kirche nicht, verachten.»[59] Diese Erklärung scheint Zwingli in Einsiedeln befriedigt zu haben. Doch eine Dekade später predigte er selbst darüber und verrät dabei ein tieferes Verständnis des Textes: «Es könnte einer sagen: Woher weiss ich, dass Gott bei mir ist und mir beisteht? Der Apostel antwortet darauf: Darin, dass er seinen Sohn nicht schonte, sondern er hat ihn für alle dahingegeben. Daher, wenn er den Sohn für uns gab, wie gäbe er uns nicht alles in ihm?»[60] Während Origenes den Vers so verstand, dass man kein Gemeindeglied verachten dürfe, weil Gott seinen Sohn für dieses dahingegeben habe, zeigt Zwingli klar, dass es hier nicht um die Liebe unter den Gemeindegliedern geht, sondern konkret um den Beweis der Liebe Gottes zu jedem einzelnen Menschen. Nicht die Liebe zwischen den Menschen, sondern die Liebe zwischen Gott und dem einzelnen ist Gegenstand des Verses.

Wenig später schreibt Paulus in Röm 9,33: «Wie geschrieben steht: Siehe, ich lege in Zion einen Stein des Anstosses und einen Felsen des Ärgernisses; und wer an ihn glaubt, wird nicht zuschanden werden.» Zwingli paraphrasierte dazu einen Abschnitt aus Origenes: «Die in

59 Origenes, Römerbriefkommentar, Bd. 4, 107. Vgl. Z XII, 27: «Quia pro omnibus nobis tradidit filium pater, nullus omnino, ne minimus [quidem], qui est in ecclesia, contemnendus est.»

60 Zwingli, In evangelicam historiam 429.

Zion lebten, beschritten Wege, die nicht gut waren, sie eilten mit schnellem Schritt auf dem Weg des Verderbens dahin, indem sie sich gegenseitig in ihren Bosheiten unterstützten. […] Deshalb hat unser Herr und Erlöser bei seinem Kommen angefangen, ihr Verhalten zu tadeln.»[61] Jedem Bibelleser ist bekannt, dass der «Stein des Anstoßes» und der «Fels des Ärgernisses» Bezeichnungen für Jesus Christus sind. Es geht in diesem Vers in keiner Weise um Tadel an der Stadt Zion, sondern um Zion (Jerusalem) als Ort, wo der Messias auftreten werde. Zwingli beginnt seine Ausführungen etwa zehn Jahre später mit den klärenden Worten: «Pono in Zion lapidem: Id est Christum […]» [ich lege in Zion einen Stein: Das ist Christus …][62]

Ein letztes Beispiel, das zeigt, wie Zwingli im Lauf der Jahre über Origenes hinausgewachsen ist, betrifft Röm 10,12: «Denn es ist kein Unterschied zwischen Jude und Grieche; denn einer und derselbe ist Herr über alle, der reich ist für alle, die ihn anrufen.» Origenes versucht zu erklären, worin der Reichtum Gottes besteht: «Die Reichtümer Gottes sind: Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Heiligkeit etc.»[63] In der Einsamkeit des Klosters und auf der Suche nach Wahrheit und Unterweisung genügten Zwingli diese Worte. Wenige Jahre später legte er die Stelle tiefgründiger und erbaulicher aus: «Dieser Gott ist genug reich, dass er alle Menschen retten kann, und zwar alle die, die ihn anrufen. Anrufen heisst hier im festen Glauben Hilfe und Heil von ihm erbitten, ihm glauben.»[64] Gottes Reichtum liegt also nicht, wie Origenes ausführte, in den abstrakten Begriffen Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Heiligkeit usw., sondern in der Konkretheit der angebotenen ewigen Errettung für jeden, der ihn anruft. Das ist für den Reformator Gottes wahrer Reichtum.[65]

Während seines Römerbriefstudiums anhand von Origenes scheint Zwingli auch auf Aussagen gestossen zu sein, die er nicht mehr vergass

61 Origenes, Römerbriefkommentar, Bd. 4, 187. Vgl. Z XII, 31: «Hi, qui erant in Sion concito pede in perditionem currebant sine offensione, immo cum laude, quia laudatur iniqus in desideriis animae suae. Dominus autem veniens vias illorum cepit arguere [Ps. 9,24].»

62 Zwingli, In evangelicam historiam 432.

63 Z XII, 31: «Divitie domini recte he sunt: Iusticia, veritas, sapientia, sanctificatio etc.»

64 Zwingli, In evangelicam historiam 433: «Is idem deus satis dives est, ut possit salvare omnes gentes, et omnes eos, qui eum invocant. Invocare hoc loci significat certa fide opem et salutem apud eum quaerere, ei fidere.»

65 Es gäbe noch weitere, zum Teil sehr abstruse Auslegungen von Origenes zu betrachten, denen Zwingli damals in Unkenntnis folgte oder sich mindestens damit zufriedengab, die er dann aber zehn Jahre später anders auslegte, so zum Beispiel Röm 2,3; 3,3; 3,28; 3,31; 4,13; 4,19; 7,6; 11,8; 11,15; 11,25; 14,2; 15,5.

und die ihn Jahre später noch begleiteten. Eine solche Stelle ist Röm 12,6: «Da wir aber je nach der uns verliehenen Gnade verschiedene Gnadengaben besitzen, sei es die Gabe der Rede aus Eingebung, so werde sie gebraucht nach Massgabe des Glaubens.» Zwingli annotierte den Vers gleich mit drei Zitaten aus Origenes. Das letzte davon, wobei er nur die unterstrichenen Passagen referierte, lautet: «Nach der Lehre des Apostels ist es nicht die Prophetie, durch die einer sagt: ‹So spricht der Herr› – diese Prophetie hatte nur Bestand bis zu Johannes nach dem Wort des Evangeliums: ‹das Gesetz und die Propheten bis zu Johannes› [Lk 16,16] –, der Apostel spricht vielmehr von der Prophetie, von der er auch sagt: ‹Wer prophetisch redet, redet zu Menschen zur Erbauung, zur Ermahnung, zum Trost› [1Kor 14,3].»[66] Im Alten Testament haben bekanntlich meistens die von Gott berufenen Propheten sein Wort an die Menschen weitergegeben. Zwingli nimmt diesen Faden auf und ist der Überzeugung, dass auch alle, die zurzeit des Neuen Testaments das Wort Gottes verkündigen, Propheten sind. Der Pfarrer ist der neutestamentliche Prophet und seine Predigt entspricht der neutestamentlichen «Prophetie». Diese Überzeugung hielt Zwingli irgendwann nach Sommer 1519 auf dem hinteren Innendeckel seiner Abschrift des *NT graece* fest und zitierte dabei aus einer Origenes-Edition: «Ori[genis] docere aut[em] est p[ro]phetare homel[ia] i[n] Mat[thaeum] 3, fo. 61 A«. Tatsächlich findet sich in seiner gedruckten Origenes-Ausgabe, die er erst in Zürich erwarb, zur 30. Predigt über das Matthäus-Evangelium auf Blatt 61r der Satz unterstrichen: «docere autem est prophetare [lehren heißt prophezeien]».[67]

Auch die Auslegung von Origenes zu Röm 12,13 scheint ihm geblieben zu sein. Paulus ermahnt seine Leser: «Nehmet euch der Bedürfnisse der Heiligen an; pfleget die Gastfreundschaft.» Aus dem Kommentar von Origenes entnimmt er den Satz: «Man möge sich an Lot erinnern [Gen 19,1], und man wird entdecken, dass die Gäste nicht ihn, sondern er die Gäste gesucht hat. Das hiess, der Gastfreundschaft nachgehen.»[68] Auch diesen Gedanken über Lot als Vorbild für die Gastfreundschaft

66 Origenes, Römerbriefkommentar, Bd. 5, 61. Vgl. Z XII, 35: «Prophetiam non illam, quae dicit: hec dicit dominus, sed illam Pauli: Qui prophetat hominibus, loquitur edificationem et consolationem [1. Cor. 14,3].»

67 *Leu* und *Weidmann*, Zwingli's Private Library 56.

68 Origenes, Römerbriefkommentar, Bd. 5, 75. Vgl. Z XII, 36 (hier irrtümlich dem V. 11 zugeordnet): «Recordare Loth et invenies, quod non illum hospites, sed ipse quesierit hospites, hoc est: hospitalitatem sectari.»

trägt er über Jahre mit sich und gibt ihn in seinen eigenen Predigten Jahre später wieder.[69]

Die besprochenen Origenes-Zitate zeigen eindrücklich, wie gründlich Zwingli den Origenes-Kommentar studiert und rezipiert hat. Sie belegen, dass er sich in der klösterlichen Stille, wo er mit einer stattlichen Bibliothek und dem Pfleger Gerold von Dieboldseck allein war, intensiv dem Bibelstudium widmete. Es dauerte zwar noch etwa vier weitere Jahre bis zu seiner reformatorischen Wende, doch bestätigt das Studium der Einsiedler Codices, was der St. Galler Chronist Johannes Kessler über Zwingli geschrieben hatte: «Dann die wil er noch zuo Ainsidlen […] des papstumbs pfarrer geweβen, ist evangelische warhait an im uβbrochen.»[70]

Der reformatorische Durchbruch

Zwingli arbeitete die Paulusbriefe, den Hebräerbrief und weitere Bibeltexte in Einsiedeln intensiv durch. In Zürich angekommen, so erinnert er sich in seiner Schrift *Apologeticus Archeteles* vom August 1522, predigte er zunächst über das Matthäus-Evangelium, dann über die Apostelgeschichte, den 1. Timotheusbrief, den Galaterbrief, den 2. Timotheusbrief, die beiden Petrusbriefe und den Hebräerbrief.[71] Das heisst dass er in 44 Monaten die Textmenge von 2886 Versen bewältigte, was im Monat durchschnittlich rund 66 Verse ergibt, wobei die Verseinteilung damals noch nicht existierte, sie wurde erst 1551 vom französischen, in Genf tätigen Drucker Robert Estienne eingeführt. Das hier vorgestellte Tempo wird durch Zwinglis Bemerkung bestätigt, dass ihm Luthers *Auslegung des Vaterunsers*, die er am 2.7.1519 von Beatus Rhenanus aus Basel zugeschickt erhielt[72], kurz vorher, als er 1519 über das *Vaterunser* aus Matthäus 6 predigte, noch nicht vorgelegen habe.[73] Er war somit vor Juli 1519 in Matth. 6 angelangt.

69 Zwingli, In evangelicam historiam 440: «Pauli tempore nimirum erant exules et proscripti propter fidem, hos colligere docet, et hospicio excipere etiam invitos, nec expectare donec veniant ipsi. Exemplum est in Lot et Abraham.»

70 Johannes *Kessler*, Sabbata, St. Galler Reformationschronik 1523–1539, hg. von Traugott Schiess (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 103), Leipzig 1911, 169.

71 Z I, 285.

72 Z VII, 193 f.

73 Z II, 146.

Daneben unterhielt Zwingli einen Lektürezirkel, in dem er ebenfalls biblische Texte besprach, so beispielsweise im September/Oktober 1520 den Römerbrief[74], oder für Dezember 1520 und die Fastenzeit 1521 plante er, die hebräischen Psalmen zu betrachten.[75] Die Vorbereitungen für diese kursorische Psalmenlektüre sind in Zwinglis Handexemplar des *Psalterium quadruplex* als Bestandteil der Werkausgabe von Hieronymus erhalten[76], wobei er sich vor allem von Augustins *Enarrationes in Psalmos* leiten liess.[77] Untersucht man Zwinglis handschriftlichen Zitate und Annotationen im *Psalterium quadruplex*, so stösst der Leser auf einen Zwingli, der die biblische Botschaft der Erlösung aus Gnade verstanden und die reformatorische Wende vollzogen hatte. Walther Köhler stellte bereits 1943 dazu fest: «Zwingli hat in dieser Psalmenvorlesung, wenn er sie je gehalten hat, Theologie Augustins vorgetragen, als Theologie der Gerechtigkeit aus Glauben allein, als reformatorisches Erlösungsbewusstsein. Diese bisher übersehenen Aufzeichnungen sind das älteste Glaubenszeugnis des Reformators Huldrych Zwingli.»[78]

Die Annotationen im *Psalterium quadruplex* hat Zwingli in der ersten Jahreshälfte 1521 vorgenommen, zum Teil sicher nach dem Erscheinen von Luthers *Operationes in Psalmos* im März 1521[79], denn er zitiert daraus, ohne Luther zu nennen.[80] Es kann also davon ausgegangen wer-

74 *Neuser*, Wende 126.

75 Brief von Zwingli an Myconius vom 24. Juli 1520, in: Z VII, 345.

76 *Leu* und *Weidmann*, Zwingli's Private Library 48–51, 131 ff.

77 *Rich*, Anfänge 131.

78 Walther *Köhler*, Huldrych Zwingli, Leipzig 1943, 71.

79 Zwinglis Handexemplar von Luthers *Operationes in Psalmos* ist leider nicht erhalten. Weder die in der Zentralbibliothek Zürich vorhandene Ausgabe von März 1521 (III M 42) noch die beiden Exemplare der erweiterten zweiten Ausgabe (III M 43 und B 91) weisen Lesespuren Zwinglis auf. *Hoburg*, Seligkeit 210 f., plädierte dafür, dass Zwingli die zweite Ausgabe benutzt haben müsse, die im August 1521 erschienen war. Er stützt seine Ansicht auf gewisse Übereinstimmung in den Bibelzitaten bei Luther und in Zwinglis handschriftlichen Annotationen im *Psalterium quadruplex*, die Zwingli also von Luther übernommen haben soll. Die Überprüfung dieser Aussage hat aber ergeben, dass die Parallelen so gering sind, dass sie vernachlässigt werden können. Im Fall von Psalm 15 konnte zum Beispiel überhaupt keine Übereinstimmung gefunden werden. Es gibt daher keinen plausiblen Grund anzunehmen, dass Zwingli die zweite Ausgabe benutzt hat. Vgl. WA 5, 429 ff., und Z XII, 334.

80 Vgl. Martin *Brecht*, Zwingli als Schüler Luthers. Zu seiner theologischen Entwicklung 1518–1522, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 96 (1985), 312 f. Brecht behauptete ebenfalls, dass Zwingli oft die gleichen Bibelstellen in der gleichen Abfolge wie Luther zitiere, was ich nicht nachvollziehen konnte. Richtig ist aber, dass Zwingli verschiedene Bibelstellen falsch zitiert, worin er Luther gefolgt ist und diesem blindlings abgeschrieben hat.

den, dass Zwingli im Frühling 1521 die reformatorische Wende hinter sich hatte[81], denn um die soteriologisch relevanten Passagen auszuwählen und zu annotieren, muss die Erkenntnis der Rechtfertigung aus Glauben vorangegangen sein, sonst hätte er die wichtigen Stellen bei Augustin gar nicht als solche erkannt. Wann Zwinglis Wende genau anzusetzen ist, entzieht sich den Quellen. Verschiedene Indizien lassen darauf schliessen, dass er sie im ersten Quartal 1521 vollzogen haben muss. Es ist auffällig, dass er 1520 die päpstlichen Pensionen ausschlug und zu Beginn des Jahres 1521 seine Beziehungen zu katholischen Exponenten abbrach.[82] Die Distanzierung nahm er vor, als er zur persönlichen Sündenerkenntnis gelangte, wie er in seiner *Predigt von der ewig reinen Magd Maria* vom 17.9.1522 offen bekannte: «Was aber ich mit dem bapst von Rom ze schaffen han ghebt, ist vor jaren hin xin. Ich han gemeint ein zyt, es zimme mir vom bapst gelt nemen, es zimme mir sin meinung beschirmen. Do aber die erkantnus der sünd in mir – als Paulus sagt – worden ist, han ich imm alle ding abkündt.»[83]

Ausschlaggebend für diese Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit und Gnadenbedürftigkeit war offenbar die fünfte Bitte des *Vaterunsers* in Mt 6,12[84]: «Und vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben haben unseren Schuldnern.» Zwingli schrieb dazu rückblickend im 21. Artikel seiner *Auslegen und Gründe der Schlussreden* von 1523, dass ihn diese Bibelstelle immer wieder angeklagt und er sich letztlich ganz Gott und seiner Barmherzigkeit übergeben und anvertraut habe:

> «Dann so offt ich dahyn kam, so mocht ich den fryden nit erlyden; ich muoßt vorteil han, daß mich got nit richte nach minem verzyhen, wiewol ich erkant, das er das recht und volkummen in sinem wort gelert hat. Und nach langem erfaren, ob ich doch recht und von hertzen verzigen hette, fand ich von den

81 *Neuser*, Wende 145.

82 *Neuser*, Wende 123 f.

83 Z I, 396.

84 *Brecht*, Zwingli 307, hat darauf hingewiesen, dass Luther in den beiden ersten Leipziger Thesen (*Acta Lipsiae*, Basel 1519) das *Vaterunser* und speziell die fünfte Bitte als Sündenspiegel anführte, der zur Busse leite und nach der Barmherzigkeit Gottes verlangen lasse, was Zwingli beeinflusst haben könnte. Vgl. WA 2, 409,39–410,15; 416,26–34; 417,1–25; 419,29–420. Zwingli besaß den Titel zwar nachweislich (*Leu* und *Weidmann*, Zwingli's Private Library 207), doch liegt der Schwerpunkt bei Luther darauf, dass das *Vaterunser* jedem klar mache, dass er Sünder sei und zur Busse geleitet werde. Jeder sündige täglich, weshalb das ganze Leben eine Busse sein solle. Bei Zwingli liegt aber das Schwergewicht darauf, dass er nicht wollte, dass Gott ihn nur so liebe wie er seinen Feind, sondern er wünschte sich, von Gott ganz geliebt zu werden, doch stand dem die eigene Sündhaftigkeit im Weg. Ein Einfluss Luthers ist demnach möglich, aber nicht zwingend.

> gnaden gottes all weg ein frölich verzyhend gemuet. Aber ie zum letsten gedacht ich: Söltestu got nit lieber sin, denn din fyend dir ist, so frowte es dich nit. Also befand ich, das mir gott nit tuon muoßt als ich minem fyend. Und nach vil verklagens und verantwurtens miner armen conscientz zoch ich überwunden unnd gfangen ab, das ich mich got ergeben muoßt. Herre! Ich muoß mich nit enbieten, das du mir nach minem verzyhen ouch verzyhest. Herr! Ich bin ein gefangen man! Verzych, herr, verzych! Ee und sich die zyt verzoch, ward ich bettens so mued, das mir darnach dhein willen bleib mer worten ze bladren, sunder nüt dann ein yfren der angst, das ich so bloß stuond an dem gebett, das mir got fürgeschriben hat. Ob ich denn schon mich über einen psalmen satzt, denselben ze betrachten, so redt min conscientz: Sich, du stubenfechter! Hie bistu mannlich und gefalst dir selbs wol, ja du habist den sinn des geists ergriffen! Bist also frisch, so gang an das wort ‹Verzych uns unser schuld, glych wie wir vergebend›. Also befind ich, das dhein gebett uff erden nie kummen ist, das den menschen eigenlicher ersuocht imm glouben unnd mit erkantnus sin, als das vatter unser. Denn ich mein, dheyner sye so frydmuetig, er muesse sich an dem wort ‹verzych uns unser etc.› erkennen und ergeben an die luteren gnad gottes. Und das ist das recht gebett: sich selbs erlernen und befinden, und nach dem er sich funden hat, demuetigen. Welcher wirt mir nun sin gebett fürsetzen? Gheiner warlich; dann ghein mensch ist, der nit erlegen sye an dem wort, also, das er sich für nüts habe hyngeworffen für die fueß unnd barmhertzigheit gottes.»[85]

Nachdem Zwingli Sünderkenntnis und Sündenvergebung beziehungsweise sein «Turmerlebnis» hinter sich hatte, hielt er mit seiner Neuentdeckung nicht zurück, so dass einer seiner Gegner, der altgläubige Chorherr Hofmann, sich darüber beklagte, dass Zwingli an Ostern 1521 (31. März) die katholische Lehre von Sündenerkenntnis und Vergebung kritisiert habe.[86]

85 Z II, 225 f.
86 *Neuser*, Wende 146.

Zwingli and the Zurich Catechetical Tradition

By Daniël Timmerman

Introduction

Catechisms as a distinct literary genre were the product of the early modern reformation movements. In a concise and educationally appropriate form they provided a broad readership with a clear outline of the most important things a Christian must know in order to live and die with purpose and hope. Moreover, in the early stages of confessionalism, catechisms defined and moulded confessional cultures by demarcating the boundaries between different understandings of the faith and between different societies.[1] Given this theological and pedagogical potential of the genre, it comes as no surprise that leading protestant reformers like Luther, Bucer and Calvin devoted their time and energy to the production of works of catechesis. In marked contrast to these theologians, Zwingli, the founding father of Reformed Protestantism, did not bequeath the church of Zurich with a similar text. In view of this observation, the present paper is devoted to a seemingly contradictory theme: Zwingli and the Zurich catechetical tradition. This tradition is primarily known through Leo Jud's German Catechisms of 1534 and 1535. Although written by Zwingli's close friend and ally, they were clearly published years after the reformer's death. This observation prompts the following question: Did Zwingli in any way contribute to the catechetical tradition of the sixteenth-century Zurich church?

The present paper employs the concept of a «catechetical tradition». This concept means to include both the catechetical content, as

1 Lee Palmer *Wandel*, Reading Catechisms, Teaching Religion (BSIH 250), Leiden 2016, 1–36.

represented by printed works of catechesis, and the didactical and ecclesiastical aims and practices underlying the catechisms. Therefore, it is attempted presently to establish Zwingli's contribution to both the contents of Jud's catechisms, and to the catechetical practices of the Zurich church. This paper follows an historical and thematic outline. As a first step, the contours of catechesis in pre-Reformation Zurich are explored. Subsequently, the playing field for the present investigation is defined by identifying three fixed points in the history of catechesis in Zurich in the first stage of the Reformation, while at the same time clearing it from certain obstacles. Afterwards, a section is devoted to a discussion of three passages from Zwingli's works that elucidate his contribution to the Zurich catechetical tradition.

Catechesis in pre-Reformation Zurich

Before exploring Zwingli's contribution to the Zurich catechetical tradition, we should ask ourselves what this tradition looked like at the commencement of the Reformation in the 1520s. A comprehensive answer to this question would exceed the limited scope of the present investigation.[2] In general, there were two major impulses for catechetical instruction in the Swiss and South German area at the turn of the fifteenth and sixteenth centuries.

In the first place, since the Fourth Lateran Council of 1215, catechetical instruction was promoted as the proper preparation for Christians to receive absolution in the sacrament of confession.[3] This would then lead to the celebration of the eucharist. With varying intensity through different regions and periods this resulted in an intensification of catechetical teaching in the late-medieval Latin church. Ideally, this instruction was located in the setting of the Christian families, where housefathers were to teach their children the core texts of Christian faith: The Creed, the Lord's prayer, the Hail Mary and the Decalogue. In addition, it became customary that catechetical sermons

2 This section is based upon research of pre-Reformation catechesis in general. Unfortunately, I was not able to consult the study by Arnold Rüegg (1913) on the history of the «children's service» in Switzerland.

3 See «Ain christliche Underwisung der Jugend im Glouben.» Der St. Galler Katechismus von 1527, ed. by Frank Jehle, Zurich 2017, 7–14. Werner *Jetter*, Katechismuspredigt, in: TRE 17 (1988), 744–786, there 746 ff. *Wandel*, Reading Catechisms 64, 125–131.

were preached in special periods of the liturgical year, and particularly during Lent. All members of the church, baptized and confirmed, were regarded as the audience for these sermons. Because of the growing emphasis in late-medieval spirituality on the need for a full and conscientious confession of sins, these sermons were increasingly devoted to the Decalogue. Towards the end of the Middle Ages the Decalogue was perhaps the single most important catechetical text.

A second impulse from the later Middle Ages is related to the people's desire to know about their faith.[4] This longing not only resulted in the institution of new preaching positions and preaching services, but also in the emergence of new catechetical practices. Two examples of this development are found in publications from Basel – the city that was both geographically and intellectually close to Zurich.

The first example is the famous homiletical handbook by Johann Ulrich Surgant, the 1503 *Manuale curatorum*.[5] In section five of book two, Surgant refers to an instruction from the diocesan synod for preachers to recite to the people the Lord's prayer, the Creed, the Ten commandments, at least on Sundays. This should be done as a part of the preaching services, which had become popular in the Swiss and South German area in the preceding century. The diocesan synod also ordered that parish priests should write these catechetical texts on plaques and append these to their churches. The reason is that no one who does not know the promises of God should be admitted to the most holy sacrament of the eucharist. For this reason, Surgant not only urges priests to use the vernacular, but also presents the German and French texts of Lord's Prayer, the Hail Mary, the Creed and the Decalogue. In other words, Surgant's 1503 preaching handbook shows that the pre-reformation preaching services also contained a rudimentary form of catechetical instruction.[6]

The second example from Basel is Erasmus's prefatory letter to his 1522 Paraphrases on Matthew. There, the humanist scholar pleads for the composition of a «summary of Christian faith and teaching» to be «propounded annually to the Christian people». Moreover, Erasmus also suggests that sermons should be held for baptized children, «in

4 See Susan C. *Karant-Nunn*, Preaching the Word in Early Modern Germany, in: Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period, ed. by Larissa Taylor, A New History of the Sermon, vol. 2, Leiden 2001, 193–219, there 195.

5 Rudolf *Pfister*, Kirchengeschichte der Schweiz, Bd. 1. Von den Anfängen bis zum Ausgang des Mittelalters, Zurich 1964, 447f.

6 Johann Ulrich *Surgant*, Manuale curatorum predicandi prebens modum […], Strasbourg 1520, VD16 S 10237, 66v–67v.

which it would be clearly shown to them what the profession of baptism involves». After these sermons, these children should be examined and guided to a public renewal of their baptismal profession of faith. To the outrage of some of his contemporaries, Erasmus here hints at a personal confession of faith accompanying the traditional sacrament of confirmation.[7]

In sum, the early sixteenth century witnessed to two major impulses for an intensification of catechetical practice. First, there was the motive of confession: The urge that Christians would have to prepare themselves for worthy confession and participation in the eucharist. Second, there was the intellectual and existential desire of late-medieval Christians to know about their faith, resulting in specific proposals for catechesis to children in preparation of their confirmation. From Erasmus's 1522 position it is only a small step, both chronologically and geographically, to the development of new reformed practices in Zurich.

Fixed points of the Zurich Reformation's Catechetical Tradition

Over the last decades, scholarship has made great progress in the field of education in sixteenth-century Zurich.[8] Less attention has been paid to ecclesiastical instruction, as distinct from religious education in the schools. The seminal work by Salomon Heß (1811) is still the only overview work of the Zurich catechetical tradition.[9] More recent discussions have focussed on Bullinger's contribution to this tradition.[10] The role of the author of the Zurich catechisms, Leo Jud, has not been

7 Desiderius Erasmus, Paraphrase on the Gospel of Matthew, ed. by Robert D. Sider, Collected Works of Erasmus 45, Toronto 2008, 19–20; Georg *Kretschmar*, Firmung, in: TRE 11 (1983), 192–204, here 200 f.; Hughes Oliphant *Old*, The shaping of the Reformed baptismal rite in the sixteenth century, Grand Rapids MI 1992, 182–185.

8 E. g. Anja-Silvia *Goeing*, Storing, archiving, organizing. The changing dynamics of scholarly information management in post-Reformation Zurich, (Library of the Written Word 56), Leiden 2017; Kurt Jakob *Rüetschi*, Bullinger and the Schools, in: Architect of Reformation. An introduction to Heinrich Bullinger, 1504–1575, ed. by Bruce Gordon and Emidio Campi (TRSPRT), Grand Rapids MI 2004, 215–229.

9 Salomon *Heß*, Geschichte des Zürcher Catechismus von seinem Entstehen an bis auf die jetzigen Zeiten, Zurich 1811.

10 E. g. Pamela *Biel*, Doorkeepers at the House of Righteousness: Heinrich Bullinger and the Zurich Clergy 1535–1575 (ZBRG 15), Bern 1991, 166–199; Sang-Bong *Park*, Heinrich Bullingers katechetische Werke. Unpublished doctoral thesis Zurich University, 2009, DOI: 10.5167/uzh-163996.

investigated in any detail. Moreover, a critical edition of the major catechisms by Leo Jud has not been published yet.[11] In scholarly discussions of the Zurich catechetical tradition with some frequency reference is made to Zwingli's 1523 educational treatise *Quo pacto ingenui adolescentes formandi sint*.[12] This work is a humanist style instruction for the «Bildung» of auspicious Christian youth in general. Although for Zwingli and his contemporaries there was no strict distinction between religious and general education, the 1523 treatise cannot be considered as a catechetical work, because it does not discuss any of the traditional topics of catechesis.[13] In the light of the current state of research, it seems appropriate to start the present investigation with an outline of three fixed points of the catechetical tradition of the Reformed church of Zurich.

First, the history of the Zurich catechetical tradition starts with the so-called wall-catechism of 1525.[14] This document is a single sheet, folio-size Froschauer print, under the title *Diis sind die zehen Gebott*. (See illustration 1). As the title reveals, the document's main focus is on the Ten Commandments. These are presented in a new and characteristically Reformed vernacular translation. In April 1525 Zwingli revealed that this translation had recently been made by his friend and colleague Leo Jud.[15] Because of this reference, it is most likely that the wall-catechism was printed in early 1525, and that Leo Jud was its author. (The translation itself will be discussed in more

11 In 1955 Oskar Farner published a useful translation in modern German of Jud's vernacular catechisms (Leo Jud, Katechismen. Translated by Oskar Farner, Veröffentlichungen der Rosa Ritter-Zweifel-Stiftung, Zurich 1955). The shorter catechism has been translated by David T. Priestley in 2017 (Leo Jud, The Shorter Catechism. Translated by David T. Priestley, in: Zwing. XLIV [2017], 199–267).

12 Z I, 215–241.

13 Cf. *Park*, Bullingers katechetische Werke 30–32, who presents Zwingli's 1523 treatise «als erstes reformiertes Büchlein zur katechetischen unterweisung». Further, he identifies this 1523 treatise and Zwingli's own 1526 German translation with a supposed 1523 publication by Zwingli with the title *Eine kurze christliche Unterweisung*. Apparently, this is an erroneous identification of Zwingli's 1523 work «Eine kurze christliche Einleitung» with Jud's shorter catechism (which was indeed called «ein kurtze Christenliche underwysung,» see Leo Jud, Der kürtzer Catechismus […], Zurich 1538, DOI: 10.3931/e-rara-814, fol. a1r).

14 See: Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch, ed. by Amy Nelson Burnett and Emidio Campi, Zurich 2017, 532ff; Ferdinand *Cohrs*, Die evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion, 4 vols., MGP 20–23. Reprint Hildesheim 1978, 122ff.; «Ain christliche Underwisung der Jugend im Glouben», ed. by Frank Jehle, Zurich/St. Gallen 2017, 17ff.

15 Z IV, 100.

detail below). In addition to the Decalogue, the document also renders the New Testament summaries of the Mosaic law, the Lord's Prayer, the Hail Mary and the Creed. The folio-sheet was probably intended to be attached to the walls of classrooms and family homes. There, it would serve as an alternative focus point for devotion, in replacement of the traditional representations of saints. It provides an interesting material parallel to Surgant's catechetical plaques for church in the diocese of Basel (see above, in the second on pre-Reformation catechesis).

The second fixed point dates from the period after Zwingli's death. In October 1532, the Zurich council issued a mandate introducing a second preaching service on Sunday, at 11 am, especially for children und servants. During this service, the preachers should explain the Lord's Prayer, the Decalogue, and the Articles of the Faith in a comprehensible way. This mandate was soon followed by an Ordinance for preachers and the synod (November 1532), which declared that these traditional catechetical texts should also be recited by the ministers during the main service on Sunday mornings. Also, it extended the mandatory *Kinderpredigten* to the rural parishes, where they should be held on Sunday at 3 pm. The Ordinance explains that this should be done to raise the children in «discipline and piety», and to prevent them from going to the Lord's Table without understanding.[16] Also from October 1532 is Bullinger's School ordinance, which stipulated that the students of the Zurich schools should be examined on Saturdays with regard to «believing and praying», which is likely also a reference to the catechetical parts of the Lord's Prayer and the Creed.[17] Taken together, these regulations indicate that the year 1532 witnessed to an intensification of the Zurich catechetical practice.[18] According to some, the active involvement of synod and schools in the religious education of the youth was an innovation introduced by the leadership of Heinrich Bullinger.[19] However, in view of the increasing emphasis on catechet-

16 Zürcher Kirchenordnungen 1520–1675, ed. by Emidio Campi and Philipp Wälchli, Zürich 2011, 137 f.

17 Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519–1533, ed. by Emil Egli, reprint Aalen 1973, 823. In 1537 Bullinger himself started a Saturday afternoon catechism class (Heinrich Bullinger, Heinrich Bullingers Diarium [Annales vitae] der Jahre 1504–1574, ed. by Emil Egli, reprint Zurich 1985, 25).

18 See Hans Ulrich *Bächtold*, Heinrich Bullinger vor dem Rat. Zur Gestaltung und Verwaltung des Zürcher Staatswesens in den Jahren 1531 bis 1575 (ZBRG 12), Bern 1982, 67–70.

19 Cf. *Biel*, Doorkeepers 184 f.

ical instruction in the pre-Reformation period (see above, in the second on pre-Reformation catechesis), this conclusion might not stand up to scrutiny.

A final fixed point is the composition of two German catechisms by Leo Jud. The first of these appeared in 1534 as a *Christliche klare und einfalte ynleytung in den Willen unnd in die Gnad Gottes*.[20] In his prefatory letter, Heinrich Bullinger explained that Christian children should receive instruction, because of the «eternal covenant of God with Abraham, that is, with all believers». Because these children have become God's own in baptism, they should be gravely instructed concerning his will and his grace. Bullinger recommends Jud's work as a work of «clear and pure simplicity».[21] However, as Jud himself subsequently admitted, the 1534 catechism was in fact a rather long and complicated work.[22] Probably for this reason, the synod requested Jud in the Fall of 1534 to draft a new catechism to be presented «at the next synod»[23]. The result was a work entitled *Der kürtzer Catechismus*, and consisted of a catechism for families and students, and a very short children's catechism. It was most likely published in early 1535 and remained the standard version of the Zurich catechism well into the seventeenth century.

The bibliographical peculiarities of Jud's shorter catechism are the source of much confusion in research literature. Presently, the oldest edition known to us is from 1537.[24] Previous generations of scholars were only aware of editions of the shorter catechism from 1538 or 1541, and both dates still occur in recent literature. The confusion is enhanced by the fact that many scholars have followed the erroneous dating by Hess of the synod's request to Jud in 1533.[25] This had led some to believe that the shorter catechism was printed before the larger, or that the synod's request resulted in the publication of the larger catechism instead of the

20 Leo Jud, Catechismus: christliche klare und einfalte Ynleytung in den Willenn unnd in die Gnad Gottes […], Zurich 1534, DOI: 10.3931/e-rara-20996. Modern German translation in Jud, Katechismen 23–239.

21 In Jud, Catechismus, fol. a2r–v.

22 Jud, Kürtzer Catechismus (as in note 13), fol. a1rv.

23 «Catechismus. Es soll mencklich nachtrachten wie inn die kylchen moechte ein catechismus gepracht werden. Darzwüschen soll m. Loew ein formm stellen die man uff den künfftigen synodum habe.» Staatsarchiv Zürich, E II 1, 185. This transcript was kindly provided by the colleagues at the Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte.

24 See URL: http://gateway-bayern.de/VD16+J+1012.

25 *Heß*, Geschichte 10.

shorter.[26] However, in the preface to the shorter catechism, Jud himself recalls that his shorter catechism replaces his larger version, at the explicit request of the «recently held synod».[27] Because this synodal request is certainly to be dated in the autumn of 1534, and the synod assembled biannually, it is almost certain that the shorter catechism was first published before the synodal session of May 1535.[28]

Zwingli's contribution

Did Zwingli in any way contribute to the catechetical tradition of the sixteenth-century Zurich church? On the basis of the relevant literature and a limited query of his works, it is suggested that Zwingli's contribution is present in three contexts. The first is related to the catechetical practice of the Zurich church, the others more to the contents of catechesis.

Catechesis and confirmation

The most relevant reference to catechesis in Zwingli's works is found in his 1523 exposition of the articles of the First Zurich Disputation, the *Ußlegen und gründ der schlußreden*. Within the context of his discussion of the mass in article 18, he also discusses the meaning and origins of the sacrament of confirmation.[29] Zwingli conjectures that confirmation originates from an ancient church practice, according to which parents would bring their child, when it had come to the age of understanding, to the priest. The priest would have to instruct the child in the meaning of the faith. This then leads to a public profession of the creed by the child, followed by a symbolic unction by the bishop. Originally, Zwingli

26 E. g. *Biel*, Doorkeepers 185, who mistakes the 1534 larger catechism for the shorter, dates the longer in 1538, and erroneously identifies this German text for Jud's 1539 Latin catechism. In «Schweizerische Reformation», ed. by Amy Nelson Burnett and Emidio Campi, this position is corrected. However, this handbook still holds to a dating of the synod in 1533. The shorter catechism is dated in 1538 (p. 110) and in 1541 (p. 516).

27 Jud, Kürtzer Catechismus, fol. a1rv.

28 See i. a. Gottfried W. *Locher*, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen 1979, 571.

29 Z II, 122–24. See also ZS 2, 146 ff.

argues, this instruction would lead to the baptism of a child. Only later this practice was replaced by infant baptism. Yet, this did not diminish the need for instruction of children. «They would have had a great and serious disadvantage, when they would not be instructed in the Word of God after baptism, like the instruction children once received before baptism.»[30] Moreover, he mentions that has heard from elderly people that they remembered the ancient practice that parish priests would ask confirmands to recite the Creed and the Lord's Prayer. In other words, Zwingli is aware that in the not so very distant past the churches of his native Switzerland did have some form of a catechetical practice, associated with the sacrament of confirmation.

Zwingli's 1523 exposition to confirmation clearly resembles Erasmus's 1522 suggestions on the subject. Moving beyond the suggestions of the great Basel humanist, however, the Zurich church, as well as that of Strasburg, actually seems to have put Erasmus's plea into practice.[31] In the commentary on the *Schlußreden*, Zwingli reveals that in the preceding year, also between mid 1522 and mid 1523, in Zurich the practice was introduced to assemble the youth on a twice-yearly rota to instruct them collectively in the Word and the command of God. There, they learn «how to behave themselves in relation to God and to another, and also how they can relate to God as to a kind and friendly Father, and how they can run to Him in all physical and spiritual needs»[32]. These catechetical meetings were held during the celebration of Easter, in spring, and in the late Fall, or on the feast of the Holy Innocents (December 28). Zwingli concludes that this practice is a return to the original meaning of the confirmation, which is a personal attestation of faith by those who were baptised as children.

In sum, in 1523 Zwingli asserts that a form of catechetical instruction was not unfamiliar to the pre-Reformation church of Zurich, and that a new practice of examining children before confirmation was introduced in 1522. The passage in the commentary on the *Schlußreden* leaves several questions unanswered. Did Zwingli describe a new practice, or rather a further development of existing patterns of cate-

30 «Sunst hettind sy einen grossen, schädlichen hinderling, söltind sy in dem wort gottes, joch nach dem touff, nit als wol gelert werden, als die jungen vor zyten vor dem touff glert sind.» Z II, 123. For Zwingli's early position on baptism, see William Peter *Stephens*, The Theology of Huldrych Zwingli, Oxford 1986, 194–197.

31 See *Cohrs*, Katechismusversuche, vol. 4, 236 ff.

32 «Wie sy sich gegen im und dem nächsten halten söllend; ouch wie sy sich zuo im, als zuo eim früntlichen, lieben vatter, versehen söllind und zuo im louffen in aller not des lybs unnd des gemuetes.» Z II, 123.

chesis, or did he give a somewhat idealised picture of a practice that was only just beginning to be developed? Further research may shed light on this. In any case, it is clear that Zwingli developed the conceptual framework for the future development of catechetical instruction, as it would be unfolded in the 1530s in the church ordinances and catechisms by Bullinger and Jud.

Scholarship has frequently noted Zwingli's discussion of confirmation in relation to his baptismal theology. However, the purport of his contribution to the development of catechesis is frequently overlooked. The preceding discussion suggests that future discussions of the Zurich catechetical tradition should begin with Zwingli's 1523 remarks in the commentary on the *Schlußreden*.

Catechesis and images

Another indication of Zwingli's contribution to the Zurich catechetical tradition is found when the 1525 wall-catechism is taken into further consideration. The lay-out and contents of this document draw the reader's attention first and foremost to the Decalogue (see illustration 1). For a start, the full-title of the document only mentions the commandments, and not the other texts printed on the sheet.[33] This focus on the Decalogue is underlined by the figurative art on the wall-catechism. The decorative frame draws the reader's attention to the two tables of the Mosaic law. Most conspicuously, above the decorative frame a human head figures prominently, surrounded by beams of light and with pointed shapes at the place of the ears. This could be a portrait of Moses, with an adapted form of the horns traditionally ascribed to him in Christian iconography.[34] Alternatively, it may be understood as a depiction of God the Father, as it frequently appears in the woodcut illustrations of the 1531 *Zürcher Bibel*.[35] In either case, the figure art surrounding the Decalogue underlines the importance of the Mosaic

33 «Diss sind die Zehen gebott: wie sy Gott von wort zuo wort Moysi vff dem berg Synai anggeben, vnd mit sinem finger jn zwo steinine taflen geschriben hat.» Leo Jud [?], Diss sind die Zehen gebott […], Zurich 1525, recto.

34 See Ruth *Mellinkoff*, The Horned Moses in Medieval Art and Thought, California Studies in the History of Art 14, Berkeley CA 1970, 76–93.

35 See *Cohrs*, Katechismusversuche, vol. 1, 125; Christine *Christ-von Wedel*, Bilderverbot und Bibelillustrationen im reformierten Zürich, in: The Myth of the Reformation, ed. by Peter Opitz, Göttingen 2013, 299–320.

law for the author of the wall-catechism. The document does not explain the prominent role of the Ten Commandments.

One possible explanation for the focus on the Mosaic law is that it reflects and extends the late-medieval preoccupation with catechesis as a preparation for confession. This suggestion is prompted by a comparison of the Zurich wall-catechism with a similar and roughly contemporary work from Strasbourg. The Strasbourg wall-catechism likewise displays the text of the Ten Commandments, connected however with the traditional topics of the three theological virtues of faith, hope, and love, and the seven deadly sins. Moreover, the Strasburg counterpart explicitly links contemplation on the law with the practice of confession (*beicht*).[36] Although the Zurich reformed church did not maintain the practice of private confession,[37] the strong focus on the Decalogue suggests that the underlying spirituality was still felt in Zurich around 1525.

An additional or even alternative explanation for the central role of the Decalogue in the Zurich wall-catechism is found in the Zurich reformation's utter rejection of religious images. It is well known that Zwingli developed a highly negative stance on the use of images for religious purposes. In the resulting polemics with supporters of traditional catholicism, the text of the Decalogue became an important battle ground. In the medieval Latin church, the commandments were normally presented in an abbreviated version only. Following Augustine's numbering of the ten commandments,[38] the prohibition of making images was considered a specific application of the first commandment not to have other gods before JHWH. Therefore, the phrase on the images was usually left out. The 1525 Zurich wall-catechism however departs from this tradition, and also from Luther's treatment of the Decalogue by presenting the full text of Exodus 20,2–17. It still includes the prohibition of images under the first commandment, yet presents it in a striking periphrastic translation. The crucial opening phrase of Exodus 20,5 is usually translated as: «You shall not bow down to them or worship them.» By contrast, the wall-catechism translates: «You shall not bow down to them, or serve them; you shall

36 *Cohrs*, Katechismusversuche, vol. 1, 119 ff.

37 E. g. Z 2, 148.

38 See Paul L. *Maier*, Enumerating the Decalogue. Do We Number the Ten Commandments Correctly?, Concordia Journal 16/1 (1990), 18–26; David C. *Steinmetz*, The Reformation and the Ten Commandments, Interpretation 43 (1989), 256–266.

not pay them respect, or worship them.»[39] In other words, full emphasis is placed upon the prohibition of the use of images in a religious context.

It is probably correct to conclude that the rejection of images was a major reason for the publication of the wall-catechism.[40] On the level of material culture, this folio sheet replaced traditional objects of devotion by a new, printed symbol of a biblically centred religion. On the level of theological content, it aimed to legitimate the reformer's understanding of Christian worship in the Spirit and in truth by presenting the full text of the Decalogue, and especially of the first commandment. On both levels, the 1525 wall-catechism's treatment of the commandments reflects Zwingli's central theological concerns. Therefore, it can be argued that the reformer did indeed contribute to the Zurich catechetical tradition.

This conclusion is confirmed by a brief exploration of the discussion on the prohibition of images up to the 1535 shorter catechism. Around 1526 Zwingli treated the Ten Commandments as part of his exegetical lectures on the book of Exodus. As can be expected, the reformer sharply rebukes the use of images in the worship of the only God.[41] Yet, more specifically, he now reproaches the papist theologians with the fact that, by summarising the Decalogue, they omit the clear divine command to avoid the use of idols. In other words, he advocates the use of the full text of Exodus 20,2–17 as practiced in the 1525 wall-catechism. Moreover, Zwingli rebukes the papist theologians that they subsume the prohibition of images under the first commandment «contrary to the manner of the Hebrews»[42]. He does not seem to advocate a different numbering of the commandments. Rather, he concludes that, whatever numbering is adopted, it is never allowed to have or worship images, because God has clearly prohibited it.

However, Leo Jud, in 1534, follows up on Zwingli's lead and by presenting new division of the Ten Commandments. The prohibition of images (Exodus 20,4–5) is now displayed and discussed as a separate, second commandment. This might be the first instance of what we now

39 «Du solt dich vor inen nitt bucken, inen nitt dienen; sy weder eeren noch anbaetten.» Jud, Diss sind die Zehen gebott, recto.

40 *Cohrs*, Katechismusversuche, vol. 1, 122 ff.

41 Huldrych Zwingli, In Exodum alia farraginis annotationum particula, Zürich 1527, DOI: 10.3931/e-rara-1092, 187 f., see «Schweizerische Reformation», ed. by Amy Nelson Burnett and Emidio Campi 534.

42 «Proinde magis mirandum est, praeceptum de vitandis idolis a pontificiis, cum populo divina praecepta praescriberent, omissum esse, cum tamen ipsi hoc sub primo praecepto, contra morem Ebraeorum compraehendant.» Ibid. 188.

know as the typically Reformed numbering of the Decalogue.[43] This alternative numbering gives full emphasis to the Zurich reformer's rejection of images of God or saintly persons, even for the instruction of children and the uneducated. As the uncomplicated use of graphic images of God in the Zurich Bible of 1531 shows, this rejection only applied to «sculpted or carved» images.[44] In the 1535 *Kürtzer catechismus* Jud explains that such images are forbidden, because God is eternal and invisible and «does not want to be pictured in any physical thing». Moreover, «images lead people away from God and make them forget God». Rather, the unlearned should be instructed by the word of God and by the living images, his creatures.[45] «God has the world full of living images which he made himself, which proclaim his splendour and might daily.» As the 1525 wall-catechism and the richly illustrated 1531 *Zürcher Bibel* elucidate, this does not exclude the use of figurative art in religious matters.[46] Yet, in the adamant rejection of sculpted or carved images in a religious context, Jud's German catechism clearly reflect a thoroughly Zwinglian concern. Together, Zwingli and Jud tried to catechize the Zurich population by means of a full and clearly Reformed version of the Decalogue, in order to lead them to a worship of God, unscathed by idolatry, «in the Spirit and in truth».

Catechesis and covenant

A third and final indication of Zwingli's contribution is also found in his commentary on Exodus. In relation to Exodus 20,2, where the Lord present himself as the God who has liberated his people out of the land of slavery, Zwingli remarks that the first and foremost part of the entire law is to acknowledge, fear, worship and love the God who presents himself in these words as «the Lord your God». He concludes that he is the essence and power of all things, and the source of all good things. Before giving us his commandments, God shows himself to be the God who deals with us on friendly terms (*familiariter*), and who gives himself entirely to be enjoyed by us. As a further illustration of this gracious

43 E. g. *Locher*, Zwinglische Reformation 571, note 23.
44 Jud, Shorter Catechism 210.
45 Ibid. 213 f.
46 *Christ-von Wedel*, Bilderverbot und Bibelillustrationen 315 ff.

relationship of God to his people, Zwingli refers back Genesis 17, the central chapter on God's covenant with Abraham and his offspring.[47]

This reference to Genesis 17, in relation to the Mosaic Law, is an early witness to the tradition of Reformed covenant theology. The Zurich theologians reflected on the biblical notion of the covenant and developed its theological function, especially in the discussions with their opponents on the Lord's Supper and baptism. In these discussions both Zwingli and Bullinger played a central role.[48] Not long after the former's death, Bullinger authored the first Reformed treatise on the subject under the title (*De testamento seu foedere Dei unico et aeterno,* 1534). Shortly afterwards, Leo Jud published his first catechism.

In his *Grösser Catechismus* (1534), Jud follows the same basis pattern as, for instance, Luther's catechisms. The text begins with a discussion of the Decalogue, followed by the Creed, the Lord's prayer, and the sacraments. However, moving beyond the standard outline of the early Protestant catechisms, Jud adds an introductory section «on the will of God» leading to the discussion of the Ten Commandments. In the introduction, Jud explains that God reveals himself to believers through his covenant promises. Following Zwingli and Bullinger, the substance of this covenant is defined with the words of Genesis 17,1–2, where the Lord makes himself known as «the fountain and origin of every good thing», who is «willing and inclined to help all people, and to this end has the authority and power». In other words, covenant is a paraphrase of God's nature and his friendship towards his people. Accordingly, Jud sees the first commandment of the Decalogue as «the first article in the covenant» of God with his people. With the words «I am the Lord your God», God draws his people to himself, and «incites their hearts to listen sedulously to him, to commemorate his good deeds which he has shown them thus far, and not to neglect such a God, but to love and adore him above all things»[49]. This serves as a bridge to the discussion of the individual commandments and prohibitions of the Decalogue, which are understood as a rule for the loving obedience which the believers should give to God within this covenant relation.

47 Zwingli, In Exodum 184 f.

48 See Joe *Mock*, To what extent did Bullinger influence Zwingli with respect to his understanding of the covenant and of the eucharist?, in: Colloquium 49 (2017), 89–108.

49 Jud, Catechismus, fol. a3r–a5v.

In the *Kürtzer Catechismus* (1535), Jud further expands the structuring function of the covenant. The material from his introduction to the Decalogue is now developed into a separate chapter «On God and God's covenant with us». It opens with a discussion of human nature. The child who receives instruction in Christian doctrine is encouraged to think of itself as someone created by the unutterable goodness and grace of God and bearing his image. Although this image is destroyed by the work of the devil, it can be restored by the grace of God. This gives a new purpose to life. «To what end did God create you? Are you to be here in this world always?» The answer is that believers exist to learn to know God, to love him above all things, and after this life, to enjoy him forever.[50]

In both catechisms, Jud begins with the covenant as a statement of the positive relation of God and the believers. This emphasis on the covenant is a distinctive feature of the Zurich catechetical tradition.[51] Although Jud is clearly indebted here to Bullinger, his discussion of the covenant as it is specifically related to the Decalogue, closely resembles Zwingli's 1527 exposition of Exodus 20. Again, this is a clear indication of Zwingli's contribution to the Zurich catechetical tradition.

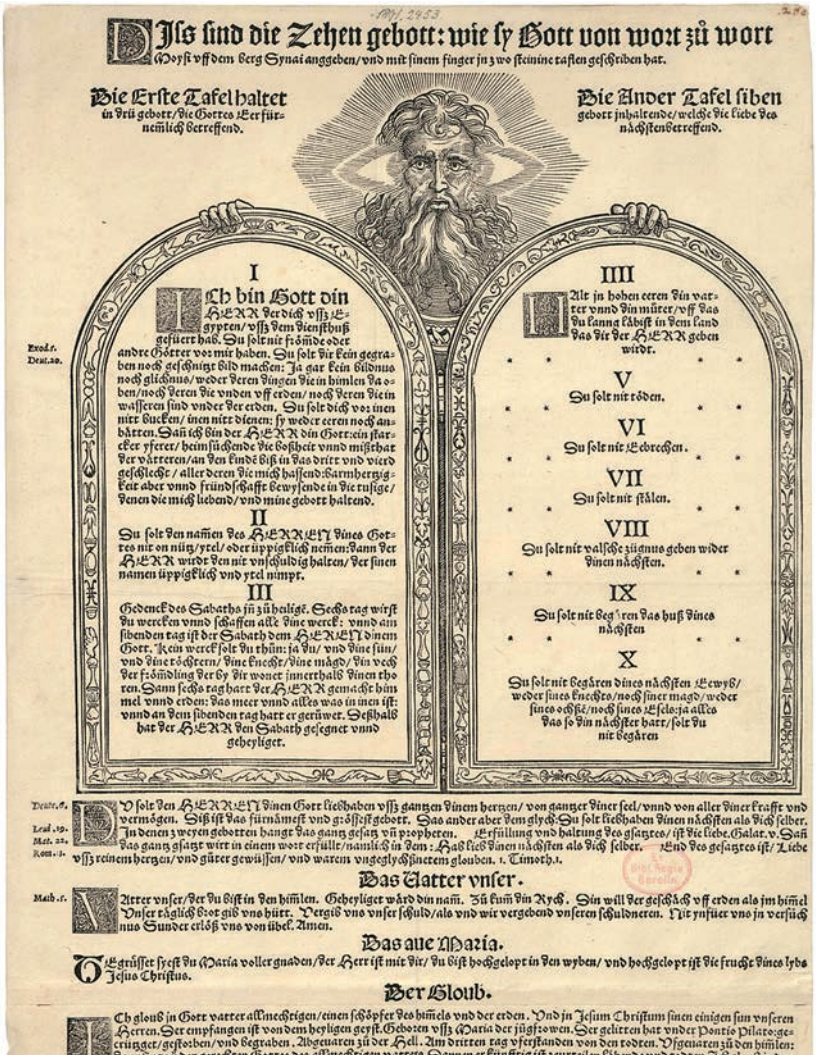
Conclusion

The catechetical tradition of the Zurich Reformed church did not appear out of the void. It clearly built upon the general early modern desire of people to know about their faith. Also, in the emphasis on the Decalogue an echo is heard of the close late-medieval association between catechesis and the sacrament of penance. Further research is required to probe more accurately how pre-Reformation forms of catechesis shaped church education in Zurich.

Theological guidance and church leadership in Zurich during the Reformation period was, in a sense, a corporate enterprise. Within this constellation, Zwingli's close friend and collaborator Leo Jud was clearly the main actor for the development of the Zurich catechetical tradition. His German shorter catechism remained the standard for

50 Jud, Shorter Catechism 205 ff.

51 See Daniël *Timmerman*, Wet en Evangelie in de catechismi van Luther en Jud, in: Dan is het aardse leven goed. Theologische opstellen aangeboden aan dr. Ad van der Dussen, ed. by Jaap Dekker et al., Amsterdam 2019, 181–191, here 187 ff.



Rfl. 2453

DIss sind die Zehen gebott: wie sy Gott von wort zů wort Moysi vff dem berg Synai angeben/ vnd mit sinem finger jn zwo steinine taflen geschriben hat.

Die Erste Tafel haltet in drü gebott/ die Gottes Eer fürnemlich betreffend.

Die Ander Tafel siben gebott jnhaltende/ welche die liebe des nächsten betreffend.

I

ICh bin Gott din HERR der dich vssz Egypten/ vssz dem dienstthuß gefüert hab. Du solt nit frömde oder andre Götter vor mir haben. Du solt dir kein gegraben noch geschnitzt bild machen: Ja gar kein bildnus noch glichnus/ weder deren dingen die in himlen da oben/ noch deren die vnden vff erden/ noch deren die in wasseren sind vnder der erden. Du solt dich vor inen nitt bucken/ inen nitt dienen: sy weder eeren noch anbätten. Dañ ich bin der HERR din Gott: ein starcker yferer/ heimsüchende die boßheit vnnd mißthat der vätteren/ an den kindē biß in das dritt vnd vierd geschlecht/ aller deren die mich hassend: barmhertzigkeit aber vnnd fründschafft bewysende in die tusige/ denen die mich liebend/ vnd mine gebott haltend.

Exod. 5. Deut. 20.

II

Du solt den namen des HERREN dines Gottes nit on nütz/ ytel/ oder üppigklich nemen: dann der HERR wirdt den nit vnschuldig halten/ der sinen namen üppigklich vnd ytel nimpt.

III

Gedenck des Sabaths jn zů heiligē. Sechs tag wirst du wercken vnnd schaffen alle dine werck: vnnd am sibenden tag ist der Sabath dem HEREN dinem Gott. Kein werck solt du thůn: ja du/ vnd dine sün/ vnd dine töchtern/ dine knecht/ dine mägd/ din vech der frömdling der by dir wonet innerthalb dinen thoren. Dann sechs tag hatt der HERR gemacht himmel vnnd erden: das meer vnnd alles was in inen ist: vnnd an dem sibenden tag hatt er gerüwet. Deßhalb hat der HERR den Sabath gesegnet vnnd geheyliget.

IIII

HAlt jn hohen eeren din vatter vnnd din müter/ vff das du lanng läbist in dem land das dir der HERR geben wirdt.

V

Du solt nit töden.

VI

Du solt nit Eebrechen.

VII

Du solt nit stälen.

VIII

Du solt nit valsche zügnus geben wider dinen nächsten.

IX

Du solt nit begären das huß dines nächsten

X

Du solt nit begären dines nächsten Eewyb/ weder sines knechts/ noch siner magd/ weder sines ochßē/ noch sines Esels: ja alles das so din nächster hatt/ solt du nit begären

Deute. 6. Leui. 19. Mat. 22. Rom. 3.

DU solt den HERREN dinen Gott liebhaben vssz gantzen dinem hertzen/ von gantzer diner seel/ vnnd von aller diner krafft vnd vermögen. Diß ist das fürnämest vnd grössest gebott. Das ander aber dem glych: Du solt liebhaben dinen nächsten als dich selber. In denen zweyen gebotten hangt das gantz gesatz vñ propheten. Erfüllung vnd haltung des gsatztes/ ist die liebe. Galat. v. Dañ das gantz gsatzt wirt in einem wort erfüllt/ namlich in dem: Hab lieb dinen nächsten als dich selber. End des gesatztes ist/ Liebe vssz reinem hertzen/ vnd güter gewüssen/ vnd warem vngeglychßnetem glouben. 1. Timoth. 1.

Bibl. Regia Berolin.

Das Vatter vnser.

Math. 5.

VAtter vnser/ der du bist in den himlen. Geheyliget wärd din nam. Zů kum din Rych. Din will der geschäch vff erden als jm himel Vnser täglich brot gib vns hütt. Vergib vns vnser schuld/ als vnd wir vergebend vnseren schuldneren. Nit ynfüer vns jn versüchnus Sunder erlöß vns von übel. Amen.

Das aue Maria.

DEgrüsset syest du Maria voller gnaden/ der Herr ist mit dir/ du bist hochgelopt in den wyben/ vnd hochgelopt ist die frucht dines lybs Jesus Christus.

Der Gloub.

ICh gloub jn Gott vatter allmechtigen/ einen schöpfer des himels vnd der erden. Vnd jn Jesum Christum sinen einigen sun vnseren Herren. Der empfangen ist von dem heyligen geyst. Geboren vssz Maria der jüngfrowen. Der gelitten hat vnder Pontio Pilato: gecrützget/ gestorben/ vnd begraben. Abgeuaren zů der Hell. Am dritten tag vferstanden von den todten. Vfgeuaren zů den himlen: da er sitzt zů der gerechten Gottes des allmechtigen vatters. Dannen er künfftig ist zeurteilen läbende vnd todten. Ich gloub jn den heiligen geyst. Die heylige allgemeine Kilch gemeinsame der heiligen Ablaß der sünd. Vferstentnus des fleischs. Vnd ewigs läben.

Getruckt zů Zürich durch Christophorum Froschouer. jm M. D. XXV. jar.

YA 134 m

religious education in Zurich up to the end of the sixteenth century, and, in an adapted version, even into the modern period. Still, the present investigation has shown that this development received important stimuli from Zwingli's writings, both on the level of specific church reforms (biannual catechetical sessions), and on the level of theological contents (prohibition of images, covenant theology). Although the contribution of Zwingli to the Zurich catechetical tradition was indirect and limited, because of the long-term impact of Jud's catechisms for the religious education of broad layers of the population, it nevertheless forms a substantial part of his legacy to the churches of the Reformation.

Die Einheit von Bund und Erwählung bei Huldreich Zwingli

Von Pierrick Hildebrand

«Bund und Erwählung» gelten heute als *die* reformierten *Loci* schlechthin, sowie es etwa «Gesetz und Evangelium» bei den Lutheranern sind. Wobei dieser Vergleich nur unter Vorbehalt funktioniert. Es sei hier die Behauptung schon vorweggenommen, dass reformierte Theologen von Anfang an «Bund und Erwählung» nicht antithetisch verstanden haben. Die deutsche Dogmengeschichte des 19. Jahrhunderts hat aber ein theologiegeschichtliches Narrativ entworfen, welches dieser Behauptung widerspricht und bis ins späte 20. Jahrhundert nachgewirkt hat. So hat zum Beispiel der Marburger Professor Heinrich Heppe (1820–1879) in seiner *Geschichte des Pietismus* die heilsgeschichtliche bzw. die föderal- oder bundestheologische Theologie als mildernde Alternative zu der dekretalen Theologie der Calvinisten verstanden.[1] Die für Heppe leitende Grundannahme, dass Erwählung und Bund sich theologisch antithetisch zu einander zu verhalten haben, ist mit allerlei Variationen auch in jüngeren dogmengeschichtlichen Entwürfen übernommen worden. Die in den letzten Dekaden kontrovers diskutierte *Baker-Thesis*, die Heinrich Bullinger und Johannes Calvin zu Vätern von zwei unterschiedlichen Traditionen macht, beruht ja letztlich auf dieser Grundannahme.[2]

Dieses Narrativ gilt es zu hinterfragen und zu revidieren. Im vorliegenden Essay werde ich dafür argumentieren, dass die *Loci* von Bund und Erwählung bereits bei Huldreich Zwingli (1484–1531), dem Urvater der Reformierten, in programmatischer Weise komplementär als Einheit

1 Siehe Heinrich *Heppe*, Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformirten Kirche, namentlich der Niederlande, Leiden 1879, 205–240.

2 Siehe John Wayne *Baker*, Heinrich Bullinger and the Covenant. The Other Reformed Tradition, Athens/Ohio 1980; John Wayne *Baker*, Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect, in: The Sixteenth Century Journal 29/2 (1998), 359–376.

zusammengedacht worden sind. Heppes dogmengeschichtlicher Entwurf als Beispiel unter anderen lässt sich nicht allein durch das im 19. Jahrhundert florierende *Centraldogma*-System oder das dialektische Geschichtsbild erklären. Es gibt einen grundlegenderen und weniger ideologisch geprägten Faktor: Zwinglis Werk war damals noch nicht ganz erschlossen gewesen und wenig erforscht worden.[3] Erst am Anfang des 20. Jahrhunderts ist erkannt worden, dass bereits Zwingli bundestheologische Grundgedanken entwickelt hat. So schrieb Emanuel von Korff erst 1908 pionierhaft: «Suchen wir nun nach den Anfängen der Foederaltheologie, so ist zurückzugehen bis auf Zwingli.»[4] Hätte man dies früher erkannt, wäre die Forschungsgeschichte wohl anders gelaufen.

Dieser Essay ist folgendermassen gegliedert: In einem ersten Schritt gilt es zunächst Zwinglis Bundes- und Erwählungstheologie in dessen Gesamtwerk und in dessen historisch-theologischem Kontext zu verorten. In einem zweiten Schritt fragen wir nach Schlüsselaussagen in den relevanten Quellen, welche die komplementäre Verhältnisbestimmungen beider *Loci* zum Ausdruck bringen. Zum Abschluss lassen wir unseren Essay mit zwei weiterführenden Gedanken ausklingen.

Kontext

In den frühen Jahren von Zwinglis Wirken in Zürich hat sich der Reformator nur zögerlich zu den beiden *Loci*, also sowohl zur Erwählung als auch zum Bund geäussert. Jedoch finden sich in den *Auslegen und Gründe der Schlußreden* von Juli 1523 bereits solche Aussagen, so wie diejenige zum ersten Artikel, dass man zur Erkenntnis Christi gelangt «uß dem ziehen des vatters allein»[5] (vgl. Joh 6,44). Zwingli hat im achtzehnten Artikel schon das neue Testament im Blut Christi anders als nur im erbschaftlichen Sinne auch als «pundt» oder «verpündtnus»[6] Gottes mit den Menschen im Anschluss an die alttesta-

3 Es genügt hier daran zu erinnern, dass der erste Band der historisch-kritischen Gesamtausgabe «Huldreichs Zwinglis sämtliche Werke» (Z) in der Reihe des Corpus Reformatorum erst 1905 veröffentlicht wurde. Davor war man auf die ältere und eigentlich selektive «vollständige Ausgabe» angewiesen, die von Friedrich Schulthess und Melchior Schuler in den Jahren 1828–1861 neu herausgegeben worden ist.

4 Emanuel *von Korff*, Die Anfänge der Foederaltheologie und ihre erste Ausgestaltung in Zürich und Holland, Friedrich-Wilhelms-Universität 1908, 10.

5 Huldreich Zwingli, Auslegen und Gründe der Schlussreden, in: Z II, 23.

6 Ibid. 131.

mentlichen Bundesschliessungen gedeutet. Es kann aber gezeigt werden, dass Zwingli erst im Sommer 1525 angefangen hat, genuin bundestheologisch zu argumentieren.[7]

An dieser Stelle muss geklärt werden, was in diesem Essay unter Bundes- oder Föderaltheologie verstanden wird. Von Bundestheologie kann erst gesprochen werden, wenn der biblische Bundesbegriff zur leitenden Kategorie gemacht wird, in der sich das gesamte biblische Zeugnis zu einer kohärenten Heilsgeschichte zusammenfügen lässt. Entscheidend dabei ist die vordergründige Kontinuität zwischen dem alten und neuen, dem abrahamitisch-mosaischen und dem christlichen Testament, die als zwei Ökonomien eines einzigen Gnadenbundes, einer durch Christus vermittelten Gott-Mensch-Beziehung, aufgefasst wird. Im Sommer 1525 hat bei Zwingli ein Paradigmenwechsel von einer betonten Diskontinuität zu einer vordergründigen Kontinuität beider Testamente mithilfe des Bundesbegriffes stattgefunden, den ich anderswo als *Covenantal Turn* benannt habe.[8] Diese grundlegende theologische Einsicht hat ihm eine exegetische Auseinandersetzung mit dem Buch Genesis, insbesondere die Bundeserneuerung Gottes mit Abraham und die Verheissung eines Nachkommens in Genesis 17 geliefert. Von dieser biblischen Stelle aus wird Zwingli nun eine heilsgeschichtliche Verbindung nach hinten zum sogenannten *Protoevangelium* in Genesis 3,15 und nach vorne zur christologisch gedeuteten Erfüllung des Bundes im Neuen Testament herstellen.

Erst ab diesem *Terminus* – Sommer 1525 also – lassen sich bundestheologische Argumentationen in den Quellen bezeugen. In diesen Quellen lassen sich zudem zwei Regelmässigkeiten feststellen. Auffallend ist zunächst die Verwobenheit der Bundestheologie mit der Sakramentenlehre, hauptsächlich der Tauflehre (aber nicht nur!) Zwinglis, die den historisch-theologischen und polemischen Kontext der Entdeckung des *Locus* «Bund» aufschliesst. Des Weiteren ist es auffällig, dass die allermeisten Schriften, in denen Zwingli bundestheologisch argumentiert, auch diejenigen sind, die eine nun dezidierte Erwählungslehre zum Vorschein bringen.[9] Umgekehrt stellen wir auch fest, dass die

7 Siehe Pierrick *Hildebrand*, Zwingli's Covenantal Turn, in: From Zwingli to Amyraut: Exploring the Growth of European Reformed Traditions, hg. von Jon Balserak und Jim West (RHT 43), Göttingen 2017, 25–35.

8 Ibid.

9 Siehe meine noch unveröffentlichte, aber angenommene Dissertation: The Zurich Origins of Reformed Covenant Theology, Universität Zürich 2019. Siehe ausserdem Jack Warren *Cottrell*, Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli, Princeton NJ 1971.

Erwählungslehre Zwinglis nie ohne Bezug zur bundestheologisch gedeuteten Heilsgeschichte zum Vorschein kommt. Dies deutet offensichtlich auf einen inneren und unmittelbaren Zusammenhang von «Bund» und «Erwählung» im theologischen Denken Zwinglis hin, den wir noch zu zeigen haben.

Während viele im Gefolge von Gottlob Schrenk die Bundestheologie Zwinglis quasi als theologisches «Epiphänomen» seiner Auseinandersetzung mit den sogenannten Täufern und ihrer Polemik gegen die Kindertaufe gedeutet haben,[10] malen die Quellen ein farbigeres Bild als Schrenks Monochrom. Der unbestritten sakramentale Kontext, der als Katalysator zur Entstehung von Zwinglis Bundestheologie gewirkt hat, darf nicht auf die täuferische Sakramentenlehre reduziert werden. Der Kontext muss auf zwei weitere Kreise erweitert werden, nämlich auf die römischen und lutherischen Auffassungen der Sakramente. Sehr früh hat sich Zwinglis Kritik an der Verwischung der Unterscheidung zwischen Schöpfer und Schöpfung, Göttlichem und Menschlichem, oder Geist und Fleisch bei der Verwerfung des römischen Messverständnisses kristallisiert. Ab 1524 hat sich eine neue Front mit Luther und dessen Gefährten eröffnet.[11] Nach anfänglicher (wohl auch oberflächlicher) Zustimmung hat sich Zwingli auch im lutherischen Messverständnis nicht wiederfinden können. 1525 ist der Bruch mit den Täufern unumkehrbar geworden, als die erste Erwachsenentaufe vollzogen und somit das Taufverständnis zum Dissens worden ist. Trotz allen konfessionellen Unterschieden lassen sich diese drei Konflikte auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Zwingli hat sowohl den römisch-katholischen, als auch den lutherischen und den täuferischen Theologen auf ganz fundamentaler Ebene vorgeworfen, dass sie in ihrer Sakramentenlehre etwas, was der Schöpfer allein beanspruchen kann, der Schöpfung zugeschrieben haben. Konkret hat Zwingli daran kritisiert, dass sie auf die sakramentalen Handlungen bzw. die Elemente eine Heilswirkung zurückführen, die letztlich aber nur Gottes Geist wirken kann. Ob nun Zwingli dies am Mess- oder Taufverständnis festgemacht hat, ist auf dieser fundamentalen Ebene von zweitrangiger Bedeutung. In dieser Hinsicht

10 Gottlob *Schrenk*, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus: Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus und der heilsgeschichtlichen Theologie (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 5), Gütersloh 1923, 36: «Der Kampf gegen die Täufer und der Wille zur Volkskirche sind die treibenden Kräfte, die hinter diesen Gedanken stehen.»

11 Auslöser war wohl Zwinglis Brief an Matthäus Alber: Huldreich Zwingli, Ad Matthaeum Alberum de coena dominica epistola, in: Z III, 335–354. Siehe weiter auch die Einleitung dazu.

werden wir in den Quellen auch feststellen, das Zwingli zugleich das Taufverständnis der Römischen und der Lutheraner angreift, wenn er Kritik gegen die Täufer äussert. Dieser theologisch-polemische Gesamtkontext um das Sakramentsverständnis gilt es nun zu beachten, wenn wir uns jetzt der Bundestheologie im Zusammenhang mit der Erwählungslehre Zwinglis in den einzelnen Quellen widmen.

Quellen

Vier Schriften kommen hier besonders infrage, nämlich *De peccato originali* (1526), *In catabaptistarum strophas elenchus* (1527), die *Fidei ratio* (1530) und *De providentia Dei* (1531). Lasst uns schon mal hier festhalten, dass diese Schriften alle die drei oben erwähnten konfessionellen Kreise ansprechen. *De peccato originali* geht an den eher lutherisch geprägten Urbanus Rhegius, der *Elenchus* polemisiert gegen die Täufer und die *Fidei ratio* versteht sich als apologetische Bittschrift gegenüber dem römisch-katholischen Kaiser Karl dem V. *De providentia Dei* ist die Ausarbeitung einer gegenüber einem lutherischen Kontext gehaltene Predigt.

De peccato originali ist die erste Schrift, welche die enge Zusammengehörigkeit von Bund und Erwählung bei Zwingli so deutlich zum Ausdruck bringt. Die weiteren Schriften sind Deklinationen des dort geäusserten Gedankengangs. Deshalb wird im vorliegenden Essay diese Schrift als Ausgangspunkt genutzt. Zwingli hat *De peccato originali* geschrieben, um seine Position bezüglich Ursünde zu klären. Diese Klärung war nötig geworden, nachdem eine frühere Aussage des Zürcher Reformators an die Täufer von lutherischer Seite so gedeutet worden ist, dass Zwingli die Irrlehre vertrete, die Erbsünde verdamme nicht. So dezidiert verallgemeinernd hatte Zwingli aber nicht argumentiert, sondern an die folgende Bedingung geknüpft: «sofern der Mensch aus gläubigen Eltern geborend wird»[12]. Zwingli weist also diese Anschuldigung zurück und schreibt: «Was die Kraft der [Ur]Sünde betrifft, wurden sowohl der erste Mensch als auch diejenigen, die aus ihm geboren wur-

12 Huldreich Zwingli, Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe, in: Z IV, 308: «Und ist die erbsünd nit ein verdammliche sünd, so ver der mensch von glöubigen elteren geboren wirt.» Offensichtlich ist der Konditionalsatz schlichtwegs ignoriert worden.

den, durch sie verdammt.»[13] Zwingli fügt aber unmittelbar hinzu: «Die Ursünde zwar verdammt, was deren Kraft und Natur betrifft. Aber ein höchstgegenwärtiges Heilmittel rettet und erhält aufrecht, das nicht zu spät, sondern rechtzeitig angewandt wird.»[14] Die Ursünde wird hier nicht so sehr in juridischer, sondern in therapeutischer Sprache als Pathologie definiert, die einen infiziert, dem aber noch ein entsprechendes Gegenmittel geben wird. Die Frage, die sich nun stellt, ist eine doppelte: Was ist dieses Heilmittel und wann wird es angewandt? Zwingli führt weiter:

> «Darin besteht die Güte und Barmherzigkeit des Schöpfers, dass er ein Heilmittel vorsah [providerat], bevor der Mensch fiel. Dieser [Mensch] hatte für seine Sünde den ewigen Tod gemäss dem gerechten Urteil Gottes verdient. [Gott] aber beschloss seine Gerechtigkeit durch den Tod seines Sohnes, der nicht sündigen kann, zu versühnen, damit wir dessen Gerechtigkeit mit seiner Barmherzigkeit klar erkennen würden.»[15]

Dieses Heilmittel ist erwartungsgemäss der Sühnetod Christi. Das Heilmittel wird vor dem Sündenfall, aber in Hinsicht auf den Sündenfall bzw. die Ursünde vorgesehen oder vorgeordnet. Wenn es nun unmittelbar nach dem Sündenfall angewandt wird, dann stellt sich die Frage, wie das Heilmittel vor dem Sühnetod Christi heilsgeschichtlich bereits die Möglichkeit zu Wirken gehabt hat. Zwingli schreibt weiter:

> «Bald […] verhiess [Gott], dass [der Samen] aus der Frau geboren würde, der den Kopf des allgemeinen Feindes zertreten würde […]. Gott wäre aber seiner Verheissung untreu geworden, wenn Adam von dessen Sieg keinen Ertrag bekommen hätte. Was wäre der Sinn gewesen, [Adam] das Leiden zu mehren und wissen zu lassen, dass ein Befreier kommen würde, er selbst aber davon keinen Ertrag haben würde? So verstand also Adam, dass dieser Samen nicht nur seinem Nachkommen, sondern auch ihm selbst Heil bringen würde. [Adam] wusste aber nicht, zu welcher Zeit [der Samen] kommen würde.»[16]

13 Huldreich Zwingli, De peccato originali declaratio ad Urbanum Rhegium, in: Z V, 381: «Quod ergo ad peccati vim adtinet, damnatus est ea primus homo et qui ex eo nati sunt.»

14 Ibid. 381: «Damnat quidem peccatum originale, quod ad vim ingeniumque eius attinet, sed servat ac fulcit praesentissimum remedium, quod non sero nimis, sed tempestive est adhibitum.»

15 Ibid. 382: «Ibi bonitas ac misericordia conditoris, quod providerat remedium, antequam incideret homo, profert. Meritus erat iste iusto dei iudicio aeternam mortem peccando; statuerat ille iusticiam suam placare morte filii sui, qui peccare non potest, ut simul iusticiam simul misericordiam eius clarissime disceremus».

16 Ibid. 383: «Mox […] promittit[…] ex foemina nasciturum, qui publici hostis caput conterat […] Quod parum fideliter promisisset deus, si eius victoriae fructi nihil ad Adamum rediturum fuisset. Quid enim quam dolorem augere viro potuisset, scire

Das heilsgeschichtliche Pendant zur Zwinglis Erwählungslehre verläuft nach einem Verheissungs-Erfüllungs-Schema. Und zwar so, dass ein zukünftig eintretendes Ereignis, hier der Tod Christi, auf prospektiv-kataphorische Weise rückwirkend antizipiert wird. Zwingli interpretiert das *Protoevangelium* in Gen 3,15 so, dass der gefallene Adam bereits in Christus erwählt und von der Verdammnis der Ursünde geheilt ist. Was nun Adam gilt, gilt auch der von ihm abstammenden heilsgeschichtlichen Linie der Erwählten, die mit dem Abrahamsbund und Gottes wiederholter Verheissung eines Samens (Gen 17) eine neue Offenbarungsstufe erreicht. An dieser Stelle setzt Zwinglis Bundestheologie ein: «Denen die aus christlichen Eltern geboren werden, gelten dieselben [Bundes-]Bedingungen, als denen die aus Abraham stammen.» Zwingli muss nun zeigen, dass die Kinder Abrahams erwählt worden sind. Nur so gilt Gottes Erwählung in Christus auch den christlichen Kindern. Diese Erwählung zeigt er am Sakrament der Beschneidung: «An dem Initiationszeichen wird offenbar, dass die Kinder der Hebräer nicht um der Ursünde willen verdammt wurden. *Denn das Zeichen der Beschneidung war das Zeichen des Bundes*»[17].

Es ist wichtig, dass wir Zwinglis Argument logisch nachvollziehen. Bundeszugehörigkeit folgt nicht auf ein Bundeszeichen oder ein Sakrament, das etwa die Verdammnis der Ursünde heilen würde. Das Bundeszeichen oder das Sakrament setzt vielmehr diese Heilung voraus, die *de facto* Bundeszugehörigkeit bedeutet. Der *ordo salutis* wird umkehrt. Das Heil hängt nicht vom Sakrament ab, sondern das Sakrament hängt vom Heil bzw. von der Erwählung in Christus, die sich heilsgeschichtlich in und als Bundeszugehörigkeit sichtbar wird. Damit aber greift Zwingli nicht nur die Tauftheologie der Täufer an, sondern auch die römische Sakramentenlehre (und ferner auch die lutherische). So bemerkt Zwingli, dass die Täufer «nicht auf die freie Erwählung Gottes schauen, sondern denken wie die päpstliche Partei, nämlich dass das Heil von Symbolen abhängt».[18] Aufschlussreich scheint mir hier ein Vergleich mit der *Pactum*-Theologie des spätmittelalterlichen Nominalismus. Dieser zufolge besteht die Heilskraft der Sakramente aufgrund

venturum esse liberatorem, sese autem non fruiturum? [cf. 1Mo 3,15 ff.]. Intellexit ergo Adam semen hoc non posteritati tantum, sed sibi quoque salutare futurum; attamen temporis articulum, quo venturum erat, ignorabat.»

17 Ibid. 386: «Iam ex signi initiatione patet infantes Hebraeorum non fuisse damnatos propter peccatum originale. Signum enim circumcisionis signum foederis fuit.» (Eigene Hervorhebung in der deutschen Übersetzung).

18 Ibid. 387: «[…] non spectant liberam electionem dei, et salutem putant cum pontificiis alligatam esse symbolis.»

einer vorangehenden Selbstbindung Gottes mit der Kirche.[19] Bei den Nominalisten folgt also Erwählung, die mit der Teilhabe an den Sakramenten gleichzusetzen ist, auf diese Selbstbindung bzw. auf diesen Bund. Zwingli kehrt nun diese Reihenfolge um. Der Bund beruht nach ihm auf der Erwählung.

Dieses bundes- und erwählungstheologische argumentative Grundgerüst, das mit der Erwählung gekoppelt ist, findet sich wieder in den anderen zuvor erwähnten Schriften. Wobei Zwingli im *Elenchus* zunächst die heilsgeschichtliche Bundeslinie aufzeichnet, bevor er dann die Erwählung, die der Heilsgeschichte vorangeht, expliziert. Mit Abraham wird der Bund erneuert und klarer wiedergeben, «den er mit Adam gemacht hatte»[20] – gemeint ist das *Protoevangelium*. Dass die Kinder der Hebräer zum Bund Gottes gehört haben, zeigt die Beschneidung, das heisst das Bundeszeichen, das auch ihnen gegeben worden ist. Diese Bundeszugehörigkeit setzt die Erwählung in Christus voraus. So leitet Zwingli daraus, dass auch die Kinder der Christen erwählt bzw. zum Bund gehören, und deshalb das Bundeszeichen der Taufe erhalten sollen. Denn für Zwingli gibt es nur diesen einen Bund, heilsgeschichtlich beginnend in Gen 3,15, als Realisierung seines Erwählungsdekretes vor allen Zeiten:

> «[Gott] wusste, dass der Mensch durch eigene Schuld untergehen würde. Er hatte aber das Heilmittel von Jesus dem Retter geordnet, bevor der Mensch sich selbst verwundete. Deshalb schloss Gott keinen anderen Bund mit dem elenden menschlichem Geschlecht, als denjenigen, den er fasste, bevor der Mensch geschaffen wurde.»[21]

In *Fidei ratio* und in *De providentia Dei* kehrt Zwingli zurück zu demselben Gedankengang wie zuvor in *De peccato originali* und beginnt bei der Erwählung. Es ist in der Forschung behauptet worden, dass nun Zwingli von einem bisher infralapsarischen zu einem supralapsarischen Erwählungsdekret übergegangen sei.[22] Diese Frage lässt sich nicht abschliessend beantworten und braucht uns hier nicht weiter zu küm-

19 Berndt *Hamm*, Promissio, pactum, ordinatio: Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre (BHTh 54), Tübingen 1977, 479–489.

20 Huldreich Zwingli, In catabaptistarum strophas elenchus, in: VI. I, 21–196.

21 Ibid. 169: «Hominem, qui sua culpa periit, periturum sciebat et medelam Iesu, id est salvatoris, composuerat, priusquam iste sibi vulnus infligeret. Non ergo iniit cum hoc misero hominum genere unquam foedus aliud deus, quam quod iam concinnaverat, antequam homo esset formatus.»

22 Siehe Gottfried W. *Locher*, Die Theologie Huldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 1), Zürich 1952, 154.

mern. Entscheidend für unser Argument ist die Erwählung an sich. An beiden Schriften, *Fidei ratio* und *De providentia Dei* also, lässt sich nun nämlich die Rolle des Glaubens in diesem erwählungs- bzw. bundestheologischen Zusammenhang klären. *Fidei ratio* ist eine Bekenntnisschrift, die in Hinsicht auf den Augsburger Reichstag verfasst worden ist. Dort artikuliert Zwingli erneut seine Erbsündenlehre in ähnlichen Bahnen wie in *De peccato*. Er fügt aber hinzu, man müsse zurückhaltend sein, Kinder von Heiden als *de facto* verdammt anzusehen. Warum? Da «Glaube Folge der Erwählung»[23] ist, und nicht umgekehrt. Analog zum Bundeszeichen, das im *ordo salutis* auf die Erwählung folgt, so auch hier der bekennende Glaube. Daraus, dass Kinder vor dem Erreichen des Vernunftsalters den christlichen Glauben (*fides quae*) nicht verstehen noch bekennen können – darin ist sich Zwingli übrigens mit den Täufern einig –, lässt sich nicht ableiten, dass sie nicht erwählt wären. In Bezug auf Kinder von gläubigen Eltern hingegen ist sich Zwingli sicher, dass sie nicht verdammt sind, das heisst erwählt sind und dem Bund Gottes zugehören. Aufgrund der bundestheologischen Kontinuität gilt nämlich: «Zur Kirche der Juden gehörten aber deren Kinder genauso wie die Juden selbst. Ebenso gut wie einst die [Kinder] der Juden gehören daher unsere Kinder zu Kirche Christi»[24], obwohl sie als Kind (noch) nicht glauben. In *De providentia* hat Zwingli mit dieser Auffassung nun explizit die Sakramentenlehre nicht so sehr der Täufer, sondern diejenige von Luther angegriffen. In dieser Abhandlung kommt der Bund ins Bild, als Zwingli nach der allgemeinen Vorsehungslehre nun die *providentia specialis* bzw. die Erwählung anspricht. Er definiert sie als «[…] die freie Bestimmung des göttlichen Willens derjenigen, die selig werden sollen.»[25] In einem Exkurs über den Glauben spricht er dann die Frage nach der Kindertaufe an. Zwingli wendet sich den «Sakramentariern»[26] zu. Mit diesem abwertenden Spitznamen wurden Zwinglianer von seinen lutherischen Gegnern bezeichnet. Zwingli dreht nun den Spiess um und wendet ein, dass die wahren Sakramentarier diejenigen sind, die das Zeichen mit dem Bezeichneten verschmelzen. So wird nämlich dem Sakrament zu

23 Huldreich Zwingli, Fidei ratio, in: Z VI. II, 799: «fides electionem sequitur».

24 Ibid. 799 f.: «Ad ecclesiam autem Judaeorum ęque pertinebant infantes ipsorum atque ipsi Judęi. Nihilo igitur minus pertinent nostri infantes ad ecclesiam Christi quam olim Judęorum».

25 Huldreich Zwingli, Ad illustrissimum Cattorum principem Philippum sermonis de providentia dei anamnema, in: Z VI. III, 156: «[…] libera divinae voluntatis de beandis constitutio.»

26 Ibid. 172.

viel beigemessen, ja vergöttlicht. Diese Definition würde selbstverständlich die römisch-katholischen Theologen einschliessen. Dass aber hier der lutherische Sakraments- und Glaubensbegriff kritisiert wird, wird deutlich, wenn Zwingli weiter abspricht, dass Gnade durch die Taufe *zusammen mit dem Wort* vermittelt und durch Glauben empfangen wird – ein wesentlicher *Passus* Luthers. Im Urteil Zwinglis haben die «Sakramentarier» nicht eingesehen, «dass die Taufe keinem gegeben wird, wenn [der Täufling] als Erwachsene den Glauben nicht vorher bekennt hat, oder, als Kind, nicht die *Verheissung* hat, kraft derer [der Täufling] in die Kirche aufgenommen wird»[27] [Meine Hervorhebung]. Unter Verheissung ist hier der Gnadenbund gemeint. Bei Erwachsenen wird vor der Taufe zwar ein Glaubensbekenntnis erfordert, bei Kindern aber, da sie nicht bekennen können, wird bundes- und erwählungstheologisch argumentiert: «Da also die Kinder der Hebräer zusammen mit ihren Eltern immer schon zur Kirche gehören und da die göttliche Verheissung fest steht, folgt daraus, dass *die Kinder der Christen nicht weniger gehören als die Eltern*.»[28] Die Bundeszugehörigkeit von Eltern und Kind beruht bei beiden auf der Erwählung Gottes in Christus, denn «der Glaube wird daher denjenigen gegeben, die zum ewigen Leben erwählt und abgeordnet sind, aber so, *dass die Erwählung vorhergeht und der Glaube wie ein Symbol der Erwählung folgt*»[29].

Unsere Hauptthese lautet ja, dass sich die beiden *Loci* «Bund» und «Erwählung» bei Zwingli zu einer Einheit ergänzen. Die treibende Kraft hinter dieser theologischen Komplementarität ist Zwinglis Bestreben nach einem Fundament der Bundeszugehörigkeit, das allen Bundesgliedern gemeinsam ist. Am gemeinsamen Bundeszeichen bzw. Sakrament *per se* hat Zwingli diese Bundeszugehörigkeit nicht festgemacht; dies führe zu einer römischen Sicht der Wirkung der Sakramente. Auch von der lutherischen und der täuferischen Sicht, die auf ihre eigene Weise die Bundeszugehörigkeit letztlich vom Glauben abhängig machen, hält er nichts. Der letztgültige Grund beruhe sonst auf den Menschen und nicht

27 Ibid. 173: «[…] quod baptismus nulli datur, nisi aut fidem prius sese habere fateatur, si est adultus, aut *promissionem* habeat, cuius virtute ad ecclesiam censeatur, si est infans.» (Eigene Hervorhebung im Original und in der deutschen Übersetzung).

28 Ibid. 174: «Cum igitur Hebraeorum infantes semper sint intra ecclesiam censi cum parentibus et promissio divina firma sit, constat *infantes Christianorum non minus esse de ecclesia Christi quam parentes*.» (Eigene Hervorhebung im Original und in der deutschen Übersetzung).

29 Ibid. 178: «Fides itaque his datur, qui ad vitam aeternam electi et ordinati sunt, sic tamen, *ut electio antecedat et fides velut symbolum electionem sequatur.*» (Eigene Hervorhebung im Original und in der deutschen Übersetzung).

auf Gott, so Zwingli. Für ihn trägt letztlich allein die göttliche Erwählung in Christus als Fundament der Bundeszugehörigkeit sowohl des Erwachsenen wie auch des Kindes. Das Bundeszeichen und das Bekenntnis des Glaubens bilden nur die äussere, sichtbare Seite einer logisch vorangehenden, unsichtbaren und inneren Erwählung.

Konklusion

Angefangen haben wir unseren Essay mit Heppes dogmengeschichtlichem Narrativ, das von einer grundlegenden Spannung zwischen einer heilsgeschichtlichen Bundestheologie und einer dekretalen Erwählungstheologie ausgeht. Es sollte nun deutlich geworden sein, dass Zwingli Gottes Dekret gerade nicht gegen den Bund ausspielt, sondern zu dessen unverzichtbarem Pendant macht. Die «pre-historische» Erwählung Gottes wird im und durch den in Christi Kreuz geschlossenen Bund Gottes zur Heilsgeschichte. Fehlt einer dieser *Loci*, so bricht die Sakramentenlehre Zwinglis, die auf der Einheit von Bund und Erwählung beruht, zusammen. Zwei weiterführende Gedanken lassen sich meines Erachtens daraus unmittelbar ableiten. Wenn, erstens, Zwingli als Urvater der reformierten Tradition gilt, dann hiesse es mit ihm an der Einheit von Bund und Erwählung festzuhalten, um sich in der Kontinuität dieser theologischen Tradition verstehen zu dürfen. Und, zweitens, ergibt sich aus dem Argument dieses Essays, dass diejenigen, die im Gefolge Schrenks die Entstehung von Zwinglis Bundestheologie auf die täuferische Polemik zurückführen wollen, konsequenterweise auch Zwinglis Erwählungstheologie darauf zurückführen müssten. So würde aber ein gewichtiges Korpus zwinglianischer und nicht zuletzt reformierter Theologie zu einer polemischen «Notlösung» erklärt. Es ist in diesem Essay aber gezeigt worden, dass die eigenständige Sakramentenlehre Zwinglis, die ihn vom Anfang von allen anderen Konfessionen und nicht nur von den Täufern abgrenzt, dazu führt, bundes- und erwählungstheologisch weiterzudenken und so der reformierten Tradition wesentliche Impulse weiterzugeben.

Die Bedeutung der Pneumatologie für die Anfänge der reformierten Theologie

Am Beispiel von Ulrich Zwingli

Von Ariane Albisser

> «Es gehört mit zu den unübersehbaren Wesensmerkmalen aller reformierten Bekenntnisschriften, dass sie der Lehre vom Heiligen Geist höchstes Gewicht beilegen. Das Zeugnis vom Heiligen Geist ist gleichsam der rote Faden, der alle Fragen und Artikel durchzieht. Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie und die Lehre von der Heiligung – sie alle sind pneumatologisch entwickelt. Das besondere Kennzeichen der reformierten Christologie, Sakramentslehre und Ethik besteht in deren pneumatologischem Bezug.»[1]

So das Urteil von Paul Jacobs in seiner Darstellung der Theologie der reformierten Bekenntnisschriften von 1959. Und obwohl seit dieser Feststellung 60 Jahre vergangen sind, ist die Funktion und Stellung der Pneumatologie in der reformierten Theologie noch immer kaum erforscht. Zwar gibt es einige neuere und darunter auch dezidiert reformierte systematisch-theologische Abhandlungen zum Heiligen Geist[2], aber der Bezug zu den Ursprüngen der reformierten Theologie oder den reformierten Bekenntnisschriften, wie sie von Jacobs analysiert werden, fehlt. Ebenso gibt es zwar einige Studien, die sich mit der Pneumatologie einzelner Reformatoren auseinandersetzen,[3] aber auch hier wiederum nichts, was die Lehre vom Heiligen Geist als «Wesensmerkmal» der

1 Paul *Jacobs*, Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen, Neukirchen 1959, 98.

2 Es sei hier neben Moltmann (z. B. Jürgen *Moltmann,* Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991) vor allem auch auf Michael *Welker*, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1993 und Ulrich *Körtner*, Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Zur Lehre vom Heiligen Geist und der Kirche, Neukirchen-Vluyn 1999, verwiesen.

3 Hier wären z. B. Regin *Prenter*, Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie, München 1954 oder Werner *Krusche*, Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin, Göttingen 1957, zu erwähnen.

reformierten Theologie zu etablieren oder nachvollziehen versuchen und also eine diachrone Darstellung der Pneumatologie in den Anfängen der Reformation wagen würde.[4]

Dass die Pneumatologie der Reformatoren solchermassen unterbeleuchtet ist, verwundert umso mehr angesichts der Tatsache, dass die Lehre vom Heiligen Geist gerade auch beim die Reformation prägenden Abendmahlsstreit ein wesentlicher Bestandteil der Diskussion gewesen ist. So haben Luther und Zwingli in Marburg festgehalten «Dass der Glaube eine Gabe Gottes ist, den wir weder mit vorausgehenden Leistungen oder durch Verdienst erwerben, noch aus eigener Kraft schaffen können.»[5] Was dann noch pneumatologisch erweitert worden ist durch die Ergänzung: «Vielmehr gibt und schafft ihn der Heilige Geist *nach eigenem Willen* in unseren Herzen, *wenn wir das Evangelium, das Wort Christi hören.*»[6] In diesem sechsten der insgesamt 14 Artikel, bei denen im Anschluss an die Gespräche in Marburg 1529 einen Konsens in der oberdeutschen und schweizerischen Reformation gefunden werden konnte, fällt bezüglich Pneumatologie zweierlei auf: Zum einen wird betont, dass das Wirken des Geistes nach dessen freiem Willen «wie und wo er will» stattfindet, was zwar eine Übernahme aus dem 7. Schwabacher Artikel darstellt, in der Tat aber ebenso gut als eine Aufnahme des von Zwingli in der Abendmahlsdebatte oftmals betonten «Der Geist weht wo er will» aus Joh 3,8 verstanden werden kann.[7] Zum anderen wird mit der Betonung des Hörens des Wortes Gottes auch mögliches Schwarmgeistertum – wie es Zwingli von den Lutheranern auch immer wieder vorgeworfen worden ist – ausgeschlossen. Auch die daran anschliessenden Artikel des Marburger Religionsge-

4 In meinem laufenden Dissertationsprojekt versuche ich dieses Desiderat einer theologiegeschichtlichen Darstellung der Pneumatologie für die reformierte Theologie im 16. Jahrhundert zu erschließen. Es ist meine These, dass die Pneumatologie nicht nur ein «unübersehbares Wesensmerkmal der reformierten Bekenntnisschriften ist» (*Jacobs*, Bekenntnisschriften 98), sondern dass Pneumatologie auch bedeutender Bestandteil bei der Entstehung und verbindendes Glied «reformierter» Theologie ist.

5 6. Marburger Artikel, zitiert nach Übertragung ins Neuhochdeutsche, in: Marburg im Kontext – Gedenkbuch an das Marburger Religionsgespräch, hg. von Günter Bezzenberger und Günther Schulze-Wegener, Kassel 1980, 17.

6 Ibid.

7 Zur Abhängigkeit der Marburger Artikel von den Schwabacher Artikeln und die Änderungen, die im Verlauf der Diskussion eingebracht worden sind vgl. z. B. Wolf-Friedrich *Schäufele,* Die Schwabacher und die Marburger Artikel, in: Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit, hg. von Wolf-Friedrich Schäufele, Leipzig 2012, 31–42, und Susi *Hausamman*, Die Marburger Artikel – eine echte Konkordie?, in: ZKG 77 (1966), 288–321.

sprächs sind diesen beiden pneumatologischen Komponenten durchwachsen und weisen auf eine deutlich antikatholische Haltung hin.

Im Folgenden wird zwar nicht die Stellung und Bedeutung der Pneumatologie im Marburger Religionsgespräch im Vordergrund stehen, dafür aber ein Augenmerk auf die Entwicklung der pneumatologischen Gedankengänge bei Ulrich Zwingli gelegt, deren Ergebnisse schliesslich in die Endform der Marburger Artikel eingeflossen sind. Unter Aufnahme der bisherigen Forschung zum Geist bei Zwingli wird dabei eine Relecture der beiden Schriften *Von der Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes*[8] und die *Schlussreden und Auslegung der Artikel*[9] unter pneumatologischen Gesichtspunkten vorgenommen. Dadurch soll eine grobe Darstellung von Zwinglis Pneumatologie gewonnen werden, welche dann wiederum in Bezug zu den Marburger Religionsgesprächen gestellt wird.

Forschungsgeschichtlicher Abriss zum «Geist» bei Zwingli

So prägend die Rolle des Heiligen Geistes für die Charakterisierung von Zwinglis Theologie als «Schwärmgeisterei» und «Spiritualismus» auch gewesen ist, so lange hat es gebraucht, bis die Forschung explizit nach der Lehre vom Heiligen Geist bei Zwingli gefragt und geforscht hat. Die Thematik des Heiligen Geistes ist bisher in vier mehr oder weniger umfangreichen Studien behandelt worden, wobei Walter Köhler mit seiner Studie *Die Geisteswelt Ulrich Zwinglis*[10] den Stein ins Rollen – angesichts der Thematik ist man versucht zu sagen «den Forschungsgeist ins Wehen» – gebracht hat.

Als Ausgangslage für diese umfassende Untersuchung zur Geisteswelt Zwinglis dient die «Spannung, die durch Zwinglis ganzes Wesen und vorab durch seine Weltanschauung hindurchgeht und seinem Denken und Fühlen etwas Zwiespältiges, bis zu seinem frühen Tode nicht Ausgeglichenes noch fertig gewordenes verleiht»[11]. Köhler versucht diese Spannung dem Hintergrund der «Geisteswelt» zu klären, weshalb

8 Z I, 338–384.

9 Z II, 14–457.

10 Walter *Köhler*, Die Geisteswelt Ulrich Zwinglis. Christentum und Antike, Gotha 1920.

11 Oskar *Farner*, Literatur. Die Geisteswelt Ulrich Zwinglis, in: Zwing. III/15 (1920), 503 f.

nicht nur «Gottes Geist» und somit Zwinglis Pneumatologie, sondern mehrheitlich auch der «Menschengeist» und die philosophische Prägung von Zwinglis Denken in den Vordergrund rücken. Insbesondere die Frage nach dem autoritativen Prinzip des Glaubens lässt Zwinglis *ratio* mit dem Wirken des Heiligen Geistes in Konflikt treten.[12] Während es der Untersuchung zwar gelingt, den Philosophen und Humanisten Zwingli mit dem Theologen und Prediger Zwingli zu verbinden, bleibt jedoch der göttliche Geist unterbeleuchtet und lässt den Zwingli unterstellten Spiritualismus unbegründet stehen.

Abel Ed. Burckhardt schliesst in seiner 1931 als Dissertation eingereichten und ein Jahr später publizierten Schrift *Das Geistproblem bei Huldrych Zwingli*[13] an die Ausführungen von Köhler an. Dabei leistet er zwar einen kurzen Durchgang durch sämtliche Texte Zwinglis, die einen Bezug zum Heiligen Geist aufweisen, verpasst es aber, deren Inhalt und Kontext wirklich ernst zu nehmen. So wird bereits in der Einleitung deutlich, dass Burckhardt Zwinglis fehlender theologischer Systematisierung entgegenwirken und die Aussagen zum Geist in vier Kreise – einen reformatorischen, einen spiritualistischen, einen mystischen und einen rationalen Kreis – einzuordnen versucht[14]. Aber nicht nur dieser systematisierende Zug in Burckhardts Arbeit macht seine Analyse zum «Geistproblem» bei Zwingli problematisch. Neben einem grundsätzlichen Mangel an begrifflicher, methodischer und problemgeschichtlicher Klarheit[15] fällt auch die fragwürdige Priorisierung von Zwinglis frühreformatorischen Schriften im Vergleich zu den späteren Schriften auf. So schreibt er: «Wir stützen uns dabei [bei der Ausführung von Zwinglis reformatorischer Geistlehre, A. A.] auf die beiden Schriften *Predigt von*

12 «Die Forderung bleibt: beweise deinen [Wahrheits-, Anm. A. A.] Anspruch! Gott – Christus – Geist – Wort – Geist und Wort – Glaube, die Kette geht ins Unendliche fort, solange die Wahrheitsfrage irrational gelöst werden soll. Und das verlangte ‹das Christentum›. Das Bemühende, wie eine ständige Drehung um sich selbst Wirkende der Arbeit Zwinglis am Wahrheitsbeweis ist eine Selbstverständlichkeit, sobald man sich sagt, dass ein objektives, allgemein gültiges Wahrheitsprinzip kein irrationales mehr ist, und ein irrationales kein objektives. Die Gegenwart weiss das dank Kants Erkenntniskritik; die reformatorische Vergangenheit steckte noch in dem Irrtum, die Wahrheit objektiv erfassen zu können und darum als Unwahrheit verdammen zu dürfen, was mit ihr nicht stimmte.» *Köhler*, Geisteswelt Zwinglis 72.

13 D. Abel Ed. *Burckhard*t, Das Geistproblem bei Huldrych Zwingli (Quellen und Abhandlungen zur Schweizerischen Reformationsgeschichte 6), Leipzig 1932.

14 Ibid. 2 ff.

15 Hier ist der kritischen Rezension durch Dr. P. Leo Helbling vollumfänglich zuzustimmen. Vgl. Leo *Helbling*, Rezension (ZSKG 28), Stans 1934, 294 ff.

der Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes (September 1522) und die *Schlussreden und Auslegung der Artikel* (14. Juli 1523). Diese bieten uns beinahe ein vollständiges Bild der Geistlehre reformatorischer Art. Wenn wir dann später Abweichungen von ihr feststellen müssen, so können wir immer darauf hinweisen, dass für Zwingli diese nicht die Hauptsache gewesen sind.»[16]

Die nächste wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Zwinglis Lehre vom Heiligen Geist erfolgt erst drei Jahrzehnte nach Burckhardts Dissertation, dafür gleich in doppelter Form. Zum einen thematisiert Gottfried Locher die Pneumatologie kurz in seiner Darstellung der *Grundzüge der Theologie Huldrych Zwinglis*[17], zum anderen versucht Christof Gestrich in seiner Dissertation *Zwingli als Theologe*[18] die Themen «Geist» und «Glaube» in Zwinglis Theologie so zu charakterisieren, dass sie dabei durch keine gegenwärtigen Kriterien vereinnahmt werden.[19] Während die Darstellung Lochers zwar auf den pneumatologischen Zusammenhang von Kreuz Christi und dem Glauben bei Zwingli hinweist, aber dafür – wie für eine Abhandlung der «Grundzüge» üblich – auf Allgemeinschauplätzen der Theologie und daher auch der Pneumatologie stehen bleibt[20], gelingt es Gestrich einerseits die leidige Beschreibung Zwinglis als «Rationalisten» und «Spiritualisten» zu überwinden, aber andererseits verpasst er die Chance, Zwinglis Verständnis des Heiligen Geistes vollumfänglich und vor allem eigenständig – ohne ständige Vergleiche mit Luther oder mit Konzepten moderner Hermeneutik – darzustellen.[21]

16 *Burckhardt*, Geistproblem 7.

17 Gottfried W. *Locher*, Grundzüge der Theologie Huldrych Zwinglis im Vergleich mit derjenigen Martin Luthers und Johannes Calvins. Ein Überblick, in: Zwing. VII und VIII (1967).

18 Christof *Gestrich*, Zwingli als Theologe. Glaube und Geist beim Zürcher Reformator, Zürich 1967.

19 «Auffällig an diesen Urteilen [W. Köhler, M. Wernle, L. v. Muralt, Anm. A. A.] ist, dass Zwinglis Kriterien fast immer unter theologischen Kriterien des 18. und vor allem des 19. Jahrhunderts gesehen und bewertet wird.» Ibid. 18.

20 Der Pneumatologie werden gerade mal knapp drei Seiten gewidmet. Vgl. *Locher*, Grundzüge der Theologie Zwinglis 507–509. Dies ist insbesondere schade, weil sich Locher durch sein Werk *Die Theologie Zwinglis im Lichte seiner Christologie* eine gute Ausgangslage für die Besprechung der Pneumatologie erarbeitet hatte. Vgl. Gottfried W. *Locher*, Die Theologie Zwinglis im Lichte seiner Christologie, Zürich 1952.

21 Vgl. zur Kritik an Gestrich auch Gottfried W. *Locher*, Die Wandlung des Zwingli-Bildes in der neueren Forschung, in: Huldrych Zwingli in neuer Sicht. Zehn Beiträge zur Theologie der Zürcher Reformation, hg. von Gottfried Locher, Zürich 1969, 168.

Dieser kurze forschungsgeschichtliche Abriss zum «Geist» bei Zwingli zeigt deutlich, dass es noch einiges an wissenschaftlicher Arbeit für die Erfassung von Zwinglis Pneumatologie benötigt.

Ziel dieses Artikels ist eine Neu-Beleuchtung der beiden von Burckhardt zu Grundtexten von Zwinglis Pneumatologie erhobenen Schriften *Von der Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes* und *Schlussreden und Auslegung der Artikel*. Mit dieser Neu-Beleuchtung verbunden ist auch der Versuch, die pneumatologischen Schwerpunkte Zwinglis zumindest grob zu skizzieren. Dies geschieht allerdings im Bewusstsein darüber, dass die Auswahl der beiden Quellentexte streitbar ist und gerade für eine Gesamtdarstellung von Zwinglis Pneumatologie, wie sie für die Frage nach der Bedeutung seiner Pneumatologie für die Anfänge der reformierten Theologie im Allgemeinen und das Marburger Religionsgespräch im Besonderen benötigt wird, eine umfassendere Berücksichtigung der Quellen wünschenswert wäre. Dabei wäre nicht nur auf die sogenannten «Hauptwerke» zu achten, wie zum Beispiel *Göttliche und menschliche Gerechtigkeit*[22] (1523) oder den *Commentarius de vera et falsa religione*[23] (1525), sondern auch auf eine zeitliche Streuung der ausgewählten Werke, sodass Zwinglis theologisches Werk von 1519 bis 1529 als Ganzes in den Blick genommen und auf Veränderungen hin untersucht werden könnte.

Von der Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes

Während Köhler, Gestrich und Locher in ihrer Auseinandersetzung mit dem Geist bei Zwingli querbeet durch sämtliche Schriften Zwinglis Belege für ihre jeweiligen Thesen bieten und also die Schriften thematisch und werkübergreifend auswerten, behandelt Burckhardt die Quellentexte und somit auch *Von der Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes* (1522) einzeln. Doch dafür, dass diese Schrift eines der beiden Grundlagen-Werke von Zwinglis Pneumatologie sein soll,[24] behandelt Burckhardt den Geist darin erstaunlich knapp. Er stellt lediglich fest, dass diese Zwingli-Schrift «weitere Klärung im Geistproblem» bringt, wobei «in Verstärkung des Spiritualismus sogar mystische Anklänge ertönen», welche schliesslich in eine «rationale Linie» abbiegen, die sich

22 Z II, 471–525.
23 Z III, 628–912.
24 Vgl. *Burckhardt*, Geistproblem 7.

nach Burckhardt vor allem darin zu erkennen gibt, dass im Menschen trotz Krankheit und Sünde eine «unverdorbene Schöpfungsanlage» erhalten bleibt[25].

Tatsächlich ist die Geistthematik in *Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes* differenzierter zu erfassen. Zwar lässt sich damit keine umfassende Pneumatologie Zwinglis beschreiben, aber auf den Heiligen Geist wird insgesamt acht Mal etwas ausführlicher eingegangen. Als «ausführlicher» werden hier Stellen bezeichnet, in denen der Geist nicht bloss im Zitat einer Bibelstelle vorkommt,[26] sondern in einen grösseren Kontext eingebettet und von Zwingli in seine Argumentationskette aufgenommen ist.

Interessanterweise ist die erste ausführliche Stelle zum Geist ein Verweis auf das Schöpfungsgeschehen und somit den Geist als Lebensatem oder wie Burckhardt es bezeichnen würde die «unverdorbene Schöpfungsanlage»[27]:

> «Und nachdem wir ietz bericht sind, das die begird der säligheit uns von natur anligt, nit von natur des fleischs oder anfechtungen, sunder von der bildnis har, die uns der werckmeister got ingetruckt hat. Dann warlich der geist des lebens, den got in das angesicht Adams geblasen oder geatmet hat, ist nit ein so krafftloser und blöder atem xin als eins menschen atem […]
>
> Unnd verstand allweg durch den atem, lufft oder blast den geist gottes, der darumb in der gschrifft ein atem und derglichen genent würt, daß, wie wir mit ansichnemmen des luffts lebend, also der geyst gottes das war leben ist, in dem alle ding lebend und von im das leben habend.»[28]

Damit setzt Zwingli nicht nur gut humanistisch bei der ursprünglichen Bedeutung von «ruach» an, sondern auch gleich beim Anfang der Heiligen Schrift. Schöpfung oder noch genauer das Geschöpf Mensch wird somit unzertrennlich an den Schöpfer, den «Werkmeister Gott» zurückgebunden. Denn ohne den Atem gäbe es kein Leben und nur dort, wo der Geist weht, wird klare Luft und in Bezug auf das Gotteswort klar verständliche Schriftdeutung dem Menschen zugänglich.

Diese Klarheit, die durch das Geistwirken in Bezug auf das göttliche Wort entsteht, ist neben der Gewissheit das Hauptthema von Zwinglis

25 Ibid. 23 ff. Belegstellen dafür findet man vor allem in Z I, 349 ff.

26 Hier tauchen nebst den für Zwingli typischen Zitaten aus dem Johannesevangelium (mit einem Schwerpunkt auf Joh 6) und den Paulusbriefen insbesondere auch Genesis- und Psalmenzitate auf.

27 Vgl. *Burckhardt*, Geistproblem 23.

28 Z I, 347 f.

Schrift. Dementsprechend fällt die Mehrzahl der weiteren Geist-Ausführungen in diesen Themenbereich. So hält Zwingli fest:

1. Nur wer sich an Gott allein und die Erleuchtung durch Gottes Geist hält, hat wirklich etwas. Erleuchtung ist daher gewissermassen exklusiv, weil sie allein durch Gott, respektive sein fleischgewordenes Wort, das durch den Geist vermittelt wird, zugänglich ist[29].
2. Das Wort Gottes wird in der Heiligen Schrift – hier folgt eine ausführliche Auflistung von alt- und neutestamentlichen Belgestellen durch Zwingli – ohne menschliche Unterweisung verstanden. Es wird nicht verständlich, weil der Verstand des Menschen so hervorragend funktioniert, sondern weil der Geist das Wort in seinem Licht erstrahlen lässt: «Diser siben kuntschafften uß dem alten testament [Vgl. Z I, 362–365, A.A.] wellend wir uns benuegen zuo bewären, das das wort gottes vom mentschen wol verstanden mag werden on alles wysen einiges menschen; nit das der verstand des menschen sye, sunder des liechts und geists gottes, der in sinen worten also erlüchtet und atmet, das man das liecht siner meinung sicht in sinem liecht.»[30]
3. Gott offenbart sich selbst durch den Geist und ohne diesen gibt es kein Lernen: «Got offnet sich durch sinen geist selbs, und würt von im nüt gelernet on sinen geist.»[31]
4. Wer die Begabung durch den Heiligen Geist erfahren hat, hat niemanden mehr nötig, der ihn belehrt.[32]
5. In der Andacht soll man erflehen, dass Gott «dir sinen geist und sinn gebe, das du nit din sunder sin meinung in dich fassest».[33] Der Heilige Geist kann also erbeten werden.
6. Was Gott sagen will «mag nienan lüterer dann by im, dann in sinen worten gschöpfft werden. Ja, ich gdar sagen, das die, so inen selbs, das ist den menschen, zuoziehend, sy söllend in der gschrifft urteilen

29 «Ein ieder, der zuo dem wort gottes kumpt und bringt mit im nit sinen eygnen vestand – als Hilarius spricht –, sunder hat das gemuet, das er vom wort gottes wil geleert werden, der hat etwas, das ist: nüt halten uff sich selb, sunder sich alleinan got und sin insprechen lassen.» Z I, 360.

30 Ibid. 365.

31 Ibid. 369.

32 «Vernimm zum ersten, die salbung nüt anders sin dann die erlüchtung und begabung gottes des heiligen geysts; demnach sichst du, das, nachdem uns got mit sinem salb, das ist: mit sinem geist, geleert hat, wir nümmen niemans dörffent, der uns leer, denn da ist dhein valsch me, sunder die luter warheit, darinn man ouch verharren sol.» (Z I, 370) Ebenso: «Ir dörffen nit, das üch ieman lere. Hörstu? Wir dörffen nit der menschlichen urteileren, sunder wie sin salbung, die ist sin geist, lert von allen dingen – hörst: von allen dingen –, also ist es war on allen lug.» Ibid. 376.

33 Z I, 377.

> und verspottend das vertruwen in den geistgottes mit dem irem anschlag oder fürgeben, sich selbs ietz argwnig gemacht hand, das sy die gschrifft nach irem grind bucken welent und zwingen».[34]

Es wird also deutlich, das Gott und Gottes Wort sich allein durch den Geist offenbaren und dass eine Unterscheidung der Geister zu geschehen hat: Nicht der menschliche Geist – hier verwendet Zwingli später konsequent den Begriff «mens» statt «anima»[35] – kann die Gnade Gottes erschliessen, deshalb ist es unnötig sich selber oder durch die Auslegung von anderen Menschen etwas einzureden. Klar wird das Wort Gottes also vor allem im und durch das Wirken des Geistes. Der Geist aber weht, wo er will und kann daher nur erbeten, nicht aber herbeigezwungen werden.

Stattdessen – und das wird in der letzten, bisher noch unerwähnt gelassenen Stelle zum Geist in Zwinglis Predigt deutlich – ist es immer der Geist der den Menschen zu Gott zieht und dem Menschen Glauben stiftet: «Sobald du das gloubst, wiß dich ietz gezogen sin von dem vater, und das du meinst din arbeit sin, ist des geist gottes, der heimlich in dir würckt.»[36]

Der Heilige Geist stiftet also den Glauben, indem er Gott und Gottes Wort offenbart und den Menschen erleuchtet und ihn als neues Geschöpf in Gottes Schöpferhand zurückführt – bis zu dem Punkt, wo er wahrhaft beten kann «Dein Wille geschehe».

Schlussreden und ihre Auslegung

Wir wenden uns nun den *Schlussreden und ihre Auslegung* (1523) zu, die hier allein schon ihres Umfanges wegen nicht im selben Detaillierungsrad wie bei der *Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes* dargelegt werden können. Deshalb werden im Folgenden nur Ergänzungen oder Veränderungen der pneumatologischen Aussagen hervorgehoben und ausgeführt werden.

34 Ibid. 378.

35 Diese begriffliche Unterscheidung wird von Zwingli erst in *De vera et falsa religione commentarius* eingeführt (vgl. Z III, 628–912), ist aber in Grundzügen bereits vorher erkennbar.

36 Z I, 374. Das Motiv des «Zu Gott gezogen Werdens» ist typisch für Zwingli und kommt bereits in seiner ersten reformatorischen Schrift *Von Erkiesen und Freiheit der Speisen* vor. Vgl. Z I, 102; 118.

Ein erster «pneumatologischer Zwischenstopp» ist gleich bei der Auslegung des 1. Artikels einzulegen. Darin wird nämlich sowohl eine Erweiterung als auch eine Veränderung der bisherigen Geist-Aussagen festzumachen sein. So ergänzt Zwingli: «Die vile mag die gewüsse des verstands nit vesten […] Aber das ich der inred zuogeb, das ir gehört, laß ich nach, das, so dick ein concilium im geist gottes versamlet würt, das es nit irren mag.»[37] Diese Erweiterung lässt sich aus dem Kontext der Schrift und dem Zeitpunkt ihrer Veröffentlichung innerhalb der Zürcher und unmittelbar im Anschluss an die erste Zürcher Disputation[38] schnell erklären, denn mit der Kritik an den Konzilien wird die Frontstellung mit den Altgläubigen und der katholischen Kirche deutlich.[39]

Zwingli wiederholt damit nicht nur, dass der Heilige Geist alles lehrt und alleinige Wahrheit ist und dass diese daher nicht vom Menschen, sondern immer nur von Gott stammen kann, sondern grenzt sich gegen das römisch-katholische Schriftverständnis ab, ohne dabei seine eigene Katholizität auszuschliessen. Neu ist dabei aber nicht nur die Frontstellung, sondern auch die ekklesiologische Dimension des Geistwirkens. Wir erinnern uns: In der ursprünglichen Predigt *Von der Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes* ist die Scheidung der Geister zwar enthalten, aber immer nur auf das Individuum, nicht aber auf das Kollektiv der Gläubigen bezogen! Die ekklesiologische Dimension des Geistes wird schliesslich in der Auslegung des 8. Artikels für die Unterscheidung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche nutzbar gemacht:

> «Dannenhar die versamlungen besunderer personen oder bischoffen, obschon die ietz verwenten bischoff all zemmen kemind, nit die kilch ist, in die und von dero wir gloubend; dann in derselben sind alle fromen Christen, die erst by got wesenlich versamlet werden nach disem zyt; aber diewyl sy hie ist, so läbt sy allein in der hoffnung und kumpt sichtbarlich nümmer zemmen; aber in dem liecht des götlichen geists und gloubens ist sy hie ouch allweg by einandren; das ist aber nit sichtbar.»[40]

37 Z II, 25.

38 Nach der ersten Zürcher Disputation vom 29. Januar 1523 hat sich Zwingli sogleich an die Überarbeitung und Verschriftlichung der Auslegung der 67 Artikel gemacht und diese dann keine fünf Monate später (Mitte Juni) als Druck veröffentlicht.

39 Thomas Brunnschweiler begründet diese deutliche Frontstellung in dem Charakter Schrift: «[…] die alle Kennzeichen einer Gelegenheitsschrift trägt. Der Zürcher Reformator holt in ihr die Debatte nach, die bei der Ersten Zürcher Disputation nicht geführt wurde, und setzt gleichzeitig den dabei in Gang gesetzten Diskurs fort. Adressaten sind Gegner, Schwankende und Freunde, d. h. ein offenes Forum seiner Zeitgenossen.» Thomas *Brunnschweiler*, Einleitung, in ZS II, 3–11 (6 f.).

40 Z II, 61.

Die Veränderung, die ebenfalls bereits im 1. Artikel angelegt ist, verschiebt den Schwerpunkt des Geistwirkens.

War zuvor der Geist «selbst-erklärend» und die Pneumatologie stark auf das *sola scriptura*, noch präziser auf die Klarheit und Gewissheit des göttlichen Wortes bezogen, so rückt nun das *solus christus* stärker in den Vordergrund und damit auch ein klares Kriterium für die Scheidung der Geister. Denn der göttliche Geist – so Zwingli – richte alles auf die Christuserkenntnis hin aus und was nicht auf Christus ausgerichtet ist, ist nicht Gottes Geist:

> «Gloubend nit eim ieden geyst, sunder erfüntelend die geist, ob sy uß got syind; dann vil falscher propheten sind in die welt kummen. An dem erkenend ir den geist gottes: Ein ieder geist, der den herren Christum, der inder menschheit kummen ist, erkennet, lobt und ußspricht, der ist uß got (Hörstu, das der götlich geist alle bekantnus in Christum ordnet?). Und ein ieder geyst, der Jesum Christum, der mensch worden ist, nit vergicht, lobt, erkent, einig heil schetzt, der ist nit uß got.»[41]

Ein neues Bild für das Primat des Geistes in Bezug auf Glauben und Erkenntnis wird schliesslich in der Auslegung des 5. Artikels eingeführt: Der Sündenfall Adams wird zum Beispiel für den misslungenen Versuch, auf eigene Faust und somit ohne Gottes gnädige Zuwendung und Offenbarung durch den Geist Erkenntnis zu erlangen. Zwingli macht daran den Unterschied von Gesetz und Evangelium fest, wobei das Einhalten des Gesetzes dem eigenen Streben des Menschen gleichgesetzt und auf die Seite des Todes gestellt wird, weil nur Gott das Leben aller Dinge ist und deswegen nur Gottes Geist lebendig macht.[42]

Im 13. Artikel wird erneut die «Gotteskindschaft», respektive das Herangezogensein zu Gott durch den Geist expliziert: «Wo dem [dem

41 Ibid. 25.

42 «Ietz habend wir den weerlosen, todten, onmechtigen Adam, das ist: die zerbrochnen menschlichen natur, funden, namlich das: Hett sy das einig gebott nit übergangen, wer sy all zyt on kummer, jamer, ellend, in allen eeren unnd freuden vom geyst gottes gefuert und gewisen worden, das ouch anzeigt die nackende, die inn vor dem val nit bekümmeret, aber nach dem val von stund an schamrot macht, zu eim zeichen, das, so dick der mensch s'holtz des wüssens yßt, das ist: uff sich, sinen rat, sinne, vernunfft halt, unnd gott verlaßt, zuo schanden kumpt. Und so er das verbott gottes übertretten, hat er sich ye des geists und der gnaden gottes verzgen unnd under das gesatzt oder verbott geworffen und sich dem gsatzt und tod eygen gemacht; dannenhar er under dem gsatzt ze leben zwungen, darunder er aber uß eigner krafft nit lebendig werden mocht; dann ertod was. Darinn wir zwen mercklich prästen ersehend, einen, das der selbwüssend mensch sich under das gsatzt felt, den andren, das gsatzt halten nit lebendig macht Ro. 3. [Röm 3,19 f.]; denn das ist allein des geists gottes, der das leben aller dingen ist.» Z II, 34 f.

Haupt[43], A. A.] geloset würt, erlernet man luter und clarlich den willen gottes, und würt der mensch durch sinen geist zuo im gezogen und in inn verwandlet.»[44] In der Auslegung des Artikels wird dieser Gedanke dann um das Gegensatzpaar «Fleisch und Geist» erweitert und die Unfähigkeit des Fleisches hervorgehoben[45]. Dieser Gegensatz wird in den weiteren Artikeln und ihren Auslegungen danach vermehrt wiederaufgenommen und immer wieder thematisch gleich, aber in der Ausführung leicht verschieden angeführt.[46]

Dieser Gegensatz wird schliesslich auch in die Ausführungen zur Messe und den Sakramenten aufgenommen und damit die forschungsgeschichtliche Büchse der Pandora geöffnet. Ab der Auslegung des 18. Artikels, der bezeichnenderweise schon im Artikel selbst die Messe nicht als Opfer, sondern als Vergegenwärtigung Christi charakterisiert[47], wird das ausgeführt, was von Luther als Schwärmgeisterei missverstanden und in der Forschung lange Zeit als «spiritualistisches» Messe- und Sakramentsverständnis diskutiert worden ist. Christus – so Zwingli –

43 Die Artikel acht bis dreizehn – nicht aber deren Auslegung – gliedern sich alle um die Leib-Metapher aus 1Kor 12 ff. und verorten dementsprechend die Gläubigen als Kinder Gottes im Leib Christi, der die Kirche ist.

44 Z II, 72. Vgl. auch *Die Aktenstücke zur ersten Zürcher Disputation: I. Die 67 Artikel Zwinglis*, in: Z I, 458–465, hier 459.

45 «Es wirdt ouch das fleischlich, das uns anerborn ist, in got verwandlet, wann wir mit Paulo sprechen mögend: Ich läb ietz nit, sunder Christus lebt in mir Gala. 2. [Gal 2,20]. Dann wiewol wir nüt des minder, zuo dem, das wir in Christo sind, süddend, alldiewyl wir in disem fleisch wandlen, so schaffet doch der ungezwyflet gloub, den wir in das heil Christum habend, das Christus in uns lebt; denn welicher dengeist Christi hat, der ist Christi.» Z II, 72. Und weiter: «Denn so werdend wir in gott verwandlet; dann das nit ein werck des fleischs ist, sunder des geists gottes.» Z II, 73. Gerade beim Verständnis von «Geist» und «Fleisch» - auch, aber nicht nur in der Abendmahlskontroverse – ist es wichtig, den geistesgeschichtlichen Hintergrund der Disputierenden vor Augen zu führen. Nirgendwo sonst wird deutlicher, dass Luther und Zwingli durch unterschiedliche Schulen gegangen sind. Zwingli ist dabei geprägt durch die *via antiqua* und spricht dem Leib daher auch in der auferstandenen und zum Himmel gefahrenen Version volle Realität zu. Das hat großen Einfluss auf die Ubiquität des Leibes Christi. Vgl. z. B. *Köhler*, Die Geisteswelt Zwinglis 18 f.

46 Zum Beispiel in der Auslegung zum 16. Artikel: «[…] sunder fleischlichen leben heißt hie: leben nach menschlicher vernunfft und krafft. Geistlich leben heißt: sich der vernunfft und krafft des fleischs, das ist: menschlicher natur, verzyhen, unnd alein an den geist gottes lassen.» Z II, 81.

47 «Das christus sich selbs einest uffgeopfferet, in die ewigheit ein wärend und bezalend opffer ist für aller gleubigen sünd; daruss ermessen würdt, die mess nit ein opffer, sunder des opffers ein widergedächtnus sin und sichrung der erlösung, die christus uns bewisen hat.» Z II, 111. Vgl. auch Z I, 460.

sei ein wertvolles und immerwährendes Opfer für die Menschen, weil Christus ewiger Geist und Gott ist.[48]

Der Frage, inwiefern die Messe und die Sakramente und dabei insbesondere das Abendmahl pneumatologisch eingefärbt sind, kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Dafür wäre die Darstellung und Analyse einer umfassenderen Auswahl an Quellentexten notwendig als hier geleistet werden kann. Der Grund dafür ist offensichtlich: Während die übrigen pneumatologischen Ausführungen als einigermassen repräsentativ für Zwinglis Geist-Verständnis angesehen werden können und auch in späteren Schriften zwar Präzisierung und Erweiterung erfahren, aber doch «dieselben» geblieben sind, so endet diese Repräsentativität beim Verhältnis von «Geist» und «Sakrament» spätestens hier vollständig, weil der Abendmahlsstreit erst so richtig auszubrechen beginnt und Zwingli in den nächsten Jahren gerade den geistigen Aspekt seiner Abendmahlslehre in den zahlreichen Streitschriften immer wieder an- und ausführt und also erst nach 1523 so richtig zu entfalten beginnt. Ausserdem entfaltet Zwingli das Thema «Geist und Sakrament» nicht nur im Hinblick auf die Auseinandersetzung um das Abendmahl mit den Lutheranern, sondern auch mit Fokus auf die Taufe und den Konflikt mit den Täufern.[49]

Für Zwinglis gesamte Pneumatologie lässt sich aber mit Blick auf die Ergänzungen und Veränderungen in den *Schlussreden und ihre Auslegung* festhalten, dass Geist bei Zwingli – wie übrigens später auch bei Bullinger[50] – immer der Geist Gottes[51] ist. Daher ist es auch nie ein *solus spiritus*, wie Zwingli vorgeworfen werden könnte, sondern stets ein reformatorisches *solus christus*, dass der Unterscheidung der Geister dient. Es ist dieser göttliche Geist Christi allein, der das Wort Gottes

48 «Paulus erklärt am selben ort [Hebr 9,14 f., Anm. A. A.], wie Christus, nun einist uffgeopfret, in die ewigheit ein tür unnd wärend opffer sye für aller menschen sünd und bewärt das in dem, das er ein ewiger geist und got sye, sye ouch sin lyden in die ewigkeit fruchtbar.» Z II, 128.

49 Noch immer findet sich die ausführlichste und umfassendste Darstellung von Zwinglis Meinung zum Thema «Geist und Sakrament» in Köhlers monumentalem und grundlegendem Werk zum Abendmahlsstreit. Vgl. Walther *Köhler*, Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 6 und 7), Leipzig 1924 und Gütersloh 1953.

50 In Dekade 4, 8 schreibt Bullinger: «Idem spiritus sanctus appellatur dei et filii spiritus.» HBT 670.

51 In den Worten Burckhardts: «Also Geistoffenbarung und Christusoffenbarung decken sich. Wort Gottes, Gott und Geist Gottes sind synonym gebraucht.» *Burckhardt,* Geistproblem 9.

vermittelt, der den Menschen zu Gott zieht, ihn erleuchtet und verwandelt. Dass dieser Geist weht, wo er will, war Zwingli wohl stärker bewusst als einigen seiner Zeitgenossen. Gerade deshalb ist es ihm so wichtig gewesen, eine Einheit mit Luther zu finden – denn der Geist Gottes ist einer und nicht viele.

Konklusion und Ausblick

Umso mehr muss es Zwingli geschmerzt haben, wenn Luther in Marburg behauptet: «Ihr habt einen anderen Geist als wir.»[52] Zwar äussert Luther dies gegenüber seinem Gesprächspartner Bucer und nicht gegenüber Zwingli direkt, doch handelt es sich dabei nicht nur um das Feststellen einer Meinungsverschiedenheit auf zwischenmenschlicher Ebene, sondern auch um das Feststellen einer Meinungsverschiedenheit auf theologischer Ebene. Mit «Geist» ist also nicht der Menschengeist, sondern der Heilige Geist gemeint. Das bringt Walther Köhler schön zum Ausdruck: «Es handelt sich nicht nur um den Geist der Abendmahlskontroverse, an den allein hat vielleicht schon Luther nicht gedacht, es geht um den Geist als Ganzes, als den Mittelpunkt, das Energiezentrum des Zwinglischen Denkens, Fühlens und Wollens, um den Kern der Lebensanschauung, aus dem das Lebensstreben selbst in Politik, Gesellschaftsgestaltung, Wirtschaft, Recht, Kirche, aber auch glaubendem Vertrauen und Erfassen hervorquillt.»[53]

Der Heilige Geist und die rechte Unterscheidung der Geister waren also massgebliche Themen, die in den Anfängen der Reformation direkt und indirekt diskutiert wurden. Das Marburger Religionsgespräch ist dafür insofern besonders spannend, weil dort vor 490 Jahren sowohl in der Zustimmung zu den 14 Artikeln als auch in der Ablehnung des 15. Artikels zum Abendmahl die Pneumatologie von Zwingli und den anderen Reformierten eindrücklich zur Geltung kommt. Eine Pneumatologie, die sich bei Zwingli schon in seinen früh-reformatorischen Werken abzuzeichnen beginnt und die im theologischen Diskurs seiner Zeit an Profil und Schärfe gewonnen hat.

Es wäre an dieser Stelle zu gewagt zu behaupten, dass sich der «garstige Graben» zwischen Protestanten und Reformierten bei der

52 «[…] sonnder ist offenbar, das wir nicht ainerley gayst haben […]» WA 30 III, 150, 5–9.

53 *Köhler*, Die Geisteswelt Zwinglis 5.

Geist-Frage geöffnet hat. Doch auch 500 Jahre nach der Reformation weht der Geist, wo er will und wirft die Frage nach der Einheit erneut auf. Festhalten lässt sich allein, dass Zwinglis «Geist-Problem» wie Burckhardt es meiner Meinung nach zu Unrecht bezeichnet, definitiv eine entscheidende Grundvoraussetzung für die weitere Entwicklung der Reformation war.

«Wider die Ränke der Wiedertäufer»

Zwinglis Antwort auf die Schleitheimer Artikel

Von Marco Hofheinz

Reformierte Reformatoren versus Täufer? Einleitende Bemerkungen zur Gesprächskonstellation

> «Minderheiten halten uns einen Spiegel vor. Sie stellen unsere Selbstverständlichkeiten infrage. […] Auch wenn man selber zu einem anderen Ergebnis kommt und den Dienst an der Waffe unter bestimmten Umständen für berechtigt, ja für unvermeidbar hält, ist es gut, dass uns Menschen daran erinnern, dass Gewaltlosigkeit ein hoher Wert ist. […] Ich finde es bemerkenswert, wie Menschen aus ihrem Glauben heraus auf vieles an Konsum und Luxus verzichten, was vielen in unserer Gesellschaft notwendig erscheint.»[1]

Zu dieser Würdigung gelangt der ehemalige deutsche Bundespräsident und reformierte Christ Johannes Rau nach Besuchen bei Mennonitengemeinden in Südamerika. So selbstverständlich uns heute im Zeitalter von Toleranz und einer liberalen Religionspolitik ein solches «Gesprächsergebnis» erscheinen mag,[2] so wenig selbstverständlich ist es tatsächlich in historischer Perspektive. Es hat einige Jahrhunderte lang gedauert,[3]

1 Johannes *Rau*, Spiegel für die Mehrheit, in: Zeitzeichen 12 (2003), 17.

2 Vgl. zum Anteil des Täufertums an Toleranz und Gewissensfreiheit Wolfgang *Bock*, «Nicht mit Schwert oder Feuer, sondern nur mit Geduld und Gebet». Zur religiösen Vorgeschichte des Grundrechts der Gewissensfreiheit, in: SJKR/ASDE 12 (2007), 73–91.

3 Zu diversen Gesprächen des 17. Jahrhunderts vgl. Täufer und Reformierte im Disput. Texte des 17. Jahrhunderts über Verfolgung und Toleranz aus Zürich und Amsterdam, hg. von Philipp Wälchli, Urs B. Leu und Christian Scheidegger, Zug 2010. Zum Emder Religionsgespräch von 1578 vgl. Klaas-Dieter *Voss*, Das «mennonitische» Obrigkeitsverständnis im Emder Religionsgespräch von 1578, in: Tota Frisia in Teilansichten. Hajo van Lengen zum 65. Geburtstag, hg. von Heinrich Schmidt, Wolfgang Schwarz und Martin Tielke, Aurich 2005, 255–282; Klaas-Dieter *Voss*, Das Emder Religionsgespräch von 1578. Zur Genese des gedruckten Protokolls sowie Beobachtungen zum theologischen Profil der flämischen Mennoniten (AKThG

bis mit den Puidoux-Konferenzen[4] seit Mitte der 1950er Jahre Gespräche zwischen Volkskirchlern und Mennoniten beiderseitig als «geglückt» bezeichnet werden konnten. Vom Status eucharistischer Gastfreundschaft, wie er im Nachklang der Leuenberger Konkordie (1973) in verschiedenen bilateralen mennonitisch-reformierten[5] und mennonitisch-lutherischen Dialogen[6] vereinbart wurde, war man meilenweit entfernt.[7] Jahrhunderte lang prägte vor allem volkskirchliche Polemik gegen die «Schwärmer» und nicht zuletzt das Damoklesschwert obrigkeitlicher Sanktionen die Gesprächskonstellation und das Miteinander, welches keines war. Man denke nur an die Verwerfungssätze, das berühmt-berüchtigte «Damnant Anabaptistas» in Bekenntnisschriften aus der Reformationszeit.[8] Ob der schmerzende Riss, der seit den Zürcher Anfängen durch

50), Leipzig 2018. Vgl. fernerhin Martin *Rothkegel*, Theologische Kontroversgespräche zwischen Reformierten und Schweizer Brüdern. Spuren einer transterritorialen täuferischen Untergrundkirche des 16. Jahrhunderts, in: Thomas K. Kühn/Hans Georg Ulrichs (Hg.), Bekenntnis im Konflikt. Vorträge der 12. Internationalen Emder Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus (EBrP 18), Göttingen 2020, 55–66.

4 Dokumentiert von Donald F. Durnbaugh, in: On Earth Peace. Discussions on War. Peace Issues Between Friends, Mennonites, Brethren and European Churches 1935–1975, hg. von Donald F. Durnbaugh, Elgin 1978. Vgl. zu den einzelnen Konferenzen: Fernando *Enns*, Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit, Göttingen 2003, 223–235. Zum Gespräch zwischen Karl Barth und dem mennonitischen Theologen John Howard Yoder: Marco *Hofheinz,* «Er ist unser Friede». Karl Barths christologische Grundlegung der Friedensethik im Gespräch mit John Howard Yoder (FSÖTh 144), Göttingen 2014.

5 Vgl. Mennonites and Reformed in Dialogue, hg von Hans Georg vom Berg et al., Geneva et al. 1986.

6 Vgl. Rainer W. *Burkhart*, «Eucharistische Gastfreundschaft». Versöhnung zwischen Mennoniten und Lutheranern, in: ÖR 45, 1996, 324–330; Rainer W. *Burkhart*, Heilungen der Erinnerungen. Die Bedeutung der lutherisch-mennonitischen Versöhnung, LWB 2016/02, Leipzig 2017; Martin *Hailer*, Gift Exchange. Issues in Ecumenical Theology (Beihefte ÖR 124), Leipzig 2019, 101–133.

7 Zu den bilateralen Dialogen der Mennoniten vgl. *Enns*, Friedenskirche in der Ökumene 262–301; Fernando *Enns,* Ökumene und Frieden. Bewährungsfelder ökumenischer Theologie, Neukirchen-Vluyn 2012, 50–87.

8 Das «Damnant Anabaptistas» findet sich auch in CA V, IX, XII, XVI und XVII (BSLK 58,4; 62,3; 65,7; 68,3; 70,4) und außerdem in ApolCA IX (BSLK 247,10). Vgl. auch ApolCA XIII (BSLK 294,7); FC XII, Epit. (BSLK 822,21–27); FC IV, SD (BSLK 946,10–14); FC VII, SD (BSLK 981,13–21) und FC XII, SD (BSLK 1091,23–1096,22). Auf reformierter Seite siehe etwa Confessio Belgica (1561) (BSRK 248,26–30), Confessio Helvetica Posterior (1562) (BSRK 221,5–8) und Confessio Gallicana (1559) (BSRK 232,24 ff.). In Bezug auf die Ablehnung der Kinder- und die Befürwortung der Erwachsenentaufe konstatiert neben der Confessio Scotica (1560) (BSRK

die Reformationsbewegung geht, inzwischen durch ökumenische Dialogarbeit in Begegnung und Versöhnung vernäht und verheilt ist oder einfach nur vergessen und/oder verdrängt wurde, mag dahingestellt sein.[9]

Ich möchte mich im Folgenden den Anfängen des Gegeneinanders widmen und anhand der Kontroverse zum Waffengebrauch zunächst differenzhermeneutisch nach dem Trennenden fragen. Diese Differenz wird ansichtig, wenn man exemplarisch die Auseinandersetzung zu den *Schleitheimer Artikeln* (1527) betrachtet, die ich zunächst nach der Einleitung (I.) vorstellen möchte (II.). Niemand geringeres als die beiden reformierten Hauptreformatoren Huldrych Zwingli und Johannes Calvin[10] haben den Schleitheimer Artikeln umfangreiche «Confutationes» gewidmet, ein Umstand, der nolens volens bereits viel über ihren Stellenwert verrät.[11] Zunächst möchte ich die «Confutation» Zwinglis präsentieren (III.), die als polemische Schrift unter dem Titel *In catabaptistarum strophas elenchus* noch im selben Jahr wie die Schleitheimer Artikel erschien. Die erste mir bekannte Teilübersetzung des «Elenchus» wurde 1918 unter dem Titel *Wider die Ränke der Wiedertäufer* publiziert, der auch für diesen Aufsatz titelgebend ist. Im Anschluss daran möchte ich eher konsenshermeneutisch nach tragenden Gemeinsamkeiten fragen (IV.), die trotz schärfster Polemik vorhanden waren und gleichsam subkutan mitliefen. Es erfolgt dann noch eine kurze Schlussbemerkung (V.)

261,20–23) auch die Confessio Helvetica Posterior (1562) (BSRK 209,42–49) ein «Damnant Anabaptistas». Vgl. auch Zwinglis «Fidei ratio» (1530) (BSRK 87,36–42), das Baseler Bekenntnis (1534) (BSRK 100,4–8), die Confessio Belgica (1561) (BSRK 246,35–40) und das Ungarische Bekenntnis (1562) (BSRK 421,44 ff.).

9 Vgl. dazu das Schuldbekenntnis von reformierter Seite, in: Gemeinsames Erbe. Reformierte und Täufer im Dialog, hg. von Michael Baumann, Zürich 2007, 82 f.

10 Vgl. Johannes Calvin, Gegen die Irrtümer der Anabaptisten (1544), in: Calvin-Studienausgabe. Bd. 3: Reformatorische Kontroversen, hg. von Eberhard Busch et al., Neukirchen-Vluyn 1999, 267–367. Vgl. dazu: Marco *Hofheinz*, Johannes Calvins theologische Friedensethik (Theologie und Frieden 41), Stuttgart 2012, 85–136.

11 Gottfried W. *Locher* (*ders*., Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen 1979, 260) bemerkt treffend: «Bei aller Enge und Gesetzlichkeit, die aus dem Separationsprinzip folgt, stellen die Schleitheimer Artikel ein Vorbild an Einfachheit und Konzentration mit biblischer Begründung dar. Nach Zwingli hat auch Calvin eine Widerlegung des bedeutenden Dokuments für notwendig gehalten.»

Die Schleitheimer Artikel (1527). Eine Interpretation der die Gewaltfrage betreffenden Aussagen

Innerhalb des durchaus vielfältigen und polyzentrisch statt monogenetisch entstehenden Täufertums[12] bildet sich zu Beginn dieser Bewegung(en) zunächst in Zürich unter radikalen Zwingli-Schülern (wie Konrad Grebel und Felix Manz) ein friedfertiges Täufertum heraus. Es fordert um der Radikalität der Jesus-Nachfolge und des Christus-Gehorsams willen die Separation von der Welt.[13] In den *Schleitheimer Artikeln*,[14] die im Jahr 1527 nach einer Täufersynode in Schleitheim (Kanton Schaffhausen) von Michael Sattler[15] (ca. 1490–1527) als programmatische Zusammenfassung der Lehre der Täufer verfasst wurden und die auch unter dem Namen «Schleitheimer Bekenntnis» figurieren, heisst es:

> «Denn es sind eitel Greuel, die uns verhasst machen vor unserm Jesus Christus, welcher uns befreit hat von der Dienstbarkeit des Fleisches und uns fähig gemacht hat zum Dienst Gottes durch den Geist, welchen er uns gegeben hat. So werden dann auch zweifellos die unchristlichen, ja teuflischen Waffen der Gewalt von uns fallen, als da sind Schwert, Harnisch und dergleichen und jede Anwendung davon, sei es für Freunde oder gegen die Feinde – kraft des Wortes Christi: Ihr sollt dem Übel nicht widerstehen»[16] (Mt 5,39).

12 Vgl. James M. *Stayer*, Werner O. *Packull* und Klaus *Deppermann*, From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins, in: MQR 49 (1975), 83–122.

13 Zur Entstehung des Täufertums in der Schweiz vgl. Hans-Jürgen *Goertz*, Die Täufer. Geschichte und Deutung, München 1988, 137–152; Arnold C. *Snyder*, The Birth and Evolution of Swiss Anabaptism (1520–1530), in: MQR 80, 2006, 501–645; Andrea *Strübind*, Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin 2003; *dies*., Das Schweizer Täufertum, in: Die Schweizerische Reformation. Ein Handbuch, hg. von Amy Nelson Burnett und Emidio Campi, Zürich 2017, 395–446.

14 Michael *Sattler*, Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes, sieben Artikel betreffend (1527), in: Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier, hg. von Heinold Fast, Bremen 1962, 60–71. Um der besseren Lesbarkeit willen wird hier sowie im Folgenden auf diese «populäre» Edition der *Schleitheimer Artikel* zurückgegriffen und nicht die wissenschaftliche, in: Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz. Zweiter Band: Ostschweiz, hg. von Heinold Fast, Zürich 1973, 26–36. Vgl. auch: Das Schleitheimer Bekenntnis 1527. Einleitung, Faksimile, Übersetzung und Kommentar, hg. von Urs B. Leu und Christian Scheidegger, Zug 2004.

15 Vgl. Arnold C. *Snyder*, The Life and Thought of Michael Sattler, Scottdale 2002; *ders*., Art. Michael Sattler, in: TRE 30 (1999), 54–57; Klaus *Deppermann*, Michael Sattler. Radikaler Reformator, Pazifist, Märtyrer, in: MGB 47/48 (1990/91), 8–23.

16 *Sattler*, Brüderliche Vereinigung 65.

Hier artikuliert sich ein friedfertiges Täufertum, das seine Existenz als Leidensnachfolge interpretiert, diese zugleich als ekklesiologisches Differenzkriterium ausweist und auf die Verfolgungssituation anwendet.[17] Dass mit diesen leidensbereiten Pazifisten kein Staat zu machen ist, gilt als ausgemacht, nicht zuletzt aufgrund der gleichsam «donatistisch» anmutenden Abgrenzung von der Welt seitens der «reinen» Gemeinde, die sich nicht *in rebus politicis* die Hände schmutzig machen wolle.[18] In der «Vorrede» von Schleitheim heisst es dementsprechend: «Wir, die wir zu Schleitheim am Randen im Herrn versammelt gewesen sind, tun allen Liebhabern Gottes kund, dass wir in den Stücken und Artikeln übereingekommen sind, die wir im Herrn halten sollen, wenn wir gehorsame Kinder, Söhne und Töchter Gottes sein wollen, die abgesondert von der Welt in allem Tun und Lassen sind und sein wollen.»[19]

Dieses «Täuferbekenntnis»[20] stellt eine Übereinkunft in sieben umstrittenen Lehrfragen dar, wie bereits der Titel im Originalwortlaut «Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes, sieben Artikel betreffend» indiziert. Die Schleitheimer Artikel benennen theologisch zentrale und neuralgische Punkte der frühen Täuferbewegung in der Schweiz: etwa die Ablehnung der Säuglingstaufe, die Betonung des Banns als Kirchenzuchtmassnahme (nach der *regula Christi* gemäss Mt 18,15–18), die Feier des Brotbrechens für solche, die zuvor durch den Empfang der Gläubigentaufe Glieder am Leib Christi geworden sind, die Forderung

17 Vgl. Hans-Jürgen *Goertz*, Zwischen Zwietracht und Eintracht. Zur Zweideutigkeit täuferischer und mennonitischer Bekenntnisse, in: MGB 43/44 (1986/87), 16–46 (wiederabgedruckt, in: *ders.*, Das schwierige Erbe der Mennoniten. Aufsätze und Reden, hg. von Marion Kobelt-Groch und Christoph Wiebe, Leipzig 2002, 93–120); Arnold C. *Snyder*, The Influence of the Schleitheim Articles on the Anabaptist Movement. An Historical Evaluation, in: MQR 63 (1989), 323–344. Zur Forschungsgeschichte vgl. Gerald *Biesecker-Mast*, Anabaptist Separation and Arguments Against the Sword in the Schleitheim Brotherly Union, in: MQR 74 (2000), 381–402.

18 Vgl. James M. *Stayer*, Anabaptist and the Sword, Lawrence 1973; *ders.*, Noch einmal besichtigt. Anabaptists and the Sword. Von der Radikalität zum Quietismus, in: MGB 47/48 (1990/91), 24–37. Ferner: James T. *Johnson*, Two Kinds of Pacifism. Opposition to the Political Use of Force in the Renaissance-Reformation Period, in: JRE 12 (1984), 39–60, hier 51–57.

19 *Sattler*, Brüderliche Vereinigung 61. Das Absonderungsmotiv zieht sich wie ein *cantus firmus* durch das gesamte Dokument. Vgl. ibid. 62 ff.

20 Ob es sich um ein «Bekenntnis» handelt, ist umstritten. Vgl. *Locher*, Die Zwinglische Reformation 259; John H. *Yoder*, Täufertum und Reformation in der Schweiz I. Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren 1523–1538, Karlsruhe 1962, 95–100; *Goertz*, Zwischen Zwietracht und Eintracht 23–28.

nach Abgeschiedenheit von der Welt durch Bildung einer Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen und die Ablehnung des Eides.

Der Staat bzw. die Obrigkeit wird in seiner/ihrer Funktion, die Bösen zu bestrafen und die Guten zu schützen (Röm 13,4), zwar als von Gott eingesetzt anerkannt; insofern wäre es verkürzt, diese Haltung als Totalverweigerung zu stigmatisieren. Jedoch wird der Schwertgebrauch der Obrigkeit als eine «Gottesordnung ausserhalb der Vollkommenheit Christi»[21] gebrandmarkt. Es erfolgt also eine Einordnung des Schwertes in die Gottesordnung, zugleich wird diese allerdings ausserhalb der Vollkommenheit Christi lokalisiert, dem der Nachfolgegehorsam zu gelten habe. Gottesordnung und Christusordnung sind demzufolge offenbar nicht deckungsgleich. Im Raum der Gemeinde, wo die Vollkommenheit Christi beheimatet sein will, soll hingegen nicht das Schwert, sondern der «Bann» (die *regula Christi* nach Mt 18,15–20) gelten – «allein zur Mahnung und Ausschliessung dessen, der gesündigt hat, nicht durch Tötung des Fleisches, sondern allein durch die Mahnung und den Befehl, nicht mehr zu sündigen».[22] Die Frage, ob ein Christ Obrigkeit sein dürfe, wird eindeutig negiert und zwar unter Hinweis auf das Vorbild Christi:

> «Christus sollte zum König gemacht werden, ist aber geflohen und hat die Ordnung seines Vaters nicht berücksichtigt. So sollen wir es auch tun und ihm nachlaufen. […] Auch verbietet er selbst die Gewalt des Schwertes und sagt: ‹Die Fürsten, die herrschen› usw.; ‹ihr aber nicht also› (Matth. 20,25 f.).»[23]

«Wider die Ränke der Wiedertäufer»[24]. Zwinglis Response auf die Schleitheimer Artikel

Wie sah nun Zwinglis Replik auf die Schleitheimer Artikel der Täufer inhaltlich aus?[25] Was entgegnet er ihnen? Nach diversen Schriften hat Zwingli im Jahr 1527 im Zusammenhang der Vorkommnisse rund um

21 *Sattler*, Brüderliche Vereinigung 66.
22 Ibid.
23 Ibid. 67.
24 So die Übersetzung des Titels der Schrift *In catabaptistarum strophas elenchus*, in: Ulrich Zwingli. Eine Auswahl aus seinen Schriften auf das vierhundertjährige Jubiläum der Zürcher Reformation, hg. von Georg Finsler, Walter Köhler und Arnold Rüegg, Zürich 1918, 678.
25 Zu Zwingli und den Täufern vgl. etwa Mira *Baumgartner*, Die Täufer und Zwingli. Eine Dokumentation, Zürich 1993; Hans-Jürgen *Goertz*, Machtbeziehungen in der

die Ertränkung von Felix Manz seine polemische Schrift *In catabaptistarum strophas elenchus*[26] vorgelegt, mit der er eine abschliessende theologische Abrechnung mit dem Täufertum liefern wollte.[27] Hier setzt er sich Punkt für Punkt mit den Schleitheimer Artikeln auseinander. Ich nenne hier fünf Punkte und skizziere jeweils die Argumentation Zwinglis.

Separation

Bezüglich der Separationsforderung, wie sie zu Beginn der Schleitheimer Artikel (Proömium) erhoben wird, wendet Zwingli ein, dass sich die erforderliche Separation nicht einfach auf die Welt der Sünder beziehe, sondern primär auf die eigene Seele: «Wir müssen uns also zuallererst von uns selbst absondern. Das sagt auch Christus: ‹Wer sein Leben auf dieser Welt hasst›, sagt er, ‹der wird's erhalten zum ewigen Leben›. Diese Absonderung geschieht da, wo wir uns täglich um Besserung bemühen und nach Kräften die Brüder durch Beispiel und Wort dazu ermahnen. Dieser Überlegung entsprechend wollen wir nicht von denen getrennt werden, die mit uns alle Schwäche teilen.»[28] Zwingli nennt das Separie-

Zürcher Reformation. Noch einmal: Zwingli und die Täufer, in: Die Zürcher Reformation. Ausstrahlungen und Rückwirkungen, hg. von Alfred Schindler und Hans Stickelberger, Berlin et al., 2001, 43–75 (revidierte Fassung: Machtbeziehungen in der Zürcher Reformation. Zwingli, Täufer und Foucault, in: *ders.*, Radikalität der Reformation. Aufsätze und Abhandlungen, FKDG 93, Göttingen 2007, 267–291); Urs B. *Leu*, Huldrych Zwingli und die Täufer, in: Die Zürcher Täufer 1525–1700, hg. von Urs B. Leu und Christian Scheidegger, Zürich 2007, 15–66; Katrin *Martin*, Die frühe Täuferbewegung in Zürich. Einfache Täufer im Verhör, Saarbrücken 2008.

26 Huldrych Zwingli, In catabaptistarum strophas elenchus, Z VI/1, 1–196.

27 Vgl. Z VI/1, 1–196. Vgl. dazu Akira *Demura*, From Zwingli to Calvin. A Comparative Study of Zwingli's Elenchus and Calvin's Brièvе Instruction, in: Die Zürcher Reformation (wie Anm. 25) 87–99; Leland *Harder*, Zwingli's Reaction to the Schleitheim Confession of Faith of the Anabaptists, in: Sixteenth Century Journal 11/4 (1980), 51–66; Hans Rudolf *Lavater*, Die Berner Täufer in ihrem schweizerischen Umfeld II: Theologie und Bekenntnis, in: Die Wahrheit ist untödlich. Berner Täufer in Geschichte und Gegenwart, hg. von Rudolf Dellsperger und Hans Rudolf Lavater, Bern 2007, 29–70, hier 41–55; *Locher*, Die Zwinglische Reformation (wie Anm. 11) 254–263; Richard *Stauffer*, Zwingli et Calvin, Critiques de la confession de Schleitheim, in: The Origins and Characters of Anabaptism, hg. von Marc Lienhard, Den Haag 1977, 126–147.

28 Z VI/1, 123, 3–9. Die Übersetzungen aus Zwinglis «Elenchus» verdanke ich einer noch unveröffentlichten Übersetzung von Hans Rudolf Lavater, der mir diese freundlicherweise zur Verfügung stellte.

ren «hochmütig» (*supercilium devitationis*).[29] Die Abschottung diene der Selbstimmunisierung gegenüber Fremdeinflüssen und unterlaufe das biblische Gebot: «Prüfet alles» (1Thess 5,21).[30] Zwingli wendet sich auch gegen eine separatistische Praxis, die die Anerkennung des Banns bzw. die *regula Christi* zur Zulassungsvoraussetzung zum Abendmahl stilisiert und auf diese Weise meint, Kirchenzucht zur Bildung eines exklusiven Zirkels üben zu müssen. Die Separation bedeute im Sinne Schleitheims «Abstinenz vom politischen Leben»,[31] die freilich in der Wirkung alles andere als «apolitisch» war.[32]

Waffengebrauch

Die Rede von der Wehrlosigkeit lehnt Zwingli nicht einfach ab, etwa aus bellizistischer Neigung oder einer Liebe zum Schwerttragen, von der er sich vielmehr persönlich distanziert. Es gelte freilich die Referenzen klar in den Blick zu bekommen: «Das Wort Christi: ‹Ihr sollt dem Übel nicht widerstehen› ist nicht für die Obrigkeit gesagt, ebensowenig das andere ‹Ihr sollt nicht herrschen›. Dieses bezieht sich nur auf die Apostel, die Pfarrer und jede Privatperson.»[33] Bei Zwingli tritt bereits ein funktionales Staatsverständnis in Erscheinung,[34] das sich in der Zuordnung der Schutzfunktion im Blick auf das Schwert zeigt: «Auch ich lehre die Waffen niederlegen, doch muss das Schwert erhoben werden, das die Übeltäter trifft, die Leidenden wiederherstellt und die Pflichtgetreuen lobt.»[35] Diese Formulierung weckt Assoziationen und erinnert an Barmen V: «[D]er Staat [hat] nach göttlicher Anordnung die Aufgabe […],

29 Z VI/1, 123, 17.

30 Vgl. Z VI/1, 123, 24.

31 *Locher*, Die Zwinglische Reformation 257, dort kursiv.

32 Insofern ist es sicherlich in der Wortwahl unglücklich, wenn *Locher* (Die Zwinglische Reformation 261) von der «apolitischen Freiheit des Weges, den Manz, Sattler und Menno gingen», spricht. Heinold *Fast* (Beiträge zu einer Friedenstheologie. Eine Stimme aus den historischen Friedenskirchen, Maxdorf 1982, 92) spricht hingegen von einem dezidiert «politische[n] Bekenntnis Michael Sattlers».

33 Z VI/1, 126, 6–9. Übersetzung: Hans Rudolf Lavater.

34 Vgl. Ulrich *Gäbler*, Huldrych Zwinglis politische Theologie, in: Kirche, Theologie und Politik im reformierten Protestantismus. Vorträge der 8. Emder Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus, hg. von Matthias Freudenberg und Georg Plasger (EBrP 14), Neukirchen-Vluyn 2011, 9–25, 24f. Allgemein zur Schweiz: Ulrich *Gäbler*, Die Kontroverse um das Verhältnis von Kirche und politischer Obrigkeit in der Schweizer Reformation, in: ThZ 51/3 (1995), 212–223.

35 Z VI/1, 126, 15–18. Übersetzung: Hans Rudolf Lavater.

in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Mass menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen.»[36]

Vollkommenheit Christi

Hinsichtlich der Aussage, dass das Schwert eine Gottesordnung ausserhalb der Vollkommenheit Christi sei, möchte Zwingli differenzieren. Wenn es den Täufern um Christi eigene Vollkommenheit im Sinne des von der Kirche unterschiedenen Leibes gehe, könne er der Aussage zustimmen, dass «der Herr aller Herren und König aller Könige so wenig eine Obrigkeit benötigt wie es überhaupt Obrigkeiten gäbe, denen er nicht ihr Amt verliehen hätte».[37] Schleitheim würde indes nicht die Vollkommenheit Christi, sondern die Vollkommenheit des Leibes Christi betonen, also der Gemeinde, mithin gar die eigene Vollkommenheit lehren, die als solche keiner Obrigkeit bedürftig sei. Zwingli erachtet dies als hochmütig, ja als eine Verkennung des Sünderseins der Gemeinde. Es gehe indes nicht um die Vollkommenheit der Christen bzw. der Gemeinde, sondern um die Vollkommenheit Christi: Kirche und Christus sind nicht identisch.[38]

Rechtsprechung

Hinsichtlich der Rechtsprechung warnt Zwingli vor einer Vermischung von göttlichem und menschlichem Recht.[39] Dass Christus sich bei seinem Kommen keine richterliche Autorität anmass und damit kein göttliches Recht durchsetzte, deutet Zwingli als eine Ermöglichung, ja als den Erweis der Notwendigkeit menschlichen Rechts. Die Täufer hingegen würden aus dem Umstand, dass Christus auf die Durchsetzung des Rechts verzichtet hätte, schliessen, dass auch Christen sich nicht an einer solchen Durchsetzung beteiligen sollten. Damit aber würde die Differenz von göttlichem und menschlichem Recht unterlaufen. Christus hingegen kenne den Unterschied: Er «lehrt vielmehr öffentlich, es sei ein Richter da,

36 Zit. nach RBS. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. von Georg Plasger und Matthias Freudenberg, Göttingen 2005, 244.
37 Z VI/1, 131, 3 ff. Übersetzung: Hans Rudolf Lavater.
38 Vgl. Z VI/1, 131 ff.
39 Vgl. Z VI/1, 134, 34 f.

vor den jene ihre Sache bringen könnten, er sei es nicht, folglich werde er kein Urteil fällen. Folglich sehen wir hier, wie er das Richteramt mehr bekräftigt als dass er es abschafft, auch unter Frommen. Wenn wir von Paulus ermahnt werden [1Kor 6,7], lieber Unrecht zu erleiden als mit dem Bruder zu streiten, so geschieht das nicht, weil ein Christ kein Richter sein darf, vielmehr sollen wir nicht streitsüchtig sein».[40]

Beteiligung an obrigkeitlicher Aufgabe

Der Artikel 6 von Schleitheim beruft sich auf das Jesuswort Mt 20,25 f.: «Die weltlichen Fürsten herrschen […], bei euch soll es nicht so sein.» Daraus wird das Verbot einer Übernahme eines obrigkeitlichen Amtes abgeleitet. Zu Unrecht, wie Zwingli argumentiert,[41] da der Kontext des Jesuswortes erweise, dass Jesus sich nur an die zwölf Apostel wende, die seine Stellvertreter seien und sich als solche an ihr Urbild zu halten und entsprechend vom Herrschen fernzuhalten hätten. Der Zwölferkreis der Apostel sei allerding ein geschlossener, exklusiver Kreis, so dass diese Aussage Jesu nicht einfach verallgemeinert und auf alle Jünger übertragen werden dürfe. Pointiert formuliert: Die zwölf Apostel waren alle Jünger Jesu, aber nicht alle Jünger Jesu waren auch Apostel.

Auch die dichotomische Aufteilung und Kontrastierung von Fleisch und obrigkeitlichem Amt einerseits und Geist und Christsein andererseits lässt Zwingli nicht gelten.[42] Er hält mit seiner Verhältnisbestimmung von vollkommener göttlicher und unvollkommener, der Orientierung an göttlicher Gerechtigkeit bedürftiger menschlicher Gerechtigkeit dagegen,[43] dass gerade der fromme Richter für sein Amt qualifiziert sei («Wer aber kann das besser leisten als der Frömmste?»),[44] insofern er um die göttliche Gerechtigkeit wisse und zu besagter Orientierung fähig sei.

Es mag sein, dass uns Zwinglis Argumentation überzeugt und uns weitaus plausibler erscheint als die Denkungsart Schleitheims. Gleichwohl bleibt insbesondere das Martyrium, etwa das mit geradezu bestialischer

40 Z VI/1, 135, 20–25. Übersetzung: Hans Rudolf Lavater.
41 Vgl. Z VI/1, 137,5–138,24.
42 Vgl. Z VI/1, 139,15–141,34.
43 Vgl. Zwinglis Programmschrift *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit* (1523), in: Z II, 458–525. Dazu: Marco *Hofheinz*, Ethik – reformiert! Studien zur reformierten Reformation und ihrer Rezeption im 20. Jahrhundert (Forschungen zur Reformierten Reformation 8), Göttingen 2017, 161–179.
44 Z VI/1, 139, 23 f. Übersetzung: Hans Rudolf Lavater.

Folter einhergehende Michael Sattlers,[45] ein derart starkes Zeugnis,[46] dass es Zwingli gleichsam auf dem Weg der Theopraxie ins Unrecht zu setzen scheint. Zudem tun wir uns heute schwer damit, überhaupt nur nachzuvollziehen, wie es zu den Grausamkeiten und Gewaltexzessen an den Täufern kommen konnte. Dazu bemerkt Peter Opitz:

> «Im Kontext des damaligen Rechtsverständnisses und Rechtsverfahrens waren die Täuferhinrichtungen zwar, wie die Bewegung selber, ein Novum. Sie waren aber noch keine eigentliche ‹Verfolgung›, sondern eine Reaktion des Zürcher Rats auf die konsequente Missachtung ihrer Mandate und damit des öffentlich geltenden Rechts in turbulenter Zeit, und erfolgten im Rahmen der üblichen Strafpraxis. Die Verweigerung der Säuglingstaufe durch die Täufer bedeutete die Verweigerung des Eintritts in die christlich-politische Gemeinschaft und Gesellschaftsordnung. Ihre Ablehnung des Eids war die Verweigerung eines obligatorischen Grundaktes zur Sicherung verlässlicher Rechtsverhältnisse. Mit der Behauptung, dass Christen kein obrigkeitliches Amt bekleiden dürfen, bestritten die Täufer die Christlichkeit der gegenwärtigen Obrigkeit und damit deren Legalität überhaupt. Und die Ablehnung, Waffen zu benutzen, kam einer Weigerung gleich, sich an der Verteidigung der eigenen Stadt gegen Feinde zu beteiligen. All dies konnte im zeitgenössischen Kontext schwerlich anders verstanden werden denn als ‹Aufruhr›, Rebellion gegen die religiös-ideologischen und rechtlichen Grundlagen des gesamten ‹christlichen› Gemeinwesens. Das Recht, von der ‹offiziellen› Religion abweichende eigene religiöse Anschauungen öffentlich vertreten zu dürfen, war kein Gedanke der Frühen Neuzeit, weil eine politische Gemeinschaft ohne ein gemeinsames religiöses Fundament an Grundwerten nicht im Bereich des Vorstellbaren war. Bei wem sollte man den gemeinsamen (Bürger-)Eid schwören, wenn nicht beim gemeinsamen Gott?»[47]

Unüberbrückbare Differenzen? Konsenshermeneutische Überlegungen

Man mag sich die Grausamkeiten bzw. die Gewaltexzesse an den Täufern in dieser Weise herleiten. Es stellt sich freilich die Frage: Waren diese «Rechtsverfahren» nicht bereits elementare Verfolgungen? Es ändert diese Herleitung wenig daran, dass uns heute auf ökumenischem

45 Vgl. dazu: Artikel und Handlung, die Michael Sattler zu Rottenburg am Neckar mit seinem Blut bezeugt hat (1527), in: Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier, hg. von Heinold Fast, Bremen 1962, 71–77.

46 Der Todesgang von Felix Manz hat Heinrich Bullinger noch nach Jahren bewegt. So vgl. z. B. *Locher*, Die Zwinglische Reformation 252.

47 Peter *Opitz*, Ulrich Zwingli. Prophet, Ketzer, Pionier des Protestantismus, Zürich 2015, 46 f.

Hintergrund die durchgehende Polemik Zwinglis sehr befremdet, mit welcher er die Differenz artikuliert. Hatte er dies nötig? Hätte ihm nicht gerade auch die Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit ein tragfähiges theologisches Grundmuster geliefert, das eine eingehende Würdigung des Täufertums erlaubt? Das Schleitheimer Täufertum gibt ja auf seine Weise Zeugnis von der göttlichen Gerechtigkeit im Sinne einer unversehrten, vollkommenen Übereinstimmung mit dem Willen Gottes. Wie das urchristliche Liebesideal eines Gemeinwesens ohne Eigentum, Zins und Staatsgewalt für die göttliche Gerechtigkeit steht, so tut dies auch das Täufertum. Die göttliche Gerechtigkeit richtet sich auf den inneren Menschen, die menschliche Gerechtigkeit hingegen auf den äusseren Menschen. Während die menschliche Gerechtigkeit für die Goldene Regel steht, steht die göttliche Gerechtigkeit nach Zwingli für das Liebesgebot. Vielleicht kann man die angemessene Zuordnung auf folgenden Nenner bringen: Während das Täufertum die göttliche Gerechtigkeit repräsentiert, repräsentiert Zwinglis und Calvins Mehrheitskirchentum die menschliche Gerechtigkeit. Beide sind unverzichtbar, gerade in ihrem produktiv-spannungsvollen Verhältnis zueinander.

Analog zu göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit verhalten sich auch Täufertum und Mehrheitskirchentum bei Lichte betrachtet komplementär zueinander.[48] Auch wenn das vollkommene Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit von niemandem wirklich erfüllt werden kann, da Gott selbst nach Zwingli die unversehrte göttliche Gerechtigkeit ist, so muss sie doch gepredigt und verkündigt werden. Wie das Täufertum ist auch sie, die göttliche Gerechtigkeit, völlig indispensabel. Denn wehe, wenn sie nicht gepredigt und verkündigt würde! Die menschliche als die arme, elende, lahme, ja «pesthafte» Gerechtigkeit verlöre ihren Massstab und ihre Orientierung, wenn anders die menschliche Gerechtigkeit der göttlichen Gerechtigkeit so nah wie möglich kommen soll. Sie bildet ihr Telos. Es bedarf aber nicht nur der göttlichen Gerechtigkeit, sondern auch der menschlichen Gerechtigkeit, wie Zwingli lehrt, da die menschliche Gerechtigkeit, als das von jedermann zu erfüllende Gesetz, den Nächsten schützt. Sie verhindert Chaos und Anarchie und wird von der Staatsgewalt ausgeführt, um die Verbrechen zu bestrafen, ohne aber die Herzen beurteilen zu können. Es muss also auf der Grundlage Zwingli'scher Theologie keineswegs bei der Alternative bleiben: göttliche oder

48 Marco *Hofheinz*, «Selig sind die Friedensstifter». Der radikale Pazifismus der Täufer und Neutäufer in Geschichte und Gegenwart, in: KZG 31/1 (2018), 245–271, hier 268–271.

menschliche Gerechtigkeit, Täufertum oder Mehrheitskirchentum. Die Möglichkeit zu einer «versöhnten Verschiedenheit» tritt hier in den Wahrnehmungshorizont. Es geht dabei um mehr als ein weichgespültes schiedlich-friedliches Nebeneinander. Es geht um die Anerkennung, dass es «[e]ine legitime Verschiedenheit im Handeln von Christen [gibt], die sich als Konkretion der Einheit ihres Zeugnisses versteht».[49]

Schlussbemerkung

Wir mögen uns heute, wie gesagt, fragen: Hatte ein Theologe vom Format Zwinglis eine solch polemische Form der Abgrenzung gegenüber dem radikalpazifistischen Nebenstrom der Reformation wirklich nötig? Man wird dies wohl infrage stellen dürfen, ja müssen. Bei Zwingli artikuliert sich indes die Sorge, dass dieser Nebenstrom zu einem Hauptstrom werden könnte und die Reformation mit dieser Radikalität scheitern würde. Diese Sorge mag einerseits nicht unbegründet sein, zugleich aber hat sie die Wertschätzung und die Würdigung, die ihr von Zwingli'scher Theologie her eigentlich hätte zukommen müssen, verhindert. Mit Peter Opitz gesprochen: «Die religiöse Ernsthaftigkeit mancher Täufer, die bis zur Bereitschaft zum Martyrium ging, ist eindrücklich und verdient Respekt und Würdigung. Sie haben an eine radikale Christusnachfolge angeknüpft, wie sie im Neuen Testament angelegt ist, und damit für alle Zeiten eine Seite des christlichen Glaubens ins Bewusstsein gerufen, die dort, wo Christentum zur allgemeinen Kultur wird, regelmässig Verdrängung erfährt.»[50]

49 Hans-Richard *Reuter*, Liebet eure Feinde! Zur Aufgabe einer politischen Ethik im Lichte der Bergpredigt, in: ZEE 26 (1982), 159–187, hier 186.

50 *Opitz*, Ulrich Zwingli 46.

Comparing Zwingli's and Calvin's Calling as Prophets

By Jon Balserak

Though Zwingli and Calvin are traditionally viewed as quite different from one another, with (for instance) Calvin being critical of Zwingli's sacramental theology, the two men actually exhibit a number of similarities – not least that both of them self-identified as prophets. This raises the idea of a comparison of their conceptions of prophecy and prophetic calling, which I will attempt to set out in this short chapter.

There has been a considerable amount of scholarly work done on the prophetic thought of both these men. I will not attempt to canvas it here but will interact with a number of relevant titles in the body of this chapter. What I plan to do below is take a quick look at the lives of Zwingli and Calvin; I will then examine their thinking on prophecy and conclude by taking a brief reflection on the death of a prophet.

Zwingli and Calvin: A Comparison of their Lives

Twenty-five years separate the two men, with Zwingli being born in 1484 and Calvin in 1509.[1] There is between a ten and twenty year difference in the times of their evangelical conversions.[2] The date given

1 See the recent biography by Peter *Opitz*, Ulrich Zwingli. Prophet, Ketzer, Pionier des Protestantismus, Zürich 2015.

2 Concerning Zwingli's conversion (if that is what we will call it) to evangelicalism. Arthur *Rich*, Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis, Zürich 1949, identified 1520. It places Zwingli's plague song in an important position in its argument. Gottfried W. *Locher* adopted Rich's position, see in: Huldrych Zwingli in neuer Sicht, Zürich 1969, 182–186. See additionally, Walter E. *Meyer*, Huldrych Zwinglis Eschatologie. Reformatorische Wende, Theologie und Geschichtsbild des Zürcher Reformators im Lichte seines eschatologischen Ansatzes, Zürich 1987, and Thomas Martin

by Arthur Rich and Gottfried Locher for Zwingli's conversion is 1520, though Peter Opitz reminds us that Zwingli's own testimony was that he began to preach the gospel in 1516 suggesting (it seems to me) the possibility of Zwingli viewing himself as converted in that year.[3] Calvin's conversion to evangelicalism has arguably been harder for pinpoint. Alexandre Ganoczy sets it in the late 1530s. Jean Cadier, T. H. L. Parker inter alios the late 1520s. Bruce Gordon has identified 1533.[4] Calvin relinquished his ecclesiastical benefices on 4 May 1534, and this has (rightly I think) been taken as a pivotal date. Interesting too is the fact that ten years separate Zwingli's death in October 1531 from Calvin's prophetic awareness, which has been dated to my satisfaction by Max Engammare to the autumn of 1541.[5]

More interesting still are the different events that punctuated their lives. It may be noted, for instance, that Zwingli knew a time when prophecy was unencumbered by Anabaptist claims to prophecy and to prophesying (because the Anabaptists had not yet arisen). Zwingli also experienced – what must have been quite disruptive personally and spiritually – of having to come to realize that the Anabaptists were a phenomenon that was not going away and had to be fought against. Calvin, by contrast, was a teenager when the Anabaptists arose. He was seventeen when Felix Mantz was executed in 1527. Calvin also was affected by events that related directly to prophecy which occurred after Zwingli's death. I am thinking especially of the Munster affair that culminated in 1536. Thus, by the time Calvin came to an appreciation of his prophetic calling, the spectre of Anabaptism and the shadow it cast over Europe was enormous, as (I might add) had the separation between Catholics and Protestants – here I am referring to things like the Regensburg Colloquy, which Calvin attended. I would suggest these historical differences likely affected their thinking on prophecy.

Schneider, «Der Mensch als ‹Gefäß Gottes›». Huldrych Zwinglis Gebetslied in der Pest und die Frage nach seiner reformatorischen Wende, in: Zwing. XXXV (2008), 5–21. For much of this, I am indebted to Bruce *Gordon*, «For If We Are True Prophets». Huldrych Zwingli on Martin Luther, in: Reformation 22 (2017), 102–119.

3 See Z II, 144, 17–145, 4; 149, 33–36; Peter *Opitz*, The Exegetical and Hermeneutical Work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin, in: From the Renaissance to the Enlightenment, ed. by Sæbø Magne, Göttingen 2008, 407–451.

4 Alexandre *Ganoczy*, Le Jeune Calvin. Genèse et Évolution de sa Vocation Réformatrice, Wiesbaden 1966, 261; Thomas Henry Louis *Parker*, John Calvin. A Biography, Philadelphia PA 1975, 199–204; Bruce *Gordon*, Calvin, New Haven CT 2009, 324.

5 Max *Engammare*, John Calvin's Seven Deadly Sins, in: Calvin – Saint or Sinner?, ed. by Herman Selderhuis, Tübingen 2010, 36–45.

Another thing that, I want to suggest, both affected and was shaped by their thinking on prophecy is an apocalyptic outlook on history and on their current day. Though neither Zwingli nor Calvin held the book of Revelation in high regard,[6] they accepted much of the content that came from that book in terms of a construction of the circumstances that prevailed within European Christendom at that time. They believed that the Pope was the antichrist; that the true church, which had been reawakened by the rediscovery of the gospel, was under attack from the forces of antichrist, and was, thus, a suffering church. They believe the main church had become corrupted, and they dwell as a remnant within that larger body and that they were in an eternal battle against the larger body.[7] In addition to this, both saw their own age mirrored in the prophetic books. They spoke about the struggles of Elijah against Ahab and the priests of Baal as offering a blueprint for the work in which they themselves were engaged. And it was within this context that they develop their thinking on prophecy and on themselves and their ministries.

So then what was that thinking? The most basic question we need to address here is: what did they think a prophet was? The answer they give to that question is an (arguably) slightly confusing one. This is not enormously surprising, because the understanding of prophecy bequeathed to them by the medieval church was, itself, not entirely clear.

Prophecy in Church Theology

Thinking on prophecy within the Christian church had coalesced into two strands very early on. So, we find a Carolingian author like Rhabanus Maurus to comment on the existence of two kinds of prophets (*duo prophetarum genera*): «We understand prophecy in a two-fold manner, not only as predicting the future but also as revealing the Scriptures.» The same is true of many others, including Bruno Carthusianorum, Herveus Burgidolensis, Lanfranc, and Peter Lombard,

6 See Irena *Backus*, Reformation Readings of the Apocalypse. Geneva, Zurich, and Wittenberg, New York NY 2000.

7 See inter alia Jane *Dawson,* The Apocalyptic Thinking of the Marian Exiles, in: Prophecy and Eschatology, ed. by Michael Wilks (Studies in Church History: Subsidia 10), Oxford 1994, 75–91.

Thomas Aquinas – all citing or alluding to Ambrosiaster on 1 Corinthians 12,28, the fourth century commentary.[8]

Yet even within that fairly tidy distinction, there was a significant degree of variation. One need only think of something like the Cedars of Lebanon vision about which Robert Lerner has written so brilliantly,[9] or the innumerable private predictions that punctuate the Middle Ages, or the expansive prophecies of Joachim of Fiore. Likewise, Bernard of Clairvaux and a host of medieval theologians gladly referred to preaching as prophecy, and elaborated on this idea with remarks on the nature of the preacher's task; whether he, or she, was given a special gift from the Spirit to discern the meaning of the text they were preaching on, whether they received a gift to apply the text to their own circumstances, whether the preacher had to study in order to know the meaning of the text or perhaps the meaning came to them without the need for the exertion of human effort, and many other, similar queries.

Zwingli and Calvin would embrace and embellish the interpretive strand of prophecy. They generally held that prophecy as prediction was now abrogated. And yet, I need to add a caveat here because if one reads Oswald Myconius' *Vita Huldrici Zwinglii*[10] one finds a description of Zwingli predicting his own death as well as that of Johannes Oecolampadius. Likewise, in Beza's *vita Calvini*, he declares: «Calvin in the dedication of his Lectures on the prophet Daniel to the French churches, declares, as in a prophetic voice, that tempestuous and severe trials were hanging over their heads.»[11] Thus, both men had prophecy as a prediction of the future attributed to them, whether they believed in it or not. I shall return to both these *vitae* at the end of this paper.

8 Ambrosiaster, Divi Ambrosii episcope […] omnia (Basel 1516), 2, f 208 vo on 1Cor 12,28; see Rhabanus Maurus, Enarrationum in Epp. Pauli lib XI – Epist. 1 ad Corinthios 12 (PL 112, 116); Lanfranc of Bec (PL 150, 197); Herveus Burgidolensis (PL 181, 944); Bruno Carthusianorum (PL 153, 102; 192, 197); Lombard on 1Cor 12,18–30 (PL 191, 1657) and 1Cor 14,6–14 (PL 191, 1665). I discuss this division in more detail in *Balserak*, John Calvin as Sixteenth-Century Prophet, Oxford 2014, 17–65.

9 Robert *Lerner*, The Powers of Prophecy: The Cedar of Lebanon Vision from the Mongol Onslaught to the Dawn of Enlightenment, Berkeley CA 1983.

10 Vitae quatuor reformatorum: Lutheri a Melanchthone, Melanchthonis a Camerario, Zwinglii a Myconio, Calvini a Theod. Beza conscriptae, ed. by August F. Neander, Berlin 1841, 13 f.

11 CO 21, 41.

Prophecy in Zwingli and Calvin: An Overview

Relatively early in Zwingli's time in Zurich, he published works insisting upon the authority of God's word, which (he contended) must be free to be heard in the church of God and upon which God's church was constituted – rather than on the authority of Roman and the Antichrist. Basing his thought particularly on texts like 1 Corinthians 14, Zwingli taught that believers within the church were able to understand and interpret God's word, allowing that word to speak within the assembly of believers. So here prophecy, as Daniel Timmerman nicely described it, was, for Zwingli, a «congregational enterprise»[12].

Nor was Zwingli alone. This sort of «prophethood of all believers»[13] position is found elsewhere. Works like Zwingli's *On the Clarity and Certainty of the Word of God* entered a crowded field of writing by colleagues articulating many of the same points. I will not take time to note them all, but note that works by Matthew Zell, Martin Bucer, Johannes Oecolampadius and Martin Luther could all be mentioned here.

1. Zwingli, Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes (1522)
2. Luther, Dass ein christliche Versamlung oder Gemeyne Recht und Macht habe, […] (1523)
3. Matthäus Zell, Christeliche Verantwortung (1523)
4. Martin Bucer, Das ym selbs niemant, sondern anderen leben soll, und wie der mensch dahyn kummen moeg (1523)
5. Martin Bucer, An ein christlichen Rath und Gemeyn der stadt Weissenburg Summary seiner Predigt daselbst gethan (1523)
6. Zwingli, Der Hirt (1524)
7. Zwingli, Von dem predigamt (1525)
8. Zwingli, De vera et falsa religione commentarius (1525)

There is, incidentally, a lovely description of this congregational prophecy in Oecolampadius' commentary on Romans 12,6.[14] These

12 Daniël *Timmerman*, Heinrich Bullinger on prophecy and the prophetic office (1523–1538), Göttingen 2015, 85.

13 See Sujin *Pak*, The Reformation of Prophecy. Early Modern Interpretations of the Prophet & Old Testament Prophecy, New York NY 2018, 35–63.

14 Johannes Oecolampadius, In epistolam Pauli ad Romanos adnotationes (Basel, 1525) on the phrase «siue prophetiam secundum rationem fidei».

thinkers, then, espoused views which sought to liberate the word of God to speak freely within the congregation of God's people.

Zwingli's more mature teaching on prophecy exhibits several discernible changes from what he set out in 1522, and the rise of Anabaptism represents the major catalyst for these changes. Before turning to look in more detail at them, I will briefly address one, namely, the question of the congregational aspect of prophecy. Zwingli wrestles with this aspect of prophecy in light of the Anabaptists. He seems, in my judgement, to hold onto it albeit a somewhat curtailed version of it[15] (see also his commentary on Corinthians 14[16]). So, I would register my agreement with Timmerman and disagreement with Sujin Pak on this point.[17] John Calvin, by contrast, does not follow Zwingli here. He is, of course, writing more than fifteen years after Zwingli; Calvin's Romans commentary being published in March 1540 and his 1 Corinthians in January 1546, both in Strasbourg. In these expositions, Calvin described prophecy in terms of an office and the prophet as language-trained minister.

The *Prophezei* and Congrégations

Before moving away from congregational prophecy, I will say a brief word on one other form of it. The Zurich *lectorium*, known as *Prophezei*, commenced on 19 June 1525 in the Grossmünster. Geneva's version, known as the *Congrégations* began in the autumn (ca. 21 Nov) 1536.[18] The aim of both was the reading of the Bible in the original languages and, in this way, the training of clergy in both cities. The specific details of each are set out in scholarly works from Peter Opitz, Bruce Gordon,

15 Specifically, Z IV, 397; more fully Z IV, 395 ff., 427. For more on aspects of this, Peter *Opitz*, Von prophetischer Existenz zur Prophetie als Pädagogik. Zu Bullingers Lehre vom munus propheticum, in: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence. Zurich, Aug. 25–29, 2004. International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575), hg. von Emidio Campi und Peter Opitz, Zürich 2007, 493–513.

16 Z VI, 178–181.

17 For an able articulation of the contrary position, see *Pak*, The Reformation of Prophet 104.

18 On the Congrégations see, Erik *de Boer*, The Genevan School of the Prophets. The Congrégations of the Company of Pastors and Their Influence in 16th Century Europe, Genève 2012. On the Prophezei, see Fritz *Büsser*, Die Prophezei. Humanismus und Reformation in Zürich. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Bern 1994; Bruce *Gordon*, The Swiss Reformation, Manchester 2002, 232–239.

Erik de Boer, and need not occupy us here, except to point out that, again, 1Corinthians 14,26–33 appear to have been employed as the blueprint (of sorts) for both endeavours. Only the Old Testament was expounded in the *Prophezei* (the New Testament was handled in afternoon sessions at the Fraumünster church). What was hinted at already is now brought front and center, namely, the languages were according to Zwingli and Calvin essential to the work of prophecy. Thus, this endeavor was not open to entire congregations in either Zurich or Geneva, but only to educated ministers and youth. The emphasis on translation work found in Zurich does not appear to have been emphasized in Geneva's *Congrégations*, which included translation within the work of exposition.

So far, so good. There does not appear to be a huge amount of confusion. And yet we need, now, to turn to both men's reflections on the office of the prophet and the relationship between minister and the prophet. Here we need to acknowledge that both Zwingli and Calvin – and for that matter, Bullinger too – can appear to refer to all ministers as prophets. That seems clear and there are examples from their writings which support it.

Part of this tendency seems to come down to an earnest insistence on their part that the word of God possesses such authority that it flattens all offices into one – i. e. a bringer of God's word. And yet, there are other ways in which special qualities appear to be associated with the prophet, in particular.

Prophet as Reformer: Jeremiah 1,9–10

This leads us to the third form of prophecy I shall address. As both Zwingli and Calvin settled down to discuss in a more rigorous manner what a prophet is, they turned predominantly to the Old Testament[19] to provide content to their thought and to the prophetic calling as set out in Jeremiah 1,10.

19 From Zwingli: Der Hirt (1524); Von dem Predigtamt (1525); In Priorem ad Corinthios Annotationes (1526); Prophetenbibel (1529); and from Calvin: Praelectiones, in duodecim prophetas (quos vocant) minores (1559); Praelectiones in librum prophetarum Danielis (1561); Praelect. in Librum prophetiarum Jeremiae, et Lamentationes (1563); I. C. in viginti prima Ezechielis Prophetae capita Praelectiones (1565), and other writings.

> «See, today I appoint you over nations and kingdoms to uproot and tear down, to destroy and overthrow, to build and to plant.»

Both saw the prophetic era as a mirror of their own day (a belief rested on, among other things, an extremely strong sense of covenant continuity), and interpreted the prophet with that assumption firmly in place.

The prophet, then, in the simplest sense is an interpreter who adds nothing new to divine scripture, but rather interprets rightly and applies authoritatively the word of God to a church and society who have strayed from it. Both Zwingli and Calvin produced comparisons to make this point. Zwingli, slightly awkwardly, compared the prophet with ephors of the Spartans (or Roman tribunes or German guildmasters). «If the authorities help, then vice can be dispelled with greater peace, but if they do not, then the shepherd intervenes.»[20] Calvin's comparison is clearer and stronger: «when», he said, «through laziness or ignorance, the priests fail to perform their office, God raises up prophets in order to save the church from ruin»[21]. It is, then, a kind of *munus extraordinarium*.[22] For both, the prophet is a figure raised up to respond to problems in the world.

Both Zwingli and Calvin attribute unrivalled authority to scripture – and insist that the prophet speaks God's word only with no human interference or intrusion. The prophet is especially gifted by the Spirit for this work of interpretation and for the work of application.[23] Calvin's well-known prayer with which he began each of his lectures alludes plainly to this aid. With this aid, the prophet speaks God's word pure word and not his own word; not a human word.

Returning to the words of Jeremiah 1,10, for Zwingli and Calvin, the prophet is one who plucks up and plants. This theme and, in fact this phrase, is frequently employed, particularly by Zwingli. It arguably represents the best single sentence summary of the nature of the prophetic office that one can think of to describe their positions – this is particularly true because of the accent it places on the idea of the prophet as spiritual juggernaut. So, in his lecture on Jeremiah 1,10, Calvin declared «why are teachers and prophets sent? That they may reduce the world to order».[24]

20 Z III, 36.
21 CO 39,28.
22 *Ganoczy*, Le jeune Calvin 176.
23 See, e.g. CO 49, 506.
24 CO 37, 480.

The prophet possesses unrivaled authority. For both Zwingli and Calvin, the prophet applies the divine word fearlessly. What comes across extremely clearly and forcefully in both their writings is the notion that to disagree with them is to disagree with God. Zwingli and Calvin saw themselves as divinely-called prophets and not merely «teacher[s] with prophetic functions».[25] The latter position has recently been argued by Sujin Pak. Her argument is based, in part, on the belief that the rise of the Anabaptists and Radicals in the mid-1520s prompted a rethinking of the locus of prophecy and the notion of a prophetic calling.[26] While I concur with Pak to certain degree (i. e. I believe the rise of Anabaptism represented a serious challenge to the reformers in numerous ways including in their thinking on prophecy), I nonetheless maintain in line with Alexandre Ganoczy, Olivier Millet, and others that the evidence which appears in the corpora of Zwingli and Calvin reveal a personal conviction of having been raised up by God as prophets. I have written at greater length on the subject elsewhere, and cannot do justice to the question here.[27] I will, thus, simply mention, in an effort to hint at the kind of material I have in mind, Ganoczy's discussion of Calvin's allusion to the calling of Jonah found in one of his letters to Louis du Tillet.[28]

Zwingli articulated a vision in which the divine word carries so much authority that it flattens all offices into effectively one, and thus the role of prophet is the role of one who interprets God's word with the sole aim of allowing God to speak in the clearest possible manner to church and society. «Thus, the office of a prophet, the office of bishop or priest, the office of evangelist are all in fact one office», he says in *The Preaching Office*.[29]

For Zwingli and for Calvin, the calling of the prophet was to speak for God to church and society. They perceived a conflict between the prophet and the authorities, civil and ecclesiastical. They are the adversary of popes and kings. Both Zwingli and Calvin eschewed any

25 *Pak*, The Reformation of Prophecy 167.

26 Ibid. 35–63, et passim.

27 See *Balserak*, John Calvin as Sixteenth-Century Prophet 17–65 (for Zwingli), 66–101 (for Calvin); *Id.*, Inventing the Prophet: Vermigli, Melanchthon, and Calvin on the Extraordinary Reformer, in: Zwingli to Amyraut: Exploring the Growth of European Reformed Traditions, ed. by Jon Balserak and Jim West, Göttingen 2017, 123–136.

28 *Ganoczy*, Le jeune Calvin 336–368. See also, Olivier *Millet*, Calvin et la dynamique de la parole. Étude de rhétorique réformée, Paris 1992, 447ff.

29 Z IV, 398. Calvin can speak in broadly similar ways at times; for reflections on this, Jon *Balserak*, «There will always be prophets»; Deuteronomy 18, 14–22 and Calvin's Prophetic Awareness, in: Saint or Sinner?, 85–112.

claim of papal authority, of course, regarding the pope as the Anti-Christ. They also insisted that the magistrates had as his principle duty a care for religion and the magistrate is guilty of heinous sin if he does not labor to ensure the true religion flourishes. This being so, it is the duty of the prophet to confront. Zwingli's discussions are replete with images from the prophetic books of Samuel and Saul, Nathan confronting David, Elijah doing battle with Ahab, and so forth.

The primary focus of this confrontation with the civil authorities has to do with correcting worship and specifically with the eradicating of idolatry from the land. Both men – in their lives and in their expositions of the character of the prophet – prioritized ridding the world of idols and idol worship. The frequency of the comparisons of Israelite and Romanist idolatry is almost astonishing. Both men are absolutely convinced that the idolatry (as they see it) that characterizes the Roman mass is precisely the same that characterized Israel's worship of Baal.

Now, given the nature of Early Modern Christendom, this invariably involved them both not only in preaching and writing against idolatry but also in direct political involvement aimed at changing the form of worship exercised in the Swiss Confederation (in the case of Zwingli) and in France (in the case of Calvin). So, Zwingli took up the sword in 1531 in the Second Kappel war and Calvin involved himself in plots such as *l'Affaire de Maligny*.[30] In fact, Zwingli wrote about war in his *A Divine Warning to the Confederates of Schwyz* (*Eine göttliche Vermahnung an die Eidgenossen zu Schwyz*), from 16 May 1522.[31] There, he wrote about a just war fought to defend the reformed faith by the community of the elect. He argued that when the Swiss fought for freedom rather than money, God supported them as he had supported the Israelites; that victory in war was proof of divine support.

Both men speak of an eternal battle. Zwingli writes: «If the shepherd should read the prophets then he would find nothing other than an eternal battle with the powerful and the vices of the world.»[32] Both are insistent that the battle in which they themselves are engaged with the force of Anti-Christ was real, spiritual, and possessed redemptive significance. Though it would be impossible to try to take up their views on eschatology at this point (nor am I equipped here to do that), we

30 Alain *Dufour*, L'affaire de Maligny (Lyon, 4–5 septembre 1560) vue à travers la correspondance de Calvin et de Bèze, in: Cahiers d'Histoire 8 (1963), 269–280.

31 Zwingli, Eine göttliche Vermahnung an die Eidgenossen zu Schwyz (1522) in Z I, 155–188.

32 Z IV, 388.

may say with some confidence that they both believed themselves, as prophets, engaged in a battle against Anti-Christ which would advance the cause of Christ on earth.

The Death of the Prophet

Talk of war, battles, and fighting raises the subject of death – on which I shall conclude. Both Zwingli and Calvin were treated as prophets in their deaths but in drastically different ways, and ways that cast an appropriate sense of mystery over the idea of prophet.

As will be known to many of us, Zwingli went into battle on October 11, 1531 and was killed. Zwingli's enemies, so the story goes, burned his corpse and scattered his ashes. But rumors began to circulate that Zwingli's heart had miraculously survived the flames and was enshrined in Zurich. And if one reads Oswald Myconius' life of Zwingli one finds this story recorded with suitable devotion exhibited by Myconius for Zwingli.[33] Thus, the prophet is honored; even venerated as a saint.

A very different fate awaited Calvin. His death was much less grand; collapsing as he did while lecturing on the prophet, Ezekiel. But Calvin had left explicit instructions that he be buried anonymously, to avoid inappropriate veneration. The Genevan authorities obeyed Calvin's instructions. And Nicolas Colladon relates in 1565, «certain students who had come here recently to study found themselves deceived one day when they went to the cemetery specifically to see Calvin's tomb, for they thought they would see some grand, towering monument, and there was nothing apart from simply earth, like the others».[34] So, as Max Engammare relates: «Calvin had been buried in the manner of an Old Testament prophet.»[35]

As I say, these stories relay something of the burden of the prophet and brilliantly indicate the kind of other-worldliness which – whether Zwingli and Calvin liked it or not – is ascribed to the prophet by the church. In neither case were they treated in the normal way the world treats its dead – because, I would suggest, the world was not worthy of either of them.

33 Zwinglii a Myconio 13f.

34 Vie de Calvin revised and augmented by Nicolas Colladon, in CO 21, 106.

35 Max *Engammare*, Calvin: A Prophet without a Prophecy, in: Church History, 67/4 (1998), 643–661, see 660.

Leo Juds konfessionspolitische Spuren in der lateinischen Übersetzung von Zwinglis *Ußlegen*

Von Christian Hild

Leo Jud (1482–1542) ist untrennbar mit Huldrych Zwingli als treibende Kraft der Zürcher Reformation verbunden: Der Pfarrer an der Stadtkirche zu St. Peter stand Zwingli bei der für die Reformbewegung richtungsweisenden Ersten Zürcher Disputation 1523 zur Seite, unterstützte ihn in konfessionspolitischen Belangen bis zu der verheerenden Niederlage bei Kappel 1531 und sorgte im Anschluss daran für den Zusammenhalt der jungen Reformbewegung, bis am Ende desselben Jahres Heinrich Bullinger als Antistes der Zürcher Kirche folgte, unter dessen Ägide Jud zunehmend politische Verantwortung übernahm.[1]

Im Folgenden richtet sich der Blick auf die theologisch-politischen Entwicklungen nach dem Tode Zwinglis, genauer auf die Jahre 1534–1536, in denen sich die Zürcher Kirche innenpolitisch gegenüber der anwachsenden Täuferbewegung behaupten musste und um ein gemeinsames Abendmahlsverständnis rang, das auch besonders von aussenpolitischer Virulenz bezüglich der damit zusammenhängenden Bündnisfrage war. In dieser spannungsgeladenen Zeit erschien 1535 die lateinische Übersetzung des im Zuge der Ersten Zürcher Disputation verfassten *Ußlegen und gründ der Schlussreden oder articklen* (Z II, 1–457), einem der Hauptwerke Zwinglis, als *Opus articulorum sive conclusionum*,[2]

1 Zu Juds Biografie ausführlich Werner *Raupp*, Art. Leo Jud(ä), in: BBKL 14 (1998), 1112–1118, und Karl-H. *Wyss*, Leo Jud. Seine Entwicklung zum Reformator 1519–1523 (EHS. G 61), Frankfurt a. M. 1976, 17–60.

2 *Opus articulorum sive conclusionum a sanctae memoriae clarißimo viro Huldrycho Zvinglio in vernacula lingua conscriptum, nunc vero a Leone Iudae in Latinam versum […]*, Zürich 1535. Als pdf-Datei abrufbar unter: URL: https://www.e-rara.ch/zuz/content/titleinfo/192782 [1.7.2019].

angefertigt von Jud; das Translat «des bedeutendsten Übersetzers der Schweiz im 16. Jahrhundert»[3] weist an mehreren Stellen starke Abweichungen vom Ausgangstext auf,[4] beispielsweise Auslassungen, Hinzufügungen, Umstellungen, die im Mittelpunkt des Beitrags stehen – genauer: diese Spuren,[5] die Jud im *Opus articulorum* hinterlässt, werden im Licht von theologisch-politischen Dimensionen untersucht, die während des Abfassungszeitraums virulent waren. Es entsteht so ein Zugang zu der Person Leo Juds, der den im Schatten von Zwingli und später von Bullinger stehenden Pfarrer als eigenständigen Theologen vor dem Hintergrund seiner Übersetzungen, resp. dem *Opus articulorum*, wahrzunehmen versucht.

An diesem Duktus orientiert sich die Gliederung des Beitrags:[6] Auf eine Darstellung von Juds bisheriger Übersetzungsmethodik (Kap. 1) folgen Hintergrundinformationen zu beiden relevanten Textkorpora, dem *Ußlegen* und vor allem dem *Opus Articulorum* im Blick auf eine Terminierung des Abfassungszeitraums und auf eine Darstellung der weiland virulenten konfessionspolitischen Entwicklungen (Kap. 2). Damit sind die Weichen gestellt, um die formalen und inhaltlichen Veränderungen des Originals in der Übersetzung mit diesen konfessionspolitischen Entwicklungen in einen Wirkungszusammenhang zu stellen, vor dessen Hintergrund Juds konfessionspolitische Spuren in Zwinglis *Ußlegen* an Kontur gewinnen (Kap. 3). Der Beitrag schliesst mit einem Blick auf die Zeit nach der Veröffentlichung des *Opus Articulorum*, um die Konturen der Spuren von einer historischen Warte aus abzurunden (Kap. 4).

3 Wilfried *Kettler*, Trewlich ins Teütsch gebracht. Lateinisch-deutsches Übersetzungsschrifttum im Umkreis des schweizerischen Humanismus, Bern et al. 2002, 52.

4 Zur besseren Lesbarkeit soll im Folgenden der ausgangssprachliche Text als «AS-Text» und der zielsprachliche Text als «ZS-Text» bezeichnet werden.

5 Aus diesem neuen Focus heraus haben sich vor ca. zehn Jahren speziell die «Translator Studies» als Spezifizierung gegenüber den «Translation Studies» herausgebildet. Hierzu Kap. 3.1.

6 Grundlegend Christian *Hild*, Die Reformatoren übersetzen. Theologisch-politische Dimensionen bei Leo Juds (1482–1542) Übersetzungen von Zwinglis und Bullingers Schriften ins Lateinische, Zürich 2016.

1 Leo Jud als Übersetzer

Insgesamt übersetzte Jud 35 Schriften ins Deutsche und vier ins Lateinische; zudem verfasste er neun eigene Schriften, zahlreiche Gebete und Lieder und war auch als Herausgeber tätig.[7] Auskunft über sein eigenes Verständnis geben die einer Vielzahl von Übersetzungen vorangestellten Vorworte und Widmungsschreiben.[8] Zu zeitgenössischen Übersetzern weist Jud Gemeinsamkeiten und Unterschiede auf;[9] seine Praxis entspricht jedoch im Allgemeinen derjenigen der damaligen Epoche, dem Sinn einen höheren Stellenwert als der Wörtlichkeit beizumessen; in die AS-Texte musste eingegriffen werden, um für sie entweder für Volltheologen aufzubereiten oder um sie auch für Laien verständlich zu machen. Jud verspürte einerseits Verantwortung für die Originale, andererseits machte sich bei ihm eine Skoposorientierung bemerkbar, indem er den theologischen Gehalt der Originale weiten Teilen der Bevölkerung, auch der ungebildeten, durch die Übersetzungen zugänglich machen wollte,[10] um einerseits eine Vertiefung des Glaubens der Leser zu erreichen,[11] andererseits um reformatorisches Gedankengut zu popularisieren.[12] Seine Bestrebungen wirkten sich auch auf die translatorischen Strukturen der Übersetzungen aus, die z. T. erhebliche Abweichungen zu den Originalen aufweisen, wie beispielsweise Auslassungen, Hinzufügungen, interpretierende Kommentare, Dislokationen von Satzgefügen und

7 Ein ausführliches Schriftenverzeichnis von Jud bei *Wyss*, Jud 191–209.

8 Ein Abdruck der Vorworte folgender Übersetzungen findet sich bei Leo *Weisz*, Leo Jud in Einsiedeln, in: Zwing. VII (1942), 409–431, 473–494 (Schluss), 409–431, 473–494 (Schluss).

9 Ausführlich *Hild*, Reformatoren 43–77.

10 Treffend Jud in dem Vorwort seiner Übersetzung von Erasmus von Rotterdams Schrift Institutio Principis Christiani: «Jedoch angesehen, daß diß büchlin, so es getruckt, nit allein in der gelerten und verstandnen, sunder ouch in der schlechten und unverstandnen hend kummen wirt, und also wyt ußgespreytet, vilicht etlichen verstendig und gmein tütsch zu machen» (nach *Weisz*, Jud 428).

11 *Kettler*, Übersetzungsschrifttum 130; *Wyss*, Jud 75.

12 Stephan V. *Frech*, Einsiedeln 1522. Meister Leu übersetzt Erasmus für die Zürcher Reformation. Leo Juds Verdeutschung der Expostulatio Iesu von Erasmus von Rotterdam, in: Erasmus in Zürich. Eine verschwiegene Autorität, hg. von Christine Christ-von Wedel und Urs B Leu, Zürich 2007, 177–192, hier 187 f.; Traudel *Himmighöfer*, Die Zürcher Bibel bis zum Tode Zwinglis (1531). Darstellung und Bibliographie (VIEG 154), Mainz 1995, 48 f.

Wechsel von Wortarten.[13] Da diese translatorischen Strukturen vielfach nebeneinanderstehend Verwendung finden, erweist sich die Ausdifferenzierung eines bestimmten Übersetzungskonzepts als schwierig. Zusammenfassend lässt sich allerdings sagen, dass Jud die Gratwanderung gelingt, die Grundaussagen der Originale nicht zu verändern und zugleich deren Übersetzungen als eine Art Medium zur Verbreitung eigener Interessen zu verwenden.[14]

2 Das *Opus Articulorum sive conclusionum*

Der AS-Text stellt Zwinglis umfangreichstes Werk, das *Ußlegen*, dar, dessen Entstehung folgende Ereignisse vorausgingen, die für die zu besprechenden Abweichungen im ZS-Text noch von Relevanz sein werden: Aufgrund wachsender Unruhe in der Bevölkerung, die u. a. auf die Aufhebung des Zölibats und der Einführung der schriftgemässen Predigt rekurrierten, kam es am 29.1.1523 im Zürcher Rathaus zu einer Disputation, bei der Zwinglis kurz zuvor publizierte 67 Artiklen (Z I, 458–465) die Grundlage bildeten. Bei der kontroversen Debatte gelang keinem der Kritiker einer Widerlegung dieser Artikel mit biblischen Argumenten, so dass der Rat die eingeschlagene reformtheologische Position billigte und die schriftgemässe Predigt offiziell bestätigte. Zwingli überarbeitete die 67 Artiklen um zahlreiche ausführliche Kommentare und Verweise auf Bibelstellen und veröffentlichte im Juli desselben Jahres dieses neue Werk als *Ußlegen und gründ der schlussreden oder articklen*.

Zwölf Jahre später erschien die von Jud angefertigte Übersetzung: Zunächst erfolgt die Auslotung ihres Abfassungszeitraums (Abschn. 2.1), um dann die zu jener Zeit konfessionspolitischen virulenten Dimensionen aufzuzeigen (Abschn. 2.2), welche später einen Interpretationshintergrund für Juds Spuren bilden.

13 *Kettler*, Übersetzungsschrifttum 133–201. Hier erweist sich Jud als ein Kind seiner Zeit, da viele Übersetzer die von ihnen angefertigten Translate als Medium zum Transport eigener Denkarten nutzten: *Himmighöfer*, Bibel 47.

14 Treffend *Frech*, Einsiedeln 187: «Beim genauen Vergleich mit der Vorlage bleibt der Text des Erasmus fassbar, sodass man die deutsche Version als Resultat eines bewussten, wenn auch ungewöhnlichen Übersetzungsprozesses bezeichnen kann, der nicht frei von den propagandistischen Interessen der Zürcher Reformatoren ist. Es wäre zu weit gegriffen, Juds Vorgehen als Manipulation bezeichnen zu wollen, da er ja nichts verfälscht noch jemanden täuschen will.»

2.1 Abfassungszeitraum

Ein präzises Datum für den Beginn von Juds Übersetzungsarbeit existiert nicht; aus den Quellen geht lediglich hervor, dass das *Opus articulorum* spätestens am 2.1.1535 bei der Offizin Froschauer im Druck lag.[15] Für eine zeitliche Eingrenzung ist die theologisch-politische Haltung von Leo Jud nach dem Zweiten Kappeler Landfrieden bedeutsam, als er sich Mitte März 1532 für eine vom Staat unabhängige Kirche aussprach, der auch das Recht der Sanktion der von weltlichen Gerichten nicht geahndeten Verbrechen, wie beispielsweise Zinswucher und Ehebruch, zugestanden werden sollte;[16] Bullingers mehrfache Versuche, Jud von der Einheit von Kirche und Staat als ein *corpus Christianum* zu überzeugen, blieben erfolglos.[17] Der Graben zu Bullinger und damit zu der Institution der Zürcher Kirche vertiefte sich durch Juds Zuwendung zu Caspar von Schwenckfeld (1490–1561), der mit einer konsequent christozentrischen Theologie für eine strikte Unabhängigkeit der Kirche vom Staat eintrat. Aus einem überlieferten Briefwechsel geht eine beiderseitige Affinität über einen Zeitraum von gut eineinhalb Jahren hervor, von der sich Jud am 25.12.1533 in Form eines Briefs an Schwenckfeld wieder löste, einem derartigen Gedankengut eine endgültige Absage erteilte und sich wieder dem theologisch-politischen Kurs Bullingers anschloss.[18]

Der Abfassungszeitraum des *Opus articulorum* lässt sich demnach auf ca. ein Jahr festlegen: Nach der Absage an Schwenckfeld vom 25.12.1533 und der damit verbundenen Rückkehr zum theologisch-politischen Kurs der Zürcher Kirche dürfte Jud mit der Übersetzung des *Ußlegen* begonnen haben, da er sich einerseits mit diesem Gedankengut wieder identifizieren konnte und andererseits – wie noch im weiteren Verlauf des Beitrags zu zeigen ist – Bullinger im Speziellen und die Zürcher Kirche im Allgemeinen unterstützte; diese Annahme lässt sich konkret damit untermauern, dass Jud in die Übersetzung abweichend vom AS-Text u. a. Passagen hinzufügt, die dem Gedankengut Schwenckfelds

15 In einem auf diesen Zeitpunkt datierten Brief schreibt Christoph Froschauer an Joachim von Watt (Vadian): «Yetz druck ich […] die 64 [sic!] artickel Zwinglii ze Latin […]» VadBS V 207 (Nr. 806).

16 Ausführlich Christian *Scheidegger*, Täufer, Konfession und Staat zur Zeit Heinrich Bullingers, in: Die Zürcher Täufer 1525–1700, hg. von Urs. B. Leu und Christian Scheidegger, Zürich 2007, 67–116, hier 67–70.

17 HBBW 2, 70–75 (Nr. 74), 72, 70–79.

18 CS IV 750–771 (Nr. 135), 802–811 (Nr. 151), 827–843 (Nr. 153); HBBW 3, 253–254 (Nr. 300); IV 80–82 (Nr. 337), bes. 82, 21–23.

diametral entgegengesetzt sind, wie bes. in Abschn. 3.2.2.1 noch zu zeigen ist. Als Ende des Abfassungszeitraums lässt sich präzise der 2.1.1535 als Datum der Drucklegung bestimmen. Im folgenden Kapitel rücken somit die konfessionspolitischen Entwicklungen des Jahres 1534 als mögliche Einflussfaktoren auf Juds Spuren in den Fokus.

2.2 *Konfessionspolitische Entwicklungen während des Abfassungszeitraums*

Die konfessionspolitischen Agitationen verliefen in den Jahren 1534/1535 auf zwei Ebenen: Auf einer innenpolitischen Ebene stellte die rasch anwachsende Täuferbewegung mit ihrer Forderung nach einer radikalen Trennung von Kirche und Staat eine ernst zu nehmende Erosion für die sich nach Kappel langsam konsolidierende Zürcher Kirche dar,[19] auf einer aussenpolitischen Ebene bestimmten abendmahlstheologische Diskurse immer wieder das theologisch-politische Geschehen im Ringen um Lehrausgleiche zwischen Zürich, Oberdeutschland und Wittenberg, besonders nach dem 1529 gescheiterten Marburger Religionsgespräch. Im Folgenden richtet sich der Fokus auf die aussenpolitische Ebene, die im *Opus articulorum* eine grössere Virulenz als die innenpolitische einnimmt.

Im Jahre 1534 nahmen die für Zürich relevanten aussenpolitischen Agitationen ihren Ausgang im Herzogtum Württemberg, das sich nach dem Sieg Philipps von Hessen über die Österreicher im Zuge des Kaadener Friedensvertrages vom 26.6.1534 wieder von Habsburg lösen konnte; der Weg für die Reformation war zwar frei, allerdings nur in lutherischer Prägung.[20] Das Herzogtum war für Zürich strategisch bedeutsam, da einerseits zahlreiche Zwinglianer dort ansässig waren und andererseits das Territorium ein konfessionspolitisches Scharnier zwischen unterschiedlichen abendmahlstheologischen Lehren bildete; würde sich die Reformation nach lutherischer Prägung wirklich durchsetzen, wäre Zürich isoliert, was vor allem in Bündnisfragen virulent wäre.

Nachdem Vermittlungsversuche zwischen Lutheranern und Zwinglianern im Blick auf ein gemeinsames Abendmahlsverständnis gescheі-

19 Ausführlich *Scheidegger*, Täufer 74 f.

20 Walther *Köhler*, Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen, Bd. 2: Vom Beginn der Marburger Verhandlungen 1529 bis zum Abschluss der Wittenberger Konkordie 1536, Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 7, Gütersloh 1953, 330 f.

tert waren und schliesslich die Confessio Augustana zum Landesbekenntnis erhoben worden war,[21] musste Zürich reagieren, um wenigstens einen Konsens zwischen beiden gegensätzlichen Positionen in der Abendmahlsfrage zu erreichen. Nachdem ein Versuch der Vermittlung in Form eines von Bullinger formulierten Abendmahlsbekenntnisses, dem die in Württemberg lebenden Lutheraner und auch Zwinglianer zustimmen könnten, durch den Einwand der Berner Pfarrer, Bullinger wäre zu weit von Zwinglis Abendmahlsverständnis abgerückt, gescheitert war,[22] sahen sich Bullinger und auch Jud zu der Abfassung eines weiteren Bekenntnisses gezwungen, das nicht nur im Blick auf die Konfessionalisierung in Württemberg, sondern auch einen gemeinsamen Nenner in der Abendmahlsfrage mit allen Schweizern, den Oberdeutschen und auch Luther anvisierte: Das Resultat bildete die Zürcher Abendmahlskonkordie vom 15./17.12.1534 als das nach Zwinglis Tod erste Abendmahlsbekenntnis der Zürcher Kirche.[23]

Die Berner Pfarrer bemängelten abermals eine zu starke Anlehnung an die lutherische Position bzw. eine Abweichung von der Lehre Zwinglis,[24] da die Konkordie Christi Leib als im Mahl realpräsent auffasst, dessen Leib und Blut somit von den Gläubigen aufgenommen wird; Christus gibt sich als lebendig machende Speise.[25]

Bullinger und Jud waren weiterhin um Einigung bestrebt,[26] versuchten weiter Überzeugungsarbeit zu leisten, wussten jedoch sehr wohl, dass man in der Formulierungsweise «stillschweigend von einzelnen Aussagen Zwinglis abrücken mußte».[27] Dabei dürfen Bullingers und Juds Beteuerungen des Einklangs der Zürcher Abendmahlskonkordie mit der Lehre Zwinglis ebenso wenig als «falsch» angesehen werden wie die entgegengesetzten Vorwürfe der Berner Pfarrer, da bei Zwinglis Abendmahlstheologie drei Phasen voneinander zu differenzieren sind: eine frühe, mittlere und späte Phase.[28] Stützten sich die Argumente der

21 Detailliert ibid. 330–335.

22 HBBW 4, 407–409 (Nr. 476), bes. 407, 9–15, 28 ff.

23 HBBW 4, 420–430 (Nr. 482), 422, 8–16. Der Titel der Konkordie lautet offiziell *Confessio Ministrorum Verbi apud Tigurum super Eucharistia sancta ad M. Bucerum*.

24 HBBW 4, 441–444 (Nr. 489), bes. 442, 20 ff.

25 Ausführlich Martin *Friedrich*, Heinrich Bullinger und die Wittenberger Konkordie. Ein Ökumeniker im Streit um das Abendmahl, in: Zwing. XXIV (1997), 59–79, hier 68.

26 HBBW 5, 29–38 (Nr. 502), bes. 30, 15 ff.: «Docebimus ergo nos ne culmum latum neque a Christi veritate neque a Zvinglii doctrina aberrasse, quo facto nimirum intellegitis, quae iam obscura vobis videntur.»

27 *Friedrich*, Bullinger 76.

28 Detailliert aufgeführt sind die Phasen bei Dorothea *Wendebourg*, Essen zum Gedächtnis. Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation

Konkordiengegner auf ein Abdriften Bullingers und Juds von der Abendmahlslehre Zwinglis, war dieser Duktus korrekt, wenn er sich auf die mittlere Phase bezog.

In diese konfessionspolitisch spannungsgeladene Periode fällt die Veröffentlichung der Übersetzung des Ußlegen – genau zu der Zeit, als die Fronten zwischen der Zürcher Kirche und den Berner Pfarrern festgefahren zu sein schienen. In diesem Zuge ist anzunehmen, dass das *Opus articulorum* an die Theologie der frühen Phase der abendmahltheologischen Position Zwinglis erinnern wollte, die eben nicht in einem Widerspruch zur Zürcher Abendmahlskonkordie stand; die Übersetzung in die lateinische Sprache intendiert eine diesbezügliche Aufbereitung für Volltheologen über die Stadtgrenzen Zürichs hinweg. Diese Annahme lässt sich mit den Agitationen von Bullinger und

(BHTh 148), Tübingen 2009, 70–100; Stefan N. *Bosshard*, Zwingli – Erasmus – Cajetan. Die Eucharistie als Zeichen der Einheit (VIEG 89), Wiesbaden 1978, 8–104. Ähnlich Johannes *Voigtländer*, Ein Fest der Befreiung. Huldrych Zwinglis Abendmahlslehre, Neukirchen-Vluyn 2013, passim. An dieser Stelle erfolgt lediglich eine knappe Skizze:

In der frühen Phase (bis 1524) sah Zwingli die Messe als ein «Wiedergedächtnis» in Abgrenzung zu dem im Widerspruch zu dem einmaligen Kreuzestod stehenden Opfercharakter. Die Realpräsenz stand nicht zur Debatte, da sie Zwingli als selbstverständlich voraussetzte. Dennoch erscheinen diesbezügliche Formulierungen als «ambivalent» (*Bosshard*, Zwingli 30): Einerseits ist die «speisliche Gestalt» Christi Leib und Blut im Sakrament nicht als Zueignung, sondern als eine Ausdrucksform des Glaubens zu verstehen, andererseits ist der Leib Christi als realpräsent zu verstehen, da mit diesem die Zeichen verbunden sind; *Wendebourg*, Essen 79. In der mittleren Phase (1524–1530), die in der Forschungsliteratur als die «klassische Position» gilt, sah sich Zwingli zu einer Schärfung seiner Abendmahlslehre in Abgrenzung zu Karlstadt und Luther gezwungen. So konnte er nicht mehr an Formulierungen wie im *Ußlegen* festhalten, in denen die Nähe zu Luther betont wird (Z II, 144, 23; siehe auch Abschn. 3.2.1). In Anlehnung an Cornelius Hoenius deutete Zwingli nun das «est» der Einsetzungsworte als «significat».

In der späten Phase (1530–1531) sah Zwingli im Abendmahl den Leib Christi als gegenwärtig an; trotz einer Bejahung der Austeilung des Leibes als Gabe, verneinte er eine Aufnahme des menschlichen Leibes Christi, da dieser zur Rechten Gottes sitze. Bosshard sieht darin Übereinstimmungen mit der frühen Phase (*Bosshard*, Zwingli 64). Charakteristisch ist der Begriff «contemplatio fidei», den man als eine «geglaubte Realpräsenz» (*Voigtländer*, Fest 175) verstehen könne: den Kommunikanten werden beim Abendmahl mit Christi Taten auch sein Leib gegenwärtig, jedoch bleibt die Nießung eine «manducatio spiritualis». Dem Sakrament wird eine gesteigerte Bedeutung im Blick auf dessen Gabecharakter zugestanden: Das Zeichen gilt als ein Vehikulum für eine Kanalisierung der Sinne auf den Gegenstand, auf den sich der Geist im Glauben richtet.

Jud untermauern: Es lässt sich eine deutliche Parallelität zwischen einem von Jud verfassten Brief an die Berner Pfarrer feststellen, datiert auf den 3.1.1535 – einen Tag später als die von Froschauer bestätigte Drucklegung des *Opus articulorum* –, in dem er die Formulierung der Konkordie als mit der Lehre Zwinglis in Einklang stehend verteidigt,[29] und mit dem von Bullinger verfassten Vorwort zum *Opus articulorum*, das der Antistes als eine Art Apologie gestaltet, in der er den verstorbenen Reformator, resp. die Abendmahlslehre, gegen Kritiker als korrekt – im Blick auf die Zürcher Abendmahlskonkordie – hervorhebt.[30] Bullinger überbrückt die frühe Phase mit der mittleren Phase, indem er aus deren klassischem symbolischen Verständnis die reale Präsenz Christi für die Gläubigen deutet, die man lediglich auf Anhieb nicht gleich erkennen könne.[31]

3 Konsequenzen für die Übersetzung

Mit der Auslotung der konfessionspolitischen Agitationen während des Anfertigungszeitraums sind nun die Weichen gestellt, um vor diesem Hintergrund Juds Spuren anhand der translatorischen Strukturen deuten zu können. Von diesen Strukturen werden nach theoretischen und methodischen Vorüberlegungen (Abschn. 3.1) Auslassungen und Hinzufügungen besprochen, die einerseits von Jud selbst, andererseits von fremden Quellen stammen (Abschn. 3.2).

29 HBBW 5, 29–38 (Nr. 502).

30 Bullingers Vorwort wird erstmalig in einem auf den 5.3.1535 datierten Brief an Oswald Mykonius erwähnt: HBBW 5, 140 f. (Nr. 545), bes. 140, 10 ff.: «Apologiam, quam pro Zvinglio scripsi […] quam praefixi Operi articulorum Zvinglii.»

31 Beispielsweise Jud, Opus, Aa 4v: «Veram Christi in coena praesentiam confitetur Zvinglius» (Marginale). Aa 5r: «Quare videatur negasse Zvinglius Christi praesentiam» (Marginale). Aa 6r–Aa 6v: «Christi verum corpus in coena vere etiam editur cum panis et vinum praebentur. Verum enim corpus non falsum assumpsit. Vere edit mens fidelis, cum non simulate recipit Christum, cum vere fidit Christo.»
Bullinger schien an diesem Argumentationszusammenhang viel gelegen zu haben, da er das Vorwort zusammen mit der von ihm herausgegebenen *Fidei expositio* (Z VI/V, 50–163) am 21.1.1536 an Bucer schickte, um die Parallelen seiner Abendmahlslehre mit der des Straßburgers zu belegen; HBBW 6, 94 f. (Nr. 733), 95, 21–24.

3.1 Theoretische und methodische Vorüberlegungen

Eine Voraussetzung für die Erfassung von Juds «Spur», mitunter auch «Stimme» genannt, stellt eine zweifache Affektivität des Übersetzers dar, zum Autor des AS-Textes und zu dessen Thematik; mit beiden tritt er in einen hermeneutischen Dialog ein.[32] Juds Spuren gewinnen als Schnittmenge seines Stils als Übersetzer im Allgemeinen (Kap. 1) und dem zu übersetzenden AS-Text im Speziellen an Kontur, bzw. dessen Thematik im Blick auf den Zeitraum der Anfertigung und die Adressatenschaft.[33] Als das «identity theme» des *Opus articulorum* lässt sich das konfessionspolitische Ringen um die Zürcher Abendmahlskonkordie und die Täufer bestimmen: Der Begriff stammt von Norman N. Holland, der, ausgehend von einer postulierten Nähe von Literatur und physikalischen Gesetzmässigkeiten, bei der Lektüre ein jeweils für einen Text spezifisches «identity theme» feststellt, indem er ein literarisches Werk mit einem Organismus vergleicht, zwischen dessen einzelnen Gliedern eine ebensolche Interdependenz auszumachen sei, wie zwischen den einzelnen Bestandteilen eines Textganzen.[34] Die «Identität» einzelner Textpassagen gestatten in der Art eines «roten Fadens» Rückschlüsse auf das gesamte Werk;[35] mit anderen Worten fluchten die translatorischen Strukturen der einzelnen «unities» auf das «identity theme» des ZS-Textes und stehen mit diesem in einem reziproken Verhältnis. Das *Opus articulorum* avanciert im Zuge der kreativen Übersetzung zu einem eigenständigen Werk, das in Konkurrenz[36] zum Ußlegen tritt. In diesem Zuge wird

32 Larisa *Cercel*, Der Übersetzer im Fokus der Übersetzungswissenschaft, in: Wissenstransfer und Translation. Zur Breite und Tiefe des Übersetzungsbegriffs, hg. von Alberto Gil und Robert Kirstein, St. Ingbert 2015 (Hermeneutik und Kreativität 3), 115–141, hier 124 f. Diese Affektivität wird auch als «Geistesverwandtschaft» oder «Emotionalität» des Übersetzers bezeichnet, der sich in diesem Zusammenhang zum «Anwalt der Sache macht»; vgl. ibid.

33 Ibid. 132 f.

34 Norman N. *Holland*, Unity Identity Text Self, in: Essential Papers on Literature and Psychoanalysis, hg. von Emanuel Berman, New York NY 1993, 323–340, hier 324: «‹Unity is to identity as text is to self›, or, by a familiar algebraic transposition, ‹Unity is to text as identity is to self›. Or you could say, ‹Identity is the unity I find in a self if I look at it as it were a text›.»

35 Ibid. 328.

36 Rudolf *Wittkopf*, Identifizieren, nicht imitieren, in: Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, Jahrbuch 1987, 58 f.: «So ist die Arbeit des Übersetzers recht eigentlich ein Identifizierungsprozess. […] Identifizieren bedeutet nicht imitieren, sondern neu schaffen. Nicht als sekundäres Schaffen ist das Übersetzen zu verstehen, sondern als ein konkurrierendes Schaffen.»

das der Übersetzung eigentümliche Proprium greifbar durch die Spuren des Übersetzers, die zudem belegen, wie er einerseits mit der Thematik des AS-Textes vertraut, andererseits aber auch in die konfessionspolitischen Agitationen um 1534 involviert war.

Der Fokus richtet sich auf die die Aussenpolitik bestimmenden abendmahlstheologischen Diskurse als das vorherrschende «identity theme», was jedoch nicht heisst, dass die Täuferproblematik von vornherein von Juds Eingriffen ausgeschlossen ist; sie spielt nur marginal eine Rolle.[37]

Von den zahlreichen und in formaler sowie inhaltlicher Hinsicht vielfältigen Abweichungen des ZS-Textes gegenüber dem AS-Text sollen im Folgenden exemplarisch markante Eingriffe vorgestellt werden, die vor dem Hintergrund der oben dargestellten konfessionspolitischen Entwicklungen schlüssig werden.

3.2 Translatorische Strukturen

3.2.1 Auslassung

Die Auslassungen im ZS-Text belaufen sich einerseits auf Kultureme und Passagen, die sowohl im Kontext von 1535 als auch auf das «identity theme» des *Opus articulorum* nicht relevant erschienen; gerade in diesem Punkt wird die von Jud angestrebte Aktualisierung des AS-Textes greifbar.[38] Andererseits akzentuieren Auslassungen entweder einen Gedanken des AS-Textes im Blick auf das «identity theme», wie im Folgenden zu zeigen ist:

37 Siehe hierzu bes. Abschn. 3.2.2.1. Die Täuferproblematik wird von Jud in der ebenfalls 1535 publizierten lateinischen Übersetzung von Bullingers 1531 verfasster Schrift *Von dem unverschampten Fräfel, erglichem verwyrren und unwarhafftem leeren der selbsgesandten Wiedertöuffern vier gespräch bücher* mittels zahlreicher Veränderungen aufgegriffen, was sich schon im Titelzusatz ablesen lässt: *Adversus omnia catabaptistarum prava dogmata Heinrychi Bullingeri li. IIII. per Leonem Iudae aucti adeo ut priorem aeditionem vix agnoscas*. Hierzu *Hild*, Reformatoren 278–342.

38 Die umfangreichste Auslassung stellt das sich über fünf Seiten im AS-Text erstreckende Selbstzeugnis Zwinglis dar: Z II, 313, 11–318, 13 / Jud, Opus, 264r. Zwingli richtet sich gegen das Reislaufen, das 1534/1535 nicht mehr den öffentlichen Diskurs beherrschte. Weiterhin ist seine Rechtfertigung bezüglich erhaltener und ausgeschlagener Pensionsansprüche teils redundant, teils von vielen Anspielungen, Redensarten und Kulturemen durchzogen, die außerhalb des Zürcher Kontextes nicht verstanden worden wären.

Z II 144, 17–26		Jud, Opus, 121r–121v
Sydmal ich aber davor des weidlichen diener	1	Quandoquidem supra in fortissimi &
gottes Martini Luters gedacht hab, in dem, das	2	dexterrimi ministri dei Luteri mentionem
ich anzeygt hab,	3	incidimus (121v),
wie er den fronlychnam und bluot Christi ein	4	
testament nemme, warlich nit mit sinem	5	
mund, sunder mit dem mund Christi; und	6	
nemm ich das essen ein widergedächtnus, und	7	
sye darinn dhein span; denn es sye ein	8	
testament an im selbs, und sye das wort	9	
«widergedächtnus» ein nam des bruchs, also,	10	
das unser bruchen nüt anderst ist, weder von	11	
nüwem gedencken und brysen und ußkunnden	12	
das, so Christus einest gethon hat, und	13	
vestenklich glouben, daß das selb werck	14	
Christi unser heyl sye:	15	
hab ich etwas meinung von im gspart bißhar.	16	servavi de ipso quaedam iam dicenda.

Diese Passage stammt aus dem 18. Artikel, in dem sich Zwingli u. a. ausführlich mit Luthers Abendmahlsverständnis auseinandersetzt und dabei auf eine Gemeinsamkeit aufmerksam macht: Luthers Terminus «testament» (Z. 5) lasse sich in Einklang mit seinem Verständnis des Abendmahls als ein «widergedächtnus» (Z. 10) auf der Ebene der frühen Phase seiner abendmahlstheologischen Entwicklung bringen; mit dieser Bezeichnung betonte der Reformator im Rekurs auf Hebr 7,27;

9,14 den Kreuzestod als einmaliges Geschehen zur Charakterisierung des Abendmahls als eine «rein geistig-gläubige Kommemoration der Opfertat Jesu».[39] Jud lässt diese von Zwingli festgestellte Gemeinsamkeit aus (Z. 4–15), da es im zeitlichen Kontext des AS-Textes im Blick auf die Zürcher Abendmahlskonkordie um die Gratwanderung ging, diese als zwinglianisch darzustellen und gleichzeitig als solche durch eine Abgrenzung zu Luther zu profilieren; weiterhin zeichnete sich weiland in Württemberg eine Bevorzugung der lutherischen Abendmahlsauffassung ab. Formulierungen wie «sye darinn dhein span» (Z. 8) und «das unser bruchen nüt anderst ist» (Z. 11) hätten Irritationen mit sich bringen können. Das gegenüber dem *Ußlegen* durch das Polyptoton «fortissimi & dexterrimi ministri dei» (Z. 1 f.) stärker ausfallende Lob Luthers ist demnach kein Widerspruch, sondern richtet sich erstens auf Luthers reformatorische Gesinnung im Allgemeinen und lässt zweitens die 1534/1535 von Bullinger gesuchte Nähe zu Luthers Position durchblicken.[40]

3.2.2 Hinzufügung

Jud fügt Unterschiedliches dem ZS-Text hinzu. Im Folgenden werden exemplarisch Passagen wieder mit Blick auf das «identity theme» besprochen, in denen Jud eigenes Gedankengut, deren Gestaltung sehr facettenreich ist (Abschn. 3.2.2.1), und Auszüge aus fremden Quellen hinzufügt (Abschn. 3.2.2.2).

3.2.2.1 Eigenes Gedankengut Juds

Z II 96, 27–97, 4		Jud, Opus, 74^{v}–75^{r}
Ist nit alles guot von oben herab von	1	A patre luminum inquit Iacobus, a fonte illo
dem vatter alles liechts? Jac. 1. *[Jac. 1. 17]*;	2	bonitatis deo, omne bonum fluit. Dicite
oder mag von den menschen ouch etwas	3	quaeso, potest ne boni aliquid ab hominibus
guotes kummen, so alles fleisch nüt ist dann	4	esse? quum omnis caro nihil sit quam flos
ein glyssender bluom, der von stund an	5	quidam pulcherrimus illico marcescens, quum

39 *Wendebourg*, Essen 91 f.; WA 6, 518, 13–16.
40 *Köhler*, Zwingli 368.

hinfelt, und alle menschen lugenhafft?	6	omnis homo fit mendax?
	7	Quid boni a malis, perversis & mendacibus
	8	exspectandum? Redite ergo ad cor o
	9	praevaricatores, respicite fatui & dementes,
Darumb lernen üwren	10	& vos ipsos morbosque vestros tandem
prästen erkennen. Ist etwas guoter gsatzten und	11	agnoscite & fatemini. Si quid sive bonorum
leeren under den menschen, so wüssend,	12	praeceptorum, sive legum bonarum est inter
das es von got ist und nit vonn menschen; dann	13	homines, agnoscite hoc omne a deo esse non
got verwaltet durch sin *fürsichtigheit alles	14	ex hominibus. Providentia enim sua omne
guottes und schybt alles arg zuo guotem bruch.	15	bonum dispensat & administrat deus: deinde
	16	malum quodcunque in gloriam suam & usum
	17	piorum convertit & abutitur.
Uff das, so ir (97) sehend guote regiment,	18	*Cavete ergo, sicubi bonas videritis & bene
huetend üch, das ir gedenckind, es sye wyser	19	administratas sive respublicas sive leges,
menschen.	20	hominibus sapientibus adscribatis.
	21	
*Marginale: fürsichtigheit		*Marginale: Guote satzüngen von regiment sind von Gott.

Diese Textpassage ist in Zwinglis Erörterungen über das Verhältnis zwischen Gott und dem Staatswesen eingebettet: Komme von Letzterem etwas Gutes, so stamme dies von Gott und nicht von den Menschen. An die ersten beiden rhetorischen Fragen des AS-Textes fügt Jud eine weitere zum Erkennen der eigenen «Prästen» an (Z. 10–15), worunter Zwingli die Erbsünde als «Bruch» verstand, der sich in der dem Men-

schen angeborenen Krankheit des *amor sui* äussert: «Was darf man Gutes von schlechten, verdorbenen und verlogenen Menschen erwarten? Kehrt also zu euren Herzen zurück, o ihr Andersdenkenden, kehrt in euch, ihr Narren und Wahnsinnigen […]» Auch in stilistischer Hinsicht nimmt Jud Eingriffe vor, welche den Argumentationsduktus akzentuieren: Die in der rhetorischen Frage Angeklagten werden in ihrer Verderbtheit durch eine Klimax mit steigender Silbenzahl fokussiert («malis, perversis & mendacibus», Z. 7). Klanglich wird der sich eindringliche Appell («redite […] respicite», Z. 8 f.) an diese Gruppierung mittels einer Apostrophe («o praevaricatores», Z. 8 f.) und eines Hendiadyoins («fatui & dementes», Z. 9) untermalt. Jud schwenkt nun wieder auf den AS-Text ein, richtet jedoch eine durch das Polyptoton «administrat […] administratas» (Z. 15/19) den Schwerpunkt der Ausführungen auf das Staatswesen mitsamt den Gesetzen, die von Gott zum Wohle der Menschen eingesetzt sind, was seiner «fürsichtigkeit» (Z. 14) zuzurechnen ist. Eine über den AS-Text hinausgehende Erweiterung schreibt Gott die gute Verwaltung («administrat», Z. 15) seiner guten Absicht zu, die er dann später zusätzlich auf die Gesetze wendet («leges», Z. 19). Das in Deutsch gesetzte Marginale «Guote satzüngen von regiment sind von Gott» (Z. 18) nimmt einerseits eine Akzentuierung dieser Aussage vor, indem Jud die «fürsichtigkeit» gegenüber dem AS-Text konkret auf das damit verbundene funktionierende Bestehen des Staatswesens wendet. Hier lässt sich eine Kritik an den Täufern herauslesen, die im Zuge ihrer Absonderung einer nach christlichen Grundsätzen ausgerichteten Obrigkeit ablehnend gegenüberstanden und damit eine sowohl zur Entstehungszeit des Ußlegen als auch des Opus articulorum eine mit der Zürcher Kirche unvereinbare Position vertraten.

3.2.2.2 Auszüge aus fremden Quellen

Im Rahmen einer Erörterung über die Gestalt der Kirche im Rekurs auf Mt 16,18 fügt Jud zwischen die beiden Sätze «[…] kummend vil lüt zuo got. Ietz gadt es an die schlüssel […]» Auszüge aus Augustins *Sermones* und aus einer Homilie von Heiricus Altissidoriensis (Heiric von Auxerre), die er – am Ende der Hinzufügung – unter der Bezeichnung «Homilien alter Häretiker» subsumiert:[41]

> «Tunc non titubabimus, tunc in petra fundabimur fixi et stabiles erimus, adversus ventos, imbres, flumina, tentationes scilicet huius mundi.[42]

41 Z II, 373, 9 ff.; Jud, Opus 306v–307r.

42 Augustinus, Sermones 76 3, 4 (PL 38, 480).

> Portae enim inferorum alii expositores vitia atque peccata intelligunt, mortifera quoque haereticorum dogmata, quibus imprudentes quosque illiciunt, et ad perpetuae mortis damnationem pertrahunt. Persequutorum etiam callida blandimenta, (307r) sive aspera crudelitatis intentamenta, quibus vel persuadendo, vel terrores incutiendo fideles a suae rectitudinis statu deiicere, et aeternae morti cupiunt obnoxios reddere. Sed et pravorum hominum opera atque inepta colloquia, quae infidelibus introitum mortis aperiunt. Portae utique inferorum omnia illa sunt, quatenus auditoribus vel sectatoribus iter perditionis ostendunt. Sed ex his vitiorum portis nulla praevalet adversus ecclesiam, quae supra petram fundata est: quia quicunque supra petram, quae Christus est, per fidem et bonam operationem firmiter fundatus fuerit, nullis tentationum insidiis a statu rectae fidei deiici, nullis adversitatibus ad casum impelli poterit. Qui vero tentationi in universum succumbit,[43]
>
> et a petra Christo recedit,[44]
>
> hic non supra petram solidam, sed super arenam pendulam fidei domum aedificasse credendus est, quia non Christi amore, sed alicuius temporalis utilitatis respectu nomen Christi assumpsit.[45]
>
> Hactenus ex homiliis quorundam veterum haereticorum, qui Papam petram non esse sinunt.»[46]

Jud spitzt das Theologoumenon vom Felsen auf die reformierte Sichtweise zu: Die Hinzufügungen lassen auf reiner Vernunft basierende Lehrmeinungen als Frevel erscheinen und bauen einen Gegensatz zwischen den menschlichen Auslegungen der Altgläubigen und der wahren christlichen Lehre auf. Die Ausführungen von Heiricus Altissidoriensis bilden dabei zu Mt 16,18 den Konnex, indem die Lehren menschlicher Ausleger lediglich als «Sand» aufzufassen sind, und nicht als Fels. Bemerkenswert ist hierbei besonders die Formulierung «et a petra Christo recedit», die Jud in die eingeflochtene Quelle selbst einfügt und das Zurückweichen vom «Christusfelsen» fokussiert. Beide Substantive stehen im Ablativ; diese Wendung liesse sich auch mit «*a* petra Christi» wiedergeben, wobei «Christi» dann semantisch einen Genitivus explicativus darstellen würde, so dass in der Nuance jedoch auch noch andere Felsen existieren könnten. Durch die Formulierung «*a* petra Christo» hingegen wird klar Christus zum Felsen und der Fels als Christus verstanden und so das typisch reformatorische Diktum des *solus Christus* profiliert.

43 Heiricus Altissiodorensis, 26. Homilie (PL 95, 1482B–D).
44 Juds eigenes Gedankengut.
45 Heiricus Altissiodorensis, 26. Homilie (PL 95, 1482B–D).
46 Juds eigenes Gedankengut.

4 Schlussbetrachtung

Der historische Kontext von 1534/35 forderte eine konfessionspolitische Gratwanderung, «das zwinglische Erbe [beizubehalten], doch […] bei der Interpretation desselben die neue theologische Lage miteinzubeziehen»:[47] Wir haben gesehen, dass Jud im Blick auf die für die Spuren eines Übersetzers typische Emotionalität sehr an der Verfechtung der Zürcher Abendmahlskonkordie, dem zentralen «identity theme» des *Opus articulorum*, gelegen war, sie als zwinglianisch auszuweisen, obwohl sie mit der «klassischen» Position Zwinglis nicht übereinstimmte. Jud zeigt sich in der konfessionspolitischen Gemengelage von 1534/35 als ein «Anwalt der Sache», indem er in der Übersetzung eine Möglichkeit für die Übernahme von tätiger Verantwortung für die Zürcher Kirche in einer konfessionspolitischen Krise übernommen hat.

Es bleibt nun die berechtigte Frage, ob die konfessionspolitischen Geschehnisse ab 1535 im Sinne des «identity theme» des *Opus articulorum* verlaufen sind.[48] Relevant hierfür sind die Entwicklungen während einer vom 31. Januar bis zum 4.2.1536 vom Basler Rat einberufenen Konferenz zur Forcierung theologischer Gemeinsamkeiten der Schweizer und der Oberdeutschen; v. a. letztere sprachen sich für eine Annäherung an Wittenberg aus.[49] Der mit *Eucharistia* überschriebene 22. Artikel der Confessio Helvetica Prior, ausgearbeitet u. a. von Bullinger und Jud, wies starke Parallelen mit der Zürcher Abendmahlskonkordie auf;[50] dieser Text fand Zustimmung, gerade weil man Einigkeit mit Luther anvisierte.

Überraschenderweise enthielt die von Jud angefertigte deutsche Übersetzung dieses Artikels starke Abweichungen von der eigens mit Bullinger verfassten Vorlage im Blick auf die mittlere und späte Phase der abendmahlstheologischen Entwicklung Zwinglis, was auch von

47 Rudolf *Pfister*, Kirchengeschichte der Schweiz, Bd. 2: Von der Reformation bis zum zweiten Villmerger Krieg, Zürich 1974, 199.

48 Wie bereits in Abschn. 3.1 beschrieben, ist das «identity theme» des *Opus articulorum* in einem höheren Maße von den zu jener Zeit abendmahlstheologischen Entwicklungen geprägt, als von der Auseinandersetzung mit den Täufern. Zu der weiteren Entwicklung des Täufertums in Zürich nach der Publikation des *Opus articulorum*: *Hild*, Reformatoren 342 f.

49 Ernst *Saxer*, Confessio Helvetica Prior von 1536, in: RBS, Bd. 1/2, 1535–1549, 33–68, hier 35. Zu den einzelnen Umstellungen und Änderungen: ibid. Anm. 20.

50 Ibid. 36, Anm. 24. Deutscher Text: 52 f., lateinischer Text: 65 f.

Konstanz bemängelt wurde.[51] Über diesen abrupten Sinneswandel zwischen der Anfertigung des besagten lateinischen AS- und des deutschen ZS-Textes schweigen die Quellen.[52] Jud und auch Bullinger mussten anscheinend erkannt haben, dass ein allzu breiter Brückenschlag zu Luther nicht den Rückhalt der gesamten Schweizer Bevölkerung hatte, bei der in weiten Teilen der Zwinglianismus als identitätsstiftend und nicht verhandelbar galt.[53]

Die Verfremdungen des *Ußlegen* durch Juds Spuren im *Opus articulorum* dürfen in der Gesamtschau der konfessionspolitischen Entwicklungen demnach nicht als ein Abrücken von Zwingli gelesen werden, sondern markieren die Geistesverwandtschaft Juds mit dem Reformator; nur so vermochte er durch seine Übersetzung der Nachwelt i. S. einer breiten Leserschaft ein Erbe zu hinterlassen, das den Geist Zwinglis unter den Zeichen der Zeit von 1534/1535 fortleben liess.

51 Ibid. 36: «Leo Jud interpretierte […] durch Interpretationen und Zusätze die eindeutig zwinglische Abendmahlslehre in das Bekenntnis hinein.» Ausführlich *Köhler*, Zwingli 414 ff.

52 Ausführlich *Hild*, Reformatoren 259 f.

53 *Köhler*, Zwingli 431.

«Apostel Helvetiens»

Aspekte der Zwingli-Rezeption in Heinrich Bullingers Kommentaren zu den neutestamentlichen Briefen

Von Luca Baschera

Huldrych Zwingli als Heros der Reformation

Weniger als zwei Monate nach seiner Wahl zum Grossmünster-Pfarrer und somit zum Nachfolger Zwinglis hielt Heinrich Bullinger am 28. Januar 1532 jene Karlstagsrede, die kurz darauf unter dem Titel *De prophetae officio* im Druck erschien. In dieser programmatischen Schrift erörtert Bullinger, worin der Auftrag kirchlicher Amtsträger bestehe, indem er diesen unter den Begriff der «Prophetie» subsumiert. Den Propheten wiederum betrachtet Bullinger in erster Linie nicht als «Weissager», sondern als jemanden, der «Heiliges erklärt und Frevel aufdeckt».[1] Ein kirchlicher Amtsträger, ein Pfarrer – sagte also Bullinger seinen Kollegen im Amt – soll sich hauptsächlich als Prophet im Sinne von 1Kor 14,3 verstehen, d. h. als Ausleger der Heiligen Schrift und Verkünder des Wortes Gottes, aufgrund dessen er auch Irrtümer aufzudecken und Schandtaten anzuprangern hat.[2]

1 Vgl. Heinrich Bullinger, Das Amt des Propheten, in: Bullinger Bd. I, 12. Damit knüpft Bullinger an eine der drei Deutungen des Begriffs «Prophetie», die Zwingli in seinem Vorwort zur «Prophetenbibel» (1529) erläutert hatte, vgl. Z VI/2, 295,26–32: «‹Prophecy› wirdt zuo zyten genommen für ein usslegung des göttlichen worts als in der ersten epistel zun Corintheren am vierzähenden capitel [cf. 1Kor 14,1.3.4]. So man das wort gottes, das durch den geist gottes yngesprochen ist, flyssig lisst, ussleyt, erkläret und zuo verston gibt, damit das gemuet des menschen naach gott gestaltet, die sitten und läben gebesseret werde.» Die beiden anderen Bedeutungen sind die Vorhersage künftiger Dinge und die persönliche Annahme von Gottes Wort (Ibid. 296,1–9).

2 Vgl. Heinrich Bullinger, Kommentar zu 1Kor [14,2–4], in: HBW III/6, 409,9–11: «Propheta peculiariter dicatur scripturae sacrae interpres, qui ex linguarum collatione

Der grösste Teil von *De prophetae officio* ist der Erläuterung gewidmet, wie der so definierte prophetische Auftrag am Besten zu erfüllen sei. Seine eher theoretischen Ausführungen wollte Bullinger jedoch abschliessen, indem er seinen Zuhörern und Lesern ein konkretes Beispiel «von einem wahren» und zeitgenössischen «Propheten Gottes» bot; einem Mann also, in dem alle Eigenschaften und Fähigkeiten, die er zuvor beschrieben hatte, gleichsam verkörpert waren.[3] Höchst passend zu der Situation und dem Zeitpunkt seiner Rede wählte Bullinger just Huldrych Zwingli als ein solches Beispiel aus und nutzte so die Gelegenheit, nicht nur um ein Stück Zwingli-Apologetik zu liefern,[4] sondern auch um sein eigenes Wirken unmissverständlich in Kontinuität mit demjenigen seines Vorgängers zu stellen. «Schwerlich wird die Welt», schreibt Bullinger, «einen feineren oder heiligeren als diesen Menschen sehen […] oder einen klügeren»,[5] «denn durch diesen Mann hat Gott für uns die Ehre seiner Kirche wiederhergestellt».[6]

Nachdem er in einem steten Crescendo des Lobes die besonderen Fähigkeiten Zwinglis als Erneuerer der Kirche, als Prediger und als Ausleger der Heiligen Schrift hervorgehoben hat, lässt Bullinger seinen Päan in schiere Verehrung münden: «Alles findet sich in diesem Menschen im Höchstmass. Mögen also die Römer, was die Beredsamkeit betrifft, ihren Cicero oder, was den Freiheitskampf betrifft, ihren Brutus rühmen, mögen die Griechen ihre Feldherren oder Gesetzgeber, Themistokles, Perikles, Lykurg und Solon, preisen – mit mehr Recht verehren wir in ehrfurchtsvoller Dankbarkeit unseren Zwingli [*Zuinglium nostrum […] sancta quadam gratitudine veneramur*]».[7]

Wer nun denken sollte, dass ein solches Lob schwer zu überbieten sei, wird bei der Lektüre von Bullingers Kommentar zum Hebräerbrief,

arcana scripturae depromit.» Vgl. Huldrych Zwingli, Kommentar zu 1Kor [14,3], in: Z XXI, 170,21–26.

3 Vgl. Bullinger, Das Amt des Propheten 47: «Diese Dinge habe ich gleichsam als Epilog zusammengestellt, damit man am lebendigen Beispiel sicher erkennen kann, wie ein Prophet sein Amt richtig versieht.»

4 Eine ebenso ausführliche, im Ton jedoch nüchternere Apologie Zwinglis lieferte Bullinger drei Jahre später (1535) im Vorwort zu Leo Juds lateinischer Übersetzung von Zwinglis *Schlussreden* (Bibliographie der Zürcher Druckschriften des 15. und 16. Jahrhunderts, hg. von Manfred Vischer, Baden-Baden 1991 [Bibliotheca bibliographica Aureliana CXXIV] [= BZD], Nr. C 248). Vgl. auch Bullingers Vorwort zur ersten Auflage von Zwinglis *Fidei expositio* (1536; BZD, Nr. C 254), abgedruckt in: Z VI/5, 162,11–21.

5 Bullinger, Das Amt des Propheten 42.

6 Ibid. 43.

7 Ibid. 45.

welcher im August desselben Jahres (1532) erschien, eines Besseren belehrt. Bereits im Widmungsbrief an Philipp von Hessen wird Zwingli als «unser Vorgänger seligen Angedenkens» (*ille sanctae memoriae antecessor noster*)[8] bezeichnet und aufgrund seines märtyrerhaften Todes mit biblischen Gestalten wie Jesaja, Jeremias und Johannes dem Täufer verglichen.[9] Es ist aber im Zusammenhang mit dem im gesamten Kommentar einzigen expliziten Zitat aus einer Schrift Zwinglis (dem Kommentar zu Jeremia), dass Bullinger sein Lob des Reformators noch einmal zuspitzt. Denn Zwingli wird dort nicht nur als Mann «unvergleichlicher Gelehrsamkeit, Beständigkeit und Frömmigkeit», als «sehr treuer Lehrer» und als «der liebenswürdigste aller Sterblichen» bezeichnet.[10] Bullinger nennt ihn vielmehr «Apostel», und zwar der Eidgenossenschaft: «Helvetiae nostrae apostolus».[11] Zwingli habe mit anderen Worten nicht nur die apostolische Lehre verkündigt, sondern sei selbst zum Apostel seines Volkes geworden, wie Petrus es für die Juden und Paulus für die Heiden gewesen waren.

Der überschwängliche Ton dieser Äusserungen Bullingers zur Person Zwinglis und zu dessen hervorragender Bedeutung für das Leben der Schweizer Kirchen entspricht freilich den – uns fremd gewordenen – Gepflogenheiten frühneuzeitlicher Rhetorik. Wenn Bullinger Zwingli als «Apostel Helvetiens» bezeichnet, so lässt sich dies allerdings nicht als blosse rhetorische Übertreibung betrachten. Vielmehr verleiht er damit einer echten Überzeugung Ausdruck, nämlich dass Huldrych Zwingli in seinem Werk und auch in seiner Person eine fundamentale Bedeutung für das Leben der Kirche Jesu Christi im Land der Schweizer gehabt hat. Bullinger würdigt das reformatorische Wirken Zwinglis, indem er seinen Vorgänger als heroische Figur darstellt und zugleich sich und seine eigene Arbeit als Theologe, Prediger und – im Kommentar zum Hebräerbrief speziell – als Exeget in Kontinuität mit dem Erbe Zwinglis stellt.

Diese Äusserungen zum Reformator Zwingli machen die erste Ebene von Bullingers Zwingli-Rezeption aus, im Corpus der Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen nicht weniger als an anderen Stellen seines Schrifttums. Dass es sich beim erwähnten Lob Zwinglis nicht um blosse Rhetorik handelt, wird jedoch erst durch die Tatsache bestätigt, dass Bullinger in seinen Kommentaren zwinglisches Gedan-

8 Heinrich Bullinger, Kommentar zu Hebr, in: HBW III/9, 4,8.
9 Ibid. 6,4–10.
10 Ibid. 109,15–17.
11 Ibid. 109,21 f.

kengut positiv aufnimmt. Auf diese inhaltliche Ebene der Zwingli-Rezeption Bullingers gilt es im Folgenden einzugehen.

Rezeption von zwinglischem Gedankengut

Spuren von Bullingers Zwingli-Lektüre

In seinen Kommentaren zu den neutestamentlichen Briefen zitiert Bullinger in verschiedenen Zusammenhängen aus Schriften Zwinglis. Es gibt aber auch Stellen, an denen zwar nicht explizit auf Zwingli Bezug genommen wird und dennoch Spuren seiner Theologie deutlich erkennbar sind; etwa bei Aussagen und Argumentationen, die in sehr ähnlicher Form und bisweilen fast im selben Wortlaut auch in den Schriften Zwinglis zu finden sind.

So weisen beispielsweise Bullingers Ausführungen zur unterschiedlichen Bedeutung des Begriffs «Anfang» bei 1Joh 1,1 und Joh 1,1 einerseits sowie bei Gen 1,1 andererseits eine deutliche Ähnlichkeit damit auf, was Zwingli im Kontext seiner Genesisauslegung zum selben Thema geschrieben hatte.[12] Angelehnt an Zwingli dürften auch Bullingers allegorische Deutung von Gen 38,27–30 im Kommentar zu Eph sein[13] sowie seine Bemerkungen zum Verhältnis von Substanz und Akzidenzien in Christi auferstandenem Leib im Hebräerkommentar. Letztere erinnern stark an Aussagen Zwinglis in seiner Antwort auf Luthers *Grosses Bekenntnis vom Abendmahl* von 1528.[14] Weitere mögliche Spuren von Bullingers Zwingli-Lektüre lassen sich in der Terminologie und bei Worterklärungen entdecken, wie bei der Bezeichnung Gottes als ἀνάλγητος im Kommentar zu Hebr oder der Erklärung der Bedeutung und des Verhältnisses von «sapientia» und «prudentia» im Epheserkommentar.[15] Wenig überraschend ist zudem die Ähnlichkeit

12 Heinrich Bullinger, Kommentar zu 1Joh [1,1], in: HBW III/9, 311,21–26; vgl. Huldrych Zwingli, Kommentar zu Gen [1,1], in: Z XIII, 6,26–7,6.

13 Heinrich Bullinger, Kommentar zu Eph [2,13–17], in: HBW III/7, 155; vgl. Zwingli, Gen [38,29] 236,32–37.

14 Bullinger, Hebr [2,17] 47; vgl. Huldrych Zwingli, Über D. Martin Luthers Buch, Bekenntnis genannt, zwei Antworten, in: Z VI/2, 56,11–16. Siehe auch Gottfried W. *Locher*, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Geschichte, Göttingen/Zürich 1979, 316 f.

15 Bullinger, Hebr [4,10] 61,18; vgl. Huldrych Zwingli, Christianae fidei brevis et clara expositio, in: Z VI/5, 69,7–10. Bullinger, Eph [1,8–10] 133,1–4; Huldrych Zwingli, Sermonis de providentia dei anamnema [2], in: Z VI/3, 78,12–79,2.

zwischen Bullingers Behandlung von Gottes einem, ewigem Gnadenbund und der bundestheologischen Argumentation Zwinglis, etwa in seiner Schrift *In catabaptistarum strophas elenchus* von 1527.[16] Gerade auf den *Elenchus* scheint Bullinger schliesslich im Zusammenhang mit seiner eigenen Polemik gegen die Täufer häufig rekurriert zu haben, obgleich er diese Schrift Zwinglis nie explizit heranzieht. Die inhaltliche und argumentative Ähnlichkeit zwischen Bullingers im gesamten Corpus der Kommentare verstreuten Widerlegungen unterschiedlicher Aspekte täuferischer Lehre und den entsprechenden Passagen in Zwinglis *Elenchus* ist unübersehbar. Dies trifft sowohl auf den Vorwurf zu, die Täufer rissen das Predigtamt an sich[17] und missachteten dabei die rechtmässigen Inhaber politischer und kirchlicher Ämter,[18] wie auch auf die Kritik an ihren spiritualistischen Tendenzen,[19] ihrer Befürwortung der Allversöhnung[20] und ihrer Ablehnung des Eidschwurs.[21]

Explizite Bezugnahme auf Schriften Zwinglis

Dass Bullinger in seinen Auslegungen der neutestamentlichen Briefe Zwingli intensiv rezipierte, belegen allerdings viel mehr als die oben genannten «Spuren» die expliziten Bezugnahmen und Zitate aus Schriften des Zürcher Reformators, die Bullinger sowohl auf philologischer als auch auf theologischer Ebene in seine Exegese einfliessen liess. Um die explizite Zwingli-Rezeption im Corpus der Kommentare zu den Briefen des Neuen Testaments besser einordnen zu können, ist es allerdings hilfreich, sich zunächst den Skopus von Bullingers exegetischer Arbeit kurz zu vergegenwärtigen, bevor auf Einzelheiten eingegangen wird.

Bullinger entwarf seine Kommentare – wie er im Vorwort zur Gesamtausgabe von 1537 betont – als Hilfsmittel für (noch) unkundige

16 Bullinger, Hebr [8,8 f.] 107 f.; vgl. Huldrych Zwingli, In catabaptistarum strophas elenchus, in: Z VI/1, 163,8–165,2. Heinrich Bullinger, Kommentar zu 1Petr [1,10 f.], in: HBW III/9, 192; vgl. Zwingli, Elenchus 164,2–7.

17 Heinrich Bullinger, Kommentar zu Jak [3,1 f.], in: HBW III/9, 409,31–33; vgl. Zwingli, Elenchus 194,14–16.

18 Heinrich Bullinger, Kommentar zu Röm [12,6], in: HBW III/6, 184,16–22; vgl. Zwingli, Elenchus 46,2 f.

19 Bullinger, 1Joh [2,27] 336; vgl. Zwingli, Elenchus 194,22–25 (die Täufer würden Schrift und Heiligen Geist gegeneinander ausspielen). Bullinger, 1Kor [2,3–5] 248 f.; vgl. Zwingli, Elenchus 194 f. (die Täufer reklamierten für sich eine «geistliche» Autorität).

20 Bullinger, 1Kor [15,23–28 437,15 f.; vgl. Zwingli, Elenchus 193,5 f.

21 Bullinger, Hebr [6,16–18] 87,1–5; vgl. Zwingli, Elenchus 145,28 f.; 145,6. Bullinger, Jak [5,12] 424 f.; vgl. Zwingli, Elenchus 144,2–154,15.

Leser der Heiligen Schrift. Durch sie wollte der Zürcher *Antistes* seinen Lesern den Weg zur Schrift gleichsam bahnen und zu deren Verständnis verhelfen, damit «die Herrlichkeit und Wahrheit Christi» in der Kirche gefördert werden.[22] Ganz im Sinne des bereits in *De prophetae officio* beschriebenen, zweifachen Auftrags eines jeden «Dieners des Wortes Gottes» habe sich Bullinger bemüht, nicht nur den Sinn der Worte der Apostel zu erklären, sondern auch zahlreiche – alte wie neue – Häresien, Irrtümer und Missbräuche, welche in der Kirche wuchern, anzuzeigen und zu widerlegen.[23] Diese Bemerkungen Bullingers weisen auf die beiden Ebenen hin, aus denen seine Auslegungen der neutestamentlichen Briefe bestehen: eine exegetische und philologische sowie eine dogmatische und polemische. Diese können zwar voneinander unterschieden, dürfen jedoch nicht voneinander getrennt werden, denn sie sind meist ineinander verwoben. An manchen Stellen, und zwar dort, wo besonders brisante theologische Fragen in den Briefen angesprochen werden, kann Bullinger allerdings den Fluss der Auslegung auch unterbrechen, um länger bei einem Thema zu verweilen. So entstehen Abhandlungen unterschiedlichen Umfangs zu bestimmten *loci theologici*, wobei sich die *loci* Bullingers im Vergleich zu den entsprechenden Stücken in den exegetischen Werken eines Martin Bucer oder Petrus Martyr Vermigli als deutlich knapper ausnehmen.[24]

Bullingers Auslegung der Briefe des Neuen Testaments entfaltet sich somit auf zwei miteinander verbundenen Ebenen, einer eher philologischen und einer eher theologischen bzw. polemischen. Wie wir sehen werden, wird auf beiden Ebenen zwinglisches Gedankengut rezipiert und auf eine Vielfalt von Schriften des Zürcher Reformators zurückgegriffen.

Exegetische Schriften

Bereits in *De prophetae officio* hatte Bullinger Zwingli den Schriftausleger in den höchsten Tönen gelobt: «In der Schriftauslegung verfügte er [sc. Zwingli] über eine glänzende, scharfsinnige, heilige und unvergleichliche Urteilskraft. Wunderbar war sein Geschick im Aufspüren der Geheimnisse der Schrift, wunderbar die Schlichtheit und Leichtigkeit in ihrer Behandlung, wunderbar die Angemessenheit und Klarheit in der Übersetzung aus fremden Sprachen.»[25] Zwinglis Kommentare, besonders jene

22 Heinrich Bullinger, Christiano lectori, in: HBW III/6, 6,33 f.
23 Ibid. 7,10 f.26–29.
24 Luca *Baschera*, Einleitung, in: HBW III/6, LXIX.
25 Bullinger, Das Amt des Propheten 42 f.

zu Jesaja (1529)[26] und Jeremia (1531),[27] seien daher gar als Modelle gelungener Bibelauslegung zu betrachten, in denen jeder – so Bullinger – «in klarer, reichlicher und musterhafter Weise ersehen kann, was ich zu Beginn dieser Rede an Regeln gelehrt oder eher umrissen habe».[28]

Betrachtet man das Corpus der Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen als Ganzes, so stellt zwar Erasmus von Rotterdam, mit seinen *Annotationes* und Paraphrasen, zweifelsohne die wichtigste exegetische Referenz. Wenn wir jedoch den Blick auf jene Briefe einschränken, für die zum Zeitpunkt der Abfassung von Bullingers Kommentaren gedruckte Auslegungen Zwinglis vorlagen, so wird sofort deutlich, dass Letzteren ein ähnlicher Rang wie den Schriften des niederländischen Humanisten beigemessen wird. Dies wird unter anderem durch die Tatsache bestätigt, dass Zwingli neben Erasmus der einzige Schriftausleger ist, auf den sich Bullinger mittels eines Beinamens bezieht, eine Praxis, durch die schon in der Antike und im Mittelalter die besondere Bedeutung bestimmter Autoren unterstrichen wurde – man denke etwa an die Bezeichnung des Aristoteles als «den Philosophen» schlechthin (*Philosophus*) oder an die Beinamen der grossen Theologen wie *Doctor angelicus* (Thomas von Aquin), *Doctor seraphicus* (Bonaventura von Bagnoregio), *Doctor subtilis* (Johannes Duns Scotus). Angesichts der hohen Wertschätzung Bullingers für die Paraphrasen des Erasmus zu den verschiedenen Büchern des Neuen Testaments überrascht es kaum, dass dieser häufig als *Paraphrastes* bezeichnet wird. Zwinglis Beiname ist in seiner Schlichtheit jedoch sogar bedeutsamer: *Scholiastes*.[29] Denn damit wird Zwingli im Grunde als «der Kommentator» schlechthin dargestellt, d. h. als höchste *auctoritas* in Fragen der Bibelauslegung.

In den Kommentaren zu den neutestamentlichen Briefen finden sich zwar einige wenige Bezugnahmen auf Zwinglis Auslegungen von Büchern des Alten Testaments, nämlich auf die Kommentare zu Genesis und Jeremia.[30] Die allermeisten Zitate aus den *Exegetica* Zwinglis sind

26 BZD, Nr. C 165.

27 BZD, Nr. C 203.

28 Bullinger, Das Amt des Propheten 43.

29 Bullinger, 1Kor 247; 252; 253; 267; 274; 276; 279; 281 [2 Belege]; 302; 303; 316; 323; 355; 404; 417; 424; 433; 438; Heinrich Bullinger, Kommentar zu 2Kor, in: HBW III/6, 470; 473; 537; Heinrich Bullinger, Kommentar zu Phil, in: HBW III/7, 224; 245.

30 Heinrich Bullinger, Kommentar zu Gal [4,20–23], in: HBW III/7, 91,5 f., vgl. Zwingli, Gen [21,21]; 136,35–37; Bullinger, Gal [4,24–27 93,3 f., vgl. Zwingli, Gen [21,21] 137,19–21; Bullinger, Hebr [8,10–12] 109,18–21, vgl. Huldrych Zwingli, Kommentar zu Jer [31,34], in: Z XIV, 612,5–9.

jedoch den Kommentaren zu den apostolischen Briefen entnommen, wobei Bullinger freilich nur auf diejenigen zurückgreifen konnte, die zum Zeitpunkt der Abfassung seiner eigenen Kommentare bereits gedruckt vorlagen. So konnte Bullinger letztlich nur in vier Fällen von einem Kommentar Zwinglis zu den entsprechenden Briefen Gebrauch machen: bei den beiden Korintherbriefen, beim Philipperbrief und beim Jakobusbrief. Die entsprechenden Auslegungen Zwinglis, die alle durch Leo Jud aufgrund von eigenen Notizen und anderen Hörernachschriften von Zwinglis Vorlesungen herausgegeben wurden,[31] waren 1528 (1–2Kor), 1531 (Phil) und 1533 (Jak) erschienen.[32] Die Kommentare zu Röm, Kol, 1–2Thess, Hebr und 1 Joh wurden hingegen erst 1539 gedruckt.[33]

Die meisten expliziten Bezüge auf Auslegungen seines Vorgängers finden sich in Bullingers Kommentaren zu den Korintherbriefen. Im Kommentar zu 1 Kor verweist er viermal auf Zwinglis *Annotatiunculae*[34] und zitiert an insgesamt 19 Stellen daraus, wobei in fünf Fällen die Quelle nicht explizit angegeben wird.[35] Darüber hinaus lässt sich aufgrund inhaltlicher Ähnlichkeit an weiteren 15 Stellen eine Anleihe vermuten.[36] Im Kommentar zu 2 Kor ist dies an fünf Stellen der Fall,[37] während die wörtlichen Zitate – mit oder ohne Angabe der Quelle – sechs sind.[38] In beiden Kommentaren zu den Korintherbriefen finden sich schliesslich auch einige Stellen, an denen Bullinger die Meinung Zwinglis zu einer bestimmten Passage zwar referiert, diese

31 Daniel *Bolliger*, Nachwort, in: Z XXI, 529 f.

32 Vgl. *Annotatiunculae […] ex ore Zuinglii in utranque Pauli ad Corinthios epistolam publice exponentis conceptae* (BZD, Nr. C 156; ediert in: Z XXI, 101–221); *Ad Philippenses annotatiuncula* (BZD, Nr. C 201; ediert in: Z XXI, 227–246); *Brevis et luculenta […] in epistolam beati Iacobi expositio* (BZD, Nr. C 223; ediert in: Z XXI, 361–418).

33 Vgl. *In evangelicam historiam […] epistolasque aliquot Pauli annotationes d. Huldrychi Zuinglii per Leonem Iudae exceptae et aeditae. Adiecta est epistola Pauli ad Hebraeos et Ioannis apostoli epistola per Gasparum Megandrum*, Zürich: Christoph Froschauer d. Ä., 1539 (BZD, Nr. C 286); *Bolliger*, Nachwort 531.

34 Bullinger, 1Kor 276; 302; 404; 438.

35 Ibid. 247; 252; 253; 267; 274 f.; 279; 281; 303; 316; 323; 355; 417; 424; 433 (mit Angabe); 313; 391; 403; 424 (ohne Angabe).

36 Ibid. 249; 291; 310; 352; 390; 391; 394; 397; 403; 404; 409; 413; 461; 462.

37 Bullinger, 2Kor 470; 473; 490; 492; 534.

38 Ibid. 470; 473; 537 (mit Angabe); 484; 485; 515 (ohne Angabe).

aber pauschal «anderen» bzw. «einigen» Exegeten (*alii* bzw. *quidam*) zuschreibt:[39]

> *Bullinger:* Es gibt welche, die der Meinung sind, Paulus bespreche in diesem Kapitel [sc. 1Kor 9] verschiedene Fragen, die jedoch nicht mit der vorhergehenden Auseinandersetzung über das Opferfleisch zusammenhingen [*sunt qui putent Paulum in hoc varia discutere, quae nihil pertineant adeo ad disputationem superiorem de idolothytis*]. […] Aber sobald wir die Intention und die Worte des Paulus näher betrachtet haben werden, werden wir erkennen, dass diese sehr wohl mit dem Vorhergehenden zusammenhängen.[40]
>
> *Zwingli:* […] in diesem Kapitel [1Kor 9] führt Paulus die Argumentation weiter, die er im sechsten begonnen hatte, indem er ausführlich die Frage behandelt, ob es erlaubt sei, den apostolischen Verkündigungsdienst zu entlöhnen [*praesenti capite, quod sexto coeperat, licitum scilicet esse apostolis ex euangelio vivere, multis rationibus prosequitur*].[41]
>
> *Bullinger:* Es gibt welche, die sagen, die Korinther hätten unter Berufung auf die Ausführungen des Paulus in seinem ersten Brief, Kapitel 7, Mischehen geschlossen, während sich die Worte des Apostels doch nur auf bereits bestehende, nicht auf künftige eheliche Beziehungen bezögen. Deshalb fordere er an dieser Stelle [2Kor 6,14] die Korinther dazu auf, sich nicht mit Ungläubigen zu verbinden [*sunt qui dicant Corinthios accepta occasione ex disputatione 7. capitis superioris epistolae matrimonia contraxisse cum infidelibus, cum tamen Pauli verba accipienda sint de contracto matrimonio, non contrahendo, dehortari ergo hoc loco, ne infidelibus misceantur fideles*]. Ich beziehe meinerseits diese Aussage jedoch einfach auf jede Form von Sittenverfall und Teilnahme an Vergnügungen sowie an heidnischen Riten, Opferfleisch und dergleichen.[42]
>
> *Zwingli:* Offenbar hatten die Gläubigen begonnen, mit Ungläubigen Ehen zu schliessen; dabei stützten sie sich auf die Aussagen des Paulus bezüglich der Mischehen im siebten Kapitel [sc. des ersten Briefes an die Korinther], welche jedoch nur bereits bestehende und nicht auch künftige eheliche Beziehungen betreffen [*apparet fideles tum incoepisse matrimonium contrahere cum infidelibus, occasione nimirum capta ab his, quae Paulus cap. 7. de impari connubio disseruerat, quum tamen Pauli verba de contracto matrimonio, non de contrahendo sint accipienda*]. Deshalb ermahnt sie nun Paulus, keine Verbindung mit Gotteslästerern und Ungläubigen einzugehen.[43]

39 Neben den hier zitierten Passagen siehe auch Bullinger, 1Kor 244; 299; 402; Bullinger, 2Kor 470; 472; 475; 492.
40 Bullinger, 1Kor [9,1 f.] 332,6–9.
41 Huldrych Zwingli, Kommentar zu 1Kor [9], in: Z XXI, 140,6 f.
42 Bullinger, 2Kor [6,14–16] 521,31–522,2.
43 Huldrych Zwingli, Kommentar zu 2Kor [6,13 f.], in: Z XXI, 211,26–30.

Wie die angeführten Beispiele belegen, handelt es sich dabei um Stellen, an denen Bullinger die Position Zwinglis nicht übernimmt, sich vom verehrten *Scholiastes* also gewissermassen abgrenzt. Dass Bullinger in solchen Fällen Zwingli nicht explizit nennt, ist wohl kein Zufall: Er wollte offensichtlich vermeiden, dass beim Leser der Eindruck entsteht, die Zürcher seien sich im Verständnis der Heiligen Schrift uneinig.

In den Kommentaren zu Phil und Jak sind die expliziten Zitate oder Verweise auf Zwinglis Auslegungen dieser beiden Briefe viel weniger zahlreich (je drei),[44] obwohl auch hier die stellenweise grosse Ähnlichkeit von Bullingers und Zwinglis Auslegung auf einen Einfluss des Reformators auf seinen Nachfolger schliessen lässt.[45]

Dogmatische Schriften

Aufs Ganze gesehen sind die expliziten Verweise und Zitate aus dogmatischen und polemischen Schriften Zwinglis im Corpus der Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen eher sporadisch. Hinzu kommt es, dass sie bis auf eine einzige Ausnahme alle in den beiden Kommentaren zu Röm und 1 Kor begegnen (siehe unten). Die Ausnahme ist jedoch interessant genug, erstens weil es sich dabei um die einzige Stelle in den Kommentaren Bullingers handelt, an der er eine ganze Passage aus einer Schrift Zwinglis übernimmt, ohne in irgendeiner Weise zu signalisieren, dass er gerade den Zürcher Reformator zitiert: Die Worte Zwinglis werden vielmehr stillschweigend und kommentarlos aufgenommen. Zweitens ist es auch interessant zu sehen, *was* Bullinger dort aufnimmt. Es geht nämlich nicht um eines der üblicherweise als zentral betrachteten Theologoumena reformatorischer Theologie, sondern um eine Beschreibung der seligen Schau Gottes im Himmel. Diese bettet Bullinger in seine Exegese von 1Petr 1,3–5 ein («Gepriesen sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns in seiner grossen Barmherzigkeit neu geboren hat, so dass wir nun durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten eine lebendige Hoffnung und Aussicht auf ein unzerstörbares, unbeflecktes und unverderbliches Erbe haben, das im Himmel aufbewahrt ist für euch. Auf dieses Heil hin, das bereitliegt, um am Ende der Zeit offenbart zu werden, bewahrt euch Gottes Kraft durch den Glauben»). Die Quelle, aus der er stillschweigend zitiert, ist

44 Bullinger, Phil 214; 224; 245; Bullinger, Jak 390 f.; 408; 411.

45 Vgl. Bullinger, Phil 212; 213; 215; 226; 232; 233; 237 f.; 243; Bullinger, Jak 376; 383; 384; 387 f.; 388; 392; 395; 405; 406; 407; 414; 418; 424; 426.

das Kapitel der *Fidei expositio* von 1531[46] über das ewige Leben und die Passage lautet:

> Von diesem sterblichen Leib befreit, […]werden wir zuerst die Gottheit selbst in ihrer Substanz sehen, in ihrer Erscheinung mit allen ihren Gaben und Schätzen, und werden diese geniessen, nicht etwa sparsam, sondern bis zur Sättigung, nicht bis zum Überdruss, der meistens die Sättigung begleitet, sondern bis zur freudenvollen Erfüllung. Diese wird ebensowenig vom Überdruss beeinträchtigt, wie auch die Flüsse in ihrem ewigen Kreislauf des Herabfliessens ins Meer und des Rückflusses durch die Tiefen der Erde den Menschen keinen Überdruss bringen, sondern eher einen Vorteil und eine Freude, indem sie immer benetzen, erfreuen und neue Keime erspriessen lassen[»].[47]

In den Kommentaren zu Röm und 1 Kor sind die meisten Bezugnahmen auf Zwingli in die Textexegese eingebunden. Darunter finden sich sowohl relativ kurze Verweise wie auch längere Zitate. Zur ersteren Kategorie zählen etwa die Wiedergabe von Zwinglis Definition von *scandalum* aus dessen *Kommentar über die wahre und die falsche Religion*[48] im Zusammenhang mit 1Kor 5,1 oder der Hinweis auf eine – ebenso im *Kommentar* zu findende – Paraphrase von Röm 7,8.[49] Zur Gruppe der längeren Zitate gehören drei Passagen aus Zwinglis Lehrpredigt *De providentia*, die Bullinger im Zusammenhang mit Röm 7,13 bzw. Röm 11,35 anbringt,[50] sowie ein Abschnitt aus der *Fidei expositio*, zitiert im Rahmen der Auslegung von Röm 2,6–10.[51]

Die ausführlichsten Zitate aus dogmatischen bzw. polemischen Schriften Zwinglis begegnen jedoch im Rahmen eines theologischen Exkurses, und zwar im Zusammenhang mit der Behandlung des Abendmahls im Kommentar zu 1Kor. Dies ist insofern wenig überraschend, als das Abendmahlsverständnis der Zürcher in den Augen von sowohl römisch-katholischen als auch lutherischen Zeitgenossen als äusserst kontrovers galt. Indem Bullinger an dieser Stelle Zwingli ausführlich zitiert, verfolgt er also verschiedene Zwecke: Er möchte erstens die Kon-

46 Diese Schrift Zwinglis wurde zwar erstmals 1536 – mit einem Vorwort Bullingers – gedruckt (BZD, Nr. C 254), zirkulierte aber zuvor als Manuskript und war Bullinger vertraut, vgl. Z VI/5, 14 f.; 37.

47 Heinrich Bullinger, Kommentar zu 1Petr [1,3–5], in: HBW III/9, 187,13–20; vgl. Huldrych Zwingli, Christianae fidei brevis et clara expositio, in: Z VI/5, 131,1–8.

48 Bullinger, 1Kor [5,1] 274,3 f.: «Scandalum autem recte vocarunt alii offensionem coniunctam cum contemptu.» Vgl. Huldrych Zwingli, De vera et falsa religione commentarius, in: Z III, 889,7: «Scandalum ergo est, cum contemptu coniuncta offensio.»

49 Bullinger, Röm 124,17–21; vgl. Zwingli, De vera et falsa 711,36–38.

50 Bullinger, Röm 126,17–22.23–28; vgl. Zwingli, De providentia [4] 130,11–17; 132,5–11. Bullinger, Röm 180,15–25; vgl. Zwingli, De providentia [3] 101,20–102,10.

51 Bullinger, Röm 56,24–57,5; vgl. Zwingli, Fidei expositio 121,16–123,2.

tinuität zwischen seiner eigenen theologischen Position und derjenigen des «Vaters» der Zürcher Reformation betonen; zweitens möchte er die Rechtgläubigkeit der zwinglischen Abendmahlstheologie herausstellen und somit, drittens, die Zürcher Kirche – die er als *Antistes* und Nachfolger Zwinglis vertritt – gegen Häresie-Vorwürfe verteidigen.

War das Bullingers Zielsetzung, so muss ihm vollkommen klar gewesen sein, dass bei der Auswahl der Referenztexte grosse Sorgfalt geboten war. Denn er wusste durchaus, dass bestimmte Schriften Zwinglis – wie etwa der *Commentarius de vera et falsa religione* von 1525 oder die *Amica exegesis* von 1527 – Aussagen enthielten, die er selbst nicht bejahte und in seinen Augen womöglich gar als heterodox galten. Man denke etwa an solche Passagen, bei denen Zwingli das Heilige Abendmahl einseitig als blosse Gedächtnishandlung der Gemeinde und als reines Tun der Gläubigen beschrieben hatte.[52] Bullinger war es hingegen ein Anliegen, den zweidimensionalen Charakter des sakramentalen Geschehens als zugleich göttliches und menschliches Handeln zu betonen, wobei das göttliche Wirken Priorität habe und das menschliche Handeln sich ministerial dazu verhalte.[53] Deshalb wollte er auch hervorheben und festhalten, dass ein so aufgefasstes Sakrament kein blosses Zeichen sein kann, sondern sich vielmehr immer aus der Verbindung von Zeichen (das Teilen von Brot und Wein) und Bezeichnetem (die wirkliche Teilhabe an Leib und Blut Christi) ergibt,[54] wobei diese Verbindung freilich nicht durch Menschen oder Riten hergestellt, sondern nur vom Heiligen Geist bewirkt werden kann.[55] Diese seine Position wollte er nun als eine solche darstellen, die Zwingli selbst geteilt

52 Vgl. Dorothea *Wendebourg*, Essen zum Gedächtnis. Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation (BHTh CXLVIII), Tübingen 2009, 92 f.

53 Für eine knappe Zusammenfassung der Position Bullingers vgl. seine Vorrede zur lateinischen Ausgabe der *Schlussreden* Zwinglis, in: Huldrych Zwingli, Opus articulorum, Zürich: Christoph Froschauer d. Ä., 1535 (BZD, Nr. C 248), [Aa7]r: «Christus enim solus dat nobis panem de coelo verum, ipse carne sua nos pascit et sanguine potat, ipse sese nobis exhibet, sed invisibiliter per fidem in spiritu et virtute. Minister vero visibilibus sacramentis corpus et sanguinem domini nobis administrat, sed suo more, hoc est ministerialiter sive sacramentaliter.» Vgl. Luca *Baschera*, Pneumatologie in der *Confessio Helvetica Posterior*, in: «… zu dieser dauernden Reformation berufen». Das Zweite Helvetische Bekenntnis: Geschichte und Aktualität, hg. von Martin Ernst Hirzel und Frank Mathwig (reformiert! 8), Zürich 2020, 59–76.

54 Bullinger, 1 Kor 375,10 f.: «Itaque nos in coena mystica non nudum duntaxat signum agnoscimus, sed ipsum domini corpus et sanguinem mysticum.»

55 Siehe auch Heinrich Bullinger, Der Ursprung des Irrglaubens (1539), in: Bullinger Bd. I 285 f.; 296–299; 397.

hatte und nicht zuletzt deshalb auch als Bestandteil des allgemeinen theologischen Konsenses in Zürich gelten durfte.

Die zwei Schriften Zwinglis, die Bullinger nun zur Erreichung seines Ziels auswählt, sind die Apologie *An die deutschen Fürsten über die Schimpfreden des Johannes Eck* von 1530 sowie die erst posthum veröffentlichte *Erklärung des christlichen Glaubens* von 1531. Die Auswahl ist nicht zufällig, ist der Ton Zwinglis bei *De convitiis Eckii* doch eher versöhnlich und auf Konsens bedacht,[56] während die Betonung der Präsenz Christi beim Abendmahl und die positive Aufnahme des Begriffs *manducatio sacramentalis* in der *Fidei expositio* geradezu als Novum im Vergleich zu früheren Aussagen Zwinglis zu betrachten sind.[57] In solchen späten Schriften des Zürcher Reformators konnte Bullinger also wohl Belege dafür finden, dass auch er, Zwingli, das Abendmahl nicht als blosses Zeichen betrachtet und damit zumindest ansatzweise die Ansicht vertreten hatte, dass in der heiligen Handlung auch das Bezeichnete gegenwärtig und damit geniessbar sei; dies freilich nicht im Sinne eines «leiblichen Essens», sondern als geistliches und doch wirkliches «Essen des Leibes» Christi:

> Wenn Brot und Wein, konsekriert durch die Worte des Herrn selbst, den Brüdern dargereicht werden, wird dann nicht der ganze Christus den Sinnen gleichsam sinnhaft dargeboten? Aber wie? Ist etwa der natürliche Leib anzufassen und in den Mund genommen zu werden? Sicherlich nicht. Er wird vielmehr dem Geist [bzw. der Seele, Lat. *animo*] dargeboten, damit dieser ihn betrachtet, während den Sinnen das Sakrament jener wirklichen Sache dargeboten wird.[58]

> Die Wertschätzung eines jeden Zeichens steigt mit der Bewertung der Sache, deren Zeichen es ist, so dass, wenn es eine grosse, wertvolle und bedeutungsvolle Sache ist, das Zeichen dieser Sache für umso grösser erachtet wird. Da nun Brot und Wein Symbola jener Freundschaft sind, durch die Gott mit dem Menschengeschlecht durch seinen Sohn versöhnt worden ist, schätzen wir diese nicht im Verhältnis zum Wert ihres Stoffes, sondern gemäss der Grösse der bezeichneten Sache; sodass es kein gewöhnliches Brot mehr ist, sondern heiliges, und dass es nicht mehr nur den Namen des Brotes trägt, sondern auch den des Leibes

56 *Locher*, Die Zwinglische Reformation 340; 513 f.

57 *Wendebourg*, Essen zum Gedächtnis 97; William Peter *Stephens*, The Theology of Huldrych Zwingli, Oxford et al. 1986, 250 f.

58 Bullinger, 1Kor [11,23–26] 376,30–36: «Cum vero panis et vinum, quae ipsis domini verbis consecrata sunt, simul fratribus distribuuntur, an non iam totus Christus velut sensibiliter […] sensibus etiam offertur? Sed quomodo? Anne corpus ipsum naturale manibus et palato tractandum? Minime, sed animo offertur istud contemplandum, sensui vero sensibile eius rei sacramentum.» Vgl. Huldrych Zwingli, De convitiis Eckii, in: Z VI/3, 260,3–9.

> Christi, ja dass es sogar der Leib Christi *ist*, jedoch wegen seiner Benennung und Bedeutung, was die neueren Theologen «sakramental» nennen [*quod recensiores vocant sacramentaliter*].[59]

Schlussbetrachtungen

Bullingers Zwingli-Rezeption in den Kommentaren zu den neutestamentlichen Briefen gestaltete sich zum einen als Zwingli-Apologetik. Durch die Verwendung von hochklingenden Beinamen und die Einbettung kleiner Lobreden auf Zwingli in seine Auslegung stellte Bullinger den umstrittenen Reformator, der heftigsten Angriffen vor und nach seinem Tod ausgesetzt worden war, als orthodoxen, d. h. den altkirchlichen Lehrkonsens bejahenden Theologen dar. Dies hatte er bereits in *De prophetae officio* getan und sollte auch später wieder geschehen, wie etwa Bullingers Vorwort zur lateinischen Übersetzung von Zwinglis *Schlussreden*, die Leo Jud angefertigt hatte und 1535 im Druck erschien, belegt:

> Wenn wir die Lehren Zwinglis am Massstab der kanonischen Schriften prüfen, werden wir feststellen, dass er, was die festgelegten und gewissen Dogmen angeht, die in den Glaubensbekenntnissen formuliert sind, in keiner Weise vom Konsens der heiligen, katholischen und wahrhaftig christlichen Kirche abgewichen ist. […] Warum sollten wir denn also diesen äusserst eifrigen Liebhaber der altbewährten Lehre als Häretiker und Neuerer verleumden?[60]

Diese dezidierte Apologie Zwinglis war sicherlich durch die in vielerlei Hinsicht bestehende Kontinuität zwischen Bullingers Theologie und jener seines Vorgängers motiviert. Zugleich geschah sie jedoch auch aus kirchenpolitischen Gründen, d. h. mit dem Zweck, die Zürcher Kirche selbst, welche in ihrer reformierten Gestalt nicht zuletzt aus dem Wirken Zwinglis hervorgegangen war, gegen Häresie-Vorwürfe zu verteidigen. Dies bedingte freilich, dass der *Antistes* zuweilen – und gerade

59 Bullinger, 1Kor [11,23–26] 377,36–378,7: «Ascendit autem cuiusque signi pretium cum aestimatione rei, cuius est signum, ut, si res sit magna, preciosa, amplifica, iam signum eius rei eo maius reputetur. Cum ergo panis et vinum illius amicitiae symbola sint, qua deus humano generi per filium suum reconciliatus est, illa non estimamus pro materiae precio, sed iuxta significatae rei magnitudinem, ut iam non sit vulgaris panis, sed sacer, nec panis tantum nomen habeat, sed corporis Christi quoque, imo sit corpus Christi, sed appellatione et significatione, quod recensiores vocant sacramentaliter.» Vgl. Zwingli, Fidei expositio 156,16–18; 157,8–13.

60 Heinrich Bullinger, Epistola ad lectorem, in: Zwingli, Opus articulorum, Aa3v.

wenn es um die Abendmahlsfrage ging – die Quellen, die als Orthodoxie-Beweis dienen sollten, äusserst sorgfältig auswählen musste, wie der Exkurs zum Abendmahl im Kommentar zu 1 Kor zeigt.

Ebenso kirchenpolitisch bedingt dürfte die Tatsache sein, dass alle expliziten Verweise auf Zwingli positiver Natur sind: Wenn er überhaupt erwähnt wird, geschieht dies, um ihn zu loben bzw. um seine Auslegung einer bestimmten Stelle der Heiligen Schrift oder eine theologische Position, die er vertrat, zu bejahen. Zwar grenzt sich Bullinger in einigen wenigen Fällen von der Auslegung Zwinglis tatsächlich ab, macht aber die Meinungsverschiedenheit zwischen ihm und dem Reformator nicht kenntlich. So verhindert er, dass die Leser den Eindruck bekommen, in der Zürcher Kirche gäbe es Zwiespalt in der Lehre, und zementiert stattdessen das Bild Zürichs als Ort der Eintracht.

Einen zweiten Aspekt der Zwingli-Rezeption stellen die vielen Verweise und Zitate aus Bibel-Kommentaren und anderen Schriften des Reformators dar, die Bullinger in seine Exegese der Briefe des Neuen Testaments einbettete. Auf dieser Ebene lässt sich eine intensive Beschäftigung mit Zwinglis dogmatischem, kontroverstheologischem und exegetischem Werk beobachten. Diese spiegelt sich ausserdem darin wider, dass an verschiedenen Stellen zwinglisches Gedankengut in den Ausführungen Bullingers nachklingt, obgleich Letzterer nicht explizit auf den Reformator Bezug nimmt.

Sei es als Exeget oder Dogmatiker, sei es aus inhaltlichen oder apologetischen bzw. kirchenpolitischen Gründen, bildet somit der *Apostolus Helvetiae* im Corpus von Heinrich Bullingers Kommentaren zu den neutestamentlichen Briefen, wie in seinem Werk allgemein, eine der wichtigsten Referenzgrössen.

The Doctrine of Scripture in Zwingli and in Bullinger

By Aurelio Garcia

With special attention to Zwingli's *Von Clarhayt vnd gewüsse oder vnbetrogliche des worts gottes* (1522), and Bullinger's *Ad Ioannis Cochlei De Canonicae Scripturae & Catholicae ecclesiae authoritate libellum … Heinrychi Bullingeri orthodoxa Responsio* (1544).

The doctrine of Scripture in Zwingli

The reformation can be described as a re-discovery of the Bible, but the Catholic reaction to trust it. His starting point is then, God as abundant being that gives himself out, and the human being as the seeking and willing receptor of that message. The Word is treated as the expression of the Divine good will, or mercy, towards his creature. Thus, this is sermon-like material. It is expressed in simple, clear popular language. It takes off from theology; the triune God as creator and moves to the nature of the creature as dependent on God, and then to the creature's need for the Word of God. The Word of God is creative, and it teaches us. Humans as creatures seek the Word of God for salvation, as a return to the beginning. Anthropology enters here: human beings naturally seeks for salvation in God, but as fallen creatures they reject the Word of God. Those who reject the plain authority of the Word of God are naturally adversaries of the Word, and of our salvation.[1] These adversaries teach us to distrust the Word, which we trust naturally. We

1 Zwingli formulates this as a theological principle by stating that God is truthful while fallen humanity is mendacious, Ulrich Zwingli, Of the Clarity and Certainty of the Word of God, in: Zwingli and Bullinger. Selected Translations with Introduction and Notes, ed. by G.W. Bromiley, Philadelphia: Westminster Press 1953, 90. The

humans have an innate feel by trust of the Word. But faith is a necessary conduit to receive the Word.

It is thus the very nature of God that originates the Word, a dynamic Word coming from a dynamic God. Zwingli thus begins his narrative with the Trinitarian nature of God.

Soon turned this joyful rediscovery into a debate about the basic authority for the formulation of dogma. In *On the Clarity and Certainty of the Word of God*, Zwingli offers an early approach to the subject, which in many ways is surprising. The first fact one notices upon reading the work is its nature as sermonic material. In a simple and straightforward manner, Zwingli approaches a deeply theological subject, with clear awareness of its profundity. Yet his aim is more to keep the flock from being confused, than to refute a theological posture.[2] The most important issue is his starting point. Zwingli anchors his theology of the Word first in the nature of God as Creator, and thus in his creative word in Genesis chapter one, and second, in the nature of the creature. Humans are predisposed by their nature as creatures to seek a relation to God and therefore to seek His word and

> «However, when he says, ‹Let us make› he is undoubtedly speaking of the three Persons who are one God. This is revealed specifically by the next words, which are ‹after our likeness,› and immediately afterwards ‹in the image of God,› for he does not say ‹after our likenesses,› which would have suggested a plurality of essences or gods. However, it is not our present task to speak of the unity of the one God and the trinity of Persons, for we have before us another subject, namely that which follows in the self-deliberation of God, that man is created in the divine image and after the divine likeness.»[3]

The divine likeness in us creates a thirst for the Word of God. The Augustinian origins of this perspective are readily acknowledged by Zwingli, although he places the origin of the relationship on an ampler basis, and focuses on the Word of God itself:

> «Now there are many ways in which we experience the divine likeness within us more specifically than we do with the three faculties, intellect, will and memory. I do not reject the opinion of Augustine, but I think that there are many things, which give us an awareness of the divine likeness apart from those that

critical edition of the Early Modern German text: Huldrych Zwingli, Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes, in: Z I, 328–384.

2 For a more contextual discussion of these first few years of theological endeavour, see Riemer A. *Faber*, Sola Scriptura and the Reformation in Zurich, retrieved from Christian Study Library: URL: https://www.christianstudylibrary.org/article/sola-scriptura-and-reformation-zurich.

3 Zwingli, Clarity and Certainty 59.

> Augustine singled out as the chief. There is in particular that looking to God and to the words of God, which is a sure sign of the divine relationship [6], image and similitude within us.»[4]

More specifically, Zwingli will state that,

> «the thirst after God which is a universal experience is native to us, inasmuch as we are all created in the divine image and partake of the divine nature and kindred, as it is written in Psalm 4: ‹Lord, the light of thy countenance is lifted up upon us.› It is for this reason that we thirst after God and believe his word above all things».[5]

In words that remind us of Augustine's famous saying at the very beginning of the Confessions,[6] the Zurich pastor states that «Every human spirit looks forward to eternal joy and fears eternal loss, desiring like all else to return to its first beginning.» Yet the wicked «walk after their own lusts and godlessness, and separate themselves, being sensual and having not the Spirit». Romans one becomes now naturally the passage to expound the anthropology of fallen humanity. We are taught then that the desire for salvation is present within us by nature: not the nature of the flesh and its lusts, but the likeness which God the Creator has imprinted upon us:

> «For if they will not retain God in their knowledge (Rom. 1), or nourish their hungry soul with a sweet hope in God, God the righteous Judge will undoubtedly fill their hearts with the foreboding, fear and anguish of eternal torment, so that not having the desire to enter now upon eternal life in quiet expectation, they begin to experience already that eternal perdition which in the world to come they will fulfill eternally. So then, though they have no concern for eternal blessedness, they have a concern about eternal loss. And for our present purpose it is enough that they do experience within themselves some concern for eternity, whether it be eternal torment or eternal felicity.»[7]

Thus, human beings, either righteous or fallen, show by their condition that they are naturally inclined to react to the Word of God. Summarizing

4 Zwingli, Clarity and Certainty 61 f.

5 Ibid. 62.

6 «[…] for Thou madest us for Thyself, and our heart is restless, until it repose in Thee […]» Confessions, Book 1.1; quoted according to the translation by Edward B. Pusey, in: The Confessions of Saint Augustine. Retrieved from Sacred Texts, URL: https://www.sacred-texts.com/chr/augconf/aug01.htm. (Critical edition: Augustinus, Confessionum libri XIII, in: Aurelii Augustini Opera, Bd. 1/1, I, 1 [CCSL 27]). For a more detailed discussion of the use of Augustine, see Peter O*pitz*, The Authority of Scripture in the Early Zurich Reformation (1522–1540), in: Journal of Reformed Theology 5/3 (2011), 296–309.

7 Zwingli, Clarity and Certainty 62 f.

his findings, Zwingli will now conclude that in order to receive the desired word of God, the human being must have the right disposition, which ultimately amounts to faith:

> «The meaning is this: that he who desires the divine message, and has something of the Word of God, to him it shall be given, or better, he who comes to the Word of God, not bringing his own understanding but – as Hilary says – having a mind to learn from the Word of God, that man already has something, that is, he is not looking to himself, but gives himself wholly to God and to the voice of God. Do you not think that he really has something? Therefore to that man it shall be given. But whosoever hath not, that is, he who comes to the Scriptures with his own opinion and interpretation and wrests the Scriptures into conformity with it, do you think that he has anything? No.»[8]

Zwingli stresses the natural clarity and perspicuity of the Divine Word, which only becomes inaccessible to humans if they are distanced from God by their sin. He will regularly emphasize the natural clarity of the Word: «When the Word of God shines on the human understanding, it enlightens it in such a way that it understands and confesses the Word and knows the certainty of it.» Elsewhere he also states: «This concurrent or prevenient clarity of the Word found outward representation at the birth of Christ when the glory of the Lord shone round about the shepherds, and then the angel began to speak with them (Luke 2), and the shepherds believed the words of the angel and found all things as he had said.» The biblical story makes it clear that the Patriarchs believed God's Word even in unfavourable circumstances, because of its natural credibility and their faithful disposition to believe: «It may be seen, then, that the Word of God brought with it its own enlightenment, by which Noah knew that it was from God and not from any other.» So too was the case with Abraham, who constitutes the definitive proof, for the conditions for his belief were so improbable:

> «Looking at it from a human standpoint Abraham must inevitably have thought: The voice is wrong. It is not of God. For God gave you this son Isaac, by your beloved wife Sarah, as a special token of his friendship. And in so doing he promised that of his seed the Saviour of all men should be born. But if you slay him, the promise is nullified, and the gift is contradicted: for why did he wish to give him if now that you are beginning to take pleasure in Him, he wishes to take him away again? No, the voice cannot be of God. It is rather of the devil, to tempt you, and to destroy your best-loved son. But Abraham did not allow himself to be deflected by such acute questioning and extremity, nor did he follow his own counsel. And that was all of God, who so enlightened him with the Word that he knew it to be the Word of God, even though he was

8 Ibid. 74.

> commanded to do something quite contrary to God's former promise. The nerves and bones and muscles of faith all braced themselves. His reason could not accept the command, but faith withstood reason (Rom. 4), saying: The one who promised and gave thy son at the first can raise him up again from the dead, or he can use some other means to give to the world the Saviour promised through him. He has the power and the resources to perform all that he has said. And faith gained the victory; note well that it did so by the light which the Word of God had itself brought with it.»[9]

Zwingli once more reaffirms his main thesis:

> «The words are clear; enlightenment, instruction and assurance are by divine teaching without any intervention on the part of that which is human. And if they are taught of God, they are well taught, with clarity and conviction: if they had first to be taught and assured by men, we should have to describe them as taught of men rather than of God.»[10]

Zwingli's point is that the beginning of salvation rests on the divine will and prevenient grace, or in more Augustinian terms, that God enlightens the human mind so that he can received the saving word. For Zwingli, God cannot be believed, and therefore his truth cannot be received, except by the pleasure of God. And the means of reception is faith, which is given by the divine Spirit.

> «Note that the gifts which God gives are known by the Spirit of God, not by the clever display of the words and wisdom of man, which is the spirit of this world. But you say: I consider that a council of bishops also has the Spirit of God. But do you not see that they are too lofty and distant for him? He does not allow himself to be known by the spirit of this world; he reveals himself to babes.»[11]

As other writers point out, this simple protest against the sequestration of scripture by Catholic polemicists would become an insufficient statement when the Anabaptist began making the same claims for their theological positions. Yet the outstanding fact for our enquiry is that Zwingli grounds his theology of the Word clearly in the divine and human natures. His theology of the word is not then solely a theology of scripture. While frequently Zwingli understands Word of God as synonymous with Scripture, it is clear he sees the Word of God has a greater scope. It is the declared Word to the patriarchs, not the written word. And while he does not identify it totally with the person of Jesus Christ as would be the case in Barth's twentieth- century theology, his notion of the Word is dynamic enough to prevent it from becoming mere literalism.

9 Ibid. 76.
10 Ibid. 79 f.
11 Ibid. 82.

While not identifying explicitly the person of Christ with the divine Word, Zwingli makes it clear that the words and promises of Christ are themselves the life-giving Word of God:

> «For the one who says it is a light of the world. He is the way, the truth and the light. In [Jesus Christ's] Word we can never go astray. We can never be deluded or confounded or destroyed in his Word. If you think there can be no assurance or certainty for the soul, listen to the certainty of the Word of God. The soul can be instructed and enlightened – note the clarity – so that it perceives that its whole salvation and righteousness, or justification, is enclosed in Jesus Christ, and it has therefore the sure comfort that when he himself invites and calls you so graciously he will never cast you out.»[12]

Zwingli states ten criteria, or signs, that describe the Word of God, which are placed in and existential and soteriological context.[13] The word of God requires prayer to be received; in the measure the old creature dies out, God infills us so that our trust is only placed in Him; we will be refreshed and comforted; the word does not overlook anyone; it humbles the high and mighty, and exalts the humble; the Word of God always attracts and helps the poor, comforting the comfortless and despairing, but opposing those who trust in themselves; it does not seek its own advantage; it seeks only that God may be revealed to all; the Word of God renews you, and begins to be more precious to you than formerly when you heard the doctrines of men; then you know the Word comes from God.[14]

12 Ibid. 84.

13 For a somewhat different and more detailed description of these points, see William *Boekenstein*, Ulrich Zwingli on Sola Scriptura. The Clarity and Certainty of Scripture in Zwingli's Theology, in: Puritan Reformed Journal 10/1 (2018), 106–118, there 113–115. This author names four points Zwingli recommends for interpreting scripture: request God's help; rest in God's promises; refuse to make the text say what you want; read scripture in context. Boekenstein sees Zwingli as recommending more of an objective methodology, whereas I see him as propounding a faith experience. Ultimately, as in Calvin and most Reformed 16th century theology, the inner witness of the Spirit is the validating criterion., both for assurance of faith and for the recognition of God's salvific Word. However, there is no doubt that elsewhere, especially in the *Second Helvetic Confession*, the criteria for proper Biblical exegesis are a major emphasis of Zurich theology. See further: Benjamin *Sargent*, Biblical Hermeneutics and the Zurich Reformation, in: Evangelical Quarterly 86/4 (2014), 325–342. The Second Helvetic Confession, in: Reformed Confessions of the 16th and 17th Centuries in English Translation, 4 vols., ed. by James T. Dennison, Grand Rapids MI 2008–2014, Bd. 2, 809–881, see 812.

14 There are here at least two implicit criteria: the criterion of love, and the criterion of the experience of salvation. Thus, Zwingli is quite explicit in going beyond unipersonal subjectivity, thus modifying the thesis that: «[Zwingli] appeared to tie all under-

After meeting some objections, Zwingli reaffirms his conclusions:

> «[O]ur view of the matter is this: that we should hold the Word of God in the highest possible esteem – meaning by the Word of God only that which comes from the Spirit of God – and we should give to it a trust which we cannot give to any other word. For the Word of God is certain and can never fail. It is clear and will never leave us in darkness. It teaches its own truth. It arises and irradiates the soul of man with full salvation and grace. It gives the soul sure comfort in God. It humbles it, so that it loses and indeed condemns itself and lays hold of God. And in God the soul lives, searching diligently after him and despairing of all creaturely consolation.»[15]

It therefore follows that Zwingli's theology of scripture is deeply and fully integrated into his theology of the Triune God and into his anthropology, where the human being is seen as a divine creation in permanent dependence on God. On account of the Fall, this dependence becomes a need of salvation. The natural pining to know and to be with God becomes a thirst for his saving Word. This Word, imparted by the Spirit and received only in and through faith, is salvific.[16] The theology of scripture, thus, is a specific case within the theology of divine communication, indeed of the divine approach to provide salvation. Without having to recur to hypostatization of the Word, as seems to be

standing of Scripture completely to spiritual illumination, without any objective arbiter.» (Brian H. *Wagner*, Differentiation in the Perspicuity of Scripture and its Effect on the Application of Scripture's Authority, Dissertation at Piedmont International University, Winston-Salem May 2012). We must point out how modern and contemporary this theology sounds, emphasizing as it does the poor and the humble, as liberation theology also has done.

15 Zwingli, Clarity and Certainty 93.

16 Note the close resemblance to Stephen's findings regarding the *First Helvetic Confession*: «The first article affirms the authority of Scripture, as the Word of God, inspired by the Spirit, which alone contains what serves true piety. Scripture is interpreted from itself, using the Augustinian rule of faith and love. By contrast with Scripture, the Fathers have no independent authority. They are recognized only as they interpret Scripture in this way. Scripture is then contrasted with human teaching and traditions. The aim of Scripture is to show God's goodwill to the human race and to reveal it through Christ his Son. It is received by us by faith alone and is manifested by us in love.» (William Peter *Stephens*, Confessing the Faith. The Starting Point for Zwingli and Bullinger, in: R&RR 8 [2006], 67–82, there 75). The rule of faith and love, and the contrast between human traditions [mendacity] and divine trustworthiness appear as a constant in Zwingli. Sargent also points out the importance of the rule (*Sargent*, Biblical Hermeneutics [wie Anm. 13] 334). The First Helvetic Confession, in: Reformed Confessions of the 16th and 17th Centuries in English Translation, 4 vols., ed. by James T. Dennison, Grand Rapids MI 2008–2014, Bd. 1, 342–352.

the case in Luther,[17] Zwingli proposes a dynamic understanding of the word of God, under which written scripture must be understood. In this work there Is hardly the need to state a difference between the spoken and the written word, because the encompassing theme is the action of God in salvation through his Word and Spirit.[18]

The doctrine of scripture in Heinrich Bullinger

In general terms, it must be stated that Bullinger, while not distancing himself from Zwingli's approach in any explicit way, tends to deal more closely and emphatically with the historical context of the transmission of the divine Word. How God has handed down that Word, and under which conditions, is a paramount issue in Bullinger's treatment:

> «From the beginning of the world, therefore, God by his Spirit and the ministry of angels, spoke to the holy fathers; and by word of mouth they taught their children, and children's children, and all their posterity, what they had learned from the mouth of God. When they had truly heard it, it was not with the intent to keep it close to themselves, but also to make their posterity partakers of it. For God oftentimes witnesses that ‹he will be the God of the fathers and of their seed forevermore.› Gen 17.7 This is most plainly seen in the history of Adam, Noah, and Abraham, the first and great grandfathers.»[19]

Just as in Bullinger there is a concern with the handing down of the promise of salvation and of living faith in that promise, he is also concerned about the means of that transmission. Thus, there is a careful

17 I do not refer here to the Word Incarnate, but to a way of speaking of the word that reminds us of Divine Wisdom in the book of Proverbs.

18 This emphasis on the Spirit is found elsewhere, and clearly pointed out by Stephens: «[Zwingli] submits [his Confession, *Account of the Faith*], moreover, not just to the emperor and the diet, but to the whole Church of God, adding the important qualification: as far as the Church speaks ‹by the command and inspiration of the Word and Spirit of God› (Z VI/II 792.2, 610). This qualification shows how Zwingli sees his confession. It is in accord with Scripture, interpreted by the Spirit. At the end he asserts that he teaches and maintains what he has written, not with his own utterances ‹but with those of the Word of God›. Therefore, as his confession is scriptural, he gladly submits it to Scripture and the Church judging by the Spirit according to the Scriptures (815.17–23).» *Stephens*, Confessing the Faith 68.

19 All *Decades* quotes from: The Decades of Henry Bullinger (1504–1575), Minister of the Church of Zurich, ed. by Thomas Harding, Cambridge 1849. Page numbers according to URL: http://www.onthewing.org/user/Bullinger%20-%20Decades%20-%20Modern.pdf; here Decades I, 1, 20.

statement of when the word of God was transmitted orally and when it was transmitted in writing. First God spoke by word of mouth, or orally. Then, he made the tradition to be written down.

> «Kohath is the grandfather of Moses, the father of Amram, from whom Moses perfectly drew that full and certain tradition by hand, as concerning the will, commandments, and judgments of God, even as Amram his father had learned them from his father Kohath, Kohath from Jacob, Jacob from Shem, Shem from Methuselah and from Adam the first father of us all – so that now, Moses is the seventh witness from Adam in the world.»[20]

It is essential for Bullinger that this handing down be not interrupted, for this assures the genuineness of the doctrine of the faith of the church that relies on scripture:

> «Moreover, God of his goodness provided that no age should at any time be without most excellent lights, to be witnesses of the undoubted faith, and fathers of great authority.»[21]

For Bullinger, in the context of the Biblical knowledge of his time, the writing-down of the word of God occurs with Moses:

> «So then, whatever was previously delivered by the fathers to the world by word of mouth, and from hand to hand as it were, that was put into writing first of all by the holy man Moses, together with those things which were done during the time of Moses' life, for the span of one hundred and twenty years.»[22]

In Bullinger, the text of scripture becomes immediately identified with the Word of God:

> «[So] that none should fail to know that the writings of Moses were the very word of God itself – Moses was furnished and consecrated by God, with signs and wonders to be marveled at indeed, which the Almighty brought to pass by the hand (that is, by the ministry) of Moses.»[23]

Even more patently, the Zurich Antistes writes to this effect:

> «For whatever God had spoken to the church in mount Sinai, he immediately wrote it with His own finger on two tablets of stone, as he had written it with his finger in the hearts of the fathers from the beginning of the world. Afterward also, in plain words, he commanded Moses to write whatever the Lord had revealed. Moses obeyed the Lord's commandment and wrote them. The Holy Ghost, who was wholly in the mind of Moses, directed his hand as he wrote.

20 Decades I, 1, 21.
21 Decades I, 1, 20.
22 Ibid.
23 Decades I, 1, 23.

> There was no ability lacking in Moses, that was necessary for a most absolute writer. He was abundantly instructed by his ancestors.»[24]

This is not at a great distance from the theories of Biblical dictation of the 17th century by Francois Turrentini.[25] Yet the stress on the certainty of the written word of God is by no means the center of Bullinger's theology of scripture; rather, it is the foundation for the determination of meaning, the basis for hermeneutical process that prevents and precludes equivocation. It includes the use and attention to the ancient languages, the historical context, the comparison of passages, and so many other tools as are clearly stated in the *Second Helvetic Confession*. Neither does Bullinger fail to consider the purpose of Scripture as a means of conveying the divine promise, the covenant of salvation, which is received through faith, and which is a work of the Spirit.

This work of the Spirit in the preservation of the traditioned Word of God is not mechanical dictation, but inspiration:

> «Furthermore, the doctrine and writings of the prophets have always been of great authority among all wise men throughout the whole world. For it is well perceived by many arguments, that they did not have their beginning from the prophets themselves, as their chief authors; but they were inspired from God out of heaven by the Holy Spirit of God. For it is God who, dwelling by his Spirit in the minds of the prophets, speaks to us by their mouths.»[26]

As in Zwingli, Bullinger's doctrine of the Word of God is intimately related to the person of Jesus:

> «And although God largely, clearly, plainly, and simply revealed his word to the world by the patriarchs, by Moses, by the priests and prophets; yet in the last of all times, He set it forth most clearly, simply, and abundantly to the whole world, by his Son.»[27]

In this sense, scripture is authenticated by the word of Christ and by the testimony of the Spirit, as Professor van den Belt shows, when he quotes (HBTS 4, 434):

> «Who would still doubt the indubitable authority of Scripture that even God's Son himself so amply and honestly declares? Therefore Scripture has sufficient authority of itself, for it is inspired by the Holy Spirit and approved of by the Son of God himself, who has testified that it is truly an eternal oracle of God.

24 Decades I, 1, 24.

25 For some, his *Institutio Theologiae Elencticae* (3 parts, Geneva, 1679–1685) was the apex of Reformed scholasticism. A precise formulator of the doctrine of divine inspiration of the scriptures.

26 Decades I, 1, 26.

27 Decades I, 1, 22–27.

> Who then would not understand that a divine and perfect work does not need human cooperation and confirmation?»[28]

Thus, in spite of his strong interest in the problem of how the testimony was traditioned, Bullinger is not different from Zwingli, or other magisterial reformers, in associating scripture intimately with Christ and the work of the Spirit. This is also observed by Professor W.P. Stephens when he states that:

> «Bullinger elaborates his interpretation to make it clear that listening to Christ is not different from listening to the Spirit, for the Spirit will teach all the truth and will take the things of Christ and proclaim them. It is also not different from listening to the apostles, for Christ says, ‹He who hears you hears me›. It is likewise not different from listening to the Church, for Christ says that the Church hears only the shepherd's voice.»[29]

Therefore, this speech of God never becomes hypostasized or substantiated as a different thing from God, but is wholly dependent and derivative, a continuous action of God. Thus, the original concept of the creative Word we find in Genesis one is preserved:

> «And although God largely, clearly, plainly, and simply revealed his word to the world by the patriarchs, by Moses, by the priests and prophets; yet in the last of all times, He set it forth most clearly, simply, and abundantly to the whole world, by his Son.»[30]

Nevertheless, there is in Bullinger and added concern for the integrity of the transmitted documents, the written testimony, which is a new development from Zwingli's initial concern, and may show the development caused by the ensuing polemics about biblical authority. See how Bullinger states this concern when he writes:

> «Also the books of Moses and the prophets came through so many ages, perils, and captivities, sound and uncorrupted, even until the time of Christ and his apostles. For the Lord Jesus and the apostles used those books as true and authentic copies; which undoubtedly they neither would nor could have done, if it were so that either they had been corrupted, or had altogether perished. The books also, which the apostles of Christ have added, were kept in the church safe and uncorrupted throughout all persecutions, and have come sound and uncorrupted into our hands, upon whom the ends of the world have fallen. For

28 Henk *van den Belt*, Heinrich Bullinger and Jean Calvin on the Authority of Scripture (1538–1571), in: Journal of Reformed Theology 5 (2011), 310–324, there 313.

29 William Peter *Stephens*, The Authority of the Bible in Heinrich Bullinger's Early Works, in: R&RR 10 (2008), 37–58, there 43.

30 Decades I, 1, 22–27.

> by the vigilant care and unspeakable goodness of God our Father, it is brought to pass that no age at any time either has or shall lack so great a treasure.»[31]

In this sense he also had expressed himself in *The Old Faith* (1539). Speaking of the task of the prophets in writing down the Word, Bullinger in *The Old Faith* states that this work is always at the service of our salvation: «these have been the most prominent [prophets], through which God has willed to reveal everything that serves for our salvation».[32]

Yet Bullinger is willing to grant that the Gospel, or the living word of God, is not identical with the received written scriptures in that some of the prophetic writing of the revealed word might have been lost, although all things necessary for salvation have been preserved in the transmitted scriptures. He writes in *The Old Faith*:

> «And while already the other scriptures were available, there was nothing in them other than what we find in the extant ones we have, because those we have all together agree with one another».[33]

The pastoral, existential and salvific elements of the Reformation proclamation are not lost by this dwelling on the specifics of traditioning, but still stand prominently as the main element to be stressed. Thus prayer, as in Zwingli, remains central to the understanding of the Gospel, of the Word of God:

> «We must pray continually, that the bountiful and liberal Lord will grant to bestow on us his Spirit, that by it the seed of God's word may be quickened in our hearts, and that we, as holy and right hearers of his word, may bear fruit abundantly to the glory of God, and the everlasting salvation of our own souls. For what will it avail to hear the word of God without faith, and without the Holy Spirit of God to work or stir inwardly in our hearts?»[34]

The written Word, so marvelously preserved by God throughout human history, is so preserved not for the formulation of polemical doctrine,

31 Decades I, 1, 28.

32 «Dise aber sind die fürnemstend gsyn/ durch die uns Gott gewoellen hat alles das offnen das zuo unser heil dienet», Heinrich Bulliger, Der alt Gloub: das der Christen Gloub von Anfang der Wält gewärt habe, der recht waar, alt unnd ungezwyflet Gloub sye, klare Bewysung Heinrychen Bullingers. … Tiguri 1539 (VD 16 B 9600, Vischer C 276), fol. F 5r, DOI: https://doi.org/10.3931/e-rara-784.

33 «Und wenn schon der andern gschrifften ouch vorhanden waerend/ wurde doch by jnen anders nüt/ dann das wir in den unsern findend/gelaesen werden/diewyl doch die/die wir habend/ all uff ein schlag/glych mit einandern stimmend.» Der alt Gloub, fol., F 5r.

34 Decades I, 2, 35.

but for the purpose of being used as a tool by the Holy Spirit, who produces in us saving faith, transforming our lives. As he so beautifully puts it:

> «Therefore, if the word of God sounds in our ears; and with that, the Spirit of God shows his power in our hearts; and in faith we truly receive the word of God; then the word of God has a mighty force and a wonderful effect in us. For it drives away the misty darkness of errors, it opens our eyes, it converts and enlightens our minds, and instructs us most fully and absolutely in truth and godliness.»[35]

Against Cochlaeus

In his work against Cochlaeus[36], Bullinger is even more adamant in making his points. He states against the Catholic understanding that the church's authority validates scripture, that «as the testimonies given to the church, are not according to men, but from the Holy Spirit of God, this very Spirit bears witness in the church by the saints, and holds scripture by its own power, firmness and authority, for its inspiration is the eternal God, that is, the Holy Spirit of God».

He is adamant in affirming that believers rest solely on the intrinsic authority of scripture, saying that «this very thing [scripture] we believe has of itself authority, power and readiness insinuating by itself to our souls: which they willingly receive, and having received it they submit to in all points whichever they receive, not seeking confirmation elsewhere nor from any human, but of itself». So in the handing down process (*traditio*) itself it was always so.[37] The ancient Patriarchs held the same: «And those [leaders] following thereafter received the genuine things, and rejected the false ones, not because the elders had [also] done so, but because the very same Spirit testified in their hearts thus, and made them ponder the creative power of scripture in true and posited things,

35 Decades I, 2, 35.

36 Bullinger, *Ad Ioannis Cochlei De Canonicae Scripturae & Catholicae ecclesiae authoritate libellum … Heinrychi Bullingeri orthodoxa Responsio*, Tiguri: Froschoverus 1544, DOI: http://gateway-bayern.de/VD16+B+9686].

37 «Haec autem sentimus & ita loquimur ingénue, splendide & clare de solida verbi dei scripturarumque authoritate. Huc refero repetens quaecunque attuli in libro meo de authoritate scripturae, demonstrans scripturam sanctam verbum dei à mundo exordio per seipsum fuisse authenticum, neque unquam ullam ab hominibus authoritatem vel mutuasse vel accepisse.» Bullinger, Ad Ioannis Cochlei 11a.

and its apostolic majesty present or absent, for which is the quality of what is written is testified abundantly of itself; this [Spirit] finally, in the undoubtable opinion of all, softened the soul of Moses [so that] these books were produced by God by means of Moses, and [likewise] the four evangelical narratives by the same apostles and apostolic men or disciples of the Lord.»[38] Thus, tradition in an historical sense is always a concrete handing down of truth, but in a spiritual and salvific sense, it is always a direct revelation of God by means of His Spirit.

Thus, Bullinger defiantly opposes Cochleus' arguments and boldly states out the Reformed position:

> «I, truly, Cochleus by my pen have hardly imposed upon you or others of your Papal party, if you can fit in your head that we confess, acknowledge and defend sincerely the solid and authentic authority of divine scripture: since you now claim that it remains sound and uncontaminated, while [being] convinced that without the authority of the church the authority of scriptures is in danger of shaking and collapsing in many (I take it by your own words that you Cochlaeus think so). I confess of course that scripture has true solid authority, that is, authentic, but do not therefore accept that we must confess that it needs external help to stand: for does it conflict with the Papal adversary, to promote the cleansing and restoration of the solid and authentic authority of scripture – which is undoubtedly safe, sound, and chaste--when we candidly and simply acknowledge that all scripture, which is the Word of God, stands in need of no other support, but is sufficient to stand solely of itself, since it is the eternal and true Word of the most trustworthy God?»[39]

38 «Sed & posteri receperunt genuine, repulerunt notha: non quod maioribus ita esset visum, sed quod idem spiritus in horum quoque testificaretur cordibus sicut illorum, scripturarumque genius, tam verarum quàm suppositititiarum pondere & maiestate vel carens vel vigens apostolica, quale esset scripti genus de semetipso abunde testificaretur: quod denique indubia opinion omnium insederat animis Mosis libros à deo esse per Mosen profectos, & evangelicam historiam per ipsos domini apostolos & viros apostolicos sive discipulos domini IIII. esse proditam.» Bullinger, Ad Ioannis Cochlei 5b.

39 «Ego vero Cochclee stilum meum minime vel in te vel in ullos stringerem pontificios, si intelligere possem nos syncere solidam & authenticam agnoscere fateri & propugnare authoritatem divinae scripturae: nunc autem cum ipsam quidem per vos salvam intemeratam'que manere clametis, interim vero assuatis sine authoritate ecclesiae scripturarum authoritatem in multis periclitari fuctuare (agnoscit Coc. opinor verbi propia) & labascere, fatemini utique scripturam aliquam habere authoritatem, sed solidam, id est authenticam, nondum fatemini, qui alieno ipsam praesidio arbitramini indigere; cur itaque non pugnarem contra papisticas phalanges, pro repurganda reparanda've solida & authentica scripturarum authoritate? quae nimirum salva, integra & intemerata est, cum ingénue & simpiciter fatemur omnes, Scripturam, quae verbum dei est, non alijs praesidijs aut fulcris egere, sed solam ipsam sibi ad se sustinendum, quia aeterni & veri dei verissimum verbum est, sufficere.» Bullinger, Ad Ioannis Cochlei 6a–6b.

The terms used by the ancient fathers of the church to describe scriptures stress this very doctrine, according to Bullinger:

> «For this reason the books of the Old and New Testaments without doubt from ancient times were called canonical and authentic, as if saying *autopistoi*, or causing trust of themselves, and without arguments, from themselves and nowhere else, being held as truth and authoritative. The Greeks called them *theohetikos*, which is not without certain author, to whom they opposed *adespotos*, as doubtful, no certain author is known. Yet they are called truly written and worthy of us by the Latin writers, for they have true and fair authority and majesty. And this authority *he pistis* consists in veneration, which of its own dignity invites us to believe them. For surely there is in scriptures an outstanding authority.»[40].

The written work is ultimately a form of preaching. Just like in preaching human words are transformed into the Word of God by the work of the Holy Spirit in human souls, so scripture has an intrinsic transforming power that originates in its function as a tool or mouthpiece of the divine Spirit:

> «And truly the preaching or canonical scripture has in itself power and the witness of the spirit of truth. Now, this is pointed out by the apostle, my preaching was not in persuasion by words of human wisdom, but in the demonstration of spirit and power, so that your faith may not stand upon human wisdom, but in the power of God. Holy Scripture possesses a certain quiet power which affects the mind, seizes, pleases impels, and transforms the whole person, which outclasses all other writings, and penetrates the heart itself and sets itself upon the core. Not without effect the Apostle states, But if an unbeliever or an inquirer comes in while everyone is prophesying, they are convicted of sin and are brought under judgment by all, as the secrets of their hearts are laid bare. Therefore, they will fall down and worship God, exclaiming, «God is really among you!» and furthermore, For the word of God is alive and active. Sharper than any double-edged sword, it penetrates even to dividing soul and spirit, joints and marrow; about our Lord Jesus Christ we read that he taught with authority, and not like the scribes. And his disciples walking to Emmaus said, Did not our hearts burn within us while he talked to us on the road, while he opened to us the Scriptures?»[41]

40 «Ea de causa libri Veteris & Novi testament à priscis haud dubie appellati sunt canonici ac authentici, quasi quis dicat authpistoi, veluti pr se fidem facientes, etiam sine argumentis, ex seipsis utique non aliunde veritatis opinionem & authoritatem habentes. Graeci enim ow thgnoustikws appellarunt, quod non est sie authore certo: cui opposuerunt adspotws pro dubio, nulloque authore profectum certo. Sed & authentica scripta & instrumenta dicta sunt scriptoribus Latinis, quae certam & iustam habent authoritatem & maiestatem quandam. Nam & authoritas he pistis consistit in veneratione, suapte nos dignitate ad credendum invitans.» Bullinger, Ad Ioannis Cochlei 10a–10b.

41 «Et certe habet in semetipsa virtutem & testimonium spiritus veritatis praedicatio sive canonica scriptura. Nam huc pertinent illud apostoli, Praedicatio mea non erat in persuasionijs humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus ac potentiae, ut

Conclusion

Zwingli and Bullinger agree in the main themes of their presentation of a doctrine of the Word of God. The focus of the doctrine is on the impact of scripture on personal salvation. Zwingli's main contribution is in placing this doctrine in the context of the nature of God as self-giving bounty, which gives himself out to the creature. God has constituted the creature so that it must be in relation to Him, but sin makes difficult, even antagonistic, this relationship. The sinful creature rejects God's salvific approach. Yet the creature by a natural inclination tends to thirst for the divine word.

This word is not received except by means of faith as a gift of the Spirit. Bullinger is more explicit in tracing the historical means by which the Word is preserved, first as a spoken, then as a written word. While there is a greater emphasis on the preservation of a historical testimony, a text, the purpose of that text is to be available as a tool to be used by the Spirit of God for the salvation of the people of God. While there is some movement in the later direction of the reification of the Word as a written text, nevertheless in Bullinger the word as a preached living word, the *viva vox evangelii* Luther mentions, remains the emphatic core of his conception. For Bullinger that the preaching of the Word of God is the Word of God remains central even in the discussion of the miraculous preservation of the Biblical text.

fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in potentia dei. Habet scriptura tacitam quondam energiam quae afficit mentem, rapit, pblectat, impellit, totumque hominem transformat, qua & omens alias scripturas superat, cor ipsum penetrat, medullis'que insidet. Neque enim frustra dixit Apostulus, Si prophetetis in ecclesia, & incrediat incrredulus aut indoctus, coaruitur ab ominibus, dijudicatur ab ominibus, & sic occultae cordis eius manifesta fiunt, atque ita procidens in faciem adorabit deum, renuncians quod deus revera sit in vobis. Et iterum, Vivus est, inquit, sermo dei & efficax & penetrantior quovis gladio utrinque incidente, ac pertingens usque ad divisionem animae simul ac spiritus, compagum'que & medullarum. De domino nostro Iesu Christo legimus quae docerit cum authoritate & non sicut scribae. Sed & discipuli illi duo Emaum proficiscientes, Nónne, inquiunt, cor nostrum ardebat in nobis». Bullinger, Ad Ioannis Cochlei 10b–11a.

Bullinger's Commentary on 1 Corinthians and the Doctrine of the Lord's Supper

By Joe Mock

After the untimely demise of Zwingli, Bullinger and his colleagues were focused on establishing and building up the church in Zurich. One key tenet of reformed faith was a biblical understanding of the Eucharist which Bullinger preferred to call the Lord's Holy Supper (*sancta domini coena*). This article will consider one of Bullinger's earlier writings on the Eucharist, *viz.* his exegesis of key passages in 1 Corinthians, and briefly consider any developments in his understanding of the Eucharist over the years.

Bullinger gave lectures on most of the books of the New Testament during his time at Kappel (1523–1528) and, in a flurry of heightened activity, began to pen commentaries on the New Testament from 1532 onwards. In 1537 was published a combined volume of his commentaries on the Pauline and Catholic epistles (*In omnes apostolicas epistolas divi videlicet Pauli XIII et VII canonicas commentarii*) together with his treatise on the covenant (*De testamento dei unico & aeterno*) and his treatise on the incarnation with an explanation of the two natures in Christ (*Utriusque in Christo naturae*). This combined volume proved to be a powerful tool in the hands of pastors.

Background to Bullinger's discussion on the Eucharist in his commentary on 1 Corinthians

During his productive period at Kappel am Albis Bullinger wrote four works on the Eucharist, *viz.* *De sacrificio missae* (1524), *Wider das Götzenbrot* (1525), *De institutione eucharistiae* (1525) and *De pane eucharistiae declamationes* (1526). Although the 1528 edition of *De origine erroris* discusses the Eucharist it is more from the angle of the

historical origins of the misunderstanding and abuse of the Eucharist by the Medieval church, especially with respect to the sacrifice of the Mass and transubstantiation.[1] The Eucharist is also referred to in his *Antwort auf Johan Fabers Trostbüchlein* (1532) but, again, it is more on the historical abuse of the Mass. His commentary on 1 Corinthians (1534) contained within it what might be regarded as his next piece of writing on the Eucharist.

Based on an entry in his Diarium dated 12 September 1524 and a consideration of the extant works of both Zwingli and Bullinger it might be deduced that it was Bullinger who influenced Zwingli with respect to understanding the biblical theme of the covenant and of understanding the Eucharist and not vice versa.[2] This explains that when Bullinger began to write on the Eucharist, he intentionally employed as much as possible the terminology and phrasing of Zwingli. Indeed, he included quotations from Zwingli's *De convitiis Eckii* (1530) and his *Christianae fidei brevis et clara expositio* (1531) in his discussion on the Eucharist in his commentary on 1 Corinthians. Furthermore, it was Bullinger who arranged for *Christianae fidei* to be published early on in his time as Antistes in Zurich. In this connection, Amy Nelson Burnett observed that Bullinger's «esteem and desire to uphold Zwingli's reputation made him sound more Zwinglian than he actually was».[3] Furthermore, Burnett observed that the major fact in this was Bullinger's «loyalty to Zwingli's reputation (if not precisely to his theology)».[4]

1 Heinrich Bullinger, De origine erroris in negocio eucharistiae ac missae (Zürich: Froschauer, 1528).

2 Joe *Mock*, To what extent did Bullinger influence Zwingli with respect to his understanding of the covenant and of the Eucharist?, Colloquium 40, Nr. 1, 2017, 89–108; Bullinger and the Lord's Supper, in: From Zwingli to Amyraut. Exploring the Growth of European Reformed Traditions, ed. by Jon Balserak and Jim West, Göttingen 2017, 59–64.

3 Amy *Nelson Burnett*, Heinrich Bullinger and the Problem of Eucharistic Concord, in: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence. Zurich, Aug. 25–29, 2004. International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575), hg. von Emidio Campi und Peter Opitz, Zürich 2007, 239.

4 *Burnett*, Eucharistic Concord, 239.

Bullinger's commentary on 1 Corinthians

The immediate context of Bullinger's commentary on 1 Corinthians

Prior to Bullinger's commentary on 1 Corinthians he had written commentaries on the Epistles of John (1532), Hebrews (1532), Romans (1533) and Acts (1533). Published in June 1534, Bullinger's commentary on 1 Corinthians was dedicated to the Frankfurt church and Dionysius Melander (c. 1486–1561). It was sent to Frankfurt in the wake of Luther's *Sendschreiben* which had been dispatched hurriedly to the leaders of the church at Frankfurt to arrest Luther's concern that Frankfurt was moving closer to Zurich with regard to the Eucharist. In this communication Luther used very strong language in referring to the Zurichers in terms of «a circus juggler who plays tricks under a hat and says, Mmmm Mmmm».[5] Moreover, Luther warned that «whoever has such preachers or is deceived by them, let this be a warning for them as before the devil incarnate himself».[6] Poignantly, he compared the Zurich leaders to Arius, Sabellius and Mohammed and even as disciples of the crafty dragon!

In the preface to Megander in his commentary on 1 Corinthians, Bullinger responded to this intemperate language. He alluded to the Wittenbergers and the Zurichers by comparing them to the various factions (e.g. the Cephas and the Paul factions) that were the source of the divisions in Corinth.[7] That Bullinger clearly had Luther's *Sendschreiben* in the back of his mind is reflected in the sections of the commentary that referred to the Eucharist.

The sections of Bullinger's commentary that discuss the sacraments, in general, and the Eucharist, in particular, also need to be seen in their context of the letter from the pastors of Zurich addressed to Bucer (15–17 December 1534) that became known as the *Zurich Confession* (1534),[8] This document represented the views of the ministers of Zurich. It strongly opposed the use of obscure and ambiguous terminology when speaking about the Eucharist but, rather, declared that

5 Jon D. *Vieker*, An Open letter to Those in Frankfurt on the Main, 1533, by Martin Luther, Concordia Journal 16 (1990), 338.

6 *Vieker*, Open letter 341.

7 HBTS 6, 229. Pagination of Bullinger's commentary on 1 Corinthians will be taken from this critical edition ed. by Baschera.

8 HBBW 4, 420–430. See also Bullinger's letter to Ambrosius Blarer dated 22 October 1534, Briefe des Jahres 1534, 369–373.

simple and clear exposition should be used.[9] It stated that «the true body of Christ […] is truly present, given and distributed to believers».[10]

Bullinger's commentary writing style

In his commentary writing style, Bullinger did not consider every philological or textual detail. He was primarily concerned for the message of the books at a whole (*hypothesis*) and the message of the sections of the book that he had identified through rhetorical analysis. He wrote in a manner characterized by brevity, faithfully communicating the intention of the author so that the book might be preached from the pulpit.[11]

As was his usual *modus operandi* in his commentaries, Bullinger sought to give the correct exegesis and application of the biblical text and supported this with citations from Church Fathers or other Christian writers. Sang-Yoon Kim has meticulously analyzed Bullinger's commentary on 1 Corinthians and identified that «Bullinger uses almost one (0.8) citation per page (367 times in 447 pages), frequently accumulating several quotations in a row for building up his exegetical argument. This is quite a high ratio in comparison with contemporary commentators such as Melanchthon and Calvin».[12] Kim further pointed that «Bullinger not only prefers a long quotation from attributed sources, but he also often makes a queue of several quotations».[13] Bruce Gordon has «argued for the decidedly selective use of patristic citations by Bullinger and the overriding concern to defend Zurich orthodoxy».[14] Bullinger had compiled during the 1540s a collection of quotations arranged in categories in his notebooks.[15] The 1 Corinthians commentary may contain such a collection in embryo.

9 «Iam, ne qua verbis insit obscuritas aut amphilogologia, nos nostraque simpliciter et bona fide ad hunc modum exponimus.» Briefe des Jahres 1534, 422.

10 «Verum corpus Christ […] vere adesse, dari, distribuique fidelibus.» Ibid. 422.

11 For a discussion on Bullinger's commentary writing see: Peter *Opitz*, Bullinger on Romans, in: Reformation Readings of Romans, ed. by Kathy Ehrensperger and R. Ward Holder, New York NY 2008, 148–165.

12 Sang-Yoon *Kim*, Humanistic Commentary on Scripture in the Reformation: Heinrich Bullinger's Commentary on 1 Corinthians (1534), Berkeley CA 2015, 111.

13 *Kim*, 1 Corinthians 113.

14 Polly *Ha*, Puritan Conciliarism. Why Walter Travers Red Bullinger's De Consiliis, Sixteenth Century Journal 42/1 (2011), 61.

15 Bruce *Gordon*, Heinrich Bullinger and the Legacy of Huldrych Zwingli, paper delivered at the Reformation Studies Colloquium, Birmingham, April 2004.

Bullinger's purpose in citing other writers was clearly explained in the preface to his *In omnes apostolicas epistolas commentarii* (1537):

> «The reason we cite statements of the church fathers is not to rely on their authority as we do on that of Scripture. But since our opponents accuse us of twisting the Scriptures capriciously to suit our own recently-born heresies, we have produced the testimonies of the church fathers, especially on controversial topics, to let our opponents see that what we say is not recent and not heretical but original and orthodox.»[16]

In all of Bullinger's writings on the Eucharist, the Church Father most cited was Augustine. Despite his obvious fondness for Irenaeus[17], nonetheless, unlike Oecolampadius,[18] he rarely referred to Irenaeus in works dealing with the Eucharist. He did, however, have a quote from Irenaeus in the 1539 edition of *De origine erroris*.[19] This is a quotation from *Adversus Haereses* IV. 18.5 which could be interpreted in either a «Protestant» manner or seen as referring to proto-transubstantiation. Bullinger primarily cited ancient writers when they could be used to express what he wanted to convey.

Bullinger's commentary on 1 Corinthians 10,1–5

Relationship between the sacraments of the old covenant and sacraments of the new covenant

The Latin text that Bullinger used in the commentary is the same as that in the Zurich Bible of 1539. Bullinger expounded this pericope to underscore that the sacraments of the old covenant were not inferior to the sacraments of the new covenant. Rather, there is continuity.

In this particular section of the commentary, Bullinger referred to Augustine's *Epistle to Marcellinus* and included a quotation from Augustine's *In Iohannis evangelium tractatus*. Significantly, there is a

16 Heinrich Bullinger, In omnes apostolicas epistolas divi videlicet Pauli XIII et VII canonicas commentarii Heinrychi Bullingeri (Zürich: Froschauer, 1537), aaa4v–5r – translation from Kim, Commentary on 1 Corinthians (1534) 117.

17 Joe *Mock*, Heinrich Bullinger's Interaction with the Thought of Irenaeus of Lyon, Phronema 34/1 (2019), 105–130.

18 Eric W. *Northway*, The Reception of the Fathers and Eucharistic Theology in Johannes Oecolampadius (1482–1531) with Special Reference to the Adversus Haereses of Irenaeus of Lyon, Durham 2008.

19 De origine erroris, 237r.

lengthy quotation from Ratramnus' (referred to as «Bertramus» by Bullinger) *De corpore et sanguine domini*.[20]

Bullinger underlined that the sacraments of the old covenant paralleled the sacraments of the new covenant because God does not change. This was also highlighted by Bullinger in *De testamento* (1534) and *The Old Faith* (1537). The context is that there is one people of God and one chosen people throughout salvation history.[21] The reference to Augustine's *Epistle to Marcellinus* served to affirm that «there is no variableness with God» and that there is an «exchange» of the sacraments of the Old Testament for those of the New Testament as foretold by the prophets.[22] Although Bullinger did not directly cite the following section of Augustine's *Epistle to Marcellinus* his commentary echoes what it explains: «It was fitting that Christ's future coming should be foretold by some sacraments, and that after his coming other sacraments should proclaim this.»[23]

Bullinger emphasized the close connection between sacrament and the word of God, the importance of faith in the heart of the believer and the fellowship the believer has with Christ and with fellow believers. He supported this understanding of the sacraments by a quotation from Augustine's *In Iohannis evangelium tractatus*.[24] This is illustrated by the use of the following key phrases: «sic in eum credentes venturum, qumodo nos credimus in eum, qui venit», «tempora variata sunt, non fides», «signis diversis eadem fides», «videte ergo fide manete signa variata», «habentes autem eundem spiritum fidei», «illi pro magni sacramento eiusdem Christi biberunt aquam profluentem de petra» and «in eius sunt fidei societate nobiscum et illi patres».

What is further striking about Bullinger's use of this quotation from Augustine is the fact that the righteous elect of the old covenant only listened to the voice of Christ: «Christus audierunt, non alienam vocem, sed ipsius audierunt.»[25] The point that Bullinger sought to make is that the Good Shepherd spoke to his sheep in the period of the old covenant through his heralds (as judge he was present through his heralds – «Iudex fuerat in praecone»). He spoke directly to his sheep during his

20 HBTS 6, 344 f.; Ratramnus. Of Corbie. De corpore et sanguine domini, ed. by Jan Nicolaas Bakhuizen van den Brink, Amsterdam 1974, chapters 21–23. «Bertramus» is presumably a conflation of «B. Ratramnus» (Beatus Ratramnus).

21 «Unam esse populum, unam ecclesiam veterem et nostram» HBTS 6, 342.

22 Augustine, Epistulae 138, 1.7.

23 Ibid. 1.8.

24 Augustine, In Iohannis evangelium tractatus 124, 45.9.

25 HBTS 6, 344.

earthly ministry and continues to speak to his sheep through his chosen heralds in the age of the new covenant. Bullinger ended the citation from Augustine at the penultimate sentence of the section as if to give special attention to it – «exceptor non facit, praecox non dicit, sed iudex dixit».[26] It may well be that Bullinger intended his readers to understand this rather enigmatic sentence as «it is not the church that makes the word, nor indeed the pastors/priests who proclaim it but, rather, Christ himself». Indeed, listening only to the voice of Christ occurs on the front page of each of Bullinger's works with his version of Matthew 17,5: «Hic est filius dilectus in quo placata est anima mea: ipsum audite.»

The citation of Ratramnus of Corbie

Bullinger adjudged Augustine as writing «succinctius de vi et significatione sacramentorum veterum» but regarded the exegesis and explanation of Ratramnus as «planius copiosiusque». One of Bullinger's aims in using a long passage from Ratramnus (chapters 21–23) was to demonstrate that the Zurich understanding of the sacraments was faithful to the biblical texts as can be illustrated by Augustine (4th century) and Ratramnus, the monk of Corbie (9th century). The quotation from Ratramnus further served to state the primacy of the work of the Holy Spirit in the Eucharist with the reference to «interius spiritualis potentia and quoniam inerat corporeis illis substantiis spiritualis verbi potestas».[27]

> «You ask perhaps in what way they are the same? They are certainly the same which today the congregation of believers eat and drink in the church. In fact we may not consider them to be different since it is one and the same Christ who both fed with his own flesh the people in the desert who were baptized in the cloud and the sea and at that time gave them his blood to drink who now also feeds the congregation of believers in the church with the bread of his body and gives to drink of the stream of his blood.»[28]

Bullinger employed this extended quotation from Ratramnus to point out that the essence of the sacraments of the old and new covenants was the inner working of the Holy Spirit in the heart of the believer. The sea

26 Ibid.

27 Ibid.

28 Author's translation. «Quaeris fortasse quam eandem? Nimirum ipsam, quam hodie populus credentium in ecclesia manducat et bibit. Non enim licet diversa intelligi, quoniam unus idemque Christus est, qui et populum in deserto, in nube et in mare baptisatum sua carne pavit, suo sanguine tunc potavit, et in ecclesia nunc credentium populum sui corporis pane, sui sanguinis unda pascit ac potat.» HBTS 6, 344 f.

and the cloud, for Bullinger, represented (*praebuere*) the cleansing of sanctification «truly according to the sanctification of the Holy Spirit which they invisibly contained («verum secundum quod invisibiliter Sancti Spiritus sanctificationem continebant»). He made a distinction between the «image» (*imagine*) (dito) and the «truth» (*veritate*) (dito) of the sacrament and that there is a spiritual power which shines forth inwardly («interius spiritualis potentia refulgebat»). Moreover, the sacraments are not just «bare signs». This is repeated in his comment on Israel being fed manna in the wilderness, which parallels the Eucharist in the church – «since the power of the spiritual word was in these corporeal substances whereby they were food and drink more for the hearts of believers than that for their bodies». That is to say, Bullinger took this passage from the apostle Paul as affirming that «our fathers ate the same spiritual food and drank the same spiritual drink» («escam spiritualem manducasse eundem potum spiritualem bibisse») (dito) as believers in the church who partake of the Eucharist.

Feeding on Christ's body spiritually

Citing John 6,51 f. Bullinger pointed out that both the Israelites who ate the manna in the wilderness and believers who partake of the Eucharist eat and drink Christ spiritually. The Israelites in the old covenant ate Christ spiritually, in a proleptic manner, of his death on the cross yet to take place. On the other hand, believers eat Christ spiritually because of Christ's death once for all on the cross having taken place. Bullinger understood that for Israel to eat the manna in the wilderness and drink the water from the rock «per tropum et allusionem» meant that they looked forward to and anticipated Christ who was to come.

Bullinger concluded this section of his commentary by opposing, in the strictest terms, any understanding of the «body of Christ» in the Eucharist to be identified with the natural body of Christ, which was crucified. He further referred to those who died in the wilderness as a warning not to partake either of baptism or of the Eucharist with the wrong attitude or knowledge.

Commentary on 1 Corinthians 10,15–17

In this part of his commentary Bullinger emphasized the fundamental importance of the sacraments, in particular the Eucharist, for the fellowship of believers in the body of Christ. The spiritual growth of believers during life on earth is like a spiritual pilgrimage. The context is that the Eucharist should be celebrated in fellowship with fellow believers, whose bond of «union» (*consortio*) is symbolized by the Eucharist. Bullinger highlighted the significance of *koinōnia* for believers by using the Greek term in his commentary – «none koinōnia, communio sanguinis Christi est?» (dito) Therefore, the implication is that only the impious and the unrighteous would neglect the Eucharist.

Bullinger cited a reference to Augustine's *Contra Faustum* to underscore that there is no religion, which does not have some sacrament or visible sign to serve as its particular bond of union.[29] To emphasize the importance of faith in the heart of the believer when taking the Eucharist, Bullinger further cited Augustine to explain that the ungodly may partake of the sacrament but that does not mean that they share in the fellowship with Christ and his elect.[30] This is to clarify who the «omnes» and the «multitude» are who share the «unus panis» which symbolizes the body of Christ.[31] This section of the commentary concludes with an extended quotation from Augustine's *In Iohannis evangelium tractatus* to make it abundantly clear that just as the human body cannot exist with the spirit or soul so believers cannot live without the Spirit of Christ. This means being in the body of Christ, which is symbolized by the Eucharist.[32]

This particular section of the commentary is characterized by the use of the phrases «consortio», «communio sanguinis Christi» and «communionem corporis Christi». It fittingly concludes with the terms «sacramentum pietatis», «signum unitatis» and «vinculum charitatis».

29 Augustine, Contra Faustum 19.11.

30 Ibid. 19.12.

31 «Quoniam unus panis, unum corpus hoi polloi, tota nos multitudo sumus. Omnes enim ex eodem pane participamus.» HBTS 6, 351.

32 Augustine, In Iohannis evangelium tractatus 26.13.

Commentary on 1 Corinthians 11,23–26

Additions to the original text

Three pericopes of extra material were added in the edition of Bullinger's commentaries on the Pauline and Catholic Epistles (1537).[33] This makes this the longest exposition in the commentary on 1 Corinthians which Kim considered a «literary quilt of various quotations from Cyprian, Augustine, Tertullian, Chrysostom, Ambrosiaster, Oecolampadius, Zwingli, Ratramnus and Erasmus».[34]

The first additional pericope highlights what it means for the sacrament of the Eucharist to be a symbol for those who have faith. Through the agency of the Holy Spirit, the Eucharist is an earthly symbol (bread and wine) that points to heavenly realities, *viz.* forgiveness of sins and eternal life through the body and blood of Christ. In particular, Bullinger referred to the word of God operating together with the elements of the sacrament. Moreover, following Augustine in his *In Iohannis evangelium tractatus*, he explained that the sacraments are visible words. Accordingly, through metonymy, the sacraments can take the name of the realities they signify for the body and blood of Christ are present sacramentally, mystically and spiritually.[35] In his *De institutione eucharistiae* Bullinger had used the term *metonomia*.[36] Bullinger also underscored that the Eucharist is a remembrance («memoracula») of the finished work of Christ on the cross and that, furthermore, is nourishment for the eternal life of believers.

The second additional pericope focuses on the fact and significance of the incarnation and the bodily resurrection and Christ's heavenly session at the right hand of the Father. Implicit in what Bullinger explained is a tacit denial of the ubiquity of Christ's resurrected body. Indeed, Bullinger gathered a catena of biblical passages that point to the expectation that believers have of Christ's return at which time they will be transformed to have a glorified body like his. In other words, Bullinger saw an eschatological perspective to the Eucharist. In particular, Bullinger referred to the farewell discourse in John's Gospel

33 The first: «Primus enim […] cuius sunt memoraucula», HBTS 6, 369; the second: «Hic quoque dilegenter […] fideliter sacramenta tractanti», ibid. 370–372 and the third: «Merito autem observamus […] se beneficio effunduntur», ibid. 382.

34 *Kim*, 1 Corinthians 113.

35 «Sacramentalis, mysticus et spiritualis», HBTS 6, 369.

36 HBTS 2, 96.

(John 16,7) to make it unambiguous that that Christ is in heaven but, at the same, is present with believers through the Holy Spirit. It is the Holy Spirit that enables believers to feed on Christ spiritually (John 6,57 f.64) daily as well as feed on Christ in the Eucharist.

Bullinger added the third additional pericope to explain the use of the term Eucharist («eucharistia») to refer to the sacrament. His own preferred term for the sacrament is actually the «holy supper of the Lord» («sancta domini coena») (dito). Citing an unknown reference to Ambrosiaster, Bullinger explained that the Eucharist is both an offering of thanksgiving and praise to God. Moreover, the basis for praising God is faith in Christ through the preaching of the gospel.

The exposition

Bullinger's exposition on 1 Corinthians 11,23–26 commences with a comment about tradition which has an intended connection to «quod et tradidi vobis». In a clear reference to *ad fontes*, Bullinger cited Cyprian's letter to Pompeius to declare emphatically that the tradition of Christ communicated via Paul should take precedence over the tradition of the church.

Significantly, in this section of the commentary the frequency of the use of the words for «memory» in connection with «hic facite in mei commemorationem» is to be noted.[37] This represents Bullinger's desire to accurately portray the meaning of «anamnēsin» for which both the Zurich Bible and the Vulgate have «commemorationem». The Zurich understanding of «remembrance» was not just cerebral but akin to the Hebrew *zakar* which underlies the Israelite pilgrimage feasts which were covenant renewal ceremonies (Passover, Weeks/Pentecost and Tabernacles) and which involve action in the present based on what has taken place in the past.

To clarify the use of sacramental phraseology and language Bullinger inserted a quotation from Augustine's letter to Boniface.[38] The point that Bullinger sought to explain was that the sacraments «generally receive the name of the realities themselves». In particular, with respect to the Eucharist, «Just as, then in a certain way the sacrament of the body of Christ is the body of Christ and the sacrament of the blood of

37 Memoria (4x); memoracula (11x); memnosynum (1x).

38 Augustine, Epistulae 98.9.

Christ is the blood of Christ, so the sacrament of the faith is the faith».[39] Thereby, Bullinger sought to make clear is to explain the words of the institution of the Eucharist: «this is the body of Christ». That is, to declare this in the Eucharist is a valid way of speaking as it is to speak sacramentally. Bullinger had the key words printed in upper case accordingly.[40]

To bookend the added material on the incarnation of Christ together with Augustine's letter to Boniface, Bullinger cited Augustine's letter to Dardanus where he discusses the presence of God.[41] Using upper case letters once more, Bullinger stressed that «It does not follow, however, that what is in God is everywhere, as God is».[42] After pointing out what it means for Jesus to be both God and man Bullinger explained that Christ is in heaven as man. Using Neo-Platonic categories Bullinger quoted Augustine who wrote: «For take from bodies their places and they will be nowhere, and because they will be nowhere they will not exist.»[43] Bullinger underlined that the church fathers understood the statements «this is my body» and «this is my blood» symbolically and mystically. In citing Augustine's *Contra Adimentum* Bullinger pointed out that the words «this is my body» (Matthew 26,26) are a reference to a «signum» of the body of Christ. In addition, Tertullian's *Adversus Marcionem* was cited to demonstrate that «this is my body» means this is a «figura» of the body of Christ.[44] He further cited Tertullian to point out that the bread «repraesentat» the body of Christ.[45] This is followed by a quotation from Chrysostom's *In Mathaeum homiliae* to further underscore that that the Eucharist is a «symbolum ac signum» of Christ's sacrifice on the cross.[46]

Not surprisingly, Bullinger has a discussion on the covenantal aspect of the Eucharist as part of his comment on verses 25 and 26. In this he chose to use two quotations from Ambrosiaster's commentary on the Pauline epistles. Certain key words were printed in upper case to underscore that the Eucharist is a remembrance of Christ's death for the

39 John E. *Rotelle*, Augustine: Letters 1–99 II/1, New York NY 2001, 431.
40 «Secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est.» HBTS 6, 370.
41 Augustine, Epistulae 187.3,10; 6,18.
42 «Non est autem consequens, ut, quod in Deo est, ita sit ubique ut Deus.» HBTS 6, 372.
43 John E. *Rotelle*, Augustine: Letters 156–210 II/3, New York NY 2004, 238.
44 Tertullian, Adversus Marcionem 4,40,3.
45 Ibid. 5,8,3.
46 Chrysostom, In Matthaeum homiliae 82/83, 1 f.

salvation of the elect, that the cup signifies the new testament and that the cup is a mystical sign of Christ's blood. A deliberate parallel is made between «hoc est corpus meum» and «hoc est testamentum» with the citing of Exodus 24,8. Both the Zurich Bible and the Vulgate have «foederis» in Exodus 24,8 and, therefore, Bullinger's concurrence with Ambrosiaster's use of «testamentum» is in accord with what Bullinger discussed about the covenant in salvation history in *De testamento* where he used «foedus» and «testamentum» interchangeably. At the end of this particular section of the commentary, Bullinger made a reference to «aeterni foederis symbolum». In addition to this, the Eucharist not only proclaims the fulfillment in Christ but also looks forward eschatologically to the consummation of the eternal covenant. What is also striking is the use of the term «nova lex» by Bullinger to refer to the «novum testamentum» to indicate that the *Torah* or instruction of the new covenant has replaced the *Torah* of the old covenant.

Citations from Oecolampadius and Zwingli

Bullinger made a special mention of Oecolampadius and Zwingli in order to respond to the unkind words written about them by Luther. He affirmed their contributions to the understanding of the Eucharist with quotes from Oecolampdius' *Dialogus*[47] and Zwingli's *De convitiis Eckii*[48] as well as his *Christianae fidei*.[49] Thus, he was effectively putting them on a par with the Church Fathers.

The quotation from *De convitiis Eckii* explains that the sacraments are sacred but at the same time joyful and reverent. The words of the institution of the Eucharist evoke the giving of thanks as the mind contemplates the divine generosity («divina liberalitas») given through the death of Christ. Indeed, «the whole Christ presented as it were to the senses»[50]. The point made is that the mind guides the senses so that, in the Eucharist, Christ is presented to the mind for contemplation.[51]

47 Johannes Oecolampadius, Quid de eucharistia veteres graeci tum latini senserint dialogus, [d8]v–e1v.

48 Huldrych Zwingli, De convitiis Eckii, Z VI/3, 259f.

49 Huldrych Zwingli, Christianae fidei brevis et clara expositio ad regnum christianum, Z VI/5, 158–162.

50 «Totus Christus velut sensibiliter.» Z VI/3, 260.

51 «Sed animo offertur istud contemplandum.» Z VI/3, 260.

The role of the senses is also referred to in the quotation from *Christianae fidei*. Because the senses can be used by the devil to sift the believer like wheat so the senses need to be linked to faith. Indeed, to become the «mistress» («hera») of faith. In that way, the senses support and strengthen faith by being placed under the obedience of faith («in obsequium fidei trahuntur»). Thus the proper role of the senses can help the believer have a heightened understanding of the sacrament as a thanksgiving and perpetual memory and pledge of God's love for his elect.[52] Hence, the sacraments, especially the Eucharist, assist the contemplation of faith.[53] Bullinger further cited Zwingli to the effect that the Eucharist should be highly valued because it is a sign of something great, precious and sublime.[54]

Citing Ratramnus with respect to the words of the institution of the Eucharist

To explain the words of the institution of the Eucharist in 1 Corinthians 11 Bullinger has a section on the truncated version of the words of institution, *viz*. «hoc est corpus meum» and «hoc est sanguis meus». In doing so, he quoted a section from Ratramnus' treatise.[55]

In this section, Ratramnus affirmed the use of the term «mysterium» for the Eucharist where its benefit is given («peragitur») to the believer «sub figura». After the prayer of consecration, the bread and the wine look and taste like bread and wine «but inwardly a far different thing is signified and that much more precious, much more excellent, for it is heavenly, for it is divine». Therefore, it is apt to refer to the bread and the wine as the body and blood of Christ. Moreover, if the true and actual body and blood of Christ are eaten in the Eucharist then it is not «secundum quosdam figurate». In the Eucharist the body and blood of Christ are not eaten via the bodily senses («non sensibus carnis») but rather, gazed upon («aspicitur»), received («accipitur») and eaten («comeditur») through the observation of the mind of the believer («animi fidelis contuitu»).

Bullinger linked this passage from Ratramnus with what Augustine had clarified in his *In Iohannis evangelium tractatus* where he dis-

52 «Ut perpetuum amoris erga nos sui mnemosynum ac pignus relinqueret.» Z VI/5, 160.
53 «Adiuvant ergo fidei contemplationem sacramenta.» Z VI/5, 160.
54 «magna, preciosa et ampliifica.» Z VI/5, 156.
55 HBTS 6, 378 f.; Ratramus, De corpore, chapters 9 ff.

tinguishes between the «res» and the «imago rei». Augustine had pointed out that both Moses and Aaron had eaten manna in the wilderness but «because they understood the visible food spiritually, hungered spiritually, tasted spiritually that they might be filled spiritually. For even we at this day receive visible food: but the sacrament is one thing, the virtue of the sacrament another» («sed aliud est sacramentum, aliud vis sacramenti»)[56]. This same point was emphasized by Ratramnus who cited Augustine in this regard.[57]

In referring to the Eucharist as a sign that points to the «res», Bullinger used the term «mysterium». This term indicates that the sign is not a bare sign. Indeed, proper reception of the sign gives the «vis» or the «virtus» of the sacrament which is the «res sacramenti». But this is only «offeret fidelibus» and «propter vim fide agentem». This was undoubtedly a comment against receiving the benefits of the Eucharist in an *ex opere operato* manner. Several times in this commentary Bullinger referred to the «fideles» which is his preferred term for the elect. He also stated «si vere credimus et in fide vera de poculo domini participamus». In his works he often referred to spiritual Israel within Israel and the true church within the visible church. This is reflected in the quotation from Augustine that pointed out that only Moses, Aaron and Phineas and other faithful Israelites received the spiritual benefit of manna in the wilderness whereas the others just filled their stomachs with physical food.

Bullinger demonstrated his attention to textual traditions as he pointed out that the words of the institution of the Eucharist in Matthew and Mark are compared to the accounts in Paul (1 Corinthians) and Luke. Following Erasmus' Greek New Testament of 1516 and the Western text he has «quod pro vobis frangitur» whereas Jerome's New Testament has «quod pro vobis traditur». In his *De institutione eucharistiae* Bullinger had pointed out different texts had «traditur», «frangitur» or «datur».[58] For Bullinger, «frangitur» underscores that the Eucharist is a sign pointing to the spiritual benefits of Christ's death and resurrection which believers receive «spiritualiter ac sacramentaliter». On the other hand, for the believer, the Eucharist is a means of proclaiming the benefits of Christ's death and passion until he returns.

56 Augustine, In Iohannis evangelium tractatus 26.11.

57 Ratramnus, De corpore, chapters 77 ff.

58 Heinrich Bullinger, De institutione eucharistiae in HBTS2, 94.

Celebrating the Eucharist in its salvation-historical context

In order to give some guidelines about how and how often the Eucharist should be celebrated Bullinger cited Augustine's letter to Januarius.[59] Basically, Bullinger concurred with Augustine in the liberty at how (e.g. whether or not to fast beforehand) and when (how often) the Eucharist is to be celebrated. The reference to *liberas* may well be an indirect comment of the Catholic practice of the Mass where the people typically communicate once a year (of one kind only) and the practice of the Wittenbergers who celebrated the Eucharist every Sunday.

Commenting on verse 26, Bullinger pointed out that there is emphasis on «ton arton touton» («panem hunc») which Bullinger linked to 1Peter 2,9. Each time the Eucharist is celebrated the benefits of the death and resurrection are to be proclaimed. This is to be done in the context of praise and thanksgiving to God. Referring to the book of Hebrews, Bullinger further explained that praise and thanksgiving are the only sacrifices in the Eucharist. In declaring this Bullinger was effectively making a polemic against the sacrifice of the Mass.

Acts 1,11 was cited by Bullinger to explain that Christ will return with his resurrection body. This means that, until then, his resurrection body is in heaven at the right hand of God. Bullinger further pointed out that when Christ returns, he will also come as judge of the earth. In order to underline the gravity of this he concluded this section of the commentary with an extended quotation from Erasmus' *Paraphrasis in epistolam Pauli ad Corinthios priorem*.[60] This quotation from Erasmus emphasizes the solemnity of the celebration of the Eucharist, the importance of the attitude of the worshipper especially in light of the fact that Christ will return as judge of the earth. Through the use of the phrase «arcanae rei repraesentionem» there is emphasis on the Eucharist as a sign of the benefits of Christ's completed work of salvation. Moreover, the Eucharist is not a bare sign as it functions as a «perpetual remembrance that holds you in attention» until Christ returns.[61]

59 Augustine, Epistulae 54.2.

60 Desiderius Erasmus, Paraphrasis in epistolam Pauli ad Corinthios priorem in Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia (Leiden 1796), 7, 897B–C.

61 «Iugis memoria vos in officio contineat.» HBTS 6, 383.

Commentary on 1 Corinthians 11,27–32

Although the terms are not actually used, Bullinger used this section of the commentary to indirectly address whether the «impii» or the «indigni» partake of the body and blood of Christ in the Eucharist. He focused on the attitude of the believer who takes the sacrament and underscored the necessity for spiritual self-examination. Citing Augustine's *In Iohannis evangelium tractatus*, he pointed out that only those with the right attitude receive the benefits of the sacrament. Augustine had explained that Judas was indeed present at the Last Supper and that he ate the bread and drank the wine but, because he received them in a sinful spirit, he did not receive the benefit intended.[62] The point alluded to is that neither the «impii» nor the «indigni» feed on Christ in the Eucharist. This is corroborated with reference to Ambrosiaster's commentary on 1 Corinthians.[63] In a pointed reference to the Mass, Bullinger further warned that the wars, the various outbreaks of disease and the plague that were happening in his time in Europe were evidence of God's judgment.

Bullinger's use Ratramnus' De corpore et sanguine domini

At the request of Charles the Bald (823–877), Ratramnus (died ca. 868) wrote his treatise on the Eucharist (possibly in the early 840s) to respond to Paschasius Radbertus' (785–865) work on the Eucharist with exactly the same title, *De corpore et sanguine domini* (written between 831 and 833). Ratramnus was particularly requested by Charles the Bald to look into two questions. The first was whether the «body and blood» of Christ in the Eucharist are taken «in mystery or in truth» («in mysterio an in veritate»). The second was whether the «body and blood» of Christ in the Eucharist is the same as that born of Mary («utrum ipsum corpus sit quod de Maria natum est»). Ratramnus' treatise was clearly a work that Bullinger and the reformers needed to understand correctly in view of the fact that the first question posed by Charles the Bald appears to be echoed in Thomas Aquinas' *Summa Theologiae* 3.75.1:

62 Augustine, In Iohannis evangelium tractatus 62.1,2.

63 Ambrosiaster, Commentares in epistulum ad Corinthios primam 11.27,28.

«Whether the body of Christ is in the sacrament of the Eucharist truly, or only in a figure or as in a sign?»[64]

Although Radbertus' work was regarded as the standard approved work on the Eucharist from the early mediaeval period onwards, Berengar of Tours (999–1088) had consulted Ratramnus' work on the Eucharist for his understanding of and the practice of the Eucharist. Berengar was subsequently forced to recant and Ratramnus' treatise was condemned at the council of Vercelli in 1050. In 1059, Berengar signed, under duress, an oath[65] that Bullinger cited in his 1539 edition of *De orgine erroris*.[66] Subsequently, at the synod of Rome in 1079, Berengar was coerced to sign a second oath.[67]

These two confessions of Berengar are referred to in order to demonstrate what Ratramus' work does *not* teach. Thus, Burnett noted that «Berengar was portrayed as the hero who taught that Christ's body was contained figuratively and not ‹really and substantially› in the sacrament.»[68]

After centuries of apparent obscurity, the work was cited in 1527 by John Fisher in his *De veritate corporis et sanguinis in eucharistia*, a polemical work directed against Oecolampadius' *Genuina expositio verborum domini: Hoc est corpus meum* (1525). It was published in 1531 in Cologne by Johannes Prael and given the title *Bertrami presbyteri De corpore et sanguine domini: liber ad Carolum Magnum Imperatorium iam recens aeditus*. Significantly, a German translation of Ratramnus' work was prepared by Leo Jud in 1532 and addressed to the Margrave of Brandenburg.[69] The introduction to this was penned by

64 The first objection that Aquinas deals with in Summa theologiae 3.75.1 is: «Videtur quod in hoc sacramento non sit corpus Christi secundum veritatem, sed solum secundum figura, vel sicut in signo.»

65 Frederick Christian *Bauerschmidt*, Holy Teaching. Introducing the Summa Theologiae of St Thomas Aquinas, Grand Rapids MI 2005, 288, fn 10: «scilet panem & vieum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum sed etiam verum corpus & sanguine domini nostri Iesu Christi esse, & sensualiter non solum sacramento, sed in veritate minibus sacerdotum tractari, frangi, & fidelium dentibus atteri». De origine erroris (1539), 234v.

66 Heinrich Bullinger, De origine erroris libri duo (Zürich: Froschauer, 1539), 234r–234v.

67 *Bauerschmidt*, Holy Teaching 288, fn 10.

68 Amy *Nelson Burnett*, Debating the Sacraments: Print and Authority in the Early Reformation, Oxford 2019, 243.

69 Christian *Moser*, Ratramnus von Corbie als «testis veritatis» in der Zürcher Reformation: Zu Heinrich Bullinger und Leo Juds Ausgabe des *Liber de corpore et sanguine Domini* (1532), in: Strenarum lanx: Beiträge zur Philologie und Geschichte des

Bullinger who, on the one hand, defended the work of Oecolampadius while, on the other hand, responded to the name calling that Luther had hurled at the Zurichers as he expressed the desire for the unity of the church to be based on the truth.[70]

Bullinger was drawn to Ratramnus' work as it formed a bridge back to the Church Fathers since it quotes the works of Ambrose (340–397),[71] Jerome (347–420),[72] Augustine (354–430),[73] Fulgentius (late 5th cent. to early 6th cent.)[74] and Isidore (560–636).[75] Moreover, Bullinger saw in Ratramnus' treatise a confirmation that he himself had correctly interpreted Augustine. What Bullinger understood to be unpacked by Ratramnus concerning the presence of the body of Christ in the Eucharist was reflected in the *Zurich Confession* that was drafted in the same year as his commentary on 1 Corinthians (1534).

The fact that Bullinger unhesitatingly saw Ratramnus' work as supporting a Protestant understanding of the Eucharist can be seen in his references to Ratramnus in his correspondence in the early 1530s.[76] Bullinger also cited Ratramnus' treatise in the third combined edition of *De origine erroris* (1539). His references to Ratramnus are in chapter X (*De quaestione & origine Transubstantionis*) of the second part of the work (*De origine erroris circa coenam domini et missam papisticam*). Bullinger also sought for Cranmer to read Ratramnus through Vadian as an intermediary.

Mittelalters und der Frühen Neuzeit, ed. by Martin H. Graf and Christian Moser, Zug 2003, 235–309.

70 «Tastet uns an mit schantlichen uneerlichn nammen: nennt uns schwermer/rottengeyster/kåtzer/rüfelskinder/unnd andere schmachwort tricht e runs uf» An den durchlüchtigen hochgebornen fürsten und herren/Herrn Allbrecht/Marggraven zů Brandenburg/in Prüssen (Zürich: Froschauer, 1532), Aiiir, VD 16 B 9543, Vischer C 208 [Persistent Link: http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-758].

71 In chapters LI, LIII, LV, LVI.

72 In chapter LXX.

73 In chapters XXXIII, XXXV, LXXVIII, LXXIX, LXXX, LXXXV, XCIII, XCV. The works cited were: De doctrina Christiana, Epistola ad Bonifacium and In evangelium Joannis tractatus CXXIV.

74 In chapter XC.

75 In chapters XL, XLIII, XLV, XLVI.

76 Letter from Berchtold Haller to Bullinger (3–4 June 1532), HBBW 2, 129–134; letter from Bullinger to Ambrosius Blarer (22 October 1534), HBBW 4, 369–372; and letter to Joachim Vadian (7 July 1535), HBBW 5, 268–270. The letter to Blarer was effectively the Zurich Confession in embryo.

To what extent did Bullinger develop his understanding of the Eucharist after his commentary on 1 Corinthians?

The main works in which Bullinger subsequently wrote about the Eucharist are the *Wahrhaftes Bekenntnis* (1545), *Consensus Tigurinus* (1549), *The Decades* (1549 onwards) and *The Second Helvetic Confession* (1566). Scholars such as Peter Stephens have sought to identify subtle changes in Bullinger's writings on the Eucharist spanning a period of some thirty years.[77]

There are two changes that might be singled out for brief comment. The first, is the dearth of reference to Ratramnus in later works. This might be due to the fact that Bullinger realized that others, including Catholic scholars, interpreted Ratramnus differently. His main reason for citing Ratramnus was that Ratramnus could be used as a mouthpiece to express Bullinger's own thoughts on the Eucharist. In addition to that, Bullinger believed that Ratramnus' understanding of Augustine was the same as himself. Nonetheless, in *The Second Helvetic Confession* in chapter XXI he referred indirectly to Berengar's correct interpretation of Ratramnus – «We therefore disapprove of that canon in the Pope's decrees, *Ego Berengarius* (*De Consecratione*, Dist. 2)». The second development is the increasingly frequent reference to Theodoret of Cyrrhus (393–457) in discussions concerning the two natures of Christ and countering the ubiquity of Christ's glorified body.

Conclusion

Bullinger's exegesis of the passages in 1 Corinthians that relate to the Eucharist demonstrates that he had a biblical theological understanding of the Eucharist which he believed was the understanding of the primitive church. To express this understanding, he employed a catena of citations from the Church Fathers, particularly Augustine. Of particular note are his lengthy quotations from Ratramnus, who forms a bridge back to the Church Fathers, to underpin that the reformed understanding of the Eucharist was not something new but, rather, a

77 William Peter *Stephens*, The Sacraments in the Confessions of 1536, 1549, and 1566 – Bullinger's Understanding in the Light of Zwingli's, in: Zwing. XXXII (2010), 51–76.

return to the original understanding of the church. Most of Bullinger's grasp of the Eucharist was already evident in early works such as *De institutione eucharistiae* (1525) and there appears to be minimal developments of Bullinger's thoughts on the Eucharist over the years though later works had particular emphases in order to address the context at the time.

Netzwerke – Ausstrahlungen – Rezeptionen

Feier der Eucharistie

Heinrich Bullinger und das Limadokument von 1982

Von Peter Opitz

«Im Unterschied sowohl zur katholischen wie zur lutherischen Auffassung vertrat das reformierte Abendmahlsverständnis eine Teilhabe des Glaubenden im Hl. Geist am erhöhten Christus (Calvin) oder lehnte die Realpräsenz Christi überhaupt ab (Zwingli).»[1] So oder ähnlich wird die reformierte, besonders die Zürcher Abendmahlslehre in der Regel bis heute präsentiert, wenn es darum geht, sie im ökumenischen Vergleich in aller Kürze auf den Punkt zu bringen. Nahezu zwangsläufig ergibt sich daraus, dass ihr wenig ökumenisches Gesprächspotential zugestanden wird. Sowohl von lutherischer als auch von römisch-katholischer Seite beschränkt sich das Gespräch mit der reformierten Tradition üblicherweise auf Calvins Abendmahlslehre und den dort zu findenden Anknüpfungspunkten für die je eigene konfessionelle Tradition.[2]

Auch die breit diskutierte «Konvergenzerklärung über Taufe, Eucharistie und Amt» (*Limadokument*) von 1982, ein klassisches Referenzdokument für konfessionelle Selbstbesinnungen und ökumenische Gespräche, gibt kaum Hinweise auf Bezüge zur reformierten Abendmahlstradition Zürcher Prägung. Wenn sie die Eucharistiefeier im Kern als «Sakrament der Gabe»[3] charakterisiert und sie als Brennpunkt der

1 H. *Meyer* und H. *Schütte*, Art. Abendmahl, in: Ökumene-Lexikon. Kirchen, Religionen, Bewegungen, hg. von Hanfried Krüger, Frankfurt a. M. 1987, 2.

2 Exemplarisch seien genannt: Alexandre *Ganoczy*, Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère, Paris 1964; Johanna *Rahner*, Calvins Verständnis der Sakramente. Eine Würdigung aus römisch-katholischer Sicht, in: Calvins Theologie für heute und morgen. Beiträge des Siegener Calvin-Kongresses 2009, hg. von Georg Plasger, Wuppertal 2010, 101–120.

3 Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (approbierte deutsche Übersetzung), in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. 1 (1931–1982), hg.

Präsenz der Christusgeschichte und damit der Gottesgeschichte in der Welt behauptet,[4] zielt sie nicht auf ein Sakramentsverständnis, welches das Abendmahl wesentlich als Erinnerungsfeier der gläubigen Gemeinde an einen im Grunde abwesenden Christus versteht, analog zu einer Gedenkfeier einer längst Geschichte gewordenen Schlacht, die zur religiösen Selbstbesinnung anregen soll – so hatte noch Walter Köhler das Zwingli'sche Abendmahlsverständnis interpretiert.[5]

In der Zwingliforschung selber ist einer solchen verzerrenden Verkürzung der Abendmahlslehre des Zürcher Reformators, die weder ihrem genetischen Kontext noch ihrem theologischen und seelsorgerischen Anliegen gerecht wird und Zwinglis späte Äusserungen zum Thema ignoriert, seit langem mit guten Gründen widersprochen worden.[6] Würde man zudem nicht nur Zwinglis späte Abendmahlstheologie, sondern darüber hinaus Heinrich Bullingers Abendmahlslehre im ökumenischen Diskurs zur Kenntnis nehmen, stellte sich die Gesprächslage noch einmal anders dar. Oft schon wurde im Rückblick auf die Abendmahlsstreitigkeiten des 16. Jahrhunderts festgestellt, dass ein Beharren auf einzelnen Aspekten des Abendmahlsgeschehens – etwa auf einzelnen Wörtern der biblischen Abendmahlstexte – und ein fehlendes Bemühen, den verschiedenen Elementen und Dimensionen der biblischen Abendmahlsberichte gleichermassen Rechnung zu tragen, wesentlich zu den theologischen Konflikten beigetragen haben.[7] Demgegenüber zählt das *Limadokument* eine ganze Reihe zu unterscheidender und doch zusammengehörender Aspekte des eucharistischen Geschehens – wesentlich als «eine einzige in sich geschlossene Handlung»[8] zu verstehen – auf.

Ganz analog hatte es bereits Heinrich Bullinger vierhundert Jahre früher unternommen, jenseits von bekannten Einseitigkeiten und Verkürzungen, die Abendmahlsfeier als einheitliches und zugleich mehrdi-

von Harding Meyer, Damaskinos Papandreou, Hans Jörg Urban und Lukas Vischer, Frankfurt a. M. 1983, 545–585.

4 «Christus selbst ist mit allem, was er für uns und für die gesamte Schöpfung vollbracht hat […] in dieser Anamnese gegenwärtig», Konvergenzerklärung 559.

5 Vgl. Walter *Köhler*, Das Religionsgespräch von Marburg 1529, in: Zwing. V/3 (1930), 85.

6 Vgl. z. B.: Gottfried W. *Locher*, Huldrych Zwingli in neuer Sicht, Zürich 1969, 260; weiter etwa: Eberhard *Grötzinger*, Luther und Zwingli, Zürich/Köln/Gütersloh 1980; zuletzt: Johannes *Voigtländer*, Ein Fest der Befreiung. Huldrych Zwinglis Abendmahlslehre, Neukirchen-Vluyn 2013.

7 Vgl. etwa Eva Maria *Faber*, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 2002, 107.

8 Konvergenzerklärung 558.

mensionales Geschehen verstehen zu lernen, im Hören auf die biblischen Texte, im Gespräch mit den Kirchenvätern, aber auch mit der römischen Tradition und selbstverständlich mit Blick auf die Wittenberger Geschwisterkirche; zugleich aber in Weiterentwicklung von abendmahlstheologischen Grundentscheidungen seines theologischen Vorgängers und Lehrers Ulrich Zwingli, was Korrekturen von Einseitigkeiten auch hier nicht ausschloss. Wenn im Folgenden die Grundzüge dieser Abendmahlstheologie skizziert werden, soll dies mit einem Blick auf das *Limadokument* geschehen. Gibt es hier Konvergenzen und worin bestehen die wesentlichen Unterschiede?

Zu beginnen ist dabei mit einem Blick auf Zwingli, an dessen späte Abendmahlslehre Bullinger anknüpft. Während Zwingli oft vom «Nachtmahl» spricht, bevorzugt Bullinger den lateinischen (biblischen) Ausdruck «Coena domini», Mahl des Herrn. Beide benützen gleichzeitig den traditionellen Ausdruck «Eucharistie» – und gewinnen auch, ja gerade ihm für ihr reformiertes Verständnis des Abendmahls (dies bekanntlich der übliche Ausdruck in den gegenwärtigen deutschsprachigen reformierten Kirchen) einen gewichtigen Sinn ab. Die Begriffe sollen hier als Synonyme verstanden werden.

Zwingli: Das Abendmahl als lebendige Einladung an den Tisch Christi

Am 11.4.1525 trat Zwingli zusammen mit den anderen beiden Leutpriestern, Leo Jud von St. Peter und Markus Engelhard vom Fraumünster, vor den Rat der Zweihundert und forderte die vollständige Abschaffung der Messe und die Einführung einer Abendmahlsfeier, wie sie die biblischen Berichte bezeugten und forderten. Nachdem am folgenden Tag eine knappe Mehrheit des Grossen Rates diesen Wunsch unterstützt hatte, fand am 13.4.1525, es war Donnerstag vor Ostern, die erste «reformierte» Abendmahlsfeier in der Schweizer Eidgenossenschaft statt.[9] Die Liturgie stammte aus Zwinglis Feder und war vom Rat in leicht abgeänderter Form bewilligt worden. Zwingli hatte ihr den pragmatischen Titel *Aktion oder Brauch des Nachtmahls* gegeben.[10] Wie das

9 Vgl. Heinrich Bullinger Reformationsgeschichte, Bd. 1, hg. von Johann Jakob Hottinger und Hans Heinrich Voegeli, 3 Bde. (Reprint der Ausgabe Frauenfeld 1838), Zürich 1985, 263 ff.

10 Aktion oder Brauch des Nachtmahls, Z IV, 13–24 (Z als Sigel für: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke [Nachdruck der Ausgabe Berlin und Zürich 1905–1959], hg. von

Vorwort erläutert, verband Zwingli damit keine normativen Ansprüche. Um Liturgien zu «zanken», wie er formuliert, ist wenig sinnvoll. Wohl aber sollte die Liturgie die das Abendmahl konstituierenden Kernpunkte, wie er sie sah, durch die liturgischen Elemente unterstreichen.

Bereits der Titel macht deutlich, dass Zwingli das Abendmahl zunächst unter dem Aspekt einer Feier der Gemeinde in den Blick nimmt. Christus hat, so Zwingli, seine *Gemeinde* beauftragt, nach seinem Tod in bestimmter Weise zu *handeln*, nämlich das Abendmahl auch nach seinem Weggang zum Vater bis zum eschatologischen Mahl in der Vollendung seines Reiches (Lk 22,30) zu *feiern*. Das hat Konsequenzen: Ist das Abendmahl eine Feier der versammelten Gemeinde, dann muss dieses auch räumlich *inmitten* der Gemeinde stattfinden: Im «Gefletz» der Kirche. Mit diesem Wort bezeichnet Zwingli den vorderen, leeren Teil des Kirchenschiffs. Nicht im erhöhten Chor, sondern buchstäblich auf der Ebene, auf welcher sich die Gemeinde befindet, sollten das Brot gebrochen und der Kelch gereicht werden.

Die Anweisung Zwinglis sieht vor, dass Brot und Wein schon während der Predigt auf einem Tisch sichtbar im Kirchenschiff bereitstehen. Nach der Predigt werden sie in der Gemeinde umher gereicht.[11] Da die Gemeinde nicht an einem Tisch Platz hat, bleibt sie auf den Bänken sitzen und nimmt dort das Mahl ein. Dies ist eine Konzession an die praktische Durchführung, die das Ideal einer sitzenden Tischgemeinschaft noch erkennen lässt. Nicht nur die Feier in beiderlei Gestalt, Brot und Wein, auch das Weiterreichen des Brotes in einer breiten Schüssel, sodass jeder sich «mit seiner eigenen Hand» ein Stück nehmen soll, war im Vergleich zur spätmittelalterlichen Messfeier, aber auch im Vergleich zu der durch Luther inaugurierten Tradition, eine Revolution.

Das Abendmahl erfolgt aber, und dies ist der zweite Punkt, auf Einladung Christi hin. In besonderer Weise steht es unter dem Ruf Christi:

Emil Egli et al., Zürich 1982). Die Zwinglitexte in heutigem Deutsch werden zitiert nach: Zwingli Schriften, hg. von Thomas Brunnschweiler und Samuel Lutz, 4 Bde., Zürich 1995.

11 «Und so die predig beschicht, wirt man ungeheblet brot und wyn ze vorderst im gefletz uff einem tisch haben, und demnach den vergriff unnd handlung Christi, wie er diese widergedächtnuß yngesetzt hat, mit offentlichen, verstentlichen, tütschen worten – wie härnach volgt – erzellen, unnd demnach durch verordnete diener das brot in höltzenen, breiten schüßlen harumbtragen von einem sitz zuo dem anderen, und da einen yeden mit siner hand lassen einen bitz oder mundvoll abbrechen unnd essenn, ouch demnach mit dem wyn glycherwyß harumbgan, also, das sich nieman ab sinem ort muoß bewegen. Unnd so das beschähen ist, wirt man mit offnen, hällenn worten gott lob und danck sagen mit hoher, verstentlicher stimm. Da sol dann die gantze mengy unnd gemeynd zuo end deß beschlusß ‹Amen› sprechen.» Z IV, 16, 1–13.

«Kommt zu mir all ihr Geplagten und Beladenen: Ich will euch Ruhe geben […] denn mein Joch drückt nicht, und meine Last ist leicht.» Dieses Christuswort aus Mt 11,28 liess Zwingli bekanntlich vielen seiner Schriften auf das Titelblatt setzen. Dies galt auch für die im April 1525 bei Froschauer erschienene Druckfassung der *Aktion oder Brauch des Nachtmahls*. In Zwinglis Liturgie wird die Einladung durch Christus selbst in eindrücklicher Weise gleichsam inszeniert: Unmittelbar vor dem Mahl wird von der Kanzel aus Joh 6 (die Verse 47–63) verlesen. Dort bezeichnet Christus sich selber als das wahre, geistliche «Brot des Lebens», und lädt in Ich-Rede zu sich selbst ein. Die Gemeinde ist eingeladen, sich wie die Bettler im Gleichnis vom Gastmahl (Lk 14,15–24), an den gedeckten Tisch Christi zu setzen, dessen Gaben in der Gegenwart des Gastgebers zu geniessen, und so in geistgewirkter, an Intensität nicht zu überbietender Weise an Christus selbst teilzuhaben. In der *Fidei expositio* spricht Zwingli sogar davon, dass während der gesamten Zeit des Austeilens der Elemente aus den johanneischen Abschiedsreden, angefangen bei Joh 13, vorgelesen werden soll.[12]

Zwinglis Leitgedanke ist somit derjenige des Gastmahls. Der auferstandene Jesus Christus lädt zur Tischgemeinschaft mit sich selber ein, und knüpft so in qualifiziert anderer Weise an seine irdische Tischgemeinschaft mit «Zöllnern und Sündern» an. Damit erinnert das Abendmahl nicht lediglich an den Tod Christi, vielmehr erinnert es an das gesamte Leben und Geschick des Sohnes Gottes unter, mit und für die Menschen. Als Ort, an welchem das ganze Wirken Christi, seine personale Zuwendung zu den «Zöllnern und Sündern» szenisch verdichtet gegenwärtig ist, wird es zugleich zum Ort, an welchem auch das gesamte Leben der Gemeinde Christi gleichsam inszeniert wird: Die Gemeinde, die vom gemeinsamen Hören auf die Einladung Christi zur Gemeinschaft mit ihm lebt, die sich als Gemeinschaft der Bettler, Zöllner und Sünder am gedeckten Tisch des Herrn erfährt, aber auch die Gemeinde, die sich von ihrem Herrn und Gastgeber in Pflicht nehmen lässt.

So sollte, gemäss Zwinglis Absicht, die Abendmahlsfeier zum Ort lebendiger Christusrede und Christusbegegnung in Wort und Sakrament werden, und dies so, dass alle Sinne des Menschen für den Glauben an Christus in Anspruch genommen und auf Christus ausgerichtet werden.[13] Denn «mögen uns auch alle Geschöpfe zur Betrachtung Gottes einladen, so ist diese Einladung doch völlig stumm; in den Sakramenten aber ist die Einladung lebendig und sprechend. Denn der Herr

12 Z VI, 5, 102.

13 Vgl. Z VI, 5, 158–160; Z XIV, 596, 19–599, 3.

spricht und die Elemente sprechen, und sie sagen den Sinnen genau das – und überzeugen sie davon –, was das Wort und der Geist dem Gemüt sagen».[14]

Bullingers Umschreibung des Abendmahls in den *Dekaden*

Nach Zwinglis gewaltsamen Tod im Oktober 1531 wurde Heinrich Bullinger (1504–1575) zum ersten Pfarrer der Zürcher Kirche gewählt. Bullinger hatte sich schon während seiner Studienzeit in Köln dem evangelischen Lager angeschlossen und war nach seiner Rückkehr in die Schweiz 1523 zum «Klosterlehrer» am Zisterzienserkloster in Kappel am Albis ernannt worden. Hatte er schon vorher seinen Weg zur evangelischen Lehre in eigenständiger Weise betreten, insbesondere durch intensive Studien der Kirchenväterliteratur, so begann er bereits mit 19 Jahren seine theologische schriftstellerische Arbeit. Seine ersten abendmahlstheologischen Schriften verfasste er bereits in der Kappeler Zeit, angefangen mit einem kleinen Traktat in Briefform von 1524 mit dem Titel *De sacrifitio missae*.[15] Nachdem sich mehrfach erwiesen hatte, dass ein Gespräch in der Abendmahlsfrage mit der Wittenberger Reformation auf Augenhöhe und unter gegenseitiger Respektierung der jeweiligen religiösen Ernsthaftigkeit nicht möglich war, konzentrierte sich Bullinger von 1546 an auf das Gespräch mit dem Genfer Reforma-

14 Zwingli, De convitiis Eckii, Z VI, 3, 270, 9–14, von Heinrich Bullinger zitiert, in: Heinrich Bullinger, Sermonum Decades quinque, de potissimis Christianae religionis capitibus (1552), hg. von Peter Opitz, Zürich 2008, 944. Die im Folgenden deutsch zitierten abendmahlstheologischen Aussagen aus Bullingers *Dekaden* nach: Bullinger Schriften, Bd. 5. Zwingli unternimmt es verschiedentlich, die Grundkomponenten des Abendmahls zusammenzufassen, ohne dass sich bei ihm eine letztgültige Formulierung finden würde. In der Vorrede zu *Aktion und Brauch des Nachtmahls* formuliert Zwingli, das Abendmahl sei «zuo geistlicher des tods Christi gedächtnuß, zuo merung des gloubens und bruederlicher trüw, zuo besserung des läbens und verhuetung der lastren des menschen hertz etlicher maß ze reitzen fürderlich und geschickt …», Z IV, 14, 12–15. Einige Jahre später kann Zwingli in seiner Schrift gegen Eck diese mehrdimensionale Wirkung prägnant auf das Wirken des einen Geistes Christi zurückführen: Die Sakramente «verkündigen das von Gott gegebene Heil, richten den menschlichen Sinn auf dieses hin aus und entfachen zugleich den Glauben, der auch dem Nächsten verheißen ist, und führen zur geschwisterlichen Nächstenliebe. Und dies alles bewirkt, wenn es geschieht, ein und derselbe Geist». Z VI, 3, 271.

15 HBT, Bd. 2, Unveröffentlichte Werke der Kappeler Zeit, bearb. von Hans-Georg vom Berg, Bernhard Schneider und Endre Zsindely, Zürich 1991, 32–45.

tor Johannes Calvin. Zwar gehörte die Rhonestadt nicht zur Eidgenossenschaft, war aber als «zugewandter Ort» eng mit den protestantischen Schweizer Orten verbunden und auf die politische, wirtschaftliche und theologische Unterstützung von Bern und Zürich angewiesen. Das theologische Gespräch zwischen dem von Martin Bucer beeinflussten Genfer Reformator und Bullinger mündete schliesslich in den *Consensus Tigurinus* von 1549. In seinen *Dekaden*, die zwischen 1549 und 1551 gedruckt wurden (als Gesamtausgabe erschienen sie dann 1552), war Heinrich Bullinger bestrebt, in Verantwortung gegenüber dem biblischen Zeugnis, an Zwingli anknüpfend und mit Blick auf Theologen der Alten Kirche das Abendmahlsgeschehen als vorzüglichen Ort der lebendigen Erfahrung der Gegenwart Gottes zu beschreiben. Er beginnt seinen Text, der bereits 1545 abgefasst worden war, mit einer definierenden Umschreibung:

> «Das Mahl des Herrn ist eine heilige Handlung, von Gott her für die Kirche eingerichtet, in welcher der Herr mit dem im Mahl vorgesetzten Brot und Wein uns seine Verheissung und Gemeinschaft bezeugt, seine Gaben uns sinnlich fassbar darstellt, uns sichtbar zu einem Leib sammelt; und schliesslich will er so, dass die Gläubigen seinen Tod in Erinnerung behalten, und er erinnert uns daran, was wir ihm schulden, Lob und höchste Danksagung.»[16]

Wir gehen im Folgenden den von Bullinger genannten grundlegenden Aspekten entlang.

Das Abendmahl als göttliche Gabe der Gemeinschaft mit Christus selbst

Das Abendmahl ist eine «heilige Handlung», die «von Gott her für die Kirche eingerichtet» ist, heisst es zu Beginn von Bullingers Umschreibung. Dies so, dass «mit dem im Mahl vorgesetzten Brot und Wein» Gott selber «uns seine Verheissung und Gemeinschaft bezeugt».

16 «Coena domini est actio sacra, divinitus ecclesiae instituta, qua dominus pane et vino in epulum apposito suam nobis promissionem et communionem attestatur, donaque sua nobis repraesentat et sensibus subiicit, visibiliter in unum corpus colligit, mortem denique suam in memoria fidelium retineri vult, et officii nos nostri monet, laudis et gratiarumactionis maxime.» Bullinger, Sermonum Decades quinque (wie Anm. 14) 996. Vgl. dazu Peter *Opitz*, Eine Theologie der Gemeinschaft im Zeitalter der Glaubensspaltung, in: Heinrich Bullinger und seine Zeit. Eine Vorlesungsreihe, hg. von Emidio Campi, Zürich 2004 (= Zwing. XXXI), 199–214.

Damit nennt Bullinger zwei Subjekte in abgestufter Ordnung: Als «heilige Handlung» ist das Abendmahl eine Veranstaltung einer christlichen Gemeinschaft, die sich allerdings an die von Gott «eingerichtete», gestiftete Ordnung hält. Damit verbunden ist die Handlung eines zweiten Subjekts: Mit dieser besonderen menschlichen Feier, einem Ritus des Gebens und Empfangens einerseits und des Sich-Versammelns und Teilens andererseits, ist Gott selbst am Werk: Es ist Christus selber, der diesen Ritus einer versammelten menschlichen Gemeinschaft für seine Selbstbezeugung gegenüber den Menschen in Anspruch nimmt. Das Gleichnis vom Gastmahl legt sich nahe: In der Feier des Abendmahls als menschlicher Tischgemeinschaft bezeugt sich Christus nach Bullinger somit selbst als Gastgeber, der die Gemeinde als Gemeinschaft berufener Bettler und Sünder zu Tische lädt. Zwinglis Verständnis des Abendmahls als Tischgemeinschaft wird von seinem Nachfolger weitergeführt. Die Sakramente sind nach ihm, und er zitiert dazu das oben genannte Zwingliwort, eine «lebendige und sprechende Einladung» Gottes[17]. Damit geht es aber um das Gottesverhältnis im umfassenden Sinn. Dass die forensische Bildlichkeit allein – das Abendmahl als zeichenhafte Zusage der Sündenvergebung – nicht ausreicht, dieses Verhältnis in voller Weise auszusagen, ist angesichts der Tischgemeinschaft-Metapher offensichtlich. Gemeinschaft mit dem Gastgeber selber und mit den anderen Gästen am Tisch schliesst Befreiung von der individuellen Sündenlast ein, geht aber darüber hinaus. In Bullingers Verständnis ist das Abendmahl gleichsam eine szenische Darstellung dessen, was eine christliche Gemeinde ausmacht. Entsprechend ist für Bullinger der Bundesgedanke wichtig. Über das Testamentum-Bild Luthers hinaus, welches als «Vermächtnis» verstanden wird und auf das vollständige Empfängersein des Menschen abhebt, vermag der Gedanke des von Gott gestifteten Bundes den Menschen als einen, der Gabe als Konstituierung einer Beziehung aktiv entsprechenden Empfänger auszusagen: Die Kirche «wird […] beim heiligen Abendmahl durch ein überaus festes Bündnis mit Christus verbunden und mit ihm vereinigt, und auch die Glieder werden unauflöslich miteinander verbunden».[18]

Gerade eine Feier als Tischgemeinschaft kann darstellen, dass es im Abendmahl wesentlich um die Erneuerung des Bundes geht, der in der Versöhnungstat Christi sein Fundament hat, und letztlich in der pneumatischen Gemeinschaft mit Christus selber besteht.

17 «In sacramentis vero viva et loquens invitatio est», Bullinger, Sermonum Decades quinque 944.

18 Bullinger Schriften, Bd. 5, 444; (Sermonum Decades quinque, 996, 9ff).

In der Erläuterung des Wesens der Elemente Brot und Wein nimmt Bullinger Augustins Ausdruck der «sichtbaren Worte» auf und stellt die Sakramentshandlung in Analogie zu den neutestamentlichen Gleichnissen und dem paulinischen Vor-Augen-Malen des Gekreuzigten (Gal 3,1) dar.[19]. Er ordnet sie damit, wie bereits Zwingli, der Relation von Wort und Glaube ein und unter. Diese Relation darf allerdings nicht zu eng gefasst, und keinesfalls intellektualistisch missverstanden werden. Vielmehr geht es darum, dass «der ganze Mensch an Leib und Seele bewegt wird und dieses trostreiche Geheimnis mit grossem Jubel des Herzens feiert». Alle seine Sinne sollen angesprochen und einbezogen werden: Gesichtssinn, Gehör, Geschmack und Tastsinn.[20]

Ergeht die «Verheissung» über die mündliche Verkündigung hinaus in einer Zeichenhandlung, die überdies so konzipiert ist, dass sie danach strebt, die Adressaten in sie einzubeziehen, dann erfolgt in diesem Fall das «Hören» auf das göttliche Verheissungswort in der aktiven Partizipation an der Zeichenhandlung, und das so verstandene gehorsame Tun ist eine Gestalt des Hörens auf das Verkündigungswort. Die Menschen, genauer: die versammelte Gemeinde als Kirche Gottes, wird als – feiernde und jubelnde – Täterin in Gottes Gemeinschaft stiftendes Wort einbezogen. Im Abendmahl geht es nicht um eine «Gabe» eines abwesenden Gebers, das von diesem zu unterscheiden und gesondert zu betrachten wäre. Vielmehr besteht die Gabe in einem Begegnungsgeschehen mit dem Geber selber, mit Jesus Christus, der sich hier selber mitteilt. Gabecharakter besitzt dieses Geschehen insofern, als es vollständig von Christus selber initiiert und realisiert wird. Die Gabe des Abendmahls ist die göttliche Zusage der Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus und so mit Gott.[21]

Zusammenfassend könnte man mit dem *Limadokument* formulieren:

> «Die Eucharistie ist vor allem das Sakrament der Gabe […] im Essen und Trinken des Brotes und des Weines gewährt Christus Gemeinschaft mit sich selbst. […] Vereint mit unserem Herrn und in der Gemeinschaft mit allen Heiligen […] werden wir in dem Bund erneuert, der durch das Blut Christi besiegelt worden ist.»[22]

19 «Ea est ratio et in sacramentis, quae de nomine a priscis appellata fuere verba visibilia.» (Bullinger, Sermonum Decades quinque 944).

20 Bullinger Schriften, Bd. 5, 514 (Sermonum Decades quinque, 1035, 19–22).

21 Bullinger nimmt hier das Bild Zwinglis vom königlichen Ehering auf, vgl. Bullinger Schriften, Bd. 5, 349 (Sermonum Decades quinque, 930, 2–7); Z VI/5, 156, 18–157, 9.

22 Konvergenzerklärung 558 ff.

Das Abendmahl als Feier der Erinnerung

Nach Bullingers Umschreibung zielt das Abendmahl zugleich darauf, «dass die Gläubigen Christi Tod in Erinnerung behalten». Die Worte Christi «tut dies zu meinem Gedächtnis» sind bekanntlich von Zwingli als Ausgangspunkt seiner Abendmahlsliturgie gewählt worden. Dass die Abendmahlsfeier wesentlich als «Gedächtnishandlung» eingesetzt ist, lässt sich mit Blick auf die biblischen Texte schwer leugnen. Entsprechend kann man es als liturgische Handlung mit der Tradition, an die auch Zwinglis Ausdruck der «fidei contemplatio» erinnert, eine anamnetische Vergegenwärtigung des heilsamen Christusgeschehens nennen.[23]

Auch Bullinger weist dieser anamnetischen Funktion des Abendmahls grosse Bedeutung zu, stellt aber deutlicher als Zwingli die «contemplatio fideli» unter die verheissene Selbstvergegenwärtigung Christi und unterstreicht auch im Blick auf die anamnetische Vergegenwärtigung, dass hier zwei Subjekte tätig sind. In der «Glaubenserinnerung» an Christi einmaligen Tod für uns ist Christus bereits nach Zwingli keineswegs abwesend, hat er sich selber doch seiner Gemeinde zugesagt: «Wir glauben, dass Christus beim Abendmahl wahrhaft anwesend ist; ja dass es kein Abendmahl gibt, wenn nicht Christus gegenwärtig ist.»[24] Allerdings steckt die Verheissung der Selbstvergegenwärtigung Christi nach Zwingli und nach Bullinger nicht im «ist» des Brotwortes, sondern in Christi Zusage: «‹Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.› [Mt 18,20]»[25] Es ist die Versammlung der feiernden Gemeinde in Christi Namen, und damit die «Gedächtnisfeier», die Anamnese, der sich Christus als der Gegenwärtige zusagt, nicht die Abendmahlselemente oder deren Verzehr als solche.

23 Die Eucharistie ist in den Worten der Konvergenzerklärung «Anamnese» oder «Gedächtnis des gekreuzigten und auferstandenen Christus, d. h. das lebendige und wirksame Zeichen seines Opfers, das ein für allemal am Kreuz vollbracht wurde und das weiterhin für alle Menschen wirksam ist». Konvergenzerklärung 559.

24 «Christum credimus vere esse in coena; immo non credimus esse domini coenam, nisi Christus adsit. Confirmatur: ‹Ubi duo vel tres fuerint in nomine meo congregati, isthic sum in medio illorum› [Mt 18,20]», Z VI.5, 90, 14–17 (= ZS 4, 313).

25 Ibid. 314.

Zusammenfassend könnte man mit dem *Limadokument* formulieren:

> «Die Eucharistie ist […] das Gedächtnis des gekreuzigten und auferstandenen Christus, d. h. das lebendige und wirksame Zeichen seines Opfers, das ein-für-alle-mal am Kreuz vollbracht wurde.» «Die Anamnese, in der Christus durch die freudige Feier seiner Kirche handelt, ist somit Vergegenwärtigung.»[26]

Das Abendmahl als Danksagung und Lobopfer

Das Abendmahl «erinnert uns daran, was wir ihm schulden, Lob und höchste Danksagung» – so Bullingers Umschreibung weiter.

Damit ist die menschliche Aktivität im Blick, wie sie in der Abendmahlsfeier erfolgt. Sie besteht nicht in der Konstitution des Gottesverhältnisses als Gemeinschaft oder Bund, wohl aber in der Anerkennung des allein durch Gott konstituierten Bundes und der Gemeinschaft. Anerkannt wird die Gemeinschaft mit Gott aber durch «Lob und Danksagung». Das Abendmahl ist wesentlich: Eucharistie.

Bereits in Zwinglis Liturgie lädt der Pfarrer die Gemeinde zum Mahl ein mit den Worten:

> «Denn Christus hat uns vorgeschrieben dies zu tun zur Erinnerung, zum Lob und zur Danksagung.»[27]

Und wie steht es mit dem «*L*obopfer», von dem das *Limadokument* spricht? Im *Commentarius* von 1525 hatte Zwingli bekanntlich die Abendmahlsfeier mit einem «Fahneneid» verglichen, «durch den sich die Soldaten ihrem Führer und seinem Befehl verpflichten».[28] Eine solche öffentliche Selbstverpflichtung zur Christusnachfolge ist aber wenig anderes als das, was etwa Paulus in Röm 12,1 fordert: «Bringt euren Leib dar als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer.» Angesichts des Gewichts, das Zwingli auf die Einsicht legt, dass Christi Tod am Kreuz ein einmaliges, vollendetes Geschehen ist, und in Anbetracht der von ihm bekämpften Messopferlehre, ist es nicht verwunderlich, wenn die reformierte Tradition die Opferterminologie im Zusammenhang mit dem Abendmahl meidet.

26 Konvergenzerklärung 559.
27 ZS 4, 318.
28 ZS 3, 230.

Aber: Bei aller Ablehnung des Gedankens, dass die Kirche oder der Priester im Abendmahl in irgendeiner Weise auf der soteriologischen Ebene zum Mitwirker der Versöhnung wird, wird der Gedanke, dass im Abendmahl die einzelnen Gläubigen und die Gemeinde insgesamt sich selbst als lebendiges Opfer darbringen, beibehalten, ja unterstrichen. Zwingli weist darauf hin: Wenn es in 1Petr 2,5 heisst: «Ihr sollt geistliche Opfer darbringen, die Gott angenehm sind durch Jesus Christus», dann bedeutet das nach ihm «nichts anderes, als dass wir alle unsere Geisteskräfte im Glauben Gott zur Verfügung stellen», so dass «unsere Opfer durch Christus für Gott annehmbar werden».[29]

Bullinger bringt schliesslich den Opfergedanken wieder direkt mit dem Abendmahl in Verbindung: Er unterscheidet «zwei Arten von Opfer: Das Opfer der Sühne, und das Opfer des Bekenntnisses oder des Lobes.» Im Blick auf das einmalige Opfer der Sühne ist das Abendmahl lediglich «Erinnerung». Davon zu unterscheiden ist aber das Opfer des Lobes und des Dankes «das wir Gott für die Erlösung und seine Wohltaten darbringen». Dies geschieht nach Bullinger in jedem Gebet, «besonders aber dann, wenn wir die Eucharistie oder das Abendmahl feiern», weshalb das Abendmahl «von den alten Lehrern Opfer genannt» wurde.[30]

Zusammenfassend könnte man mit dem *Limadokument* formulieren:

> «Die Eucharistie ist […] die grosse Danksagung an den Vater […] der Lobpreis, durch den die Kirche ihre Dankbarkeit gegenüber Gott […] zum Ausdruck bringt, das grosse Lobopfer, durch das die Kirche für die ganze Schöpfung spricht […] In Christus bringen wir uns selbst dar als ein lebendiges und heiliges Opfer in unserem täglichen Leben; dieser geistliche Gottesdienst, der Gott gefällt, wird in der Eucharistie genährt.»[31]

29 ZS 2, 269 f.; vgl. Zwingli zu Hebr 13,15: «Studiose ac emphaticos dicit ‹Per ipsum›: Per et propter Christum enim summum sacerdotem et sacrificium, imo per unigenitum filium dei, omnia nostra deo accepta sunt. Nunc Christianorum sacrificia et oblationes paucis comprehendit. Primo, ut intra nos ipsos fide sani, iugi confessione ac gratiarum actione deum prosequamur. Deinde in proximum caritate benefici simus.» Z XXI, 354,29–34; vgl. auch ZS 3, 302. Zu Röm 12,1: «Christianus est qui vitam suam, vel se vivum deo offert. Offerre autem est mortificare carnem, castigare et in servitutem redigere. Christianorum ergo sacrificium est sese totos deo dedicare et offerre, ut abnegent sese, abnegent affectus, Christoque commoriantur et simul cum eo crucifixi consepeliantur. Ut enim nunquam non peccant Christiani, ita quotidie sese offerant, et pecunios affectus iugulent ac mactent. Haec sunt sacrificia viva, sancta, et rationalia, id est, spiritualia, per spiritum scilicet oblata.» Z XXI, 76,15–22.

30 Bullinger Schriften, Bd. 5, 476 (Sermonum Decades quinque, 1014, 1–6).

31 Konvergenzerklärung 559 f.

Das Abendmahl als Feier der *communio sanctorum*

Im Abendmahl, so Bullingers Umschreibung, «sammelt» uns Gott «sichtbar zu einem Leib». Damit knüpft der Zürcher Reformator noch einmal an den Gemeinschafts- und Bundesgedanken an: Gemeinschaft einerseits zwischen Gott und Menschen, aber eben auch Gemeinschaft zwischen den Menschen. Dieser letzte, soziale Aspekt rückt hier ins Zentrum: Was im Abendmahl zeichenhaft erfahren werden kann, ist die «Gemeinschaft der durch Gottes Gnade Geheiligen»; eine Gemeinschaft, die nach Bullinger notwendig auf eine real-zwischenmenschliche Gemeinschaft hindrängt.

Wie bereits Zwingli, so unterstreicht auch Bullinger klar: Eine Gnade, welche den Menschen und seinen konkreten Lebensvollzug in der Zeit unberührt liesse, hätte ihr Ziel nicht erreicht. Wenn die Trienter Sitzung gegen ein solches Missverständnis von «Rechtfertigung» das Wort ergreift, rennt sie beim Augustinschüler Bullinger – und bei den reformierten Reformatoren insgesamt – offene Türen ein. Denn mit Augustin unterstreicht Bullinger immer wieder, dass Glaube und Liebe zwei untrennbare Wirkungen des einen Geistes sind. Die typische reformierte Betonung der Zusammengehörigkeit von «Rechtfertigung» und «Heiligung» ist auf dem Hintergrund der zentralen Bedeutung des Gemeinschaftsgedankens gegeben und wird von Bullinger auch gerne in den Gedanken des «neuen Lebens» «in Christus» gefasst. Die geistliche Gemeinschaft, die *pneumatische communio*, zielt mit Notwendigkeit auf eine irdisch *soziale communio*.

Es wurde schon auf die revolutionäre Praxis hingewiesen, die Zwingli damit eingeführt hat, dass er Brot und Kelch in der Gemeinde zirkulieren liess. Jeder und jede soll den Kelch weiterreichen und vom Brot mit eigener Hand ein Stück abbrechen. In seiner Darlegung der Zürcher Abendmahlsfeier in der *Fidei expositio* rechtfertigt er sich explizit bei Franz I., an den die Schrift gerichtet ist, dafür: «Dann folgen die Diener mit dem Abendmahlsbecher und wieder reicht einer dem anderen den Becher des Herrn. Dabei soll Deine Majestät nicht vor dieser Sitte des Annehmens und Weitergebens abgeschreckt werden. Denn es ist erwiesenermassen schon oft vorgekommen, dass zwei, die zufällig nebeneinander sassen, die jedoch schon vorher Zwist und Hass untereinander gehegt hatten, wegen dieser Teilnahme am Brot oder am Wein ihren Streit beigelegt haben.»[32]

32 ZS 4, 320.

Die Feier der Versöhnung mit Gott führt hin zur Versöhnung zwischen Menschen. In diesem Sinne formuliert später Bullinger: «Im Abendmahl gehen wir auch eine sichtbare Verbindung ein. Denn nicht nur mit Worten, sondern auch durch unser Handeln […] werden (wir) fest miteinander verbunden […] So verpflichten wir uns aber auch Christus und der Kirche und versprechen, den aufrichtigen Glauben zu bewahren und Wohltätigkeit und Liebe gegenüber allen auszuüben.»[33]

Es ist eine Eigenart der Zürcher Abendmahlsliturgie, dass aus 1Kor 11 nicht nur die Einsetzungsworte verlesen werden, sondern der gesamte Textabschnitt, in welchem sie stehen: Die paulinische Paränese an die Gemeinde von Korinth (1Kor 11,17–34), die darauf hinweist, dass ein «gültiges» Abendmahl – von menschlicher Warte aus gesehen – nicht am reinen Ritus allein gemessen werden kann, sondern auch mit dem «sozialen Essverhalten» der Gemeinde zu tun hat, in der es gefeiert wird.

Zusammenfassend könnte man mit dem *Limadokument* formulieren:

> «In der Eucharistie versöhnt, sind die Glieder des Leibes Christi berufen, Diener der Versöhnung unter den Menschen […] zu sein.»[34]

Das Abendmahl als Bitte um den Geist

Auch wenn der Geist in Bullingers Umschreibung nicht explizit genannt wird, ist die gesamte Abendmahlstheologie des Zürcher Reformators zutiefst pneumatologisch geprägt. Das macht nicht nur jeder Blick auf den *Consensus Tigurinus* deutlich, sondern auch Bullingers Erläuterungen seiner definierenden Umschreibung. Hatte bekanntlich schon Zwingli betont, dass Christus eine Anbetung «im Geist und in der Wahrheit» (Joh 4,23) verlangt, und seine Abendmahlsliturgie durch die Verlesung johanneischer Texte entsprechend konzipiert, so geht es auch nach Bullinger im Abendmahl um «geistliche Dinge, folglich werden sie durch die Gabe und Vermittlung des Geistes vollbracht. Durch seinen Geist vereinigt sich Gott mit uns und wir verbinden uns mit ihm durch den Glauben, der eine Gabe des Geistes ist».[35] Der Geist aber ist Gottes Geist. Entsprechend vollzieht sich nach Bullinger die Feier des Abendmahls als Ganze als Anrufung des Geistes Gottes – die letztlich nur im

33 Bullinger Schriften, Bd. 5, 514 (Sermonum Decades quinque, 1035, 28–34).
34 Konvergenzerklärung 560.
35 Bullinger Schriften, Bd. 5, 349 (Sermonum Decades quinque, 929, 31–34).

Glauben geschehen kann und also wiederum durch Gottes Geist erst ermöglicht und in Gang gesetzt wird.

In den Verhandlungen mit Calvin im Vorfeld des Consensus Tigurinus drängte Bullinger letztlich auf die unzweideutige Wahrung der Freiheit des göttlichen Geistes: Der Geist Gottes sollte als lebendiger und deshalb freier, zugleich aber der feiernden Gemeinde zugesagter und verheissener Geist gewürdigt werden – nicht als verfügbar präsenter, wohl aber als in der göttlichen Wahrhaftigkeit begründeter «kommender» Geist. Das bedeutete für den Zürcher Reformator, darauf zu achten, dass die Beziehung der feiernden Gemeinde zum Geist im Modus der Anrufung ausgedrückt wird und nicht durch Formulierungen, welche dem Missverständnis Vorschub leisten konnten, dass die Präsenz des Geistes an den Vollzug eines Ritus gebunden sei.[36] Das subjektiv-religiöse Interesse an einer sakramental zu befriedigenden «Vergewisserung», so Bullingers Befürchtung im zeitgenössischen religiösen Kontext, geht nur allzu unmerklich in ein magisches Verfügenwollen über das Göttliche über und verfehlt damit sich selbst als christliches Vertrauen in qualifiziertem Sinn. So ist sein Insistieren auf den Geist gerade nicht als «spiritualistischer» Gegensatz zum Leiblich-Materiellen oder Sinnlich-Erfahrbaren gedacht, sondern als «pneumatologischer» Gegensatz zum menschlichen, nicht zuletzt zum religiös gemeinten, menschlichen Verfügenwollen. Gewürdigt werden sollte die Gegenwart Christi gerade dadurch, dass man ihm Raum liess, sich in freier Weise zu vergegenwärtigen. Der Modus, in dem sich Christus seiner Kirche gegenwärtig zu sein verheissen hat, ist eben: im Geist und in der Wahrheit. Entsprechend wichtig ist für Bullinger die Aufnahme des aus der Alten Kirche stammenden Motivs des «sursum corda»:

> «Und so heben die Gläubigen die Augen der Seele von den irdischen und sichtbaren Dingen zu den himmlischen empor. Deshalb hörten unsere gläubigen Vorfahren, wenn sie das Abendmahl begehen wollten, in der heiligen Feier das passende Wort: ‹Erhebt eure Herzen›, und das ganze Volk antwortete: ‹Wir haben sie beim Herrn.›»[37]

36 Das ist auch schon dann der Fall, wenn man wie Calvin im Genfer Katechismus (Frage 346) formuliert, dass uns Christus in der Taufe und im Evangelium «nur zum Teil» dargeboten wird, sodass zur vollständigen Teilhabe an Christus die Teilnahme am Abendmahl nötig ist; vgl. Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia, Bd. 6, hg. von Johann-Wilhelm Baum, Edouard Cunitz und Eduard Wilhelm Eugen Reuss, Brunsvigae 1863 [CO], 126.

37 Bullinger Schriften, Bd. 5, 348 (Sermonum Decades quinque, 929, 13–20).

Das *Limadokument* unterstreicht diesen für die Zürcher Tradition charakteristischen Punkt, der ihr das bis heute verwendete Schimpfwort «Spiritualismus» eingebracht hat, indem sie darauf hinweist, dass um die «Wirklichkeit» des eucharistischen Geschehens lediglich gebetet werden kann; sie ist christlich-religiöser Verfügung entzogen und weder herbei zu glauben, noch herbei zu feiern:

> «Der Heilige Geist macht im Abendmahl den gekreuzigten und auferstandenen Christus für uns wahrhaftig gegenwärtig, indem er die Verheissung der Einsetzungsworte erfüllt.» So «[…] bittet die Kirche den Vater um die Gabe des Heiligen Geistes, damit das eucharistische Geschehen Wirklichkeit werden möge.»[38]

Bullingers kritischer Beitrag zum *Limadokument*

Die Konvergenzen zwischen Bullingers Abendmahlslehre von 1545 und der «Konvergenzerklärung» von 1982 sind nicht Zufall, auch wenn nicht anzunehmen ist, dass ein Mitverfasser des *Limadokuments* jemals Bullinger gelesen hat. Wie kaum ein anderer Reformator hat sich Bullinger nicht nur mit der Theologie der Kirchenväter befasst,[39] sondern auch mit der Theologie und Liturgie der Eucharistiefeier in ihrer geschichtlichen Entwicklung.[40] Die Vielfalt der Bezeichnungen und Gestaltungen dieser Feier, wie sie schon im Neuen Testament angelegt und in der Kirchengeschichte offensichtlich ist, hat Bullinger gesehen und anerkannt. Er hat dabei die Entwicklung vom urgemeindlichen «Mahl des Herrn» (1Kor 11,2) bzw. vom «Tisch des Herrn» (1Kor 10,21) oder vom «Brechen des Brotes» (Apg 2,42) hin zur römisch-kirchlichen Festsetzung der Messopfer- und Transsubstantiationslehre unter Innozenz III. und am 4. Laterankonzil von 1215 im Kontext ihrer ekklesiologischen Voraussetzungen und mit Blick auf ihre sakramentstheologischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Folgen bis in seine eigene Gegenwart hinein kritisch nachverfolgt[41] und auch noch in Luthers Lehre vom «Sakrament des Altars» deren problemati-

38 Konvergenzerklärung, 651.

39 Vgl. Joachim *Staedtke*, Die Theologie des jungen Bullinger, Zürich 1962; Peter *Opitz*, Heinrich Bullinger als Theologe, Zürich 2004; Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence. Zurich, Aug. 25–29, 2004. International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575), hg. von Emidio Campi und Peter Opitz, Zürich 2007.

40 Vgl. Heinrich Bullinger, Der Ursprung des Irrglaubens (1539), in: Bullinger Schriften, Bd. 1, 259–415.

41 Vgl. ibid. 289–415.

sche Nachwirkung bemerkt. Hier setzt allerdings auch Bullingers kritischer Beitrag zur Diskussion des *Limadokuments* ein. Als reformatorischer Theologe, der sein Wissen über «Gott», «Christus» und «Kirche» konsequent aus den als Christuszeugnis gelesenen biblischen Schriften zu schöpfen suchte, verstand es sich für Bullinger von selber, dass für ihn eine gelegentliche Anführung von Bibeltexten im Sinne von *dicta probantia* für eine längst bestehende Praxis und Lehre, wie es das offensichtlich von Taizé-Frömmigkeit geprägte *Limadokument* zu praktizieren scheint, kein hinreichend theologisch fundiertes Vorgehen sein konnte. Vielmehr ist diejenige Gestaltung der Eucharistiefeier, die sich ja auf Christi Befehl und Einsetzung beruft, die angemessenste, die «der ersten Anordnung des Herrn und der Lehre der Apostel am nächsten kommt».[42] Damit stellt sich zunächst einmal die Frage nach der Gewichtung der Feier. Vermögen die Abendmahlsperikopen im Zusammenhang der gesamten Christusbotschaft des Neuen Testaments das Gewicht zu tragen, das das *Limadokument* der Eucharistiefeier als dem Zentrum des kirchlichen Lebens und der Gottesbegegnung der Gemeinde zumisst? Es bedeutete für Bullinger zudem, dass es nicht um ein biblizistisches Kopieren der Praxis der Urgemeinde gehen kann, wohl aber darum, die grundlegenden Elemente, wie sie in den verschiedenen biblischen Abendmahlstexten enthalten sind und in den liturgischen Traditionen der Kirchen ihren Widerhall gefunden haben, zu berücksichtigen: Verkündigung, Gebet, Austeilen, Empfangen und Teilen der Elemente, Gedenken an den heilbringenden Tod Christi, Danksagung, Vereinigung zur christlichen Gemeinschaft.[43]

Diese als liturgische Akte beschreibbaren Elemente wiederum sind nach Bullinger bei aller möglicher Gestaltungsvielfalt im Einzelnen vor allem daraufhin zu befragen, ob in ihnen liturgisch klar und unzweideutig zur Geltung kommt, dass Christus als alleiniger Mittler zwischen Gott und den sündigen, der Rechtfertigung durch Gott allein bedürftigen Menschen, zu denen auch die in der Eucharistiefeier versammelten Christenmenschen ausnahmslos gehören, anerkannt und gewürdigt wird. Wenn die Eucharistie «vor allem das Sakrament der Gabe» ist, «die Gott uns in Christus durch die Kraft des Heiligen Geistes schenkt»,[44] dann ist der dreieinige Gott das alleinige Subjekt und der alleinige

42 Heinrich Bullinger, Das Zweite Helvetische Bekenntnis, übersetzt und hg. von Walter Hildebrandt, Zürich ^{4}1967, 117 (Confessio Helvetica posterior, in: RBS, Bd. 2/2, ediert von Emidio Campi, 333).

43 Ibid.

44 Konvergenzerklärung 558.

Akteur seiner Kommunikation und Verbindung mit der aus Menschen bestehenden «Kirche».[45] So muss in der Eucharistiefeier gesichert werden, dass die «Gabe» nicht als kirchlich verfügbares Objekt missverstanden wird, sondern letztlich – was im *Limadokument* auch angedeutet ist – in der Gemeinschaft mit dem Geber besteht, in einer Beziehung, die nur durch diesen selbst Wirklichkeit werden kann. Dann aber besteht das Wesen der kirchlichen Feier einschliesslich des Ritus des Austeilens, Empfangens und Teilens grundlegend im gehorsamen *Hören auf* diesen Christus und in der *Bitte um* die Selbstvergegenwärtigung des Geistes Gottes. Die Eucharistiefeier ist nach Bullinger dann gültig, wenn die feiernden, als «Kirche» versammelten Menschen bestrebt sind, «in allem mit wahrem Glauben einzig auf Christus [zu] schauen, aus dessen Händen sie gleichsam empfangen, was sie durch den Dienst der kirchlichen Diener bekommen».[46] Jede Liturgie ist daran zu messen, inwiefern sie dies zum Ausdruck bringt, unterstützt oder behindert. Behindert wird diese Würdigung des göttlichen Gebers in der Verheissung (und damit auch Freiheit) seiner Selbstvergegenwärtigung (Mt 18,20) nach Bullinger etwa dann, wenn gelehrt wird, «das Brot sei selber der Leib Christi», «unter dem Brot sei der Leib Christi körperlich verborgen», aber auch noch, wenn gelehrt wird, «wer das Zeichen empfange, der empfange unbedingt die Sache selbst».[47] Damit ist das reformierte Anliegen gegenüber dem römisch-katholischen, dem lutherischen, aber auch gegenüber dem calvinischen[48] knapp formuliert. Das Vertrauen auf die Bewahrheitung der göttlichen Verheissung darf nicht in eine Lehre des kirchlichen Herbeifeierns der Gottesgemeinschaft übergehen. Aus diesem Grund hält Bullinger strikt an der Unterscheidung zwischen «sichtbarer» und «unsichtbarer» Kirche fest, und im Abendmahlsgeschehen zwischen einem «äusseren, leiblichen» und einem «inneren, geistlichen» Essen. Dabei geht es nicht um «Spiritualismus» oder gar um eine «Intellektualisierung» oder «Psychologisierung» der Gottesbe-

45 Entsprechend stellt Bullinger in *Der Ursprung des Irrglaubens* seiner Behandlung der Geschichte und Theologie der Eucharistie ein erstes grundlegendes theologisches Kapitel voran, in welchem er das menschliche Gottesverhältnis bzw. dessen Konstituierung und Realisierung durch die Zuwendung des dreieinigen Gottes im einen Mittler Christus und durch den den Glauben bewirkenden Gottesgeist skizziert, vgl. Der Ursprung des Irrglaubens (1539), in: Bullinger Schriften, Bd. 1, 270–281.

46 Bullinger, Das Zweite Helvetische Bekenntnis 111 (Confessio Helvetica posterior 329).

47 Ibid. 116 (Confessio Helvetica posterior 332).

48 Vgl. Consensus Tigurinus (1549). Die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl: Werden – Wertung – Bedeutung, hg. von Emidio Campi und Ruedi Reich, Zürich 2009, 9–41.

ziehung, sondern um die Wahrung Gottes in seiner freien Zuwendung zu den Menschen und um die Wahrung auch der Christenmenschen als Menschen in ihrer Geschöpflichkeit und bleibenden Angewiesenheit auf den allein «rechtfertigenden» Gott. Gottes Geist und «kirchliche» Frömmigkeit liegen auf unterschiedlichen Ebenen, und wenn sie zusammentreffen, geht die Initiative einzig und allein von Gottes Geist aus. «Glaube» ist exklusives Werk Gottes im Menschen, kein Resultat eines Zusammenwirkens einer göttlichen Gabe und eines mystischen Aufschwungs einer «Kirche» zu Gott.[49] Behindert wird die liturgische Würdigung des göttlichen Gebers in seiner Selbstvergegenwärtigung aber auch, wenn der Dual des Gegenübers von Christus und feiernder Gemeinde (ein Gegenüber von Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf) dadurch aufgeweicht wird, dass ein «ordinierter» und damit dazu befugter Amtsträger «der Eucharistiefeier im Namen Christi vorsteht» und damit «die göttliche Initiative repräsentiert».[50] Zwar wird so zweifellos deutlich gemacht, dass «der Ritus nicht Schöpfung oder Besitz der Versammlung ist»;[51] es wird aber ganz und gar nicht deutlich gemacht, dass er auch nicht im Besitz einer ämterhierarchisch strukturierten «Kirche» ist – vielmehr wird genau dies suggeriert. Genährt auch von der Selbstverständlichkeit hierarchischer Gesellschaftsstrukturen, war es seit der Antike üblich, die Hierarchie zwischen Christus als dem «Haupt» und der Gemeinde als seinem «Leib» in kirchlichen Strukturen abzubilden. Auch ganz abgesehen von den zahllosen Fällen von Machtmissbrauch, wie sie heute im Blick auf hierarchische Kirchen öffentlich werden, verdunkeln nach reformierter Bibellektüre und nach reformiertem Gottesverständnis solche innerkirchlichen Hierarchien – in ihren theologischen Überhöhungen noch zusätzlich gefährlich – das

49 Er ist «ganz und gar Gottes Gabe, die Gott allein um seiner Gnade willen und nach seinem Ermessen seinen Erwählten schenkt, wann, wem und in welchem Masse er will, und zwar durch den Heiligen Geist mittels der Predigt des Evangeliums und des gläubigen Gebets». Bullinger, Das Zweite Helvetische Bekenntnis 71 f. Entsprechend ist die «Verkündigung» des Wortes Gottes als menschliche Kanzelrede keineswegs identisch mit dem «Wort Gottes». Die Pointe des berühmten ersten Kapitels des *Zweiten Helvetischen Bekenntnisses* besteht gerade darin, die menschliche Verkündigung insofern sie dies ist auf die Funktion einer «Ankündigung» (*annunciatio*) des Wortes Gottes zu beschränken und die Notwendigkeit des Dazutretens des freien Geistwirkens zu unterstreichen, vgl. Bullinger, Das Zweite Helvetische Bekenntnis 18 f. (Confessio Helvetica posterior 273). Auch die «Verkündigung» (so die deutsche Übersetzung bei Hildebrandt, 117) des Wortes Gottes als Teil der Abendmahlsfeier wird von Bullinger im Latein als «annunciatio» bezeichnet, ibid. 333.

50 Konvergenzerklärung 566.

51 Ibid.

«Evangelium» stärker, als sie es zum Ausdruck bringen können. Das Bekenntnis zu Christus als dem *alleinigen* «Hirten», «Priester» und «Propheten»[52] lässt Dienstämter in der Kirche auf dem Boden des Priestertums aller Christen nach Bullinger durchaus zu, sofern diese «um der Ordnung willen» nötig, ihre Träger von der Gemeinde zu bestimmten Aufgaben gewählt sind und sich als «Ruderknechte» am Schiff der Kirche verstehen.[53] Auch über die Zulassung zur Eucharistiefeier haben sie gemäss dem Zürcher Reformator nicht zu befinden.[54]

Die theologischen Koordinaten, auf deren Hintergrund Bullinger dieses Verständnis von Eucharistie entwickelt, lassen sich mit den Kurzformeln «sola scriptura», «solus Christus» und «sola gratia» angeben.

Konsensformulierungen sind wohl unvermeidlich mehrdeutig. Auch das *Limadokument* scheint, wie andere vergleichbare Verlautbarungen, geradezu davon zu leben, dass seine grundlegenden theologischen Bestimmungen und deren Verhältnis zueinander unklar bleiben. Etwa der Begriff «Kirche»: Ist jede empirisch versammelte Menschengruppe, die beansprucht, «Eucharistie» zu feiern und einen religiösen Ritus vollzieht, schlichtweg identisch mit dem «geistlichen Leib Christi», dem «Haus Gottes», dem «Pfeiler» und der «Grundfeste der Wahrheit [1Kor 12,12–30; 1Tim 3,15]? Schon nur die Existenz des *Limadokuments* beweist, dass deren Verfasser nicht dieser Meinung waren und für Bullingers Bemerkung, dass das «menschliche Urteil» über die Kirche «oft am Ziele vorbeischiesst»,[55] durchaus Verständnis gehabt hätten.

Mit dieser durchgehenden, für das *Limadokument* aber konstitutiven Unklarheit zusammen geht die Vermischung von Christus und «Kirche». Abwechslungsweise werden «Christus» oder «die Kirche» als Handlungssubjekte der Feier genannt. Solange hier Klärungen und Differenzierungen fehlen, kann jede an der Entstehung des Dokuments beteiligte Partei sich selber in ihrer eigenen Kulttradition und Sozialgestalt einsetzen und scheinbar «christologisch» legitimieren und wird dies wohl auch tun. Ob damit in Richtung auf «Ökumene» hin viel gewonnen ist, scheint zweifelhaft. Heinrich Bullinger und die ganze reformierte Zürcher Abendmahlstradition wollte keineswegs die kirchliche Eucharistiefeier beschneiden oder abwerten, sondern im Gegenteil

52 Ibid.

53 Bullinger, Das Zweite Helvetische Bekenntnis 93–97 (Confessio Helvetica posterior 319).

54 So kritisch auch gegen Calvin (und den gesamten späteren «Calvinismus»), vgl. CO 10/1, 9; dazu: HBBW 2, 57–64, 70–75; HBBW 6, 90 f.

55 Bullinger, Das Zweite Helvetische Bekenntnis 85 (Confessio Helvetica posterior 315).

sie in ihrer theologischen Bedeutung gegen Verkürzungen und Einseitigkeiten – aber eben auch gegenüber religiösen Nostrifikationsversuchen des göttlichen Geistes – zur Geltung bringen. Dazu gehört auch und nicht zuletzt Klarheit darüber, was in diesem Geschehen Gotteswerk und was Menschenwerk ist – nur so kann beides als das gewürdigt werden, was es gemessen am biblischen Christuszeugnis ist und sein will. Eine klare Unterscheidung der Subjekte und Handlungsebenen in der Eucharistiefeier ist unumgänglich, damit sie angemessen als kirchlicher Ritus und als Ort der «Gemeinschaft», die Christus mit sich selber gewähren will, verstanden und gewürdigt wird. Bullingers Abendmahlslehre wollte die Eucharistiefeier in ihrem Reichtum an Aspekten würdigen, ein Reichtum, der aber erst dann Wirklichkeit wird, wenn die feiernde «Kirche» dort nicht nur sich selbst begegnet, sondern ihrem Schöpfer, Richter und Versöhner. Auch als kritischer Gesprächspartner für die ökumenische Eucharistiediskussion käme Bullinger durchaus infrage.

Funktion, Theologie und Wirkung von Zwinglis 67 Thesen in der Eidgenossenschaft

Ein Beitrag zur schweizerischen Disputationskultur in Zürich (1523), Ilanz (1526) und Bern (1528)

Von Jan-Andrea Bernhard

Praeliminaria

Wenn wir über die Funktion, Theologie und Wirkung von Zwinglis 67 Thesen bzw. Schlussreden sprechen, dann wollen wir einleitend einige Überlegungen festhalten, inwiefern die Thesen als solche untersucht werden.[1] Gerade die funktionale und theologische Wirkungsgeschichte ist insofern untersuchungswürdig, da es sich bei der Form, wie sie in der Zürcher Disputation erstmals abgehalten wurde, um eine «Erfindung» Zwinglis handelt, ja es ein «ungewohnter Veranstaltungstyp» war – herkömmliche Kategorien greifen nicht, um das Wesen der Zürcher Disputation und ihrer Folgeveranstaltungen zu definieren, vielmehr wurde durch den Zürcher Rat unter Einfluss Zwinglis ein «neues Entscheidungsforum erfunden», ja eine neue Disputationskultur begründet.[2]

1 Zu den Thesen und zur Disputation als solche ist immer noch maßgebend: Eberhard *Busch*, Zwinglis Thesen von 1523, in: RBS 1/1, 68–101 (Edition: 86–191); Bernd *Moeller*, Zwinglis Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation, Göttingen 2011, 13–53; Gottfried W. *Locher*, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen/Zürich 1979, bes. 110–115 (in diesen Studien ist alle weitere maßgebende Literatur aufgeführt).

2 Vgl. *Moeller*, Disputationen 37 f., 179 f.; Heiko Augustinus *Obermann*, Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf (Spätscholastik und Reformation 2), Tübingen 1977, 292; *Busch*, Thesen 73; Matthias *Pohlig*, Entscheiden dürfen, können, müssen. Die Reformation als Experimentierfeld religiösen Entscheidens, in: Religion und Entscheiden. Historische und kulturwissen-

Die Disputationen, die in der Folge im schweizerischen und oberdeutschen Raum abgehalten wurden, sind charakteristischerweise nicht vergleichbar mit denjenigen der lutherischen Reformation und auch nicht mit der Marburger Disputation (1529).[3] Der Unterschied liegt vor allem darin, dass diese Disputationen jeglichen akademischen Charakters entbehrten: Die Disputationen waren öffentlich, fanden also in einem kommunalen Gebäude statt, und waren «interkonfessionell», sie wurden – trotz Widerstand – in den Volkssprachen abgehalten, die meisten Disputationsthesen («Schlussreden») wurden vorangehend gedruckt und distribuiert; auch dienten die Disputationen nicht nur der Entscheidungsfindung betr. Rechtmässigkeit der Anklagen gegen die «Neuerer»[4], sondern gleichermassen der Popularisierung des «evangelischen» Bekenntnisses.

Die knappe Skizzierung der Eigenheiten der von Zwingli begründeten Disputationskultur – u. a. Bezug nehmend auf die von Moeller besorgte, freilich immer noch unvollständige Zusammenstellung[5] – verdeutlicht u. a. folgende zwei Aspekte:

(a) Es ist mit Moeller festzuhalten, dass einerseits von einer fundamentalen Divergenz zwischen der Eidgenossenschaft[6] und dem Reich auszugehen ist, andererseits aber der oberdeutsche Raum, mit seinen freien Reichsstädten, dem schweizerischen Raum näherstand als dem Reich. Seit den frühen 1520er Jahren war in den Disputationen eine «deutliche Anteilnahme am Geschehen in Zürich und an Zwingli» festzustellen, weswegen für Moeller ein «geschichtlicher Zusammenhang […] erwiesen» ist.[7] Trotzdem soll in unserer Studie nur die Wirkungsgeschichte in der Eidgenossenschaft berücksichtig werden, da zwar Zwinglis Schlussreden im oberdeutschen Raum verschiedentlich rezipiert worden sind,[8] doch aber die direkten theologischen Verbindungslinien innerhalb des schweizerischen Raumes weit deutlicher sind.

(b) Bemerkenswerterweise wurden die Disputationen im Gebiet des Oberrheins (wozu ich auch die erste Stadt am Rhein, Ilanz, zähle) fast ausnahmslos von den demokratisch gewählten Räten bzw. Bundestagen einberufen, was regelmässig von Vertretern der römischen Kirche kriti-

schaftliche Perspektiven, hg. von Wolfram Drews et al. (Religion und Politik 17), Baden-Baden 2018, 217.

3 Vgl. *Moeller,* Disputationen 191.

4 Dazu siehe unten.

5 Vgl. *Moeller*, Disputationen 55–176.

6 Auf diesen Begriff komme ich unten zu sprechen.

7 *Moeller*, Disputationen 181 f.

8 Vgl. ibid. 83 et passim.

siert wurde, weil politische Amtsträger weder das Recht hätten, eine theologische Disputation einzuberufen, noch geistliche Autorität besässen. Tatsächlich haben die weltlichen Obrigkeiten das *jus reformandi* in einer Direktheit und Unbefangenheit in Anspruch genommen,[9] so dass diese Disputationen faktisch ein politisches Gepräge erhielten. Gerade weil in den einzelnen Disputationsthesen die Bibel als alleingültige Richtschnur (*sola scriptura*) genannt wird, ist zudem festzuhalten, dass die Bibel bereits seit dem Spätmittelalter massgebliche Rechtsquelle war.[10] Wo also die weltliche Obrigkeit die Bibel als allgemeingültige, anerkannte Rechtsgrundlage heranzog, hatten die Disputationsthesen immer auch eine politische Note.[11]

Wenn der schweizerische Raum bzw. die Eidgenossenschaft genannt wird, dann ist natürlich klar, dass die damalige Schweiz geographisch, politisch und rechtlich wesentlich anders aussah. So waren die Drei Bünde wie die Stadt Mühlhausen ein zugewandter Ort der Eidgenossenschaft. Um den geistigen Raum der Schweiz besser zu verstehen, legt es sich nahe, das Titelblatt der *Confessio et expositio simplex orthodoxae fidei* […] (Zürich 1566)[12] von Heinrich Bullinger zu würdigen: Es wird festgehalten, dass diese Bekenntnisschrift von den Dienern der Kirche «in Helvetia» einmütig herausgegeben worden sei. Was unter «Helvetia» zu verstehen ist, wird dann ausgeführt: Zürich, Bern, Schaffhausen, St. Gallen, die Drei Bünde, Mülhausen, Biel und Genf.[13] Auf den ersten Blick erstaunt dies, da letztere vier Gebiete bzw. Städte politisch nicht zur Schweiz gehörten. Bullinger allerdings zählt dieselben trotzdem zu «Helvetia», da – aus theologiegeschichtlicher Sicht – das Empfinden der Einheit der Kirchen von Genf, der reformierten Orte der Schweiz sowie der Drei Bünde («Curia Rhetorum») stärker als die Erfahrung der «politischen» Grenzen war, d. h. die «geistige-theologische Verbundenheit»

9 Vgl. Jan-Andrea *Bernhard*, Reformierte Bekenntnistexte des 16. Jahrhunderts, in: Bekennen und Bekenntnis im Kontext der Wittenberger Reformation, hg. von Daniel Gehrt et al. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 128), Göttingen 2018, 58; *Pohlig*, Entscheiden 216 f.

10 Vgl. Andreas *Thier*, Die Ilanzer Artikel in rechtshistorischer Perspektive, in: Die Ilanzer Artikelbriefe im Kontext der europäischen Reformation, hg. von Jan-Andrea Bernhard und Cordula Seger (ZBRG 28), Zürich 2020, 33–62.

11 Vgl. *Moeller*, Disputationen 178 f., 188, 193, 195.

12 Vgl. Heinrich Bullinger, Confessio et expositio simplex orthodoxae fidei […] (1566), in: RBS 2/2, 268–345.

13 «Confessio et expositio simplex orthodoxae fidei […] concorditer ab Eccleisae Christi ministris, qui sunt in Helvetia, Tiguri, Bernae, Scaphusij, Sangalli, Curiae Rhetorum & apud confoederatos, Mylhusij item; & Biennae, quibus adiunxerunt se & Geneuensis Ecclesiae ministri, edita in hoc, […]» (Bullinger, Confessio et expositio 268).

im Bekenntnis höher als die politischen Grenzen gewertet wurde.[14] In diesem Sinne ist auch unser Beitrag zur Funktion, Theologie und Wirkung von Zwinglis 67 Schlussreden in der Eidgenossenschaft zu verstehen, also in einem geistig-theologischen Sinne. In diesem geistigen Raum wurde eben gerade die in Zürich begründete Disputationskultur lokal und regional rezipiert.[15]

Die Studie will sich zudem bewusst auf die 1520er Jahre beschränken, behandelt also die Anfangszeit der reformierten Konfessionsbildung. Wie in der Studie deutlich werden soll, gibt es starke Gründe, die für eine vergleichende und exegetische Prüfung der Disputationsthesen von 1523 (Zwingli, Zürich), 1526 (Comander, Ilanz) und 1528 (Haller und Kolb, Bern) sprechen.[16] Während Moeller Zwinglis Disputationen in dem grösseren Raum der Schweiz und des Oberrheins untersucht hat, wollen wir eher im Bereich des kleinräumigen «Helvetien» verweilen, um Funktion, Theologie und Wirkung von Zwinglis 67 Thesen aufarbeiten zu können.

Die Religionsgespräche und die Funktion ihrer Thesen

Die Religionsgespräche wurden seit den frühen 1520er Jahren ganz verschieden bezeichnet: Neben Disputation ist etwa von Gespräch, Unterredung, Versammlung, Conventus usw. die Rede, so z. B. *Früntlich gespräch unnd Disputacion* (Bern, Basel) oder *Ain collation, gespräch, verhör, unterred oder disputation* (Baden). Bei den Religionsgesprächen in der Eidgenossenschaft taucht aber fast immer auch irgendwo der Name «Disputation» auf, hingegen wird dieser Name im Reich zunehmend gemieden, da das kaiserliche *Edikt von Burgos* (1524) verbot, sich auf Disputationen, «so den Cristlichen glauben betreffen», einzulassen. So war der Begriff im Reich fortan gewissermassen geächtet.

14 Vgl. Jan-Andrea *Bernhard*, Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskrone. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte zwischen Ungarn und der Schweiz in der frühen Neuzeit (1500–1700) (Refo500 Academic Studies 19), Göttingen 2015, 27; *ders.*, Bekenntnistexte 59 f.

15 Vgl. *Moeller*, Disputationen, passim.

16 Unter anderem ist auch darauf zu verweisen, dass keine der anderen von Moeller behandelten Disputationsthesen eine so große Nähe zueinander, ja Abhängigkeit voneinander aufweisen (vgl. *Moeller*, Disputationen 188 f.). Die Literatur zu den einzelnen Disputationsthesen kann hier aus Platzgründen nicht en détail angeführt werden; es sei aber verwiesen auf die Literaturangaben, in: RBS 1/1, 82–85. 175 f., 201 f.

Auch in der Begrifflichkeit wird also die Divergenz zwischen dem Reich und der Eidgenossenschaft deutlich.[17] Was aber die Religionsgespräche des schweizerischen und oberdeutschen Raumes einte, waren ihre Disputationsthesen oder Artikelreihen – immerhin für 22 Disputationen wurden sogenannte Schlussreden verfasst, u. a. auch für Zürich (1523), Ilanz (1526) und Bern (1528). Damit stellt sich aber bereits die grundlegende Frage, welche Funktion allfällige gedruckte Disputationsthesen überhaupt hatten. Diesbezüglich gibt es ganz verschiedene Ansichten, die hier, ohne sie qualitativ zu bewerten, kurz skizziert werden:

(a) Die Thesen sind eine *Bekenntnisform*, ja bilden einen Teil der reformierten Bekenntnisbildung. Dies ist sicher ein Grund, warum in der achtbändigen Reihe der *Reformierten Bekenntnisschriften* (2002–2016) die Disputationsthesen von Zürich, Memmigen, Kaufbeuren, Ilanz und Bern als Teil der reformierten Bekenntnisbildung verstanden werden.[18] Bereits Zwingli setzt in seiner Präambel damit ein, dass er die nachfolgende Artikel und Anschauungen gepredigt zu haben «bekenn».[19] Jahre später hat Nikolaus Krage in der Bischofsstadt Minden seine Disputationsthesen gar als «bekantnisse mines gelouven»[20] bezeichnet. Auch als Bekenntnis hatten aber solche Thesen oft einen apologetischen Charakter, nämlich die öffentlichen Angriffe der «Papisten» aufgrund der Schrift zu widerlegen.

(b) Die an den Religionsgesprächen zu disputierenden Thesen sind eine Art von *Propagandaschrift*. Gerade weil ja die Thesen fast immer als Flugschriften gedruckt wurden, und zumindest Teilen der Disputationsteilnehmer zu Beginn des Religionsgespräches bereits vorlagen – so klagte z. B. Abt Theodul Schlegel, dass ihm der Druck der Ilanzer Thesen zu spät zugestellt worden sei und er sich darum nicht angemessen vorbereiten hätte können[21] –, aber auch von anderen Interessierten gekauft und gelesen werden konnten. Insofern waren die Disputationen auch «Orte evangelischer Propaganda», bedenkend, dass jeweils eine stattliche Anzahl an Personen (Geistliche, Laien) an den Religionsgesprächen teilgenommen hatte.[22]

17 Vgl. *Moeller*, Disputationen 182 ff.
18 Vgl. auch *Bernhard*, Bekenntnistexte 57–62.
19 Huldrych Zwingli, Dis nachbestimpten artikel […], in: RBS 1/1, 86.
20 Nikolaus Krage, Christlike Ordeninge der Erlyken Stadt Mynden […], Lübeck 1530, G3r; vgl. *Moeller*, Disputationen 144.
21 Vgl. Jan-Andrea *Bernhard*, Werden, Aussage und Wirkungen der Ilanzer Disputationsthesen, in: Ilanzer Artikelbriefe 109.
22 Vgl. *Moeller*, Disputationen 16 f., 125 f.; *Locher*, Zwinglische Reformation 113; *Bernhard*, Ilanzer Disputationsthesen 107 ff.; siehe unten.

(c) Die Disputationsthesen sind als eine Art *Rechtsfundament* verstanden worden, denn insofern sie sich ja auf die Bibel als Richtschnur möglicher Entscheidungen beriefen, wurde auch postuliert, dass solche «Schlussreden» der weltlichen Obrigkeit helfen würden, bei den Religionsgesprächen Recht zu sprechen. In der Praxis wurden gerade die weltlichen Obrigkeiten immer stärker zu Entscheidungsträgern, sich versichernd, dass ein Entscheid der «haillig gschrifft» entsprechen musste, dann aber aufgehoben werden könnte, «falls die haillig gschrifft etwas anderes lehre».[23] Die Disputationsthesen sollten also die Rechtsprechung «gmäss der haillig gschrifft» erleichtern.

(d) Bei den Gesprächen über sogenannte Thesen oder «Schlussreden» handelte es sich nicht im eigentlichen Sinne um einen Meinungsaustausch mit der Absicht ernsthafter Wahrheitsfindung – vielmehr waren es *Schauveranstaltungen*. Einerseits war ja die römische Seite, wegen des Schriftprinzips, von Anfang an in der Defensive und die Erkenntnisbereitschaft per se bereits reduziert, andererseits waren weder die Religionsgespräche noch die zu disputierenden Thesen auf Verständigung hin ausgerichtet – vielmehr handelte es sich oft nur um Inszenierungen, initiiert meist von der «evangelischen» Seite.[24]

Diesen verschiedenen Beurteilungen der Funktion von Disputationsthesen möchten wir mit einer komparativen Sicht der auf Quellen basierenden Erkenntnissen begegnen. Dabei gilt es zu bedenken: Die uns zu den Disputationen vorliegenden Quellen sind qualitativ ganz verschiedener Art, d. h. dass gedruckte Disputationsthesen teils subjektiven Berichterstattungen über den Lauf einer Disputation gegenüberstehen, dass Briefe teils ganz anders gewichten als nachträgliche Beschreibungen der Disputation usw. Eine komparative Sicht der auf Quellen basierenden Erkenntnisse[25] will darum ein möglichst objektiver Ertrag aus den ganz verschiedenartigen Quellen leisten.

Die Disputationen sind zustande gekommen, weil ein Disputationsbedarf bestand. Verschiedenartige Quellen berichten über zahlreiche Auseinandersetzungen über Reformen im kirchlichen Leben, in den liturgischen und theologischen Überzeugungen, der Kirchenausstattung

23 Vgl. *Pohlig*, Entscheiden 215 f.; *Bernhard*, Ilanzer Disputationsthesen 103; *Moeller*, Disputationen 193.

24 Vgl. *Pohlig*, Entscheiden 217; Martin H. *Jung*, Reformation und Konfessionelles Zeitalter (1517–1648), Göttingen 2012, 90 f.; *Moeller*, Disputationen 192 ff.

25 Es ist hier explizit festzuhalten, dass nachfolgend kaum Primärquellen angeführt werden – ich berufe mich vor allem auf diejenige Forschungsliteratur, die sich eng an den Quellen orientiert.

und dem Schrift- sowie Traditionsverständnis, die nicht nur – lokal, regional und transnational – zu Unruhen führten, sondern auch zum Handeln zwangen. Grundsätzlich sollten weltliche Streitsachen vor die weltliche Obrigkeit getragen werden, und geistliche vor die geistliche Obrigkeit – konkret war dies meist der Probst oder Bischof. Während zwar die geistliche Obrigkeit oft auch weltliche Aufgaben wahrnahm,[26] war es aber nicht vorgesehen, dass die weltliche Obrigkeit sich auch in geistliche Angelegenheiten einmischte. Genau darin bestand das Neue, als die erste Zürcher Disputation abgehalten wurde: Der Rat handelte jeweils in eigener Kompetenz. Huldrych Zwingli, Leutpriester am Grossmünster, verlangte vom Zürcher Rat eine Disputation zur Klärung der Frage, ob seine Predigt schriftgemäss sei,[27] Abt Theodul Schlegel und der Churer Generalvikar klagten vor dem Bundstag, weil der Churer Pfarrer Johannes Comander und weitere 40 Geistliche «der katholischen Kirche zuwiderlaufende Lehren» verkünden würden,[28] und in Bern sollten die Konflikte innerhalb der Ratsherren und der Zünfte – es ging u. a. um die Frage des Verhältnisses von Messe und Schrift – mit einer Disputation besiegelt werden.[29] Die weltliche Obrigkeit wollte in diesen Streitfragen Verantwortung übernehmen und beiden Seiten rechtliches Gehör verschaffen – anders als die geistliche Obrigkeit war die weltliche nicht per se bereits Partei.[30] Im Sinne einer sogenannten Pazifizierungsmassnahme haben also die weltlichen Behör-

26 Die Einschränkung der weltlichen Machtbefugnisse der Bischöfe wird besonders deutlich in den Ilanzer Artikelbriefen (1523–1526), vgl. Ilanzer Artikelbriefe 41–47, 120 f.

27 Vgl. *Locher*, Zwinglische Reformation 110; *Busch*, Thesen 70 f.; *Moeller*, Disputationen 24–27.

28 Vgl. *Bernhard*, Ilanzer Disputationsthesen 106 f.; *ders.*, Reformation und Konfessionalisierung in den Drei Bünden (Graubünden), in: Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch, hg. von Amy Nelson Burnett und Emidio Campi, Zürich 2016, 314 f.; J. F. Gerhard *Goeters*, Ilanzer Schlussreden von 1526, in: RBS 1/1, 174; *Moeller*, Disputationen 100 f.

29 Vgl. Gottfried W. *Locher*, Die Berner Disputation 1528, in: 450 Jahre Berner Reformation. Beiträge zur Geschichte der Berner Reformation und zu Niklaus Manuel, hg. vom Historischen Verein des Kantons Bern, Bern 1980, 139ff; Wilhelm H. *Neuser*, Berner Thesen von 1528, in: RBS 1/1, 197 f.; *Moeller*, Disputationen 120 f.; Kurt *Guggisberg*, Bernische Kirchengeschichte, Bern 1958, 101 f.

30 Es ist hier nachdrücklich darauf hinzuweisen, dass der Bischof von Konstanz, noch einige Monate vor der durch den Zürcher Rat verantworteten Einberufung zur ersten Disputation, die weltliche Obrigkeit um Unterstützung gegen die «Meinungen Luthers und seiner Anhänger» ersucht hat (vgl. *Locher*, Zwinglische Reformation 104 f.)

den zunehmend mehr bischöfliche Rechte «beansprucht».[31] Dabei anerkannten die weltlichen Behörden – teils bereits in der Ausschreibung (wie in Bern) festgehalten[32] – die Schrift als Rechtsgrundlage möglicher Entscheidungen. Damit war aber bereits eine Vorentscheidung getroffen, denn letztlich war Bedingung aller Pazifizierungsmassnahmen die Schriftgemässheit der Thesen. Darum stellte sich immer die Grundfrage, wer denn, gemessen an der Schrift, die Neuerer seien: Die «Evangelischen» oder die «Päpstlichen»? So bestand einerseits eine wichtige Deligitimationsstrategie der römischen Seite, den sogenannten Reformatoren Neuerungen und Innovation vorzuwerfen, andererseits betonten dieselben, dass sie beim alten Glauben – so verfasste u. a. Bullinger das Werk *Der alt Gloub* (Basel 1537) – geblieben seien und die «Päpstlichen» die Neuerer seien.[33]

Dem entsprechend haben die einzelnen Bistümer unisono der weltlichen Obrigkeit (Rat, Bundstag) das Recht abgesprochen, eine Disputation einzuberufen. Dafür sei der Bischof zuständig, ja man solle das allgemeine Konzil abwarten.[34] Bei der ersten Zürcher Disputation hatte die bischöfliche Delegation unter Generalvikar Johannes Fabri vor allem den Auftrag, die Legitimität der Versammlung zu bestreiten – insofern sei er lediglich Beobachter.[35] Ähnliches trifft für Ilanz zu, wo der Abt von St. Luzi und Generalvikar Spyser mit einer Verzögerungstaktik die Rechtmässigkeit der Disputation infrage stellten, ja die Notwendigkeit einer solchen grundsätzlich bezweifelten.[36] In Bern, wohin die Bischöfe von Konstanz, Basel, Sitten und Lausanne eingeladen («[…] hirten der schäflin [sollen] nit allein […] schären, sondern vil mer ze

31 Vgl. *Bernhard*, Ilanzer Disputationsthesen 107; *Busch*, Thesen 70 f.; *Moeller*, Disputationen 121 f.

32 Vgl. Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation 1521–1532, hg. von Rudolf Steck und Gustav Tobler, Bern 1923, Nr. 1371; *Moeller*, Disputationen 193.

33 Vgl. *Pohlig*, Entscheiden 208 f.; Wolf-Friedrich *Schäufele*, Zur Begrifflichkeit von «alt» und «neu» in der Frühen Neuzeit, in: Neue Modelle im Alten Europa. Traditionsbruch und Innovation als Herausforderung in der frühen Neuzeit, hg. von Christoph Kampmann et al., Köln et al. 2012, 18–36; Jan-Andrea *Bernhard*, «Vna cuorta et christiauna fuorma da intraguider la giuuentüna». Der erste Katechismus Bündens als Zeugnis der Ausstrahlungen der Zürcher Reformation, in: Zwing. XXXV (2008), 68 f.

34 Vgl. *Moeller*, Disputationen 192.

35 Vgl. Zwingli lesen. Zentrale Texte der Zürcher Reformation in heutigem Deutsch, hg. von Peter Opitz und Ernst Saxer, unter Mitwirkung von Judith Engeler, Zürich 2018, 76; *Moeller*, Disputationen 15; *Busch*, Thesen 70 f.

36 *Bernhard*, Ilanzer Disputationsthesen 109; *ders.*, Reformation 315.

weiden […]»)[37] wurden, erschienen keine Bischöfe,[38] um einerseits nicht die Kirchenhoheit des Rates anerkennen, andererseits sich nicht aufs Schriftprinzip einlassen zu müssen.[39] Dies insbesondere nach der Badener Disputation, die die reformatorische Bewegung in der ganzen Schweiz theologisch und juristisch aufs schwerste gefährdet hatte.

Trotz dieser Behinderungen haben sich die Disputationen zu Multiplikationsfaktoren evangelischer Propaganda gemausert. Die Teilnehmerzahlen sind wie erwähnt weitgehend bekannt: So spricht man bei der ersten Zürcher Disputation von 600 Teilnehmern, in Ilanz ist von etwa 50 bis 100 Personen auszugehen,[40] in Bern von 350 Personen, und schliesslich in Frauenfeld (1529) von erneut 500 Personen. Das Berner Religionsgespräch ist insofern bemerkenswert, da es – ohne die Marburger Disputation (1529) mitzurechnen, die einen ganz anderen «Sitz im Leben» hatte – wohl die grösste Theologenkonferenz der 1520er Jahre war. Nahmen doch Geistliche, Ratsherren und Interessierte aus Lausanne, Fribourg, Bern, Zofingen, Zürich, Rapperswil, Appenzell, St. Gallen, Basel, Konstanz, Ulm, Lindau, Isny, Memmingen, Nürnberg, Augsburg, Mülhausen und Straßburg teil. Grundsätzlich war es unbedeutend, ob ein Teilnehmer eher der «altgläubigen» oder eher der «neugläubigen» Richtung zugetan war: Direkt oder indirekt wurde er in jedem Fall zu einem Multiplikationsfaktor. Zudem sind ja die Disputationsthesen jeweils kurz vor dem Religionsgespräch gedruckt worden, so dass sie bereits vorgängig in verschiedene Hände kamen. Eindrück-

37 Aktensammlung, Nr. 1375; vgl. *Moeller*, Disputationen 121. Es ist zu vermuten, dass der Berner Rat bei der der Ausschreibung Comanders Thesen zur Hand hatte – formuliert Comander in seiner 9. These doch: «Der Bischöff sőllend selbs predigen, nit weltlich schwårst regieren, nit grosser gůter besitzen, sunder zymliche narung honn und ob den schaffen Christi mit dem wort Gotes wachen.» (RBS 1/1, 178).

38 Der Bischof von Lausanne, Sébastien de Montfalcon, soll den Weg zur Disputation angetreten haben, doch sei er infolge eines Sturzes vom Pferd an der Teilnahme gehindert worden (vgl. *Moeller*, Disputationen 121 f.).

39 Vgl. *Locher*, Berner Disputation 144 f.; *ders*., Zwinglische Reformation 277; *Moeller*, Disputationen 122.

40 Wir haben nur die Anzahl der teilnehmenden Geistlichen sowie politischen Abgeordneten; gemäß dem Bericht Sebastian Hofmeisters hat aber eine stattliche Anzahl Laien teilgenommen, weswegen die Disputation auch auf Deutsch gehalten werden sollte: Er hält in seinen *Acta und handlung* (1526) fest, dass «ouch die Leyen» sich versammelt hätten, dass «vil lüt» dort gewesen seien, und dass «Tütsch» verlangt wurde (vgl. Sebastian Hofmeister, Acta und handlung des Gesprächs so von allen Priesteren der Tryen Pündten im M. D. XXVI. jar uff Mentag und Zynstag nach der heyligen III. Künigen tag zuo Inlantz im Grawen Pundt uss Ansehung der Pundtsherren geschehen, Zürich: Christoph Froschauer, 1526, Br. Biiijr. Dijr).

liches Zeugnis der drucktechnischen Verbreitung der gedruckten Thesen ist vor allem auch das Phänomen der «Relecture», dass bei einem synoptischen Vergleich der 67 Thesen Zwinglis, der 18 Thesen Comanders und der 10 Thesen Hallers und Kolbs ohne Zweifel ins Auge sticht.

Schliesslich tragen die Disputationen als solche und ihre dazu verfassten Thesen wesentlich zur Bedeutung und Anerkennung der Schrift als verlässliche und massgebende Rechtsquelle bei, haben also indirekt dem reformatorischen Schriftprinzip – gewollt oder ungewollt – Steighilfe geleistet. Das von der weltlichen Obrigkeit beanspruchte *jus reformandi* hat nicht nur die bischöfliche Macht eingeschränkt, sondern auch die zu Beginn des 16. Jahrhunderts zunehmenden Autonomie- und Demokratiebestrebungen im schweizerischen und bündnerischen Gebiet nachhaltig unterstützt. Insofern kann von einem Schulterschluss zwischen der weltlichen Obrigkeit und den geistlichen Reformern gesprochen werden.[41]

Nach dieser komparativen Sicht, der auf den ganz verschiedenartigen Quellen basierenden Erkenntnisse, kann abschliessend noch einmal die Frage nach der Funktion der gedruckten Disputationsthesen gestellt werden. Dabei sind drei im Zusammenhang stehende Aspekte zu bedenken:

1. Grundsätzlich ist zu unterscheiden zwischen den von der weltlichen Obrigkeit angesetzten Religionsgesprächen und den von den Geistlichen vorgängig verfassten Disputationsthesen. Für die weltliche Obrigkeit – in allen Fällen gehörten derselben alt- wie neugläubige an – war die Ansetzung eines Religionsgespräches eine *Pazifizierungsmassnahme*, um die bestehenden Konflikte über Fragen der Reformen in der Kirche zu lösen. Dabei diente die Schrift auch als Rechtsgrundlage, weswegen u. a. in Bern die hohe Geistlichkeit der Disputation fernblieb. Den sogenannten Reformatoren hingegen diente, bei der Abfassung ihrer Thesen, die Schrift als einzige Orientierungs- und Entscheidungsgrundlage (*sola scriptura*). Der verschieden akzentuierte Umgang mit der Schrift gab schliesslich bei den real abgehaltenen Religionsgesprächen der Schrift als solcher ein ganz neues Gewicht, das der Reformation ungewollt zudiente.
2. Die Thesen als solche – das wird weiter unten noch deutlicher – sind in ihrer Grundabsicht nicht zu Propagandazwecken verfasst, sondern belegen einzig die theologische Haltung der Verfasser

41 Sehr ausgeprägt in den Drei Bünden (vgl. *Bernhard*, Ilanzer Disputationsthesen 120 ff.; Ulrich *Pfister*, Konfessionskirchen, Glaubenspraxis und Konflikt in Graubünden, 16.–18. Jahrhundert [Religion und Politik 1], Würzburg 2012, 116).

resp. der «Angegriffenen». So zählt beispielsweise Zwingli zahlreiche von ihm gegeisselte Missbräuche auf (Thesen 17–66), die «menschen lere und satzungen» seien und darum, anders als die «gschrifft», «zů der säligkeit nüt nützend». (These 16) Die Funktion der Thesen ist damit eindeutig, dass sie auf der Grundlage der und in Orientierung an der Schrift über die Theologie der Reformgesinnten Rechenschaft ablegen sollen. Insofern sind sie frühe *Bekenntnistexte* der verschiedenen Reformatoren, in denen auch die je eigene theologische Akzentuierung feststellbar ist, wenn auch gleichzeitig in allen drei Thesenreihen konkrete Lehr- und Ordnungsfragen der jeweiligen Örtlichkeit thematisiert werden. Die gedruckten Thesen sollten natürlich auch zur persönlichen Vorbereitung auf die Disputation dienen.

3. Von der Funktion der Thesen sind die Folgen zu unterscheiden: einerseits die Folgen des Drucks der Thesen, andererseits die Folgen der Durchführung der Disputation. Gedruckte Thesen wie auch teilnehmende Personen wurden nämlich direkt oder indirekt zu einem Multiplikationsfaktor, d. h. dass die Thesen wie die Teilnehmer gewollt oder ungewollt als *Multiplikatoren evangelischer Propaganda* wirkten. Die Bekenntnistexte erhielten also einen neuen «Sitz im Leben» und wurden als Propagandaschrift weiterverbreitet. Da Zwingli dies sehr schnell erkannte, war die «Auslegung der Schlussreden» nur eine logische Konsequenz.

Theologie und Wirkung der Thesen

Die bisherigen Ausführungen offenbarten bereits, dass die Religionsgespräche und ihre Thesen ganz verschiedene Wirkungen kirchlicher, theologischer, struktureller und staatspolitischer Art zeigten. In unserem Zusammenhang interessiert vor allem die Frage der rezeptionellen Wirkung von Zwinglis 67 Schlussreden, insbesondere bei Comander und in den Berner Thesen[42]. Dabei sollen vier verschiedene Aspekt besonders untersucht werden:

42 Verfasser der Berner Thesen sind die Berner Prediger Franz Kolb und Bertold Haller (vgl. *Neuser*, Thesen 198; *Locher*, Berner Disputation 138 f., 144).

Die rezeptionellen Zusammenhänge und Abhängigkeiten zwischen den Thesen Zwinglis (1523), Comanders (1526) und Berns (1528)[43]

Es ist bekannt, dass Comanders 18 Thesen zu einem guten Teil auf Zwinglis 67 Thesen basieren. Comander hat mehrere Thesen von Zwingli übernommen, insbesondere ist dabei an Zwinglis Thesen 17 (→ Comander: These 11), 18 (→ 13 f.), 19–21 (→ 12), 28 (→ 5), 29 (→ 6), 34–37 (→ 10), 57 (→ 4) und 67 (→ 18) zu denken.[44] Die Auflistung illustriert freilich, dass Comander eine neue Systematik geschaffen hat.[45]

Die Verbreitung der Ilanzer Thesen fand bis nach Bern statt – sind sie doch in Augsburg gedruckt worden. Es ist offensichtlich, dass Kolb und Haller Comanders Thesen zur Hand hatten, als sie ihre eigenen Thesen formulierten. Dabei ist allerdings von zwei verschiedenen Abhängigkeiten zu sprechen: Thesen, die genuin von Comander stammen, und Thesen, die genuin von Zwingli stammen. Es ist an Comanders These 1 (→ Bern: These 1), 2 (→ 2), 7 (→ 8) und 16 (→ 4) zu denken; genuin von Zwingli, teils aber durch Comanders Thesen vermittelt,[46] stammen dessen Thesen 18 (→ Bern: These 5), 19–21 (→ 6), 28 (→ 9) und 57 (→ 7). Auch diese beiden Auflistungen illustrieren, dass Kolb und Haller gegenüber Comander und Zwingli gleichermassen eine neue, eigene Systematik geschaffen haben.

Es scheint also, dass die Berner nicht nur Comanders, sondern auch Zwinglis Thesen vorliegen hatten. Besonders deutlich ist dies, wenn Kolb und Haller eine typisch zürcherische Formulierung übernehmen, die bei Comander fehlt. So bezeichnet Zwingli in den Thesen 7–10 und 12 Christus als Haupt – dies ergänzen die Berner in ihrer ersten These, die ansonsten eine «Neuschöpfung» Comanders ist,[47] insofern dass Christus das einzige Haupt der Kirche sei: «Die heilig Christenlich

43 Den Ausführungen liegt die Edition in den *Reformierten Bekenntnisschriften* zugrunde (vgl. RBS 1/1, 86–101, 177–179, 203 f.); im *Anhang II* dieser Studie finden sich in einer Art Synopse nur jene Auszüge aus den drei Thesenreihen, die voneinander abhängig sind.

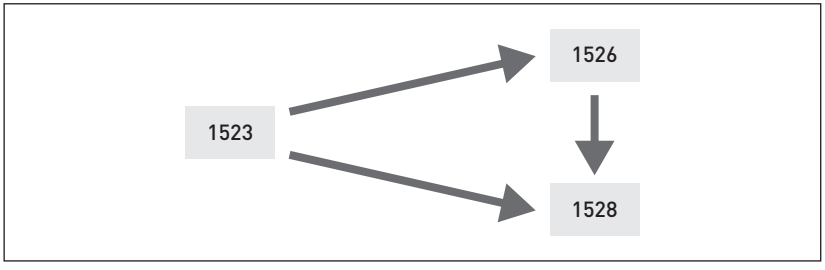
44 Vgl. *Bernhard*, Ilanzer Disputationsthesen 112 f. Zu weiteren Abhängigkeiten aus Zwinglis Schriften, z. B. *Vßlegen und gründ der Schlußreden* (1523), *Antibolon* (1524) und *De vera et falsa religione* […] *commentarius* (1525).

45 Siehe unten (Abschnitt 3.3) sowie *Bernhard*, Ilanzer Disputationsthesen 114–117, 130.

46 So geht beispielsweise die Berner These 5 auf Zwinglis These 18 zurück, hingegen basiert die Berner These 6 auf Comanders These 12 (siehe *Anhang II*).

47 Siehe unten.

Kilch, *deren einig houpt Christus,* ist us dem wort Gots geborn, im selben belibt sy und hȯret nit die stimm eines frȯmbden.»[48] In der zweiten Berner These wird stärker als bei Comander der Gegensatz von Wort Gottes und menschlichen Satzungen betont, ähnlich wie es Zwingli in These 16 formulierte.[49] Bemerkenswert ist es, dass Bertold Haller die Berner Thesen von Zürich bestätigt haben wollte, weswegen er Zwingli gleich viermal (!) aufforderte, die Berner Thesen nach Belieben zu ändern.[50] Zwingli hat hingegen keine nennenswerten Änderungen vorgenommen. Hallers Bitte zeigt freilich, welche Stellung Zwingli ums Jahr 1528 in Bern einnahm, ja dass die Rezeptionswege nicht nur einlinig waren.



Die epexegetische Arbeitsweise von Comander bzw. von Kolb und Haller

Weder Comander noch die Berner haben die Thesen Zwinglis unverändert übernommen. So verarbeiteten sie Zwinglis Thesen epexegetisch, formulierten teils detaillierter oder fassten anderes konziser zusammen; oft wurden auch noch weitere oder andere Bibelstellen beigezogen. So beruft sich Comander bei den Thesen zum Abendmahl stärker auf die Schrift, und formuliert dies auch explizit (Thesen 12. 14. 16), was von den Bernern unverändert übernommen wurde. In diesem Zusammenhang fällt es auf, dass Zwinglis Formulierung, dass das Nachtmahl ein «widergedechtnuß» (These 18) sei, von Comander nicht übernommen wird: Zwar erwähnt er, dass das Abendmahl nach seiner rechten Ein-

48 These 1, in: RBS 1/1, 203 (im Original nicht kursiv).

49 Berner These 2: «Die Kilche Christi machet nit gesatz und bott on das gottes wort. Deszhalb all menschen uns satzungen, so man nempt der Kilchen pott, uns nyt wyter bindend, dann sy im gȯttlichen wort gegründt und potten sind.» (ibid. 203).

50 Vgl. *Neuser*, Thesen 197.

setzung «inn gedåchtnus […] des leydens Christi sei» (These 17), verwendet aber für das Abendmahl insbesondere den biblischen Begriff «Dankcksagung (Eucharistiae)» (These 15–17). Ein Begriff zwar, den Zwingli bereits in den Auslegungen einmal verwendete, aber erst später in seinen Schriften systematisch benutzte.[51]

Interessant sind in den Berner Thesen verschiedene Veränderungen epexegetischer Art, die mehrfach einen eher pädagogischen Akzent erhalten. Während Comander festhält, dass der, der die Ehe verbiete, vom Glauben abgefallen sei, ja aus Eingebung des Teufels spreche (These 5), akzentuieren Haller und Kolb, dass die Ehe keinem Stand verboten sei, hingegen Hurerei und Unkeuschheit (These 9). Interessant ist auch die These vom Fegefeuer: Während Comander (These 4) sehr ähnlich wie Zwingli (These 57) formuliert, halten auch die Berner fest, dass das Fegefeuer nicht schriftgemäss sei, betonen aber, dass *darum* aller Totendienst wie Seelenmessen, Dreissigster, Jahrzeiten, Kerzen und dergleichen vergeblich seien (These 7). Dieses Beispiel zeigt sehr gut, dass die Berner Thesen bereits einer anderen Zeit – gerade in Bezug auf den Fortschritt der Reformation – entsprungen sind, als es Zwinglis Thesen noch waren: Hält doch Zwingli 1523 fest, dass er in Bekümmernis die Anrufung Gottes, er möge dem Verstorbenen seine Gnade erweisen, nicht ablehne (These 60). Ähnlich verhält es sich bei der Bilderverehrung: Von Zwingli 1523 noch nicht thematisiert, hält Comander fest: «Zur Verehrung Bilder machen, steht dem Wort Gottes des Alten und des Neuen Testamentes entgegen.» (These 7) Haller und Kolb ergänzen: «Deswegen sollen sie beseitigt werden, wo Gefahr besteht, dass sie verehrt werden.» (These 8)[52]

51 Der griechische Begriff «Eucharistia» wurde von Zwingli bei seinen Kirchenväterstudien neu entdeckt (vgl. Z II, 137; Z III, 774 f.), und schliesslich von der tridentinischen Theologie – basierend quasi auf Zwinglis Erkenntnis – übernommen (vgl. *Bernhard*, Fuorma 70: *ders*., Catechissems reformatorics sco perdetgas dalla midada spirtal-religiusa el Grischun [1530–1575], in: AnSR 130 [2017], 27).

52 Die Synopse (*Anhang II*) zeigt weitere rezeptionsgeschichtliche Veränderungen auf. In diesem Zusammenhang ist auf eine Bemerkung Moellers hinzuweisen, der davon ausgeht, dass Haller und Kolb ihre Thesen «grösstenteils neu formuliert und also neu erdacht hätten»; es sei gar irreführend zu behaupten, dass die Berner Thesen von Comanders und Zwinglis Thesen abhängig seien (189). Unseres Ermessens liegt Moeller falsch – wir folgen den Studien Lochers (vgl. *Locher*, Berner Disputation 144; *Moeller*, Disputation 189).

Die je eigene Systematik der verschiedenen Schlussreden

Während die Frage der epexegetischen Arbeitsweise eher die Mikrostruktur betrifft, wenden wir uns nun erneut der Makrostruktur zu. Der synoptische Vergleich der drei «Schlussreden» belegt nämlich ohne Zweifel, dass alle eine andere Konzeption und Systematik aufweisen (siehe *Anhang I*):

(a) Zwinglis 67 Thesen sind – einmal abgesehen von der sogenannten Präambel, in der er sich allein auf die «gschrifft» beruft, und von der letzten These über den Zehnten und die Taufe – faktisch zweigeteilt: einerseits eine knappe Darlegung der reformatorischen Theologie gemäss der «gschrifft» in 15 Thesen, andererseits die römischen Missbräuche gemäss der «gschrifft» in 50 Thesen. Die ersten Thesen gemäss der «gschrifft» behandeln das Evangelium (*sola scriptura*) und Christus als das Haupt der Gläubigen (*solus Christus*), These 16 ist ein sogenanntes Bindeglied[53] zwischen den vorangehenden 15 Thesen (Wort Gottes) und den kommenden 50 Thesen (menschliche Satzungen), die Missbräche der römischen Kirche aufzählen, u. a. Papst, Heilige, gute Werke, Wallfahrt, Fegefeuer, Ablass, Obrigkeit usw. Die beiden Schlüsselbegriffe Zwinglis sind dabei *sola scriptura* und *solus Christus*.

(b) Comanders 18 Thesen setzen gleichermassen mit der «gschrifft» ein: Die erste These betont dabei – gewissermassen wie ein reformatorischer Grundsatz –, dass die christliche Kirche auf keine andere Stimme als auf das Wort Gottes hören soll.[54] Alle folgenden Thesen sind gewissermassen epexegetisch zu dieser ersten These zu verstehen.[55] Dabei wird in drei Teilen, was nicht in Gottes Wort (*sola scriptura)* belegt ist, abgelehnt: (i) Menschliche Traditionen wie Ohrenbeichte, Fegefeuer, Zölibat, Bilderverehrung usw. (Thesen 2–8), (ii) die weltliche Herrschaft von Geistlichen (Thesen 9–10), (iii) die Notwendigkeit von Stellvertretern, Fürsprechern (Heiligen) und Opferhandlungen anstelle des einzigen Hohenpriesters, einzigen Fürsprechers und einzigen, ewig währenden Opfers, Jesus Christus (Thesen 11–17). Dieses Konzept belegt einwandfrei, dass Comander nicht nur «Epigone» Zwinglis war, sondern theologisch-systematisch

53 Sowohl in der neudeutschen (vgl. Zwingli lesen, 76) als auch der historisch-kritischen Edition (vgl. *Busch*, Thesen 87) wird die 16. These zu den ersten 15 Thesen gezählt, doch inhaltlich ist es unbestritten, dass sie ein Bindeglied darstellt: «Im euangelio lernet man, das menschen lere und satzungen zů der säligkeit nüt nützend.»

54 «Die christenlich Kirch ist aus dem wort Gottes geboren, im selben sol sy beleyben und nitt hören die stimm aines anderen.» (RBS 1/1, 177)

55 Abgesehen von der 18. These, in der die Zehntenfrage – wie in Zwinglis These 67 – angesprochen wird.

andere Akzente setzte. Für ihn stand an der Spitze seiner Theologie das *sola scriptura*, das spätere *Proprium* des reformierten Protestantismus – dem Wort Gottes (*sola scriptura*) hatte sich auch das *solus Christus* unterzuordnen. Anders als bei Zwingli spielt also das *solus Christus* keine gleichwertige Rolle neben dem *sola scriptura*.[56]

(c) Wie bereits aus den obigen Ausführungen deutlich geworden ist, sind die Berner Thesen nicht so originell wie diejenigen Zwinglis und Comanders, da dieselben aus vorhandenen Thesen und Schriften zusammengestellt worden sind.[57] Freilich haben dies Kolb und Haller mit grossem Geschick getan, so dass in den Berner Thesen eine neue Systematik begegnet. Zwar setzt die Thesenreihe auch mit dem «Wort Gottes» ein, in Anlehnung an die erste These Comanders, mit dem allerdings signifikanten Unterschied, dass Christus bereits eingangs als Haupt der Kirche bezeichnet wird – darum auch ist er ihr Gesetzgeber, und eine andere Person bzw. menschliche Satzungen werden abgelehnt (These 1–2).[58] Die folgenden acht Thesen teilen sich auf in zwei Teile: Einerseits die Rolle des Gesetzgebers Christus in der Kirche, gemäss der Schrift – Christus als Weisheit, Gerechtigkeit, Erlöser, einziges Opfer, einziger Fürsprecher usw. (Thesen 3–6), andererseits die menschlichen Satzungen wie Fegefeuer, Bilderverehrung, Zölibat und Hurerei, nicht gemäss der Schrift (Thesen 7–10). Wenn auch das Kriterium der Schrift bzw. des Wortes Gottes sechsmal erwähnt wird, ist u. E. der Schlüsselbegriff zum Verständnis der Thesen das *solus Christus*, der Gesetze und Gebote gemäss dem Worte Gottes macht (These 2).[59]

Zusammenfassend kann man also sagen, dass aus systematischer Sicht, drei verschiedene Konzeptionen vorliegen.

Theologische Selbständigkeit von Comander und der Berner gegenüber Zürich?

Die verschiedenen Konzeptionen der Thesen von 1523, 1526 und 1528 sind sicher auch auf dem Hintergrund verschiedener Umstände, wie z. B. Fortlauf der Reformation oder politisch veränderte Gegebenheiten zu verstehen. Dennoch sind sie gleichermassen Zeugnis, dass sowohl

56 Eine detallierte Skizze über die Systematik und Konzeption von Comanders Thesen findet sich, in: *Bernhard*, Ilanzer Disputationsthesen 130.

57 Vgl. *Neuser*, Thesen 201.

58 Siehe dazu oben.

59 Vgl. *Locher*, Berner Disputation 145.

Comander als auch Kolb und Haller nicht nur «Epigonen» Zwinglis waren, sondern selbstständige «Reformatoren», die in ihrer theologischen Arbeit eigenständig Akzente setzten. So ist zwar Comanders erste These – ein strahlender Satz, mit einer Wirkung bis Barmen (1934)[60] – unter Einfluss anderer Zwingli-Schriften wie der *Antibolon* (1524) und *De vera et falsa religione* […] *commentarius* (1525) enstanden, doch ist Comanders Formulierung in dieser konzisen Form einzigartig, gewissermassen eine Neuschöpfung; auch Comanders Verständnis der «Zwei-Reiche-Lehre» und des Abendmahls als Danksagungsmahl belegen Comanders Eigenständigkeit – demzufolge hat Comander das Abendmahl auch nie (wie Zwingli) als Nachtmahl bezeichnet.

Freilich ist Haller, wie wir gesehen haben, deutlich stärker als Comander[61] an Zwingli orientiert. Dennoch haben auch Kolb und Haller in ihren Thesen neue und andere Akzente gesetzt, u. a. Fragen des Seelenheils (Jahrzeitstiftungen, Gerechtsprechung usw.) oder Fragen der Moral (Hurerei, Unkeuschheit usw.).

Nur teilweise können diese anderen Akzentsetzungen mit veränderten Gegebenheiten erklärt werden. Faktisch sind ja alle Religionsgespräche unter «gleichen» Bedingungen einberufen worden: Die weltlichen Obrigkeiten wollten die vorliegenden Anklagen gegen die «Neuerer» untersuchen. Die «Lösungsansätze» als Antwort auf diese Anklagen sind zwar vergleichbar, aber nicht identisch. Gerade der Vergleich der Ilanzer und der Berner Schlussreden illustriert dies ohne Zweifel: Während Comander die Schriftlehre über alles stellt, sind Kolb und Haller stärker an der Christologie orientiert. Dennoch ist es auch zu erkennen, dass die zentralen Fragen der reformierten Bekenntnisbildung, trotz verschiedener Akzentuierungen, in allen drei Thesenreihen von 1523, 1526 und 1528 vorgegeben sind, nämlich die Stellung der Schriftlehre als erster *Locus*, Gottes Wort gegenüber dem nicht schriftgemässen Menschenwort (menschliche Satzungen), Christus als Haupt der Kirche und einziger Mittler, das Abendmahl als Danksagungs- und Erinnerungsmahl an das einzige, ewig währende Opfer Jesu Christi, Ablehnung der Heiligenverehrung, des Priesterzölibats und anderer nicht schriftgemässer Traditionen.

60 Vgl. Eberhard *Busch*, Das eine Wort Gottes. Ein reformatorischer Grundsatz in alter und neuer Zeit, in: Emlékkönyv Tőkés István kilencvenedik születésnapjára, hg. von Zsolt Geréb und Zoltán Adorjáni, Klausenburg-Kolozsvár 2006, 500; *Bernhard*, Ilanzer Disputationsthesen 102 f.

61 Mit Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger hatte Comander seit Mitte der 1530er Jahre einen deutlich intensiveren Austausch (vgl. Fritz *Büsser*, Heinrich Bullinger [1504–1575]. Leben, Werk und Wirkung, Bd. 2, Zürich 2005, 103–113).

Gleichzeitig hat Zwingli bereits in seiner Präambel die Vorläufigkeit der Schrifterkenntnis betont, weswegen die verschiedenen Konzeptionen der einzelnen Thesenreihen gewissermassen geradezu typisch für reformiertes Denken sind. Zwingli betont: «Und wo ich ietz berůrte gschrifft nit recht verstůnde, mich bessers verstands, doch uß egedachter gschrifft, berichten lassen.»[62] Im Jahre 1566 schrieb schliesslich Heinrich Bullinger im Zweiten Helvetischen Bekenntnis: «Ante omnia vero protestamur nos semper esse paratissimos, omnia et singula hic a nobis proposita, si quis requirat, copiosius explicare, denique meliora ex verbo Dei docentibus, non sine gratiarum actione, et cedere et obsequi in Domino, cui laus est gloria.»[63] Insofern ist die theologische Selbständigkeit von Comander und der Berner gegenüber Zürich bzw. Zwingli eben gerade ein Proprium des reformierten Bekenntnisses, nämlich die vorläufige Erkenntnis aufgrund der Schrift, verbunden mit der steten Bereitschaft, sich eines Besseren belehren zu lassen, natürlich erneut aufgrund der Schrift.[64]

Folgen und Ertrag

In der kirchengeschichtlichen Forschung sind die Folgen der Religionsgespräche gemeinhin bekannt: In Zürich fand im Oktober 1523 die zweite Disputation statt, die für eine kontinuierliche Einführung der Reformation massgebend war. In den Drei Bünden, wo die Disputation ohne Entscheid abgebrochen wurde, wurde vom Bundstag eine sogenannte Bikonfessionalität verfügt, im Sinne einer «vorübergehenden Versöhnung unüberbrückbarer Gegensätze»[65] – dies führte dazu, dass schliesslich jedes Kollektiv (Nachbarschaft) sich selbst für oder gegen den «neuen» Glauben entscheiden konnte. In Bern hingegen war der Ausgang der Disputation kurz darauf der Startschuss der Einführung der Reformation: Nicht nur wurde das Münster «gesäubert» und mussten die Bürgerschaft und die Ratsherren auf das Wort Gottes schwö-

62 RBS 1/1, 86.
63 Bullinger, Confessio et expositio 269 f.
64 Vgl. *Bernhard*, Bekenntnistexte 68.
65 Oskar *Vasella*, Geistliche und Bauern. Ausgewählte Aufsätze zu Spätmittelalter und Reformation in Graubünden und seinen Nachbargebieten, hg. von Ursus Brunold und Werner Vogler, Chur 1996, 183.

ren,[66] sondern St. Gallen, Mülhausen, Biel, Lausanne und Basel schlossen sich in der Folge auch der Reformation an. Insofern kann man sagen, dass vor allem die Berner Disputation, als Folge der von Zwingli begründeten Disputationskultur und der in Augsburg, Straßburg und Zürich gedruckten Disputationsthesen, für den Fortlauf der Reformation im Gebiet der Schweiz und des Oberrheins massgebend war, und die gefährliche Isolierung war mit einem Schlag behoben.[67] Der grundlegendste Ertrag der Religionsgespräche in Zürich, Ilanz und Bern war schliesslich die Abfassung der *Confessio Helvetica prior* (1536).

Anhang I

Zwinglis 67 Thesen (1523)	**Comanders 18 Thesen (1526)**	**Hallers und Kolbs 10 Thesen (1528)**
sola scriptura et solus Christus	*sola scriptura*	*solus Christus*
1–15: Theologie gemäss der «gschrifft»: Evangelium als Weg zur Seligkeit, Christus als das alleinige Haupt der Gläubigen	1–8: Allein auf das Wort Gottes ist zu hören, nicht auf menschliche Satzungen und Einrichtungen	1–2: Christus ist gemäss der «gschrifft» Haupt der Kirche und als solcher auch ihr Gesetzgeber
16: Gottes Wort – menschliche Satzungen	9–10: Geistliche orientieren sich allein am Wort Gottes	3–6: Christus als Weisheit, Gerechtigkeit, Erlöser, einziges Opfer, einziger Fürsprecher usw.
17–66: Theologie entgegen der «gschrifft»: Aufzählung und Ablehnung aller Missbräuche, u. a. Papst, Heilige, gute Werke, Wallfahrt, Ablass usw.	11–17: Das Wort Gottes bezeugt Christus als der einzige Hohenpriester, der einzige Fürsprecher und das einzige, ewig währende Opfer	7–10: Ablehnung menschlicher Satzungen wie Fegefeuer, Bilderverehrung, Zölibat oder Hurerei
67: Zehnten-, Tauffrage etc.	18: Zehntenfrage	

66 Vgl. *Neuser*, Thesen 200.
67 Vgl. ibid. 201; *Moeller*, Disputationen 128 f.; *Locher*, Berner Disputation 149.

Anhang II

Zwinglis 67 Thesen (1523)[68]	**Comanders 18 Thesen (1526)**[69]	**Berner Thesen (1528)**[70]
17. Christus ist der einzige, ewige höchste Priester. Daraus ersehen wir, dass die, welche sich als höchste Priester ausgeben, sich gegen die Ehre und Vollmacht Christi stellen, ja diese verwerfen.	11. Christus Jesus ist im Neuen Testament der einzige höchste Priester («oberster Priester»), der ewig lebendig bleibt, weswegen er keines Stellvertreters bedarf.	
18. Christus, der sich selber nur einmal zum Opfer gebracht hat, ist ein in Ewigkeit wirkendes und bezahlendes Opfer für die Sünden aller Gläubigen. Daran erkennt man, dass die Messe kein Opfer, sondern das «widergedechtnuß» des Opfers und die Zusicherung der Erlösung ist, die Christus uns geleistet hat.	13. Dieser unser höchster Priester hat ein einziges, ewig währendes Opfer vollbracht. So hat er alle anderen Sühneopfer aufgehoben, und dieses einmalige Opfer mag wegen seiner Vollkommenheit von keinem Menschen zurückgewiesen werden. 14. Die Messe, in der man Christus Gott, dem Vater, für die Sünde der Lebenden und Toten opfert, steht der Heiligen Schrift entgegen und ist dem allerheiligsten Leiden Christi eine Lästerung.	5. Die Messe, die zur Zeit Brauch ist, in der man Christus Gott, dem Vater, für die Sünde der Lebenden und Toten opfert, steht der Schrift entgegen, ja ist dem Leiden und Sterben Christi eine Lästerung und wegen dieser Missbräuche vor Gott ein Greuel.
19. Christus ist der einzige Mittler zwischen Gott und uns. 20. Gott will uns alle Dinge in Christi Namen geben. Daraus ergibt sich, dass wir nach diesem Leben keinen anderen Mittler brauchen als ihn. 21. Wenn wir auf Erden füreinander bitten, sollen wir es im Vertrauen darauf tun, dass uns allein durch Christus alle Dinge gegeben werden.	12. Dieser höchste Priester ist unser einziger Mittler zwischen Gott dem Vater und uns, seinen Gläubigen. Da alle anderen Mittler und Fürsprecher keine Grundlage in der Schrift haben, werden sie von uns aufgegeben.	6. Wie allein Christus für uns gestorben ist, so soll er auch als einziger Mittler und Fürsprecher zwischen Gott dem Vater und uns Gläubigen angerufen werden. Darum soll das Anrufen aller anderen Mittler und Fürsprecher im Jenseits, um unserer willen, einer Grundlage in der Schrift entbehrend von uns aufgegeben werden.

68 Die neudeutsche Übertragung basiert – abgesehen von einigen kleinen Anpassungen – auf: Huldrych Zwingli, Schriften, Bd. 2: Auslegung und Begründung der Thesen oder Artikel 1523, Zürich 1995; Zwingli lesen. Zentrale Texte des Zürcher Reformators in heutigem Deutsch, hg. v. Perter Opitz, Ernst Saxer, Zürich [2]2019, 79–87. Die historisch-kritische Edition findet sich in: RBS 1/1, 86–101.

69 Die neudeutsche Übertragung hat der Autor angefertigt; die historisch-kritische Edition findet sich in: RBS 1/1, 177–179.

70 Die neudeutsche Übertragung hat der Autor angefertigt; die historisch-kritische Edition findet sich in: RBS 1/1, 203 f.

Zwinglis 67 Thesen (1523)	**Comanders 18 Thesen (1526)**	**Berner Thesen (1528)**
28. Alles, was Gott erlaubt oder nicht verboten hat, ist rechtmässig. Daraus ist zu schliessen, dass die Ehe allen Menschen zusteht.	5. Wer die Ehe und gewisse Speisen, die von Gott geschaffen sind, verbietet, bezeugt damit, dass er vom Glauben abgefallen ist und er aus Eingebung des Teufels spricht.	9. Die heilige Ehe ist gemäss der Schrift keinem Stand verboten, hingegen ist allen Ständen geboten, Hurerei und Unkeuschheit zu vermeiden.
29. Alle, die man Geistliche nennt, sündigen, wenn sie sich nicht durch die Ehe vor der Sünde bewahren, nachdem sie gemerkt haben, dass Gott ihnen in Reinheit zu leben versagt hat.	6. Wer feststellt, dass er die Gabe, in Reinheit unehelich zu leben, von Gott nicht hat, der mag und soll sich verehelichen, welchen Standes auch immer er ist.	
34. Die sogenannte geistliche Herrschaft kann ihren Machtanspruch nicht aus der Lehre Christi begründen. 36. Alles, was der sogenannte geistliche Stand sich an Rechtsprechung und Verteidigung des Rechts anmasst, kommt den weltlichen Vorgesetzten zu, sofern diese Christen sein wollen. 37. Den weltlichen Vorgesetzten sind alle Christen Gehorsam schuldig, niemand ausgenommen.	10. Die Geistlichen sollen, welchen Standes auch immer sie seien, der weltlichen Gewalt in zeitlichen Dingen untergeordnet sein.	
57. Die wahre Heilige Schrift weiss nichts von einem Fegefeuer nach diesem Leben.	4. Alles, was bisher über das Fegefeuer gelehrt worden ist, stammt nicht von Gott.	7. In der Schrift findet sich kein Fegefeuer nach dieser Zeit. Darum ist aller Totendienst wie Vigil, Seelenmessen, Seelengeräte, Siebenter, Dreissigster, Jahrzeit, Lichter, Kerzen und dergleichen vergeblich.
67. Wenn jemand wünscht, mit mir über Zinsen, Zehnten, ungetaufte Kinder und die Firmung zu disputieren, so stehe ich gerne Rede und Antwort.	18. Wenn jemand eine Antwort betreffend Zehnten haben will, werden wir nichts dagegen einwenden.	

Zwinglis 67 Thesen (1523)	Comanders 18 Thesen (1526)	Berner Thesen (1528)
	1. Die christliche Kirche ist aus dem Worte Gottes geboren; in diesem soll sie bleiben, und sie soll auf keine andere Stimme als auf das Wort Gottes hören.	1. Die heilige christliche Kirche, dessen einziges Haupt Christus ist, ist aus dem Worte Gottes geboren; in diesem soll sie bleiben und sie soll auf keine Stimme eines Fremden hören.
	2. Die Kirche Jesu Christi macht kein Gesetz ohne das Wort Gottes: Sie hört darauf, was ihr Gemahl Christus eingesetzt und geboten hat – wenn sie dies nicht tun würde, wäre sie von geringerer Bedeutung als die jüdische Synagoge.	2. Die Kirche Jesu Christi macht kein Gesetz und Gebot ohne das Wort Gottes. Deshalb binden uns all die menschlichen Satzungen, sofern man sie kirchliche Gebote nennt, weiterhin nicht – es sei denn, dass sie im göttlichen Wort begründet und geboten sind.
	3. Daraus folgt, dass die Ohrenbeichte und dergleichen, was man Gebote der Kirche nennt, fortan nicht mehr verpflichtend sind, sofern sie nicht im göttlichen Wort gegründet und geboten sind.	
	7. Zur Verehrung Bilder machen, steht dem Wort Gottes des Alten und des Neuen Testamentes entgegen.	8. Zur Verehrung Bilder machen, steht dem Wort Gottes des Alten und des Neuen Testamentes entgegen. Deswegen sollen sie beseitigt werden, wo Gefahr besteht, dass sie verehrt werden.
	8. Alle menschlichen Gebote und Satzungen, die das Gewissen binden, sind unnütz, abzuschaffen und ganz hinwegzunehmen, weil sie ein vergeblicher Dienst an Gott sind.	
	9. Die Bischöfe sollen selbst predigen und nicht mit dem weltlichen Schwert regieren, nicht grosse Güter besitzen, sondern nur genug zu essen haben und mit dem Wort Gottes über die Schafe Christi, d. h. die Gläubigen, wachen.	

Zwinglis 67 Thesen (1523)	**Comanders 18 Thesen (1526)**	**Berner Thesen (1528)**
	15. Die Messe ist dem heiligen Evangelium und dem ganzen neuen Testament unbekannt; durch die Veränderung der Danksagung (Eucharistie) ist aufs Neue ein Opfer erfunden worden.	
	16. Dass Christus wesentlich, wie er zur Rechten Gottes, des Vaters, sitzt oder am Stamm des Kreuzes gehangen ist, im Brot der Danksagung sei, ist ein Irrtum und kann mit der Heiligen Schrift nicht bewiesen werden.	4. Dass der Leib und das Blut Christi wesentlich und leiblich im Brot der Danksagung empfangen werde, kann mit der biblischen Schrift nicht bewiesen werden.
	17. Das Abendmahl des Herrn als eine Erinnerung und Danksagung des Leidens Christi ist nach seiner richtigen Einsetzung mit dem christlichen Bann versehen und durch die erdichtete Opfermesse ersetzt worden.	
		3. Christus ist unsere alleinige Weisheit, Gerechtigkeit, Erlösung und Bezahlung für die Sünden aller Welt. Ein anderes Verdienen der Seligkeit und Genugtuung für die Sünden bekennen, heisst darum, Christus verleugnen.
		10. So jemand gemäss der Schrift wegen öffentlicher Hurerei gebannt wird, folget daraus, dass Unkeuschheit und Hurerei um der Ärgernis willen keinem Stand schädlicher ist als dem priesterlichen.

Theologen im Austausch

Das Netzwerk hinter dem Ersten Helvetischen Bekenntnis[1]

Von Judith Engeler

> «Bucer und Capito haben es erreicht, dass wir die von Luther gewünschten Formeln ausdrücklich in unsere Konfession einfügten; sie hoffen dadurch Luther besänftigen zu können.»[2]

Dies schrieb Simon Grynäus, Pfarrer in Basel, vor 485 Jahren, am 7.2.1536, an den Reformator Ambrosius Blarer aus Konstanz. Mit der «Konfession» war das Erste Helvetische Bekenntnis, die *Confessio Helvetica Prior*, gemeint. Sie wurde anfangs Februar 1536 abgefasst zum Zweck, innerhalb der evangelischen Kirchen der Schweiz eine einheitliche Formulierung bezüglich Lehre und Bräuche zu finden. Man wollte gegen aussen «einmündenklich und eintrechtenklich gefaßt»[3] erscheinen und den eigenen Glauben bekennen. Zugleich stand aber auch eine mögliche Einigung mit Martin Luther und seinen Anhängern im Raum; da ging es vor allem um die strittige Frage, inwiefern Jesus Christus im Abendmahl leiblich gegenwärtig sei. Für diese innerprotestantische Übereinkunft in der Abendmahlslehre, auch Konkordie genannt, setzten sich insbesondere die Straßburger Theologen Martin Bucer und

1 *Ich danke Dr. habil. Reinhard Bodenmann, Leiter der Bullinger-Briefwechseledition, für die wertvollen Hinweise und das Gegenlesen meines Aufsatzes.*

2 «In synodo nostra sic est actum: quas formas Lutherus requirit, eas, ut in nostram confessionem, quam commune et generalem eclesiis Helvetiae comprehendimus, expresse inseramus, Bucerus et Capito obtinuerunt; sperant posse his Lutherus placari.» Grynäus an A. Blarer am 7.2.1536, in: Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer 1509–1548, Bd. 1, hg. von Traugott Schiess, Freiburg i. Br. 1908, Nr. 678, 779 (Übersetzung: Walter *Köhler*, Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen, Bd. 2, Stuttgart 1953, 418).

3 Karl *Deschwanden*, Die Eidgenössischen Abschiede aus dem Zeitraume von 1533 bis 1540, Bd. 4,1c, Luzern 1878, Nr. 378, 617.

Wolfgang Capito ein, da sie sowohl geopolitisch als auch theologisch eine Mittelstellung zwischen der schweizerischen und der wittenbergischen Reformation einnahmen. Das Jahr 1536 war entscheidend für die Bemühungen, zu einer Einigung zu kommen: Mit der Aussicht, dass der Papst bald ein allgemeines Konzil nach Mantua ausschreiben würde, versuchten nicht nur die schweizerischen, sondern auch die deutschen Protestanten, sich in einer Übereinkunft zu finden und schafften das im Mai 1536 in der Wittenberger Konkordie. Auf Schweizer Seite war es ein ganzes Netzwerk, das sich um eine Einigung bemühte. Bei der Abfassung der Confessio Helvetica Prior waren neben den Strassburgern Capito und Bucer, die sich für «die von Luther gewünschten Formeln»[4] einsetzten, auch die Zürcher Heinrich Bullinger und Leo Jud, Oswald Myconius und Simon Grynäus aus Basel und der Berner Kaspar Megander beteiligt.[5]

Methodisches Vorgehen

Dieses Netzwerk aus den Erst- und Zweitverfassern des Bekenntnisses gilt es an dieser Stelle zu untersuchen. Bei den sieben Personen, die zum Netzwerk gezählt werden, macht das 21 mögliche Briefverbindungen. Nun sind nur schon im für die Konkordienbemühungen entscheidenden Jahr 1536 mehr als 100 Briefe[6] bekannt, die innerhalb dieses Netzwerks geschrieben worden sind; das sind pro Person 15 Briefe. Tatsächlich waren es noch deutlich mehr. Viele Briefwechsel sind nur sehr unvollständig erhalten,[7] ja von einigen Protagonisten wie Kaspar Megander sind fast gar keine Briefe überliefert. Auch Teile des Briefwechsels zwischen Capito und Myconius sind verloren gegangen.

4 Vgl. Anm. 2

5 Vgl. Fritz *Büsser* (Bearb.), Beschreibung des Abendmahlsstreites von Johann Stumpf, Zürich 1960, 64 f., 74 f. Dort sind die Namen aller Beteiligten am Treffen zu finden, ebenso die genauen Daten. Stumpfs Aufzeichnungen gehen auf Bullingers Manuskript zurück. Vgl. dafür Rainer *Henrich*, Zu den Anfängen der Geschichtsschreibung über den Abendmahlsstreit bei Heinrich Bullinger und Johann Stumpf, in: Zwing. XX (1993), 11–51.

6 Für den Zeitraum zwischen 1532 und 1537 sind fast 400 Briefe erhalten, die innerhalb des Netzwerks geschrieben wurden.

7 Augenfällig ist z. B. die starke Ungleichheit bei den meisten Briefwechseln zwischen empfangenen und gesendeten Briefen. Der Bullinger-Briefwechsel enthält groß mehrheitlich (ca. 80 Prozent) an Bullinger gerichtete Briefe. Die Antworten Bullingers, die es bestimmt gegeben hat, sind also verloren.

Diese Verluste eingerechnet muss die Kommunikation innerhalb des Netzwerks sehr eng gewesen sein. Dieser Austausch wurde gross mehrheitlich nicht durch Besuche gepflegt, sondern oft fast ausschliesslich übers Briefeschreiben.[8] Es verwundert deshalb nicht, dass das innerhalb dieses Netzwerks stattfindende Ringen um die richtige Haltung in der Abendmahlsfrage sich insbesondere im Briefwechsel manifestiert. Walter Köhler hat vieles davon schon in seinem Opus magnum *Zwingli und Luther* beschrieben, ähnlich Ernst Bizer in seinen *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits*.[9] Aus diesem Grund wird für diesen Beitrag ein anderer Ansatz gewählt: Bei der Analyse der Briefe gilt es der Frage nachzugehen, inwiefern einzelne Akteure des Netzwerkes Einfluss auf die innerprotestantischen Einigungsversuche im Jahr 1536 hatten. Welche Positionen nahmen die Protagonisten ein und veränderten sich diese im Laufe des Jahres? Und wie entwickelten sich die persönlichen Beziehungen? Zwei Fallbeispiele sollen helfen, diese Fragen zu beantworten.

Im Zentrum des *Confessio Helvetica Prior*-Netzwerks steht Heinrich Bullinger. Ob der damals noch sehr junge und relativ neu als Antistes tätige Bremgartner auch inhaltlich eine zentrale Stellung innerhalb des Netzwerks einnahm, ist unklar. Der Umfang seiner Briefkorrespondenz, die erhalten ist, übersteigt diejenigen Briefwechsel der anderen beteiligten Theologen um ein Vielfaches. Durchschnittlich sind fünf Briefe pro Woche überliefert, zwei von ihm und drei an ihn.[10] Im Zeitraum von 1532 bis 1537 sind beinahe 300 empfangene und gesendete Briefe Bullingers[11] verzeichnet. Diese machen gut ¾ der erhaltenen Briefe des Netzwerks aus. Es gibt mehrere Gründe für die gute Überlieferungslage: Einerseits wurden die Briefe in Zürich mit grosser Sorgfalt aufbewahrt und die entsprechenden Archive[12] vor Vernichtung verschont, andererseits hat Bullinger schon zu Lebzeiten seine Korrespondenz systematisch gesam-

8 Vgl. Christoph *Strohm*, Theologenbriefwechsel im Südwesten des Reichs in der Frühen Neuzeit (1550–1620). Zur Relevanz eines Forschungsvorhabens, Heidelberg 2017, 15.

9 Vgl. Walter *Köhler*, Zwingli und Luther und Ernst *Bizer*, Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert, Gütersloh 1940.

10 Vgl. Traugott *Schiess*, Der Briefwechsel Heinrich Bullingers, in: Zwing. V (1933), 396–409, hier 398.

11 Ich zähle 293.

12 Die Briefe Bullingers sind hauptsächlich in den Briefbänden des Staatsarchivs (ehemaliges Zürcher Antistitialarchiv), in der Hottingersammlung der Zentralbibliothek Zürich und in den Abschriften der Simmlersammlung, ebenfalls in der Zentralbibliothek Zürich, enthalten. Dazu kommen einzelne Originale, Druckwerke und Kopien aus Sammlungen in Genf, Straßburg, St. Gallen usw. Vgl. Fritz *Büsser*, Die Überlieferung von Heinrich Bullingers Briefwechsel, in: HBBW 1, 7–21, hier 8.

melt. So bat er z. B. nach dem Tod seines Amtskollegen in Basel, Oswald Myconius, ihm die von ihm selbst an den Basler gesandten und noch vorhandenen Briefe zurückzuschicken. Gründe dafür mochten sowohl historisches Interesse gewesen sein als auch der Wunsch, dass die teilweise heiklen Briefinhalte nicht in falsche Hände gerieten.[13] Denn Myconius war einer der Hauptkorrespondenten Bullingers. Da sowohl der Zürcher als auch der Basler Antistes zum Ausschuss gehörte, der vor der Ankunft Bucers und Capitos in Basel einen ersten Entwurf des Ersten Helvetischen Bekenntnisses verfasste,[14] soll deren Beziehung und die Entwicklung derselben im Mittelpunkt der Untersuchung stehen.

Neben dieser innerschweizerischen Verbindung wird auch diejenige Bullingers mit Martin Bucer behandelt. Er steht, aufgrund seiner Vermittler- und Reisetätigkeit und ebenfalls aufgrund der relativ guten Überlieferungslage seiner Korrespondenz, im Zentrum des oberdeutschen Theologennetzwerks. Die Untersuchung seines Briefwechsels mit dem Schweizer ermöglicht gleichsam einen Blick nach «aussen», da Bucer Dreh- und Angelpunkt für die Kommunikation mit der wittenbergischen Reformation war. Dabei wird sich zeigen, dass der Straßburger und Bullinger kein gutes Verhältnis hatten.

In der Untersuchung werden die Beziehungen zu den Bernern aus verschiedenen Gründen nicht thematisiert. Erstens mischte Bern bei den Bekenntnisverhandlungen weniger stark mit als die Zürcher und die Basler, weil es Anfang 1536 andere Sorgen hatte: Mit einem Feldzug gegen den Herzog von Savoyen hatte Bern diesem Genf und die Waadt entrissen, zugleich aber auch die grosse Bühne der Weltpolitik betreten. Ohne Zustimmung der Miteidgenossen waren die Berner losmarschiert und forderten damit die grössten europäischen Herrscher heraus.[15] Bullinger wurde zwar über die Berner Pläne und den Verlauf des Feldzugs

13 Vgl. Rainer *Henrich*, Oswald Myconius. Briefwechsel 1515–1552. Regesten, Bd. 1, Zürich 2017, 80. Am Beispiel von Bullingers Briefwechsel während des schmalkaldischen Krieges wird allerdings deutlich, dass Bullinger wahrscheinlich auch einige Briefe absichtlich aufgrund des brisanten Inhalts vernichtet bzw. vernichten lassen hat (vgl. HBBW 18, 16–18; Rudolf *Gamper*, Joachim Vadian. 1483/84–1551. Humanist, Arzt, Reformator, Politiker, Zürich 2017, 255).

14 Vgl. StAZ (Staatsarchiv Zürich), E II 337, 131r.

15 Am 1.11.1535 starb Herzog Franz Sforza von Mailand; Kaiser Karl V. wollte Mailand als Reichslehen einziehen, während Franz I. von Frankreich im Stillen rüstete, um es ihm zu entreißen. Das vom Herzog von Savoyen belagerte Genf geriet in Gefahr, von Frankreich eingenommen zu werden. Das wollten die Berner um jeden Preis verhindern. Indem sie nach Genf marschierten, erklärten sie zwar seinem ehemals (und neu mit dem Kaiser) verbündeten Herzog von Savoyen den Krieg, das konnte aber unter Umständen auch für Franz I. gelten. Vgl. Richard *Feller*, Geschichte

insbesondere vom damaligen Lenzburger Landvogt Sulpitius Haller auf dem Laufenden gehalten. Für theologische Erörterungen gab es in diesem Briefwechsel allerdings keinen Platz. Damit mangelt es zweitens an Quellen: Denn nach Berchtold Hallers schweren Erkrankung und dessen Tod Ende Februar 1536 fiel Bullingers Hauptverbindung nach Bern weg. Die noch erhaltene Korrespondenz mit Kaspar Megander, dem Berner Münsterpfarrer, fällt dagegen kaum ins Gewicht.[16]

Oswald Myconius und Heinrich Bullinger

Allein für das Jahr 1536 sind zwischen Bullinger und Oswald Myconius, der nach dem Tod Johannes Oekolampads im November 1531 überraschend zu dessen Nachfolger gewählt worden war, 42 Briefe erhalten. Zudem haben sich die beiden Antistites in diesem Jahr mindestens viermal getroffen, dreimal in Basel zu Verhandlungen der reformierten Orte und einmal bei einem Besuch von Myconius und Grynäus in Zürich Mitte August. Grundsätzlich ist für den Beginn des Jahres 1536 festzuhalten: In organisatorischen Fragen bestand zwischen Bullinger und Myconius ein enger Austausch, auch Informationen und Nachrichten wurden rege gewechselt. Dabei waren sich die beiden Antistites aber nicht immer einig, wobei sich mancher Misston auch auf der persönlichen Ebene niederschlug.[17] In der Abendmahlsfrage waren aber die beiden damals noch einer Meinung. Die Ausgangsposition des Baslers und des Zürchers war das Bekenntnis, welches auf dem Theo-

Berns, Bd. II: Von der Reformation bis zum Bauernkrieg 1516–1653. Bern/Frankfurt a. M. 1974, 371 f.

16 Für die Jahre 1535 und 1536 sind acht Briefe überliefert, einer von Bullinger an Megander, fünf von Megander an Bullinger und Jud und nur zwei von Megander alleine an Bullinger. Inhaltlich geht es dabei teilweise auch um das Erste Helvetische Bekenntnis, aber die Beziehung zum Zürcher Antistes steht weniger im Fokus.

17 Ein Beispiel ist die unterschiedliche Haltung bezüglich der Solothurner «Banditen». Zürich hatte auf der Tagsatzung vom 13.9.1535 in Baden den Beschluss unterschrieben, dass diese «Banditen» (reformierte Solothurner, die nach einem missglückten Aufstand nach Bern geflüchtet und von Solothurn verbannt worden waren), wenn sie Einfälle in Solothurn machen und sich anschließend auf Berner oder Basler Gebiet flüchten, auch dort verfolgt werden dürfen. Dabei waren sie zu «Feinden» erklärt worden, wovon Zürich sich erst nachträglich, nach Protesten aus Basel und Bern, distanzierte. Myconius akzeptierte die Verteidigung des Zürcher Rats durch Bullinger nicht (vgl. HBBW 6, Nr. 725, 71 f.,27–48; zu den Solothurner «Banditen» vgl. *Feller*, Geschichte Berns 234 f.).

logenkonvent vom 1.12.1535 in Aarau verfasst wurde. Dabei einigten sich Leo Jud, Konrad Pellikan, Theodor Bibliander, Myconius und Grynäus auf folgende Formulierung:

> «Im geheimnisvollen Mahl des Herrn wird der Leib Christi, der für uns den Tod in Kauf genommen hat, und sein Blut, das für uns am Kreuz vergossen ist, von den Gläubigen wahrhaft gegessen und getrunken zur Kräftigung der Seele und zum Wachstum des geistlichen Lebens.»[18]

Bullinger, der nicht nach Aarau gereist war, billigte diese Abendmahlsformel.[19] Da aber die Berner nicht einverstanden waren, wurde die Idee, die zunächst Bucer im Juli 1535[20] und später konkreter noch Capito im Oktober des gleichen Jahres[21] ausgesprochen hatte, wieder aktuell: Es sollte ein Konvent der schweizerischen und oberdeutschen Kirchen stattfinden, weil man sich in der Abendmahlsfrage nur im direkten Gespräch finde, so Bucer.[22] Bullinger und Myconius erklärten sich einverstanden, wollten die Straßburger aber erst gegen Ende der Beratungen zulassen.[23] Bis zu Beginn der Basler Tagung am 30.1.1536 drehte sich die Korrespondenz von Myconius und Bullinger nun vorrangig um deren Organisation: Wer soll eingeladen und über welche Themen soll disputiert werden? Dabei erwies sich Bullinger als ziemlich hellsichtig: Er nehme an, so schrieb er am 20. Januar, dass die Straßburger den Schweizern gewisse Redeweisen vorschreiben wollen, die den Anschein einer Übereinstimmung mit Luther erweckten.[24] Für den Zürcher Antistes war die bevorstehende Tagung insofern unnötig, weil die Einheit in Bezug auf Dogmen und Riten schon erreicht sei: «Ich zweifle nicht», schrieb er am 20. Januar an Myconius, «dass wir, die wir Christus in den schweizerischen Kirchen predigen, uns in allen Dingen

18 «In coena Domini mystica corpus Christi, quod pro nobis traditum est in mortem, et sanguis eius, qui in remissionem peccatorum nostrorum in cruce fusus est, a fidelibus vere manducatur et bibitur in vigorem animae et in spiritualis vitae incrementum.» Confessio ecclesiae Tigurinae et Basileiensis;, in: StAZ E II 337, 116v; gedruckt in *Bizer*, Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits 90, Anm. 5; Übersetzung von mir.

19 «Confessio illa non displicet.» Bullinger an Myconius am 19.12.1535, in: HBBW 5, Nr. 703, 478.

20 Vgl. HBBW 5, Nr. 623.

21 Ibid. Nr. 633.

22 Ibid. Nr. 623.

23 Vgl. HBBW 5, Nr. 698 und Nr. 703.

24 Vgl. HBBW 6, Nr. 731, 90,33 f.: «Iam ergo si stat sententia illos audire, praescribent illi nobis nescio quos loquendi modos, ut concordare videamur cum Luthero.» Dass es genau so kam, lesen wir nicht nur aus dem anfangs zitierten Brief von Grynäus an Blarer, sondern auch in einer Art «Rechtfertigungsschreiben» der in Basel versammelten Theologen an die Theologen von Appenzell. Vgl. HBBW 6, Nr. 743.

einig sind».[25] Er konnte der Versammlung aber auch etwas Positives abgewinnen: Wenn sich die Schweizer Kirchen in Bezug auf Dogmen und Riten verständigt hätten, auch um auf dem bevorstehenden Konzil darüber Rechenschaft abzulegen, würden weitere Verhandlungen überflüssig werden.[26] Während sich die andere Seite auf die Confessio Augustana berufe, hätten die Schweizer dann ihr eigenes Bekenntnis, welches man Bucer und anderen vorlegen könnte, denn so «wüst jederman, was er an unß hätte und funde».[27] Sein Briefpartner Myconius war der Versammlung gegenüber ähnlich skeptisch eingestellt und mahnte insbesondere gegenüber Bucer zur Vorsicht.[28] An den Verhandlungen in Basel, die vom 30. Januar bis zum 4. Februar 1536 dauerten, einigte man sich schliesslich auf insgesamt 27 Artikel. Ein Teil des bei der Abfassung umstrittenen Abendmahlsartikels in der deutschen Übersetzung Leo Juds lautete folgendermassen:

> «Vom heylgen nachtmal hallten wir also, das der her im helgen abendmal sin lyb und blůt, das ist sich selbs, den sinen warlich anbütet und zů solcher frucht zů nießen gipt, das *er* je me und me *in inen*, *und sy in im*, lebennd, nit das der lyb und das blůt des herrn mit brot und wyn natürlich vereinbaret oder rumlich darin verschlossen werdend, oder das ein lipliche fleyschliche gegenwürtigkeit hie gesetzt werde, sonnder das brot und wyn us der insatzung des herren hoch bedütende, heilige waarzeychenn sigind, durch die von dem herren selbs, durch den dienst der kilchen, die ware gemeinschafft des lyps unnd blůts Christis den glöubigen[29] fürgetragen unnd angebotten werde, nit zu einer hynfelligen spys des buchs [Bauchs], sonder zu einer spis und narung des geystlichen und ewigen lebens.»[30]

Diese zwinglianisierte deutsche Fassung des Bekenntnisses und das lateinische Original sollten nun von den heimischen Räten abgesegnet werden.[31] Ganz wohl schien den Zürchern dabei nicht zu sein: Zunächst noch sehr positiv über die gute Aufnahme des Ersten Helvetischen

25 Original: «Nil ambigo nos, qui per Helveticas ecclesias Christum praedicamus, convenire per omnia.» HBBW 6, Nr. 731, 90,24 f.; Übersetzung von mir. Vgl. auch: «Respondi eadem omnibus esse dogmata, in ritibus quoque nil esse discordiae, tametsi non omnes eosdem et eodem modo observemus; at libertatem in his esse servandam etc.» HBBW 6, Nr. 731, 90,27 ff.

26 Ibid. 91.

27 Ibid.

28 Vgl. HBBW 6, Nr. 732, 93.

29 Das wäre ein Beispiel für die «Zwinglianisierung» der deutschen Übersetzung. Im lateinischen Text steht nichts von «den Gläubigen». Vgl. Ernst *Saxer*, Confessio Helvetica Prior von 1536, in: RBS 1/2, Neukirchen-Vluyn 2006, 65,7–14.

30 Ibid. 52,28–53,8.

31 Vgl. Anm. 34.

Bekenntnisses durch den Zürcher Rat[32] gestimmt, schickten Bullinger und Jud nur einen Monat später Myconius und Grynäus zuhanden des Basler Rats diverse Änderungsvorschläge.[33] Diese waren verbunden mit der Bitte, die beiden Basler Theologen mögen die lateinischen Artikeln den zwinglianisierten deutschen anpassen.[34] Zugleich relativierten die Zürcher aber auch den Wert des Bekenntnisses als solches:

> «Diese artickel verschribner confeßion sind von unß nütt der meinung gestelt, daß sy ein einige [einzige] und allgmeine christenliche gloubens form und regel allen anderen kilchen sin söllend oder daß wir yemands inn wortten vahen [fangen] und in ein besondere artt ze reden von hendlen des gloubens zwingen wöllind, sonder wir bekennend vor uß und ab [ein für allemal] die heiligen biblischen geschrifft für das einig und algemein richtschyt [Richtschnur] aller kilchen.»[35]

In dieser Zeit ärgerte sich Bullinger über Myconius' ausbleibende Briefe, obwohl man sich doch in Basel versprochen habe, einander mehr zu schreiben.[36] Myconius schien davon unbeeindruckt zu sein und schrieb auch in der Folgezeit nur kürzere Zettel. Dabei wurde die Diskussion inhaltlich wieder interessant: Obwohl die unveränderte deutsche Fassung grösstenteils[37] auf Zustimmung stiess, wurde Ende März am Tag der evangelischen Räte beschlossen, das Erste Helvetische Bekenntnis nicht zu veröffentlichen. Die Begründung dafür war nun eher etwas skurril: Es gebe schon viele andere Bekenntnisse und die Gegner könnten darum den Vorwurf der Uneinigkeit erheben.[38] Besser sei es, die Anerkennung des Vierstädtebekenntnisses, der Tetrapolitana, zu prüfen.[39]

32 Vgl. Brief von Bullinger an Myconius am 18.2.1536, in HBBW 6, Nr. 749.

33 Vgl. Jud und Bullinger an Myconius und Grynäus am 22.3.1536; in HBBW 6, Nr. 768.

34 Diese Bitte ging sicher zumindest teilweise auf einen kritischen Brief Johannes Zwicks vom 23.2.1536 (in: HBBW 6, Nr. 751) zurück, der gewisse Formulierungen beanstandete und auf die Diskrepanz zwischen lateinischem und deutschen Text hinwies. Beispiel: «nam in rebus ipsis» wird von Jud mit «und in disen wesenlichen *geystlichen* dingen» übersetzt.

35 HBBW 6, Nr. 768, 182,71–76.

36 Vgl. HBBW 6, Nr. 770.

37 Die Pfarrer von St. Gallen bemängelten einzelne Artikel (christliche Zucht bzw. Exkommunikation und Verbreiter falscher Lehren; vgl. EA IV/1c 670), während der Schaffhauser Bürgermeister Hans von Waldkirch sich kritisch über das Bekenntnis äußerte (vgl. Brief von Burgauer an Myconius am 24.3.1536; StAZ E II, 358, 115, Regest, in: *Henrich*, Myconius, Nr. 380).

38 «[…] quod multae alias extent confessiones.» Bullinger an Myconius am 4.4.1536, in: HBBW 6, Nr. 783, 209,5 f.; Übersetzung von mir.

39 Vgl. Bullinger an Myconius am 4.4.1536, in: HBBW 6, Nr. 783. Diese war vom sächsischen Kurfürsten bereits anerkannt und von Bucer mit einer Apologie versehen worden, was, so die unausgesprochenen Worte, eine Konkordie mit Luther

Bullinger, der Myconius am 4. April darüber unterrichtete, fand kein Missfallen an der Tetrapolitana. Die Apologie Bucers war ihm unbekannt und er bat Myconius, ihm diese zu besorgen. Der Basler war da sehr viel skeptischer: Er könne die Tetrapolitana nur unter Beifügung Bucers Apologie billigen. Myconius erwartete, dass die Straßburger auf der bevorstehenden Konferenz in Eisenach[40] auf der Basis ihres eigenen Vierstädtebekenntnisses verhandeln würden. Aber wenn das der Plan sei, fragte Myconius, «zu welchem Zweck war denn das ängstliche Drängen, dass wir zusammenkommen?»[41] Er empfand das Vorgehen der Straßburger als verworren. Doch Bullinger und die anderen Zürcher Theologen schreckte das nicht ab. Sie hielten fest, dass die Tetrapolitana dem Ersten Helvetischen Bekenntnis nicht widerspreche und legten ein entsprechendes Gutachten auch dem Zürcher Rat vor.[42]

Doch trotz dieser vorsichtig positiven Grundstimmung schaute Bullinger und auch Myconius eher skeptisch auf die nun stattfindenden Verhandlungen zwischen den oberdeutschen und den lutherischen Theologen in Eisenach bzw. Wittenberg.[43] «Ich habe keine gute Hoffnung bezüglich des Konvents. Dass ich doch getäuscht würde!»[44], schrieb Myconius anfangs Juni an den Zürcher. Jener wusste nicht so

einfacher machen würde. Die Konkordie war demnach das Hauptziel für die evangelischen Räte und weniger eine theologische Einigung innerhalb der Eidgenossenschaft.

40 Diese sollte laut Einladung, die die Basler am 21.4.1536 nach Zürich weiterleiteten, am 14.5.1536 starten. Vgl. Capito an Bullinger am 18.4.1536, in: HBBW 6, Nr. 796. Zur Absage der Schweizer vgl. EA IV/1c, 682 ff. Für weitere Dokumente im Umfeld der Wittenberger Konkordie vgl. BDS Bd. 6,1.

41 «Dum ita volebant agere, ad quid opus erat tam anxia instigatione, ut conveniremus nos?» HBBW 6, Nr. 811, 267,19 f.; Übersetzung von mir.

42 Vgl. Fürtrag vom 24.4.1536: «Demnach das nützid darynn [in der Tetrapolitana] dann unser confession leer und glouben nitt zůgægen ia heyliger gschrifft gemæß ist. Dorumb wir sy wol mœgend tulden und in ræchtem christlichem verstand annemmen.» Rainer Henrich (Bearb.), Stellungnahme zum Gespräch mit Luther in Eisenach, 70–78, in: Heinrich Bullinger, Schriften zum Tage, hg. von Hans Ulrich Bächtold, Ruth Jörg und Christian Moser, Zug 2006, 76 f. Das kam bei den Bernern schlecht an: Am 12.5.1536 musste sich Bullinger gegenüber Johannes Rhellikan rechtfertigen und stellte richtig: «Non subscripsimus confessioni 4 urbium ita, ut Basileiensem reiecerimus. In Basileiensi enim confessione perseveramus. Istam autem urbium 4 ferre possumus et agnoscimus ut nostrae non adversam.» HBBW 6, Nr. 817, 281,4–7.

43 Dort fanden die Verhandlungen zwischen dem 21. und dem 28.5.1536 schlussendlich wegen Luthers «Krankheit» statt.

44 «Non est ulla spes mihi bona de conventu. Utinam fallar!» Myconius an Bullinger am 2.6.1536, in: HBBW 6, Nr. 835, 312,34; Übersetzung von mir.

recht, was er sich von den Verhandlungen erhoffen sollte; wenn die Gegenseite weiterhin fortfahre, den Sakramenten zu viel zuzuschreiben, würden die Schweizer sich weiterhin an die Wahrheit halten.[45] Anfangs Juli wurde der Wortlaut der Wittenberger Konkordie bekannt. Dort hiess es unter anderem:

> «Demnach halten vnd leren sie, das mit dem brot vnd wein warhafftig vnd wesentlich zu gegen sey vnd dargereicht vnd empfangen werde der leib vnd das blut Christi. […] Doch so lassen sie zu, das durch Sacramentliche einigkeit [unio sacramentalis] das brot sey der leib Christi, das ist, sie halten, so das brot dar gereicht wird, das als denn zu gleich gegenwertig sey vnd warhafftig dar gereicht werde der leib Christi etc. […] Zum andern halten sie, das die Einsetzung dieses Sacraments, durch Christum geschehen, krefftig sey inn der Christenheit, Vnd das es nicht ligt an wirdigkeit oder vnwirdigkeit des dieners, so das Sacrament reichet, oder des, der es empfehet.»[46]

Sowohl der Zürcher als auch der Basler Antistes waren unzufrieden. Bullinger fasste sich in seinem Urteil kurz: Im Gegenteil zum Ersten Helvetischen Bekenntnis sei die Wittenberger Konkordie unverständlich, weshalb er beim ersteren bleiben wolle.[47] Myconius bemängelte die unklaren Ausdrucksweisen: Weder könne er daraus ziehen, wie Christus mit dem Brot dargereicht werde, noch verstehe er den Begriff der *unio sacramentalis*. «Offen gesprochen: Ich weiss nicht, was sie sagen.»[48] Gleichzeitig wurden die Basler Prediger vom Rat, der sich eine Konkordie mit Luther wünschte, unter Druck gesetzt; diese weigerten sich aber, die Wittenberger Artikel zu unterschreiben.[49] Bullinger begrüsste die Haltung der Basler, schlug eine Unterzeichnung der Wittenberger Kon-

45 «Si adversaria pars omnino pergit sacramentis nimium tribuere, nos a regula veritatis nihil discedimus. Veritatis oratio simplex.» Bullinger an Myconius am 9.6.1536, in: HBBW 6, Nr. 841, 324,50 ff.

46 Formula Concordiae Lutherj et Bucerj (28.5.1536), in: BDS 6,1, 114–134; hier 121,6–125,2.

47 Vgl. «Non intelligo, quod conscripsere Wittembergae. Intelligo autem, quae conscripsimus Basileae. Ab iis nemo me avellet.» Bullinger an Myconius am 15.7.1536, in: HBBW 6, Nr. 862, 361,3 f.

48 «Ingenue fateor, nescio, quid dicant.» Myconius an Bullinger am 1.7.1536, in: HBBW 6, Nr. 857, 354,8 f.; Übersetzung von mir.

49 Vgl. den Brief von Myconius an Bullinger am 15.7.1536, in: HBBW 6, Nr. 863; v. a. aber den Brief von Myconius an Bullinger, Bibliander und Pellikan am 19.7.1536, in: HBBW 6, Nr. 866. Das Gutachten über die Wittenberger Konkordie von den Basler Theologen Myconius und Grynäus stellte den Gegensatz zwischen dem, was die Schweizer lehren und dem, was sie in der Wittenberger Konkordie finden, scharf heraus. Vgl. StAZ E II 337, 159r–v. (Teilediert bei *Stumpf*, Geschichte des Abendmahlsstreits 149 f.).

kordie ebenfalls aus und zweifelte, entgegen Myconius Vorschlag, am Nutzen eines erneuten Treffens:

> «Einmal sind wir in Basel zusammengekommen, einmal haben wir bekannt. Es gibt keinen Grund, dass wir uns erneut träfen, es sei denn, wir wollten uns nicht mehr an die einst bekannte Wahrheit halten.»[50]

Bullinger wollte vielmehr, wenn etwas am Ersten Helvetischen Bekenntnis geändert würde, schärfer formulieren und zeigte sich empört über den Umgang der Deutschen mit den Schweizern.

> «Ee [eher] will ich di[e] ein mol gestellt confession hälffen scherppff[en] dann miltern. Was tript man hür und fer[n] [treibt man immerzu] mit unß?»[51]

Doch in Basel fand in der Zwischenzeit ein Gesinnungswechsel statt und plötzlich klang alles ganz anders: Denn nach der Rückkehr Karlstadts und Grynäus aus Straßburg Mitte Juli, wo sie mit Capito und Bucer über die Wittenberger Konkordie gesprochen hatten, änderte Myconius seine Meinung grundlegend.[52] Er missbillige zwar nach wie vor das Reden von der «wesenhaften» Gegenwart Christi im Abendmahl, formulierte aber vorsichtig, falls in der Konkordie wirklich Luthers Meinung wiedergegeben werde, hätte sich dieser den Oberdeutschen angenähert und nicht umgekehrt.[53] Hier zeigt sich eine neue Wendung im Verhältnis von Myconius und Bullinger: Der Erstgenannte legte das Misstrauen gegenüber der Wittenberger Konkordie und Martin Bucer ab und äusserte sich zunehmend hoffnungsvoll im Hinblick auf eine Einigung mit Luther.[54] Der Zürcher Antistes hingegen schien sich wegen fehlender Nachrichten zurückgesetzt zu fühlen und zeigte sich mehr und mehr genervt von den Verhandlungen. Schliesslich forderte er in einem Brief an Myconius:

50 «Semel convenimus Basileae, semel confessi sumus. Nihil causae est, cur conveniamus amplius, nisi in confessa veritate perseverare nolimus.» Bullinger an Myconius am 28.7.1536, in: HBBW 6, Nr. 869, 374,8 ff.; Übersetzung von mir.

51 Bullinger an Myconius am 28.7.1536, in: HBBW 6, Nr. 869, 374,11 ff.

52 Vgl. Erlüterung der Witembergischen Artickeln durch die predicanten von Straßburg gegeben (17.7.1536), in: Bucer DS 6,1, 217–226.

53 Vgl. Myconius an Bullinger am 31.7.1536, in: HBBW 6, Nr. 871.

54 Vgl. z. B. Myconius an Bullinger am 31.8.1536: «Scripsit interim Bucerus huc ad Grynaeum, unde video (tam omnia sunt clara) concordiam non posse impediri nisi per adffectuum improbitatem.» HBBW 6, Nr. 887, 410,4 f. Vgl. auch *Henrich*, Myconius 36 f.

> «Wenn unser Bekenntnis Luther gefällt, soll er es offen sagen. Wenn es ihm nicht gefällt, was verheimlichen sie [die Strassburger]? Warum rufen sie Frieden aus, wo keiner ist?»[55]

Im zweiten Halbjahr wurden als Folge persönliche Briefe zwischen Bullinger und Myconius rarer, der Ton weniger herzlich. Das Schreiben an Luther, welches an der Tagung im November aufgesetzt wurde, erzeugte neuen Zündstoff: Da die Einleitung keine ausdrückliche Zustimmung zur Wittenberger Konkordie enthalte, wünschten die Basler eine entsprechende Ergänzung.[56] Myconius doppelte Mitte Dezember nach: Luther erwarte eine klare Haltung der Schweizer gegenüber der Wittenberger Konkordie. Man habe im November den Artikeln unter dem Vorbehalt, dass sie so verstanden werden, wie die Straßburger diese auslegen, zugestimmt. Myconius schrieb:

> «Also: Wenn wir nicht in dieser Art und Weise antworten, Luther keine Antwort hat, wie er es verlangt, gibt es auch keine Einigung, was wir nicht wollen.»[57]

Ansonsten seien die Basler gezwungen, eigene Wege zu gehen. Für diese kaum verhohlene Drohung hatte Bullinger kein Verständnis; wenn solche Äusserungen bekannt würden, wären die Folgen unabsehbar.

> «Ich bitt üch früntlich, ir wöllind gůt sorg tragen, das wir nitt tränt [getrennt] werdint. O wie wurde der tüfel so frölich, wie wurdint unser find [Feind] so gehertz [beherzt]!»[58],

schrieb Bullinger an Myconius zuhanden des Basler Rats. Man einigte sich schliesslich dennoch auf ein gemeinsames Schreiben an Luther, welches am 12.1.1537 abging.[59] In der Einleitung hielten die Schweizer fest, dass sie keine Zweifel hätten, dass die Artikel der Wittenberger Konkordie gemäss der Auslegung der Straßburger dem Ersten Helvetischen

55 «Si Luthero placet confessio nostra, libere dicat. Si displicet, quid dissimulant? Cur pacem clamant, ubi nulla est pax?» Bullinger an Myconius am 4.8.1536, in: HBBW 6, Nr. 873, 380,8 f.; Übersetzung von mir.

56 Vgl. Myconius (im Namen des Rates) an Bullinger am 3.12.1536, in: HBBW 6, Nr. 924.

57 «Igitur, nisi ad hunc modum respondebimus, Lutherus non habebit responsum, qualem petiit tamen. Ergo et concordia periit, quod nolimus.» HBBW 6, Nr. 926, 494,14ff; Übersetzung von mir.

58 HBBW 6, Nr. 925, 492,54 f.

59 Vgl. WA Briefwechsel Bd. 12, Nr. 4268, 241–275. Abgefasst wurde es an der Tagsatzung in Baden im November. Die Basler änderten nach Absprache mit Zürich die Formulierung des Einleitungsteils leicht ab, ohne die Berner (trotz gegenteiliger Abmachung mit Zürich) einzuweihen.

Bekenntnis entsprächen. «[…] in der Summ des verstands der artickeln [sind wir] glicher meynung.»[60]

Dieser versöhnliche Brief an Luther konnte allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich Bullinger und Myconius über das richtige Vorgehen in der Konkordiensache nicht mehr einig waren. Der feine Riss, der sich Mitte des Jahres 1536 zwischen den beiden auftat, konnte weder durch einen persönlichen Besuch von Myconius und Grynäus im August in Zürich noch durch das Zusammentreffen am Rande der Ende September und Mitte November stattfindenden Tagsatzungen der evangelischen Orte gekittet werden. Während Bullinger bei seiner kritischen Haltung gegenüber der Konkordie blieb, zählten zumindest die Straßburger Myconius zu den Ihren.[61]

Heinrich Bullinger und Martin Bucer

Als weiteres gilt es das Verhältnis Bullingers zu Martin Bucer, dem Reformator Straßburgs, zu untersuchen. Bullinger und Bucer lernten sich schon 1528 an der Berner Disputation persönlich kennen. Bullinger war damals noch Lehrer in Kappel, Bucer schon als Prediger in Straßburg. Als Bullinger nach Zwinglis Tod dessen Nachfolge als Grossmünsterpfarrer übernahm, hatten die beiden schon von Amtes wegen mehr miteinander zu tun. Denn Bucer zeigte sich in diesen frühen Dreissigerjahren als unermüdlicher Vermittler zwischen den schweizerischen, oberdeutschen und wittenbergischen Kirchen. Im Licht dieser Funktion ist auch der Briefwechsel der beiden im Jahr 1536 zu betrachten, der neun Briefe umfasst. Schon im Dezember 1535 wird klar, dass Bullinger Bucers Art zuwider war, schrieb der Zürcher doch an Myconius:

> «Wir hörten einmal Bucer während Stunden ein Thema ausführen, das mit ein paar Worten hätte behandelt werden können. Wenn wir sie als an unserem Treffen teilnehmen liessen, würden sie ganze Tage lang über Themen debattieren, ohne zu einem Schluss zu kommen. Daraus wird nur ein Wirrwarr entstehen!»[62]

60 WA Briefwechsel Bd. 12, Nr. 4268, 274,7 f.

61 Capito an Luther am 4.9.1536, in: WA Briefwechsel Bd. 7, 520: «Myconius pridem iniquior iam a nostra parte est et agit fructuose pro concordia.»

62 «Audivimus semel Bucerum apud nos de re, quae paucis exponi potuisset, aliquot horis disputare. Futurum ergo est, ut totos dies rebus interim infectis disserturi sint, si illos admiserimus in colloquium. Und wirt nüt anders druß dann ein wild gehäck.» Bullinger an Myconius am 19.12.1535, in: HBBW 5, Nr. 703, 477,9–12; Übersetzung von mir.

Die Stimmung schien also anfangs Januar nicht allzu gut zu sein. Bullinger beklagte sich über den von Bucer gebrauchten «scharfen»[63] Ton. Dieser hatte dem Zürcher im November vorgeworfen, dieser verweigere ihm die versprochene Zusammenkunft.[64] Dagegen verwahrte sich Bullinger und stellte klar:

> «Ich weiss, was du [Bucer] mit jenem Konvent bezweckst: Dass wir nämlich anders als bisher über die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl reden, um mit Luther eins zu werden. Aber wir können mit gutem Gewissen nicht anders über dieses Mysterium reden, als wir es stets getan haben.»[65]

Wenn Luther wirklich so denke, wie Bucer es sage, dann sei eine Einigung keine grosse Sache. Wenn Luther aber nicht so denke, würden die Schweizer keineswegs einfach zustimmen, sondern weiterhin den Meinungsunterschied dulden, wenn nur Luther sie auch dulden würde.[66] Zweideutige Formeln wollte Bullinger nicht annehmen, «denn wir haben nicht auf die sächsischen Kirchen[67] Rücksicht zu nehmen, sondern auch auf unsere».[68] Bullinger blickte der Zusammenkunft in Basel also eher misstrauisch entgegen. Wichtig war ihm, dass die Schweizer zunächst Zeit für eigene Beratungen hatten. Der Tonfall änderte sich deutlich nach der Tagung anfangs Februar: Bullinger dankte Bucer in warmen Ton für die «grössten Dienste der Frömmigkeit»[69], die der Straßburger für die Zürcher Kirche geleistet habe. Auch in der Folgezeit blieb Bullinger der Konkordie und Bucer gegenüber positiv gestimmt: Das Erste Helvetische Bekenntnis sei in Zürich dankbar begrüsst wor-

63 «acerbius» HBBW 6, Nr. 718, 59,40.

64 Vgl. HBBW 5, Nr. 670.

65 «Scio, quid tu isto ambias conventu, ut scilicet secus quam hactenus de praesentia corporis christi in coena loquamur, ut cum Luthero redeamus in concordiam. At nos sana conscientia secus loqui non possumus de hoc mysterio, quam semper loquuti sumus.» Bullinger an Bucer am 10.1.1536, in: HBBW 6, Nr. 718, 58,16–19; Übersetzung von mir.

66 «Si vero Lutherus hoc ipsum sentit, quod tu eum sentire dicis, non opus est, ut conveniamus. Iam iam enim recipimus eum et tolleramus. Si vero hoc non sentit, nequaquam ipsi consentiemus, attamen feremus, dummodo ille nos tolleret. Animum igitur meum et institutum si spectaveris, perfidiae nullo iure accusabis.» Bullinger an Bucer am 10.1.1536, in: HBBW 6, Nr. 718, 48,19–23.

67 Diejenigen, die die Confessio Augustana unterzeichnet haben.

68 «Neque enim Saxonicarum ecclesiarum nobis ratio habenda, sed nostrarum quoque.» Bullinger an Bucer am 10.1.1536, in: HBBW 6, Nr. 718, 59,37 f.; Übersetzung von mir.

69 «maximis pietatis offitiis» Bullinger an Bucer am 18.2.1536, in: HBBW 6, Nr. 748, 131,3.

den, gerade auch wegen der durch Bucer in Aussicht gestellten Anerkennung durch die Wittenberger Theologen.[70]

> «Ich hoffe allerdings, dass der Herr uns in seiner Güte die heilige Eintracht schenken wird, da heute nichts erfreulicheres und wünschenswerteres passieren könnte.»[71],

schrieb Bullinger an Bucer und betonte, dass er selber an eine Abmachung mit der lutherischen Seite glaubte. Das Problem dabei war, dass der Zürcher – im Gegensatz zu Bucer – eine Anerkennung des Ersten Helvetischen Bekenntnisses durch die Wittenberger beabsichtigte und nicht eine unmittelbare Konkordie mit diesen.[72] Das schien zumindest Bullinger nicht klar zu sein. Denn ebenfalls in warmem Ton entschuldigte er sich Ende April gegenüber Bucer und Capito an der Konferenz in Eisenach nicht teilnehmen zu können. Gleichzeitig betonte er, dass die Schweizer Kirchen an einer Übereinkunft interessiert seien und diese nicht verachteten. Bullinger bat die beiden Straßburger, sich bei Luther für die Schweizer einzusetzen.[73]

Anfangs August war es allerdings wieder vorbei mit der Einigkeit und dem warmen Ton zwischen Bullinger und Bucer: Der Straßburger versuchte dem Zürcher zu erläutern, dass die Konkordie erreicht sei, wenn die Schweizer akzeptierten, was nicht in Widerspruch mit dem Ersten Helvetischen Bekenntnis stünde. Bucer zeigte sich überzeugt, dass ein (erneutes) Treffen notwendig sei[74] und erinnerte Bullinger daran, wie dieser nach der letzten Tagung in Basel begeistert war.[75] Das Rezept gegen die zunehmende Entfremdung zwischen ihm und dem Zürcher Antistes sah Bucer also in der persönlichen Begegnung und nicht in weiterem losen Briefkontakt. Bullinger hingegen zeigte sich zurückhaltend: Einer Abendmahlskonkordie stehe nichts im Wege,

70 Vgl. ibid. 131,6–12.

71 «Et sane spero dominum nos misericorditer sancta commissurum concordia, qua nihil hodie posset contigere laetius et exoptatum magis.» Bullinger an Bucer Ende Februar / Anfang März, in: HBBW 6, Nr. 753, 149,14–150,16; Übersetzung von mir.

72 Vgl. Bullinger an Bucer am 18.2.1536, in: HBBW 6, Nr. 748 und *Köhler*, Zwingli und Luther 418.

73 Vgl. HBBW 6, Nr. 812.

74 «Caussa concordia poscit congressum.» Bucer an Bullinger am 8.8.1536, in: HBBW 6, Nr. 876, 388,30f.

75 «Basilaeae gloriabaris de fructu congressus.» Bucer an Bullinger am 8.8.1536, in: HBBW 6, Nr. 876, 388,32. Für Bullingers begeisterte Reaktion nach den Verhandlungen im Februar vgl. HBBW 6, Nr. 748.

wenn Luthers Meinung wirklich so sei, wie Bucer sie beschreibe.[76] Dieser am 1.9.1536 verfasste Brief war der letzte zwischen den beiden in diesem Jahr. Die Kommunikation blieb in der Schwebe, der nächste persönliche Briefwechsel zwischen Bullinger und Bucer ist erst für September des nächsten Jahres überliefert.

Schlussbeurteilung

Der kleine Ausschnitt des Briefaustauschs im Zusammenhang mit der Entstehung des Ersten Helvetischen Bekenntnisses zeigt einige interessante Entwicklungen für das Jahr 1536. Die auffallendste Veränderung ist wohl bei Oswald Myconius auszumachen: Er verwandelte sich vom misstrauischen Konkordienkritiker zu einem der stärksten Schweizer Anhänger derselben. Der Preis für Myconius Annäherung an Martin Bucer, wiewohl nicht durch direkten Briefkontakt nachweisbar,[77] war seine Entfremdung mit Heinrich Bullinger. Diese begann in der Mitte des Jahres und entzündete sich an der unterschiedlichen Einschätzung der Wittenberger Konkordie. Beim letzten Treffen im November einigten sich die Schweizer dann auf ein gemeinsames Schreiben an Luther. Diese Idee, den deutschen Reformator direkt anzuschreiben, war alt; schon im Januar hatte Bullinger Myconius das vorgeschlagen.[78] Die Entwicklung, dass die Basler die bevorzugten Ansprechpartner der Strassburger geworden waren, änderte nichts: Der Zürcher Widerstand gegen den in ihren Augen faulen Kompromiss blieb bestehen. An Heinrich Bullinger und seinen Zürcher Amtskollegen gab es kein Vorbeikommen.

Die Beziehung Bullinger – Bucer hatte sich 1536 zwar kurzfristig entspannt, kühlte aber nach Bekanntwerdung der Wittenberger Konkordie rasch wieder ab. Im September waren die beiden wieder am gleichen Punkt wie zu Beginn des Jahres: Bucer wollte, wie schon im Januar, ein persönliches Treffen, Bullinger dagegen zeigte sich wieder skeptisch. Er bestand darauf, dass eine Einigung mit Luther keine grosse Sache sei, wenn Bucer wirklich ehrlich über dessen Meinung spreche. Das alte

76 Vgl. «Si enim ea est doctoris Lutheri sententia, quam tu et Zviccius esse aiunt, non dissipabit, sed confirmabit hic liber [gemeint sind Vadians Aphorismen] concordiam». HBBW 6, Nr. 889, 415,7ff.

77 Für das Jahr 1536 sind nur drei Briefe von Bucer an Myconius nachweisbar, in die umgekehrte Richtung keine. Vgl. Jean. V. *Pollet*, Martin Bucer. Etudes sur la Correspondance avec de nombreux textes inédits, Bd. II, Paris 1962, 335–367.

78 Vgl. Bullinger an Myconius am 20.1.1537, in: HBBW 6, Nr. 731.

Misstrauen war zurück, gerade so, als ob es nie eine Annäherung zwischen den beiden gegeben hätte.

Das alles lässt uns festhalten: Weder brachten die Verhandlungen über ein gemeinsames Bekenntnis innerhalb der Schweiz mehr Einigkeit, noch gab es einen «messbaren» Fortschritt in der Schweizer Annäherung an Luther oder umgekehrt. In diesem Sinne war das Jahr 1536 ein verlorenes Jahr. Es bestätigte sich, dass die Akteure des Netzwerks unterschiedliche Interessen hatten: Bucer wollte unbedingt eine Konkordie mit Luther, die Schweizer Theologen, insbesondere Bullinger und zu Beginn des Jahres auch Myconius, wünschten eine bekenntnismässige und klare Formulierung ihrer Abendmahlslehre oder gegebenenfalls eine gegenseitige Anerkennung, die nicht unbedingt eine Eintracht in der Lehre voraussetzte. Oder wie Bullinger es in einem Brief an Bucer ausdrückte: «[…] wir haben nicht auf die sächsischen Kirchen[79] Rücksicht zu nehmen, sondern auch auf unsere.»[80]

79 Diejenigen, die die CA unterzeichnet haben.

80 «Neque enim Saxonicarum ecclesiarum nobis ratio habenda, sed nostrarum quoque.» Bullinger an Bucer am 10.1.1536, in: HBBW 6, Nr. 718, 59,37 f.

Wahrheit im Gespräch

Glaubensdisputationen in der Schweizer Reformation

Von Fabrice Flückiger

Als Ulrich Zwingli am 29.1.1523 nach der Disputation, die er gegen eine bischöfliche Delegation aus Konstanz geführt hatte, das Zürcher Rathaus verliess, hatte er einen ersten Sieg errungen. Zwar hatte der Rat nur die schriftgemässe Predigt gutgeheissen, aber Zwingli wusste, dass er von jetzt an auf den Schutz der Ratsherren zählen konnte und nicht mehr fürchten musste, als Ketzer verfolgt zu werden. Dieser Tag sah aber in erster Linie die Geburt einer neuen Form des Religionsgesprächs, die Verbreitung sowie Annahme des reformierten Gedankenguts in den eidgenössischen Orten in entscheidender Weise prägen sollte.

Das Zürcher Gespräch beeinflusste die zukünftigen Religionsgespräche nachhaltig. In der Folge der von Bernd Moeller in den 70er Jahren verfassten, aber immer noch grundlegenden Abhandlung über «Zwinglis Disputationen» hat die Forschung die erste Zürcher Disputation als Paradigma des reformatorischen Religionsgesprächs interpretiert: Ab 1523 wurde das Modell während ungefähr 15 Jahren im Heiligen Römischen Reich und besonders in mehreren eidgenössischen Orten eingesetzt, um dem neuen Glauben zum Sieg zu verhelfen.[1] Religionsgespräche waren gleichzeitig Legimitationsort für Kleriker, die sich von der römischen Kirche distanzierten, Forum zur doktrinalen Systematisierung eines noch

1 Bernd *Moeller*, Zwinglis Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation, neu hg. von Thomas Kaufmann, Göttingen 2011, 50ff., Originalausgabe: Zwinglis Disputationen. Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte KA 87 (1970) 275–324 und 91 (1974) 213–364; vgl. auch Thomas *Fuchs*, Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit, Köln 1995, 235–276 oder Heiko A. *Oberman*, Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf, Tübingen 1989, 237–303.

nicht fest umrissenen Glaubensdiskurses und Schnittstelle zwischen Klerikern und politischen Verantwortungsträgern.[2]

Um das reformatorische Religionsgespräch in seiner ganzen Komplexität zu verstehen, sollen im Folgenden nicht nur das Zürcher Gespräch von Januar 1523, sondern auch die Badener Disputation von 1526 und das Berner Gespräch von 1528 unter die Lupe genommen werden. Auch im Blickwinkel steht das zweite Zürcher Gespräch von Oktober 1523, weil der Zürcher Vorgang nur schwer verständlich bleibt, wenn man die beiden Disputationen getrennt betrachtet. Diese Auswahl soll erlauben, der Entwicklung dieser Gesprächsform zu folgen und sie gleichzeitig in ihrem eidgenössischen Kontext zu verstehen. Auch soll erörtert werden, inwiefern Disputationen dieser Art als Verkörperung der Kirche und Aktualisierung des Pfingstwunders zu verstehen sind. Abschliessend wird auf die Frage zurückzukommen sein, wieso das Zürcher Paradigma just von mehreren obrigkeitlichen Instanzen der Alten Eidgenossenschaft als Mittel zur Schlichtung des Glaubenskonfliktes aufgegriffen wurde.

Eine Zürcher Erfindung?

Anfangs 1523 galt Ulrich Zwingli als gebildeter Kleriker und wichtige Persönlichkeit des geistlichen Zürichs.[3] Zwar hatte er sein Theologiestudium nicht zu Ende geführt, war aber humanistisch gebildet und hatte den Magistertitel erlangt. In Zürich hatte man seine Tätigkeit als Seelsorger im Pilgerort Einsiedeln, seine Nähe zum Papsttum – die Stadt an der Limmat war damals noch Vermittlerin Roms nördlich der

2 Ausgewählte Literatur zum Thema: Fabrice *Flückiger*, Dire le vrai. Une histoire de la dispute religieuse au début du XVIe siècle, Neuchâtel 2018; *Moeller*, Zwinglis Disputationen; Otto *Scheib*, Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion, mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517–1689), Wiesbaden 2009, 3 Bde.; Olivier *Christin*, Confesser sa foi, Seyssel 2009, 19–64; *Fuchs*, Konfession und Gespräch; Marion *Hollerbach*, Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts, Bern 1982.

3 Eine Einführung zu Zwingli bei Peter *Opitz*, Ulrich Zwingli. Prophet, Ketzer, Pionier des Protestantismus, Zürich 2015; vgl. auch Ulrich *Gäbler*, Huldrych Zwingli. Leben und Werk, Zürich 2004; William Peter *Stephens*, Zwingli le théologien, Genf 1999; Martin *Hauser*, Prophet und Bischof. Huldrych Zwinglis Amtsverständnis im Rahmen der Zürcher Reformation, Fribourg 1994 und Gottfried W. *Locher*, Die zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen 1979.

Alpen – sowie seine antifranzösische Haltung zu schätzen gewusst. Diese Qualitäten hatten ihn als würdigen Inhaber einer städtischen Pfründe erscheinen lassen: Zwingli war Ende 1519 zum Leutpriester am Grossmünster berufen und zum Chorherrn am Stift St. Felix und Regula gewählt worden.[4]

Schon 1519 predigte Zwingli nicht mehr nach der Perikopenordnung, sondern las und kommentierte ausschliesslich die Heilige Schrift, und zwar der Reihenfolge ihrer Bücher nach. Schriften und Predigten über den Zehnten, das Fasten oder das Söldnerwesen, sowie seine Anwesenheit am «Zürcher Wurstessen» vom 9.3.1522 beim Drucker Christoph Froschauer erregten bald Aufsehen.[5] Zeigte sich ein Teil der Zürcher Bürgerschaft von den zwinglianischen Neuerungen angetan, so gab es auch Widerstand, z. B. von Chorherr Konrad Hofmann, der 1518 für Zwingli bei der Neubesetzung der Leutpriesterpfründe gestimmt hatte, ihn nun aber scharf kritisierte.[6]

Zwingli zeigte sich bald bereit, seine Thesen öffentlich zu verteidigen, pochte aber auf die alleinige Autorität des Bibelwortes. Zudem gab es im Zürcher Rat offensichtlich schon genügend Ratsherren, die den zwinglianischen Ideen freundlich gesinnt waren, um eine Verfolgung des Leutpriesters als Schismatiker auszuschliessen. Am 3.1.1523 erliess der Rat ein Mandat, in dem alle Kleriker des Zürcher Territoriums für den 29. Januar in die Ratsstube vorgeladen wurden. Rechtfertigung für das Vorgehen war der Wille des Rats, die steigende Zwietracht über den Glauben zu schlichten, den Frieden in der Stadt zu sichern und das gemeinsame Heil zu schützen.[7]

4 *Locher*, Zwinglische Reformation 83.

5 Vgl. z. B. *Predigtworte zu den Soldverträgen mit dem Ausland* (1521); *Von Erkiesen und Freiheit der Speisen* (1522) oder *Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes* (1522), alle in Z I. Zum «Wurstessen», vgl. Helmut *Meyer*, «Uns sind die Fastengebote Wurst!» Das «Wurstessen» von 1522 als Auslöser der Zürcher Reformation, in: Zürcher Taschenbuch 139 (2018), 11–38. Zur Frühgeschichte der Zürcher Reformation, vgl. Emidio *Campi*, The Reformation in Zurich, in: A Companion to the Swiss Reformation, hg. von Amy Nelson Burnett und dems., Leiden 2016, 59–125; Peter *Kamber*, Reformation als bäuerliche Revolution. Bildersturm, Klosterbesetzung und Kampf gegen die Leibeigenschaft in Zürich zur Zeit der Reformation (1522–1525), Zürich 2010.

6 Vgl. Josef *Brülisauer*, Neue Beiträge zur Biographie Konrad Hofmanns, in: Zwing. XXIII (1996), 13–62; Alfred *Schindler*, Die Anliegen des Chorherrn Hofmann, in: Zwing. XXIII (1996), 63–82; Die Klagschrift des Chorherrn Hofmann gegen Zwingli, hg. von Alfred Schindler, in: Zwing. XIX/1 (1992), 325–369.

7 Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519–1533, hg. von Emil Egli, Zürich 1879, Nr. 318.

Am Morgen des 29. Januars fanden sich im Rathaus um die 600 Teilnehmer ein, den Vorsitz führte Bürgermeister Marx Roïst.[8] Das Gespräch fand in erster Linie zwischen Ulrich Zwingli und Generalvikar Johann Fabri statt. Fabri, ein humanistisch gebildeter Theologe und Jurist, ehemaliger Freund Zwinglis, war Mitglied der bischöflichen Delegation aus Konstanz, deren Angehörigen zwar kein Mandat zum Disputieren hatten, jedoch den Zürcher Rat ermahnen sollten, keine Änderungen vorzunehmen, weil nur ein Konzil Glaubensfragen beantworten dürfe.[9] Zwingli entgegnete diesem Argument, dass die laufende Versammlung einem Konzil entspreche, so lange alle Anwesenden sich an Gottes Wort hielten und sich durch den Heiligen Geist leiten liessen.[10] Die Debatte kreiste dann in erster Linie um die Gültigkeit des Gesprächs; von den 67 Thesen, die Zwingli für diese erste Disputation vorbereitet hatte und die dem Austausch als Grundlage dienen sollten, wurden also nur einige Punkte aufgegriffen, wie die Frage der Priesterehe oder die des Heiligenkults.[11] Mehrmals kam hingegen der Fall Urban Wyss zur Sprache, wobei Fabri eindringlich gefragt wurde, anhand welcher Bibelstellen er den Fislisbacher Priester überführt haben wollte.[12]

Das Gespräch dauerte weniger als einen Tag, und eine Einigung erwies sich als unerreichbar. Fabri und die Zürcher Gegner Zwinglis hatten es jedoch nicht geschafft, Zwingli eines Irrtums zu überführen, und der Rat erlaubte ihm, weiterhin zu amten. Durch die Stimme von Bürgermeister Marx Röist mahnte die Obrigkeit alle zur Einhaltung des Friedens und erklärte die schriftgemässe Predigt zur Pflicht für jeden Kleriker in Zürich.[13] Weitere Massnahmen wollte der Rat nicht ergreifen; er sah z. B. keine Notwendigkeit, den Heiligenkult sofort einzustellen oder die Messe abzuschaffen. Zwingli hatte sein Ziel jedoch erreicht: Er blieb ein legitimer Träger des Wortes Gottes und seine zukünftige

8 Hauptquelle für die erste Zürcher Disputation ist der Bericht von Erhard Hegenwald, Handlung der Versammlung in der löblichen Stadt Zürich auf den 29. Tag Januars von wegen des heiligen Evangeliums zwischen der ehrsamen, trefflichen Botschafft von Konstanz, Huldreich Zwingli und gemeiner Priesterschaft des ganzen Gebietes der ehrsamen Stadt Zürich von gesessenem Rat geschehen im 1523. Jahr, Zürich 1523, auch abgedruckt in Z I, 479–569. Ausführliche Analyse bei *Moeller*, Zwinglis Disputationen 13–46.

9 Z I, 485.

10 Ibid. 495. Mehr dazu siehe unten.

11 Vgl. Die 67 Artikel Zwinglis (1523), Z I, 458–465.

12 Ernst Koller, Urban Wyss und die Reformation in Fislisbach, in: Badener Neujahrsblatt 29 (1954), 57–64.

13 Z I, 546 f.

Position als Partner des Rats in der gemeinsamen Verwaltung der *causa fidei* schien gesichert.

Die neugläubige Partei nutzte die Unruhen der nächsten Monate, um die Veranstaltung eines zweiten Religionsgesprächs zu provozieren. Infragestellung des Zehnten in der Landschaft sowie mehrere Fälle von unkontrolliertem Ikonoklasmus, wie die Zerstörung des Kreuzes am Stadelhofen durch Klaus Hottinger, zeigten, dass die Einführung der schriftgemässen Predigt alleine nicht ausreichen würde, um die Gemüter zu besänftigen.[14] Tatenlos zusehen, wie der religiöse Riss zu solchen Ausschreitungen führte, war keine Option, denn eine der wichtigsten Pflichten des Rates blieb die Erhaltung des Friedens, und auch als Hüter des Heils wollte er wahrgenommen werden. So wurde vom 26. bis zum 28.10.1523 ein zweites Religionsgespräch veranstaltet: Ulrich Zwingli und Leo Jud, Priester an St. Peter in Zürich und Zwinglis Studienfreund, erklärten, weshalb Heiligen- und Bilderkult nicht dem Wort und Willen Gottes entsprachen; sie argumentierten auch gegen den Opfercharakter der Messe und wiesen nach, wie Christus sich am Kreuz für die ganze Menschheit einmal und für alle Ewigkeit geopfert hatte.[15] Vorsitzende waren der St. Galler Arzt, Humanist und Ratsherr Joachim Vadian sowie die künftigen Reformatoren Sebastian Hofmeister aus Schaffhausen und Christoph Schappeler aus Memmingen. Die verbündeten Orte hatten sich trotz Einladung geweigert, Delegierte zu schicken, und so blieb auch dieses zweite Gespräch eine Zürcher Angelegenheit – jedoch, wie sich bald herausstellte, mit weitreichenden Konsequenzen.[16]

Tatsächlich leitete dieses zweite Gespräch den eigentlichen Übergang Zürichs zur Reformation ein. Unmittelbar nach dem Gespräch zeigte sich der Rat noch vorsichtig: Bilder sollte man zwar nicht mehr verehren, sie durften aber ausser von ihren Stiftern nicht entfernt werden, und Priester sollten weiterhin die Messe lesen für diejenigen, die

14 Über diese Tumulte, vgl. *Kamber*, Reformation als bäuerliche Revolution 102–250; Lee Palmer *Wandel*, Voracious Idols and violent Hands. Iconoclasm in Reformation, Cambridge et al. 1995, 72–80.

15 Hauptquelle für dieses zweite Gespräch bleibt der wahrscheinlich im Auftrag des Rats verfasste Bericht von Ludwig Hätzer, Acta oder Geschicht, wie es uff dem Gesprech den 26., 27. unnd 28. Tagen Wynmonadts in der christenlichen Statt Zürich vor eim Ersamen gsesznen grossen und kleinen Radt ouch in by sin mer dann 500. Priesteren und vil anderer biderber lüten ergangen ist anbetreffend die Götzen und die Mesz anno MDXXIII Jar, Zürich 1523, VD16 H 136, auch in Z II, 671–803 abgedruckt.

16 Amtliche Sammlung der älteren eidgenössischen Abschiede (von jetzt an EA), Bd. IV 1a: 1521–1528, hg. von Johannes Strickler, Brugg 1873, Nr. 157 f.

danach verlangten.[17] Zwingli war aber ein zweites Mal als Sieger hervorgegangen, denn die altgläubigen Disputanten hatten es nicht vermocht, seine Thesen überzeugend zu widerlegen. Konrad Hofmann, der am ersten Gespräch nicht teilgenommen hatte, im Oktober aber anwesend war, konnte den Rat auch nicht davon überzeugen, dass die Versammlung nicht über den Glauben urteilen durfte.[18] Der Rat stimmte dem Vorschlag des Küsnachter Kommandeurs Konrad Schmid zu, durch Zwingli ein Lehrbüchlein verfassen zu lassen, um alle Kleriker von Stadt und Landschaft mit den neuen Ideen vertraut zu machen und deren Verbreitung zu fördern.[19] Im Juni 1524 ordnete der Rat die Entfernung der Bilder an,[20] am 5. Dezember desselben Jahres wurden die Klöster säkularisiert, und im April 1525 beschloss die Obrigkeit schliesslich die Abschaffung der Messe.[21] In einem Zeitraum von etwas mehr als zwei Jahren hatte eine Stadt den neuen Glauben gewählt und «Zwinglis Disputationen» hatten dabei eine entscheidende Rolle gespielt.

Rückschlag und Zweifel: die Badener Disputation

Die Reaktionen auf die Zürcher Disputationen waren sowohl bei den verbündeten Orten als auch bei den kirchlichen Instanzen überwiegend negativ. Das Bistum Konstanz warnte vor der Verbreitung der «lutherischen Ketzerei» und die romtreuen Orte ermahnten Zürich, die Neuerungen zurückzustellen, um die eidgenössischen Bünde nicht zu gefährden. In vielen Orten hatten sich aber unterdessen neugläubige Gruppierungen gebildet; weitere Unruhen brachen aus, von denen der Ittingersturm von Juli 1524 die Beziehungen zwischen Zürich und den anderen Orten am stärksten beeinträchtigen sollte.[22]

17 Ratschläge betreffend Messe und Bilder, Z II, 812–815.

18 Z II, 683–689; *Brülisauer*, Neue Beiträge 43.

19 Z II, 787. Das Buch erschien kurz danach unter dem Titel: Ein kurtze und christenliche inleitung, die ein ersamer rat der statt Zürich den seelsorgern und predicanten in iren stetten, landen und gebieten wonhafft zuogesant haben, damit sy die evangelische warheit einheillig fürhin verkündent und iren underthanen predigent, Zürich 1523, abgedruckt in Z II, 628–663.

20 Zürcher Kirchenordnungen 1520–1675, hg. von Emidio Campi und Philipp Wälchli, Zürich 2011, Bd. 1, Nr. 13.

21 Aktensammlung Zürcher Reformation, Nr. 619 und 684; *Campi*, The Reformation in Zurich 77f.

22 Vgl. dazu Peter *Kamber*, Der Ittingersturm vom 18./19. Juli 1524. Hintergründe eines Bauernaufstands, in: Umbruch am Bodensee. Vom Konstanzer Konzil zur

Obwohl die altgläubigen Orte die Zürcher Gespräche verurteilt hatten, begann kurz nach der Abschaffung der Bilder an der Limmat die Idee einer eidgenössischen Disputation unter den eidgenössischen Orten zu kursieren. Einen solchen Weg einzuschlagen war jedoch alles andere als selbstverständlich: Mit einigen Ausnahmen mobilisierten sich im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts namhafte Theologen kaum, um den Reformatoren in einer Disputation zu antworten, und die Institution versuchte, die Teilnahme an den Gesprächen zu verhindern oder die Reformatoren als Ketzer zu diskreditieren: Eine Debatte mit Schismatikern galt als Verstoss gegen das kanonische Recht.[23] Diese Strategie führte dazu, dass die Reformatoren oft mit Klerikern disputierten, die dem Gespräch beiwohnen mussten, weil sie sonst ihre Pfründe verlieren würden. Staatliche Obrigkeiten, die eine starke Kontrolle über niedrige Kirchenämter ausübten, bedienten sich dieses Druckmittels, um die Teilnahme möglichst vieler Kleriker an einer Disputation zu sichern.[24]

Hinter dem Projekt des eidgenössischen Gesprächs, später als Badener Disputation bekannt, stand in erster Linie Johannes Eck.[25] Der angesehene Theologe hatte Erfahrung in der Kontroverse mit den Neugläubigen: 1519 hatte er gegen Martin Luther in Leipzig disputiert und sich dabei als hartnäckiger und kompetenter Gegner des Wittenbergers erwiesen.[26] Ende August 1524 schlug er in einem Brief an die eidgenössischen Orte vor, eine Disputation zu organisieren, um Zwingli mit seinen eigenen Waffen zu schlagen.[27] Im altgläubigen Lager hatten sich

Reformation, hg. von Silvia Volkart, Zürich 2018, 333–349.

23 Vgl. zu dieser Taktik Anselm *Schubert*, Libertas disputandi. Luther und die Leipziger Disputation als akademisches Streitgespräch, in: ZThK 105/4 (2008), 411–442; *Fuchs*, Konfession und Gespräch 160 ff.

24 *Flückiger*, Dire le vrai 168 ff.

25 Die Badener Disputation ist z. Z. das einzige schweizerische Religionsgespräch, für das eine kritische Edition der Hauptquellen vorliegt: Die Badener Disputation von 1526. Kommentierte Edition des Protokolls, hg. von Alfred Schindler und Wolfram Schneider-Lastin, Zürich 2015. Ausgewählte Literatur: *Flückiger*, Dire le vrai 73–82; Martin H. *Jung*, Historische Einleitung. Gründe, Verlauf und Folgen der Disputation, in: Schindler und Schneider-Lastin, Die Badener Disputation 27–200; Irena *Backus*, The Disputations of Baden (1526) and Berne (1528). Neutralizing the Early Church, Princeton NJ 1993; Leonhard von *Muralt*, Die Badener Disputation 1526, Leipzig 1926.

26 Zu Eck, vgl. Johannes Eck (1486–1543). Scholastiker, Humanist, Kontroverstheologe, hg. von Jürgen Bärsch und Konstantin Maier, Regensburg 2014; Johannes Eck (1486–1543) im Streit der Jahrhunderte, hg. von Erwin Iserloh, Münster 1988. Zur Leipziger Disputation, vgl. Die Leipziger Disputation 1519, hg. von Markus Hein und Armin Kohnle, Leipzig 2011.

27 Das Schreiben ist in EA IV 1a, Nr. 202 abgedruckt.

bisher Luzern, Zug, Schwyz, Uri und Unterwalden – die man bald wegen ihrer gemeinsamen Politik «die Fünf Orte» nannte – als Befürworter einer scharfen Verurteilung Zürichs profiliert. Ecks Vorhaben war in ihrem Sinne, und sie beteiligten sich massgeblich an der Verwirklichung der Disputation, machten auch keinen Hehl daraus, die Veranstaltung dafür nutzen zu wollen, um Zürich in die Knie zu zwingen.[28] Zwei Jahre lang wurde an der Tagsatzung verhandelt, um eine Einigung über Ort und Form des Gesprächs zu erreichen, jedoch nur teilweise mit Erfolg. Hatten sich anfangs 1526 alle altgläubigen Orte dem Prinzip einer eidgenössischen Disputation angeschlossen, die als Ausschuss der Tagsatzung in Baden stattfinden sollte, so interpretierte Zürich das Vorhaben nicht als ehrlichen Versuch, die Einheit des Glaubens zu retten, sondern als gezielten Angriff gegen die Stadt.[29] Zwingli verweigerte seinerseits jegliche Teilnahme, da einige Äusserungen der Veranstalter ihn misstrauisch gegen die Zusicherung des freien Geleits machten; auch meinte er, es würde keinen Sinn machen, an einer Disputation teilzunehmen, wo offensichtlich nicht Gottes Wort als einziger Richter gelten sollte.[30]

Trotzdem begann das Gespräch am Pfingstsonntag 1526 in der Kirche Unser Frauen zu Baden. Anstelle von Zwingli ergriff der Basler Reformator Johannes Oecolampad für die Neugläubigen das Wort. Johannes Eck führte das Gespräch anhand eines von ihm erstellten Thesenprogramms, das die römisch-katholische Antwort auf den neugläubigen Angriffen bilden sollte: In erster Linie wurden die Realpräsenz Christi bei der Eucharistie, der Opfercharakter der Messe sowie die Legitimität des Heiligenkults bestätigt.[31] Johann Fabri, nun in Wien bei Erzherzog Ferdinand von Habsburg als Berater und Beichtvater tätig, war nach Baden gereist, um Eck zu unterstützen. Sowohl Eck als auch Oecolampad waren gewandte Exegeten und Polemisten, doch während Eck wusste, dass ihm die veranstaltenden Orte Rückhalt geben würden, war Oecolampad auf sich selbst angewiesen: Obwohl seine Heimatstadt gegenüber den neugläubigen Thesen eher freundlich gesinnt

28 Vgl. EA IV 1a, Nr. 354; Martin H. *Jung*, Historische Einleitung 74.

29 EA IV 1a, Nr. 347 und 354.

30 Z III, 304–312; Z III, 315–321; Z VI, 655–660 und Z V, 10–27. Das Geleit wurde in Alfred Schindler und Wolfram Schneider-Lastin, Die Badener Disputation 262–265 abgedruckt. Zwinglis Replik: Antwort über das zugeschickte Geleite, Z V, 162–170.

31 Die Thesen bei Schindler und Schneider-Lastin, Die Badener Disputation 267ff.

war, blieb Basel offiziell noch altgläubig,[32] und da Zürich keine Delegation geschickt hatte, fehlte ihm jeglicher institutionelle Schutz.[33]

So ist es kein Wunder, dass Eck als Sieger hervorging und die anwesenden Boten von der Richtigkeit der römischen Position überzeugt nach Hause reisten. Der am Ende der Disputation gefasste Beschluss enthielt ein klares Verbot der lutherischen sowie zwinglianischen Neuerungen.[34] Der Ausgang der Badener Disputation war also ein herber Schlag für die Neugläubigen: Dass ihre Thesen gerade in einem Forum scheiterten, das sich wie die Zürcher Disputationen als dem Heiligen Geist unterworfene Versammlung ausgab, war nicht einfach vom Tisch zu wischen.[35] Auch die Abwesenheit Zwinglis liess Zweifel aufkommen: Warum hatte der Zürcher sich geweigert, an der Veranstaltung teilzunehmen, wenn er von der Richtigkeit seiner Thesen und von der Gunst Gottes überzeugt war?

Rasch konzentrierte sich die Kritik der Neugläubigen auf die Modalitäten des Gesprächs. In diesem Unternehmen half ihnen ein taktischer Fehler der Altgläubigen: Durch die Ernennung in letzter Minute des Luzerner Stadtschreibers Huber als fünfter Notar misstrauisch gestimmt, erhoben die Neugläubigen Zweifel an der Objektivität der Protokolle.[36] Bern und Basel, die seit Anfang des Konflikts als Vermittler fungierten und auch nach der Disputation dem Druck der Fünf Orte, entschlossen gegen Zürich zu handeln, nicht nachgaben, verlangten Einblick in die Originale. Auf diese Forderung wollten die Fünf Orte, insbesondere Luzern, nicht eingehen:[37] Wiederholt verwiesen sie auf die sich in Vorbereitung befindende offizielle Ausgabe, die Thomas Murner, Franziskaner, Humanist und in Luzern etablierter Drucker, allerdings erst 1527 veröffentlichte.[38] Nach erfolglosen Verhandlungen liess der Berner Rat schliesslich wissen, dass er sich vom Ausgang der Disputa-

32 Amy Nelson *Burnett*, The Reformation in Basel, in: A Companion to the Swiss Reformation, hg. von ders. und Emidio Campi, Leiden 2016, 170–215; Hans R. *Guggisberg*, Basel in the Sixteenth Century. Aspects of the City Republic before, during and after the Reformation, St. Louis 1982.

33 EA IV 1a, Nr. 357 und 359.

34 Vgl. EA IV 1a, Nr. 326 und 362.

35 Zu dieser Interpretation des Religionsgesprächs, siehe unten.

36 *Jung*, Historische Einleitung 142 und 174.

37 Antworten der Orte: EA IV 1a, Nr. 377, 383, 392, 398 und 412.

38 Die disputacion vor den XII Orten einer loblichen eidtgnoschafft namlich Bern Lutzern Ury Schvuytz […] gedruckt in der alt christlichen Stat Lutzern durch Doctor Thomas Murner, Luzern 1527. Zu Thomas Murner, vgl. Heribert *Smolinsky*, Thomas Murner und die katholische Reform, in: Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation, hg. von dems., Münster 2005, 238–250; Thomas Murner. Elsässischer

tion distanzierte.[39] Die altgläubige Weigerung hatte somit verheerende Folgen: Nach dem Rücktritt der Aarestadt ging jegliche Hoffnung verloren, Zürich zur Wiedereinführung der Messe zu zwingen. Schlimmer noch, der nächste entscheidende Impuls für die Reformation kam einige Monate später ausgerechnet aus Bern.

Gegenschlag und Konsolidierung: die Berner Disputation

Auch Bern erlebte in den 1520er Jahren die Verbreitung des reformierten Gedankenguts. Schon 1523 war die Zwietracht gross genug, um den Rat dazu zu bringen, ein erstes Predigtmandat zu erlassen, das alle Kleriker von Stadt und Landschaft ermahnte, nur schriftgemäss zu predigen und sich von jeglicher Polemik fernzuhalten.[40] Träger des neuen Glaubens war in Bern der Leutpriester und Chorherr von St. Vinzenz Berchtold Haller, ab 1527 unterstützt vom ehemaligen Kartäuser und Lehrer Franz Kolb.[41] Rasch konnte Haller mit der Unterstützung angesehener Persönlichkeiten rechnen, wie Niklaus von Wattenwyl, Probst des Kapitels, oder Niklaus Manuel, Maler, Ratsherr und Landvogt in Erlach.[42] 1526 war die reformfreundliche Minderheit in der Bürgerschaft stark genug, um den Rat zu zwingen, entgegen seinem Vorhaben Haller in seinem Amt zu belassen und ihm zu erlauben, nicht mehr die Messe zu lesen.[43] Bei den Neuwahlen an Ostern 1527 erlangen schliess-

Theologe und Humanist 1475–1537. Ausstellung der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe, hg. von Lily Greiner und Gerhard Römer, Karlsruhe 1987.

39 EA IV 1a, Nr. 413; Leonhard *von Muralt*, Die Badener Disputation 128 f. Die handschriftlichen Protokolle befinden sich heute in der Zentralbibliothek Zürich, Hss. F 1-F 4a.

40 Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation 1521–1532, hg. von Rudolf Steck und Gustav Tobler, Bern 1923, Nr. 249.

41 Zu den ersten Jahren der Berner Reformation, vgl. Martin *Sallmann*, The Reformation in Bern, in: A Companion to the Swiss Reformation, hg. von Amy Nelson Burnett und Emidio Campi, Leiden 2016, 126–170; Berns mächtige Zeit. Das 16. und 17. Jahrhundert neu entdeckt, hg. von André Holenstein, Bern 2006; 450 Jahre Berner Reformation. Beiträge zur Geschichte der Berner Reformation und zu Niklaus Manuel, hg. vom Historischen Verein des Kantons Bern, Bern 1980; Dan L. *Hendricks*, The Bern Reformation of 1528. The Preacher's Vision, the People's Work, an Occasion of State, Durham 1977.

42 *Hendricks*, The Bern Reformation of 1528, 62.

43 Valerius *Anshelm*, Die Berner Chronik, Bern 1896, 172; Aktensammlung zur Berner Reformation, Nr. 937.

lich die Neugläubigen die Mehrheit in den Ratsgremien; zu diesem Zeitpunkt hatten auch die meisten Zünfte aufgehört, in ihren Kapellen die Messe lesen zu lassen.[44] So kam es Ende Oktober zum Entschluss, zur Schlichtung des Konflikts ein Religionsgespräch zu organisieren:

> «Wiewol wir hievor ze mermalen vil und mancherley mandaten von wegen der zweyspaltung des gloubens haben laszen uszgan, der hoffnung und zuoversicht, soelichs soelte und wurde zuo frid, ruow und Christenlicher eynigkeit gedienen […] das darusz verderplicher nachteyl lybs, seel, eer und guots, und abfal gemeines nutzes, frommen waesen unnd stands, ouch thyrannische regierung entspringend, dem allem mit hilff und gnad des allmechtigen fürzekomen unnd den grund goettlicher warheyt, christenliches verstands unnd gloubens fürzebringen und nachzelaeben […] so haben wir mit wolbedachtem einhaellen radt ein gemein gesprech und disputation alhie in unser statt Bernn ze halten angesechen.»[45]

Die Berner Disputation wurde zu einem der wichtigsten Gespräche der frühen Reformation. Am 6.1.1526 versammelten sich in der Barfüsserkirche mehr als 450 Kleriker und etliche Ratsherren, um die Übereinstimmung der von Haller und Kolb vorgelegten Schlussreden mit dem Wort Gottes zu überprüfen.[46] Im Zentrum der Diskussionen standen die Anerkennung Christi als einziges Haupt der Kirche, die Ungültigkeit jeglicher «menschlicher Satzung», die nicht von der Heiligen Schrift bestätigt wurde, Christi exklusive Vermittlerschaft zwischen Gott und den Menschen sowie die Definition des Abendmahls als Gedenkfeier und nicht als Opfer.[47]

Ulrich Zwingli, der massgeblich zur Organisation des Gesprächs beigetragen hatte, war einer der Hauptredner.[48] Weitere Vertreter der zwinglianischen Reformation waren Martin Bucer und Wolfgang Capito, die aus Straßburg kamen, Johannes Oecolampad, der in Bern eine Revanche für seine Niederlage in Baden erzielen konnte, sowie Berchtold Haller und Franz Kolb. Hinzu gesellten sich etliche reformfreundliche Prediger

44 *Hendricks*, The Bern Reformation of 1528, 85–90; Leonhard von *Muralt*, Stadtgemeinde und Reformation der Schweiz, in: Zeitschrift für Schweizerische Geschichte 10/3 (1930), 368–375.

45 Aktensammlung zur Berner Reformation, Nr. 1371.

46 Zur Berner Disputation, vgl. *Flückiger*, Dire le vrai 82–91; *Backus*, The Disputations 79–110; Gottfried W. *Locher*, Die Berner Disputation 1528. Charakter, Verlauf, Bedeutung und theologischer Gehalt, in: Zwing. XIV/10 (1978), 542–564. Hauptquelle bildet die vom Rat bei Christoph Froschauer in Auftrag gegebene Edition der Protokolle: Handlung oder Acta gehaltner Disputation zu Bern in Uechtland, Zürich 1528, hier zitiert in der Edition von April 1528. Die handschriftlichen Protokolle im Staatsarchiv Bern, Hss. A V 1443–1447.

47 Die zehn Schlussreden in Aktensammlung zur Berner Reformation, Nr. 1371.

48 *Moeller*, Zwinglis Disputationen 123.

aus den eidgenössischen Orten und aus einigen freien Reichsstädten. Namhafte Vertreter der römischen Kirche waren hingegen keine anwesend: Sowohl Eck als auch Fabri und Murner hatten die Einladung Berns abgelehnt und äusserten sich in öffentlichen Schriften scharf gegen das Gespräch.[49] Theologen wie Ratsherren aus dem altgläubigen Lager erinnerten daran, dass die Badener Disputation zwei Jahre früher alle offenen Fragen eindeutig im Sinne Roms beantwortet habe und prangerten das Berner Vorhaben als Gefährdung des Friedens an.[50] Sie ahnten, dass der wahrscheinliche Übergang eines der mächtigsten Orte zur Reformation die bisher für die Altgläubigen günstige Konstellation in der Eidgenossenschaft radikal gefährden würde.

Vieles spricht dafür, dass die Berner Disputation der zwinglianischen Reformation die theologische Kohärenz und den politischen Rückhalt verlieh, die notwendig waren, um sich dauerhaft in der Eidgenossenschaft etablieren zu können. Während des fast dreiwöchigen Gesprächs leisteten Zwingli, Bucer, Haller, Kolb und Oecolampad die theologische Definierungsarbeit, die bisher in groben Zügen skizziertes Gedankengut erstmals zu einer kohärenten kirchlichen Doktrin systematisierte. So wurde z. B. in der vierten und fünften Schlussrede die reformierte Interpretation des Abendmahls als reines Gedenkmahl festgelegt, indem sowohl dessen römische wie lutherische Interpretationen widerlegt wurden.[51] Auch die Thesen des in Zürich und Bern seit 1525 rasch auflebenden Täufertums wurden diskutiert und verworfen.[52]

Am 7.2.1528 erliess der Rat das Reformationsmandat, das unter anderem die Bilderverehrung verbot und die Messe einstellte.[53] Somit war der mächtigste eidgenössische Ort zur Reformation übergegangen und Zürich aus seiner Isolation befreit. In der Folge der Berner Disputa-

49 Appellation und beruoff der hochgelärten herren und doctores Johannis Ecken, Johannis Fabri und Thome Murner für die xii ort einer loblichen Eydtgnoschaft wider die vermeinte disputation zu Bern gehalten, Luzern 1527; Thomas Murner, Hie würt angezeigt, dasz unchristlich frevel, ungehört und unrechtlich usz rieffen und fürnemen einer loblichen herrschafft von Bern ein disputation zu halten in irer gnaden statt, Luzern 1528, VD16 B 1899; Johannes Eck, Verlegung der disputation zu Bern, mit grund götlicher geschrifft, Augsburg 1528.

50 Vgl. dazu Aktensammlung zur Berner Reformation, Nr. 1411 und 1424.

51 Handlung oder Acta gehaltner Disputation zuo Bern, Bl. CXV^{vo}–CCXVII^{vo}.

52 Das Gespräch mit den Täufern am 22. Januar, das nicht in die veröffentlichten Akten übernommen wurde, hatte der Stadtschreiber und Notar an der Disputation Peter Cyro protokolliert: Staatsarchiv des Kantons Bern, Hs. V 1444, Bl. 817–824; *Anshelm*, Die Berner Chronik 238 ff.; Leonhard *von Muralt*, Das Gespräch mit den Wiedertäufern am 22. Januar 1528 zu Bern, in: Zwing. V/9 (1933), 409–413.

53 Aktensammlung zur Berner Reformation, Nr. 1513; SRQ BE I 6/1, Nr. 17d.

tion wagten Schaffhausen und Basel den Schritt zur Reformation, so dass Ende 1529 vier Orte dem neuen Glauben anhingen. Im gleichen Jahr setzten die reformierten Orte nach dem Ersten Kappeler Krieg im Landfrieden ihre Interessen durch, und auch die herbe Niederlage von 1531 sowie der Tod Zwinglis konnten die dauerhafte Verwurzelung der Reformation in weiten Teilen der Eidgenossenschaft nicht mehr rückgängig machen.

Performativität: Gottes Wort und Heiliger Geist

Allen Gesprächen lag die Suche nach der immerwährenden göttlichen Wahrheit zugrunde. Wahrheit sollte im Gespräch nicht produziert werden, sondern erkannt, denn laut den Reformatoren ging es ja nicht darum, Neuerungen einzuführen, sondern zur ursprünglichen Kirche zurückzufinden. Mit Hilfe der weltlichen Obrigkeit setzten sie zu diesem Zweck im Gespräch die alleinige Autorität der Heiligen Schrift durch und inszenierten die Disputation als Versammlung der gottgläubigen Christen unter dem Heiligen Geist.

In Zürich wie in Bern eigneten sich die mehrheitlich dem neuen Glauben wohlgesinnten Räte das *sola scriptura*-Prinzip an; so liest man in der Zürcher Disputationsordnung folgende Aufforderung: «[…] das, so ir widerfechtend, mit warhaffter göttlicher geschrifft in thütscher zungen und sprach anzögend.»[54] Kamen bei der Interpretation einer Bibelstelle Zweifel über ihren Sinn auf, sollte ihre Bedeutung anhand weiterer Auszüge der Schrift erläutert werden, sagte das Berner Disputationsmandat.[55] War das *sola scriptura* als Grundsatz der Disputation angenommen, konnten sich die Altgläubigen nicht mehr auf Tradition, Kirchenväter oder päpstliche Bullen stützen, um ihre Positionen zu verteidigen. Altgläubige Kontrahenten unterbrach man oft mitten in ihrer Argumentation und fragte sie nach handfesten Bibelzitaten: «Ir redend wol vil, aber ir bewärend wenig! Es ist daran nit gelegen, dasz üch also dunckt. Bewären's mit der götlichen gschrifft, das ist etwas!», sagte Leo Jud zu Heinrich Lüthi, Prediger in Winterthur, während des zweiten Zürcher Gesprächs im Oktober 1523.[56] In Bern verweigerte Berchtold Haller dem Zofinger Kaplan Johannes Buchstab eine Antwort mit fol-

54 Z I, 467.
55 Radtschlag haltender Disputation zuo Bernn, Zürich 1528, Bl. A iii^{vo}.
56 Z II, Nr. 28, 693.

gender Begründung: «Ein lange red one gschrifft haerin gefuert bedarff keiner antwurt.»[57] Das Schriftprinzip erwies sich also rasch für alle Teilnehmer als unumgänglich: Schon nach der ersten Zürcher Disputation widerlegte Fabri in seinem schriftlichen Bericht Zwinglis Thesen anhand sorgfältig ausgewählter Bibelstellen.[58] In Baden argumentierte Eck in erster Linie anhand der Bibel, um die Neugläubigen als irrende Schismatiker zu überführen, und auch seine Widerlegung der Berner Disputation untermauerte er mit zahlreichen Bibelzitaten.[59]

Altgläubige Kleriker versuchten jedoch, das *sola scriptura* zu lockern. Sie pochten auf die Notwendigkeit einer kontrollierten Interpretation der Bibel, um falsche oder ketzerische Lesarten zu vermeiden: Die legitime Instanz dafür konnte nur die römische Kirche sein.[60] Ganz anders dachten Zwingli und seine Mitstreiter: Für sie war es gerade der Verzicht auf jegliche kirchliche Richterinstanz, die erlauben sollte, den wahren Sinn von Gottes Wort zu erkennen, denn die Kirche war eine irdische Instanz und lieferte demnach eine von menschlichen Schwächen und Interessen geprägte Interpretation der Schrift. Rhetorisch gewandt, humanistisch gebildet und in den alten Sprachen versiert erwiesen sich die Reformatoren als überaus kompetente Exegeten der Heiligen Schrift. So hatte Zwingli nach seinem Studium der *artes* und der Theologie in Basel und Wien lange den Kontakt mit Erasmus gepflegt; Oecolampad, *doctor theologiae* seit 1518, wie Zwingli des Griechischen und Hebräischen kundig, hatte an Erasmus *Novum Instrumentum omne* von 1516 mitgearbeitet.[61] Für diese sich von früh an in der Bibellektüre übenden Kleriker war es selbstverständlich, auf die hebräischen und griechischen Editionen des Alten und Neuen Testaments zu rekurrieren: Diese auf sorgfältigem Studium der Sprache und der Überliefe-

57 Handlung oder Acta gehaltner Disputation zu Bern, Bl. CCL^{ro}.

58 Vgl. Johann Fabri, Ain warlich Underrichtung, wie es zu Zürch by dem Zwinglin, auff den nünundzweintzigsten Tag des Monats Januarii nechstverschienen ergangen sey, [Freiburg i. Br., 1523], VD16 F 243.

59 So finden sich in Eck, Verlegung der Disputation, nicht weniger als 92 biblische Referenzen in den ersten zwanzig Seiten des Werks.

60 Diese Forderung stellte schon Martin Blantsch bei der ersten Zürcher Disputation: Z I, 559. Vgl. auch zu dieser Frage *Fuchs*, Konfession und Gespräch 465 ff.

61 Vgl. zum theologisch-humanistischen Werdegang der Reformatoren meine Ausführungen in *Flückiger*, Dire le vrai 260–278; Olivier *Christin*, Des héritiers infidèles? Clercs réformateurs au début du XVIe siècle, in: De la subversion en religion, hg. von Tangi Cavalin, Charles Suaud und Nathalie Viet-Depaule, Paris 2010, 31–51. Grundlegende Ansätze zur Frage der Kleriker als Erneuerer bei Pierre *Bourdieu*, Genèse et structure du champ religieux, in: Revue française de sociologie 12/3 (1971), 295–334.

rung des Textes beruhenden Versionen der Bibel gaben ihrer Ansicht nach Gottes Wort am genauesten wieder und galten als zuverlässiger als die lateinische Vulgata.[62]

In der Disputation kollidierten demnach zwei grundverschiedene Ansichten über die Rolle der Heiligen Schrift und der Kirche im Prozess der Wahrheitserkennung. Hier zeigt sich, dass nicht nur der Inhalt der Glaubenslehre zum Konfliktobjekt wurde, sondern auch Methoden und Regeln der Wahrheitsdefinition umstritten waren. Folglich erwies sich jegliche Verständigung als praktisch unmöglich, und dies schon bevor man überhaupt anfing, die strittigen Glaubenspunkte zu diskutieren. Davon waren sich sowohl Reformatoren als Ratsherren bewusst. Es bedurfte also weiterer Mittel, um zu zeigen, dass das Gespräch wahrheitstragend war.

Eine Lösung lieferte Zwinglis pneumatisches Verständnis der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Die Einführung des *sola scriptura* als einziger Massstab der Glaubenslehre rechtfertigte der Reformator, indem er betonte, dass ein gottesfürchtiger Christ nicht irren konnte, solange er sich bei der Lektüre der Schrift vom Heiligen Geist leiten liess.[63] In der Disputation garantierte dieses Prinzip die Richtigkeit der von der Versammlung gefassten Beschlüsse, wie es diese Wortmeldung Zwinglis in der ersten Zürcher Disputation erkennen lässt:

> «Und wiewol er zuo etlicher zyt dasselbig wort, das liecht der warheit von wegen der sündigen und gotlosen, der warheit widerstrebenden hat verhalten, und die menschen, so sy irem eygnen willen und böser natur anleitung nachvolgten, lassen in irtumb fallen, als wir des ware kuntschafft finden in allen biblischen historien, so hat er doch allweg harwiderumb die sinen mit dem liecht sines ewigen wortes erlüchtet und getröst, dasz, so sy ouch in sünd und irsal sind gefallen, widerumb durch sin götliche gnad ufferhaben unnd dieselbigen nie gar verlassen und von siner götlichen erkantnusz lassen kommen.»[64]

Die Disputation wurde somit zum Ort, wo die christliche Versammlung zur Erkenntnis kommen würde und demnach auch über Glaubenswahrheiten urteilen durfte. Auf den schon erwähnten Einwand Johann

62 Zu den Folgen dieser neuartigen kritischen Bibelexegese, vgl. Olivier *Christin*, Je montrerai la chose au doigt. L'exigence critique dans la controverse religieuse du XVIe siècle, in: De l'autorité à la référence, hg. von Isabelle Diu und Raphaële Mouren, Paris 2014, 99–113; François *Laplanche*, La controverse religieuse au XVIIe siècle et la naissance de l'histoire, in: La controverse religieuse et ses formes, hg. von Alain Le Boulluec, Paris 1995, 376–404.

63 *Stephens*, Zwingli 169–180; Von Zwingli ausführlich in seiner Schrift von 1522, *Von Klarheit und Gewissheit des Wort Gottes*, erläutert: Z I, 338–384.

64 Z I, 486.

Fabris, ein lokales Gremium dürfe keine Entscheidungen fassen, die die gesamte Christenheit betrafen, erwiderte der Reformator:

> «Dasz er aber fürgibt, sölich sachen sölten uszgericht werden vor einer gantzen christlichen versamlung aller nation oder vor einem *concilio* der bischoffen etc., red ich darzuo also, das hie in diser stuben on zwyfel ist ein christliche versamlung. Denn ich hoff, es syg hie under uns der meerteil, die usz götlichem willen und lieb die warheit begeren ze hören, ze fürdern und zuo wissen, welches der allmechtig got uns nit wirt abschlahen, wo wir das, im zuo eren, mit rechtem glouben und hertzen sind begeren.»[65]

Gerade dieser Charakter einer christlichen Versammlung machte für Zwingli die Disputation zum Ebenbild des Konzils, ja sogar zum einzig wahren Konzil, da sie nur der Heiligen Schrift unterstellt war. Den von altgläubiger Seite verteidigten Rekurs auf ein ökumenisches Konzil verwarfen Zwingli und seine Mitstreiter nur, weil die Versammlung dem Papst unterstand und Rom demnach das letzte Wort behielt.[66] Die Disputation als Versammlung bezog hingegen ihre Legitimität von der Hingabe ihrer Mitglieder an Gott, und über den Heiligen Geist sicherte Gott ihre Urteilskraft. Sie verkörperte, wie es Zwingli öfters betonen sollte, die wahre *ecclesia*, und konsequent verwarf der Reformator die kirchliche Institution als überflüssiges, ja sogar unrechtmässiges, weil menschliches Konstrukt. Begleit- und Lehrinstanz sollte nur noch der Prediger sein, der als Prophet und Hirt den versammelten Gläubigen das Wort Gottes erklären und sie zum christlichen Leben erziehen sollte.[67]

Diese Neudefinition der Kirche wurde zur legitimierenden Grundlage aller Religionsgespräche. Im Rahmen der christlichen Versammlung stellten alle Anwesenden ihre eigenen Interessen zur Seite und setzten sich für das gemeinsame Heil ein. Indem jeder Teilnehmer den Heiligen Geist in sich wirken liess, wurde das Gespräch zu einem neuen Pfingsten erhoben und der Pakt zwischen Gott und den Menschen erneuert. In einer Predigt, die Zwingli 1528 während des Berner Gesprächs hielt, liest sich diese Überzeugung vielleicht am deutlichsten:

> «Namlich daz ir üch disz heylsam Goettlich fürnemmen diser Disputation treffelich unnd gantz hertzlich lassend angelegen sin, und gott unsern getrüwen vatter ernstlich und gantz trungelich bittend und anrueffend umb sinen guoten

65 Z I, 495. Dazu auch *Auslegen und Gründe der Schlussreden* (1523), Z II, 56–61.

66 Vgl. z. B. Z I, 497; Z II, 765; Fritz *Schmidt-Clausing*, Zwinglis Stellung zum Konzil, in: Zwing. XI/8 (1962), 479–498.

67 Vgl. dazu *Der Hirt*, Z III, 5–68 und *Von dem Predigt ampt*, Z IV, 382–433; William Peter *Stephens*, The Theology of Zwingli, in: The Cambridge Companion of Reformation Theology, hg. von David Bagchi und David C. Steinmetz, Cambridge 2004, 80–99.

> geyst, daz er uns allen den selbigen rychlich mitteyle, damit unser aller oug und meinung luter und einfaltig sye, und mit nüts anders dann allein sin einige Eer und das heyl der seelen durch erkündigung Christenlicher warheyt ansehend und suochend.»[68]

Die Fiktion des Gesprächs als Pfingsten erwies sich als performativ und erlaubte der Obrigkeit, den Übergang der Gemeinde zur Reformation zu legitimieren. Diese Inszenierung funktionierte aber nur, wenn man sie eben *nicht* als Inszenierung, sondern als direkten Eingriff Gottes in die Glaubenssache deutete. Da wo man der *illusio* des Gesprächs und seiner Regeln nicht zustimmte, wurde die von den Neugläubigen zelebrierte Erneuerung der Kirche als Ketzerei verurteilt. Die in der Disputation gewonnene «Erleuchtung» galt demnach prinzipiell nur für die Gemeinschaften, die dem das Gespräch organisierenden Regierungsgremium unterstanden.

Die Weisheit der Mehrheit

Reformorientierte Obrigkeiten sahen zwar im Gespräch einen Weg zur Lösung der Glaubenstrennung und zur Wiederherstellung der christlichen Einheit, griffen aber nicht etwa zur Disputation, um im Rahmen eines neutralen Forums die Argumente beider Parteien abzuwägen. Vielmehr ging es darum, die Wahl einer Mehrheit in den Räten für die tiefgreifende Erneuerung der religiösen Praxis als gottgewollt zu bestätigen. Religionsgespräche sind demnach eng verwandt mit den in der Alten Eidgenossenschaft sehr früh durchgeführten Abstimmungen über den Glauben.[69]

68 Die Predigen, so vonn den frömbden Predicanten, die allenthalb här zuo Bernn uff dem Gespräch oder Disputation gewesen, beschehen sind: Verwerffen der Articklenn und Stucken, so die Widertöuffer uff dem gespräch zuo Bernn vor ersamem grossem Radt fürgewendt habend, Zürich 1528, VD16 P 4757, fol. A v^ro.

69 Vgl. dazu Ferdinand *Elsener*, Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten und die Religionsverträge der Schweizerischen Eidgenossenschaft vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte KA 55 (1969), 238–281; Olivier *Christin*, Putting Faith to the Ballot, in: Majority Decisions. Principles and Practices, hg. von Stephanie Novak und Jon Elster, Cambridge 2014, 17–33; Olivier *Christin* und Marc *Aberle*, Querelles de clocher dans l'Ancienne Confédération helvétique (1520–1540). Collateurs, dîmes et Réforme, in: Revue d'histoire du protestantisme 4/1 (2019), 9–31. Diesem Thema ist z. Z. das vom SNF finanzierte und an der Universität Neuchâtel angesiedelte Forschungsprojekt «Réforme et votations» gewidmet, URL: http://p3.snf.ch/project-162968.

Schon im Juni 1524 hatte sich die Mehrheit der Schweizer Orte für den alten Glauben ausgesprochen, und nur Zürich verteidigte damals Zwinglis Ansichten.[70] Entgegen den Traditionen der eidgenössischen Tagsatzung, deren Effizienz auf der Suche nach einhelligen Beschlüssen durch Verhandlung und Kompromiss und auf deren freiwilliger Umsetzung durch die Orte beruhte, weigerte sich die Limmatstadt, der Mehrheit zu folgen.[71] Der Zürcher Rat argumentierte, das Mehrheitsprinzip gelte in Glaubenssachen nicht: Diese Position wurde bald von der reformierten Seite systematisch bezogen – und bildete auch die Grundlage der 1529 am Reichstag in Speyer von den neugläubigen Reichsständen vorgelegten Protestation.

Die Glaubenswahl in den Kantonen selbst wurde von der Mehrheit in den Ratsgremien und in den Landsgemeinden bestimmt: In Zürich und in Bern, deren politisches System vorsah, alle Entscheidungen den von der Bürgerschaft in die Räte gewählten *meliores* anzuvertrauen, war es demnach für die Reformierten erste Priorität, die Mehrheit in den Regierungsgremien zu erringen. Das Prozedere lässt sich anhand des Berner Beispiels rekonstruieren: Vor 1527 war es der reformierten Partei trotz Unterstützung der meisten Zünfte nicht möglich, ihre Agenda durchzusetzen; auch hatten 1526 Umfragen in der Landschaft gezeigt, dass eine Mehrheit der Untertanen beim alten Glauben bleiben wollte.[72] Deshalb wurde das Religionsgespräch erst möglich, nachdem sich bei den Ratswahlen von Ostern 1527 eine reformfreundliche Mehrheit gebildet hatte. Wann genau der Beschluss gefasst wurde ist nicht überliefert, sicher ist aber, dass der Rat zwischen dem 15. Oktober und dem 4. November 1527 über das Vorhaben abstimmte.[73]

Im Gespräch selbst liess der Rat die Kleriker abstimmen: Explizit stand im Disputationsmandat, dass für die zukünftige Gestaltung des kirchlichen Lebens das *Mehr* ausschlaggebend sein würde:

> «Und was dann uff soelicher Disputatz mit Goettlicher Biblischer geschrift (als oblut) bewaert, erhalten, abgeredt, angenomen und hinfür zehalten *gemeret*

70 EA IV 1a, Nr. 188.

71 *Elsener*, Das Majoritätsprinzip 252; Vgl. zur Tagsatzung Andreas *Würgler*, Die Tagsatzung der Eidgenossen. Politik, Kommunikation und Symbolik einer repräsentativen Institution im europäischen Kontext (1470–1798), Epfendorf 2013.

72 Aktensammlung zur Berner Reformation, Nr. 882 und 891; *Hendricks*, The Bern Reformation of 1528, 85.

73 Aktensammlung zur Berner Reformation, Nr. 1339, 1364 und 1365; *Muralt*, Stadtgemeinde und Reformation 370.

> unnd beschlossen wirt, das sol on alles mittel und widersagen krafft und ewig bestand haben.»[74]

Abgestimmt wurde schriftlich, jeder Teilnehmer hatte seinen Namen auf eine Liste einzutragen und anzugeben, ob er die Schlussreden annahm oder verwarf: Mehr als 240 Kleriker sprachen sich für die von Haller und Kolb formulierten und stark zwinglianisch geprägten Thesen aus, nur 46 lehnten sie ab.[75] Dass der Rat zwei Tage nach Ende der Disputation die Gemeinde ins Münster bestellte und die Einführung der reformierten Prinzipien durch die Bürgerschaft bestätigen liess, zeigt, wie wichtig ihm die Absicherung des Vorhabens durch eine Mehrheit erschien.[76]

Abstimmungen waren in der Alten Eidgenossenschaft von 1525 bis 1555 eines der am meisten eingesetzten Mittel, um den Glaubenskonflikt zu lösen: Im April 1525 besiegelte der Zürcher Rat den Reformationsprozess von Stadt und Land, indem eine knappe Mehrheit sich für die Einstellung der Messe in allen Kirchen und Kapellen der Zürcher Gebiete aussprach.[77] 1525 beschloss auch die Landsgemeinde von Appenzell, die Glaubenswahl den Gemeinden zu überlassen.[78] Nach dem Ilanzer Religionsgespräch, wo 1526 der Churer Prediger und Freund Zwinglis Johannes Comander den neuen Glauben verteidigte, stimmten im Freistaat der Drei Bünde Dörfer und Städte über den Glauben ab.[79] Von höchster politischer Brisanz erwiesen sich die ab 1529 in den Gemeinen Herrschaften durchgeführten Abstimmungen: In Ortschaften wie Orbe oder Grandson, Muri oder Walenstadt, wo zwei oder mehr Kantone die Herrschaft ausübten, sich aber in der Glaubensfrage nicht einig waren, sollte das *mehren* erlauben, zwischen altem und neuem Glauben zu entscheiden.[80] Modali-

74 Radtschlag haltender Disputation zuo Bern, Bl. A iiii^{ro-vo}.

75 Aktensammlung Berner Reformation, Nr. 1465; *Locher*, Die Berner Disputation 550.

76 *Anshelm*, Berner Chronik 244.

77 Aktensammlung Zürcher Reformation, Nr. 684.

78 Erich *Bryner*, The Reformation in St. Gallen and Appenzell, in: A Companion to the Swiss Reformation, hg. von Amy Nelson Burnett und Emidio Campi, Leiden 2016, 260 ff.

79 Martin *Bundi*, Gewissensfreiheit und Inquisition im rätischen Alpenraum, Bern 2003, 41; zum Ilanzer Gespräch, vgl. *Moeller*, Zwinglis Disputationen 100–103; Emil *Camenisch*, Das Ilanzer Religionsgespräch (7.–9. Januar 1526), Chur 1925; Quelle: Sebastian Hofmeister, Acta und Handlung des Gesprächs so von alle Priesteren der Tryen Pündten im M. D. XXVI. Jar, uff Mentag und Zynstag nach der heyligen III Künigentag zu Inlantz im Grawen Pündt, uss Ansehung der Pundtsherren geschehen, [Zürich 1526].

80 Vgl. Olivier *Christin*, Vox Populi. Une histoire du vote avant le suffrage universel, Paris 2014, 140–160; *ders.*, Putting Faith to the Ballot; Randolph C. *Head*, Shared Lordship, Authority and Administration. The Exercise of Dominion in the Gemeine Herr-

täten und Gültigkeit der Abstimmungen wurden hier jedoch schnell zum Zankapfel zwischen den souveränen Orten, und auch die für das Prozedere festgelegten Bedingungen im Ersten Landfrieden gaben keine dauerhafte Lösung her.[81]

Für den Rekurs auf kollektive Entscheidungsprozesse zur Schlichtung des Glaubenskonflikts gibt es zwei Erklärungen. Erstens wurde hier auf eine alte kirchliche Tradition zurückgegriffen, denn schon in den ökumenischen Konzilien wurde «über Gott abgestimmt», wie Ramsay MacMullen schreibt.[82] Auch hatten noch Mitte des 15. Jahrhunderts beim Konzil von Basel die Vertreter des Konziliarismus versucht, die Kirche als kollektiv entscheidende Instanz wiederzubeleben; sie scheiterten aber bald in ihrem Vorhaben, und der Primat des Papstes wurde 1517 beim Fünften Laterankonzil bestätigt, also kurz vor dem ersten Zürcher Religionsgespräch.[83]

Wichtigster Grund für den Erfolg des zwinglianischen Disputationsmodell war jedoch seine Übereinstimmung mit dem städtisch-gemeindlichen Ideal der Guten Regierung. In der Alten Eidgenossenschaft lag die Macht bei kollektiven Gremien, seien es Stadträte oder Landsgemeinden, in denen komplexe Abstimmungsprozesse zur richtigen Entscheidung für die Gemeinschaft führten. Dieses politische System, das Josias Simmler später als ideale Alternative zu monarchischen Regierungsmodellen loben sollte, galt als Inbegriff der harmonischen, friedenstiftenden und dem Gemeinwohl gewidmeten Regierung.[84] Es ist demnach nicht abwegig zu denken, dass die Religionsgespräche gerade in der Schweiz erfunden wurden und dass sie so viel Erfolg hatten, weil sie dem politischen Ethos der Eidgenossen entsprachen. Auch hier ver-

schaften of the Swiss Confederation 1417–1600, in: Central European History 30/4 (1997), 489–512. Fallstudie für Orbe bei Emmanuel-Stanislas *Dupraz*, Introduction de la Réforme par le «Plus» dans le bailliage d'Orbe-Échallens, Fribourg 1916.

81 Der Text des Ersten Landfrieden in EA IV 1b, 1478–1486.

82 Ramsay *MacMullen*, Voting about God in Early Church Councils, New Haven CT 2006; Egon *Flaig*, Die Mehrheitsentscheidung. Entstehung und kulturelle Dynamik, Paderborn 2013, 126–130; *Christin*, Vox Populi 140–159.

83 Stefan *Sudmann*, Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution, Bern 2005. Zur Frage des Konziliarismus: Francis *Oakley*, The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church 1300–1870, Oxford 2003; Werner *Krämer*, Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus, Münster 1980; Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der konziliaren Ideen, hg. von Remigius Bäumer, Darmstadt 1976; Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche, hg. von Georg Schwaiger, München 1975.

84 Josias Simmler, De Republica helvetiorum libri duo, Zürich 1576, VD 16 S 6510.

traute man der Weisheit der Mehrheit, nämlich der Überzeugung, dass ein Kollektiv weniger der Gefahr ausgesetzt war, einen irrtümlichen Beschluss zu fassen als eine einzige Person, sei es der Kaiser oder der Papst.[85] Wie Abstimmungen gehörten Disputationen demnach zu den Prozeduren, die zur richtigen Glaubenswahl führen sollten. Zwar handelte es sich dabei nicht um neutralisierte Debatten, bei denen die Wahl offen gewesen wäre, denn es ging ja in erster Linie darum, eine schon mehr oder weniger definitiv gefällte Entscheidung zu bestätigen. Es handelte sich aber auch nicht um einen Betrug: Das Gespräch galt vielmehr als geeignetes Mittel, um die von der Mehrheit im Rat gegebene Richtung durch eine Mehrheit von Spezialisten der Glaubensfragen bekräftigen zu lassen.

Wie eng die Disputation in der Alten Eidgenossenschaft mit den Formen der politischen Entscheidung verflochten war, zeigt sich vielleicht am besten am Beispiel der Badener Disputation. Obwohl Kirche und Kaiser diese Lösung verboten hatten, gingen die altgläubigen Orte das Risiko einer Disputation ein, weil ihnen das Einberufen einer Versammlung als der richtige Weg zur Schlichtung des Konflikts erschien. Die Modalitäten wurden in der Tagsatzung zwischen den Kantonen abgesprochen, das Gespräch in einer Stadt organisiert, wo die meisten Treffen der Tagsatzung stattfanden, und während der Diskussionen waren Vertreter aller Kantone präsent – ausser von Zürich, das aus den schon erwähnten Gründen seine Teilnahme verweigert hatte.[86] Im Gespräch selbst sprachen sich die Teilnehmer für oder gegen Ecks Schlussreden aus: Von den 110 in den Voten identifizierten Klerikern stimmten 84 ausdrücklich den Positionen des Ingolstädter Theologen zu, sich enthaltende Teilnehmer wurden als Anhänger Ecks gezählt.[87] Der Beschluss der eidgenössischen Orte, dem alten Glauben treu zu bleiben, stützte sich also auf ein *Mehr*, das zur richtigen Entscheidung geführt hatte.

Religionsgespräche, die in der Folge der ersten Zürcher Disputation stattfanden, spielten eine entscheidende Rolle in der Verbreitung und Verankerung der reformatorischen Ideen in der Alten Eidgenossenschaft. Sie öffneten den Weg für eine neuartige Zusammenarbeit zwi-

85 Vgl. dazu *Christin*, Vox Populi 7–12; *Flaig*, Die Mehrheitsentscheidung; Thomas *Maissen*, Die Geburt der Republic. Staatsverständnis und Repräsentation in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft, Göttingen 2006, 167–176.

86 EA IV 1a, Nr. 359; *Jung*, Historische Einleitung 115.

87 EA IV 1a, Nr. 362; *Jung*, Historische Einleitung 114 und 162.

schen Ratsherren und Theologen, um dem Auseinanderfallen der Gemeinschaft vorzubeugen. Die neugläubigen Kleriker, in erster Linie Zwingli, konnten sich in ihrem Rahmen erfolgreich gegen Vorwürfe der Ketzerei verteidigen und dank ihrer Gewandtheit im Umgang mit der Heiligen Schrift ihren Status als Seelenhirten sichern. Auf die Probe gestellt erwies sich hier die *sola scriptura*-Regel als effizientes Mittel, um den Gegner zu disqualifizieren. Die Inszenierung des Gesprächs als Wirkungsort des Heiligen Geistes krönte den Prozess und verlieh den neugläubigen Thesen einen schwer anzugreifenden Wahrheitsstatus. Dies funktionierte jedoch nur, wenn die Obrigkeit sich schon mehrheitlich reformorientiert gezeigt hatte.

In Zürich oder Bern sahen Ratsherren und Bürger in Zwinglis Vorschlägen die Möglichkeit, das kirchliche Wesen ihren städtischen Idealen anzupassen, und in der Disputation ein legitimes Mittel, um diese Politik durchzusetzen. Das Gespräch erlaubte der Obrigkeit, die Oberhand über den reformatorischen Prozess zu behalten und sich als legitimer Richter in Fragen der *causa fidei* zu inszenieren, indem sie hier ihren Pflichten als Hüterin des Heils und Friedensstifterin nachging. Der Ausgang der Disputationen rechtfertigte den reformfreundlichen Kurs, den der Rat einschlagen wollte. Diese Entwicklung entsprach auch den Vorstellungen Ulrich Zwinglis, dessen Theologie von Anfang an stark gemeindlich geprägt war: Er sah die Kommune als Verkörperung auf Erden der unsichtbaren Kirche Christi und in der Obrigkeit die schützende Macht, unter deren Obhut die Gemeinschaft Gottes Wort folgen konnte.

Auf nur scheinbar paradoxe Weise enthüllt die Badener Disputation, wieso diese Kombination so erfolgreich war. Zwar wurde hier das Prozedere in den Dienst der romtreuen Interpretation des Glaubens gestellt, aber Baden lässt in erster Linie erkennen, wie wichtig es für die eidgenössischen Orte blieb, den Glaubenskonflikt im Rahmen der bewährten kollektiven Entscheidungsprozesse zu lösen. Baden ist demnach keine Anomalie, wie man es lange angenommen hat, sondern ein Spiegelbild von Zürich und Bern, werden hier doch genau die gleichen Mittel eingesetzt, um die Wahrheit aufzudecken, nur diesmal im römischen Sinne. Abschliessend darf man also sagen, dass frühneuzeitliche Religionsgespräche aus der Begegnung des eidgenössischen gemeindlich-kollektiv geprägten politischen Ethos und der zwinglianischen Vorstellung der *ecclesia* als Versammlung der schrifthörigen Gläubigen in der Welt entstanden. In dieser Kombination liegt der Grund ihres Erfolges.

Ulrich Zwingli and the Pays de Vaud

By Michael Bruening

In 1539, John Calvin, writing from exile in Strasbourg, admonished André Zébédée, pastor in Orbe in the Pays de Vaud, as follows:

> «You have no reason to take such great offense at Bucer's *Retractions*. Since he had erred in his teaching concerning the use of the sacraments, he rightly retracted that part. If only Zwingli had made up his mind to do the same! For his opinion on this subject was both false and pernicious.»[1]

Labelling Zwingli's teaching «false and pernicious» would have been deeply offensive to many Swiss Protestants in the 1530s. Singing Martin Bucer's praises so soon after the disastrous Wittenberg Concord negotiations would only have made it worse.[2] These lines, penned from Bucer's home city, would have signaled to all in the region that Calvin had abandoned what was seen as the «true, evangelical teaching» and embraced the treacherous «Lutheran», Martin Bucer. By contrast, the letter's recipient, André Zébédée, was a devoted disciple of Zwingli. In 1539, Zébédée was still friends with Calvin and his associates Guillaume Farel and Pierre Viret. After this point in time, however, it became increasingly difficult in the Pays de Vaud to be both a friend of Calvin and a disciple of Zwingli.

1 «Verum audeo dicere, optimam nobis ac solidam concordiam cum Bucero, ut nihil de sana doctrina nobis depereat […] Buceri retractionibus non est ut tantopere succenseas. Quia in tradendo sacramentorum usu erraverat, iure eam partem retractavit. Atque utinam idem facere Zwinglius in animum induxisset, cuius et falsa et perniciosa fuit de hac re opinio!» Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française, 9 vols., ed. by Aimé-Louis Herminjard, Genève 1866–1897 [=Herminjard], 5, 316 ff., no. 790, Calvin to Zébédée, Strasbourg, 19 May [1539]. Translation adapted from Letters of John Calvin, 4 vols., ed. by Jules Bonnet, Edinburgh/Philadelphia 1855–1858, vol. 4, 402.

2 On the Wittenberg Concord discussions, see Michael *Bruening*, Calvinism's First Battleground. Conflict and Reform in the Pays de Vaud, 1528–1559 (Studies in Early Modern Religious Reforms 4), Dordrecht 2005, 72–91.

Indeed, this letter from Calvin marks the beginning of a parting of ways that would characterize much of the history of the Reformation in the Pays de Vaud. The early evangelicals in the region, starting with Farel himself, lined up fully behind Zwingli. Indeed, probably more than anyone else, Farel was responsible for spreading Zwingli's thought throughout the Suisse romande. Calvin also, during his first years in Geneva, aligned himself primarily with the Zwinglians in the Vaud and in Bern. His embrace of Bucer in Strasbourg, however, together with his contempt for the model of the state-controlled church adopted in Zurich and Bern, led to lasting tensions between his followers – the new «Calvinists» – and the old-guard Zwinglians in Bern and the Vaud. Most of the leading intellectuals among the French-speakers – e. g., Viret, Farel, Theodore Beza, and Mathurin Cordier – followed Calvin. The majority of French-speaking pastors in the region, however, remained dedicated to Zwingli's ideas about the Eucharist and ecclesiology.

This division between Calvinism and Zwinglianism in the Pays de Vaud has long been recognized, since at least Abraham Ruchat's *Histoire de la Réformation de la Suisse* and Karl Bernard Hundeshagen's *Die Conflikte des Zwinglianismus, des Luthertums und des Calvinismus in der Bernischen Landeskirche*.[3] Most of the earlier scholarship, however, focused on the great men and their theology, especially Calvin, Viret, Bullinger, and the Bern pastors. The lesser pastors of the Pays de Vaud have generally received short shrift. The anti-Calvinists of the Vaud – men like Jean Lecomte, Thomas Malingre, Antoine Marcourt, Jean Morand, Jacques Le Coq, Claude de Glant, and most importantly André Zébédée – remain largely obscure. Zébédée, as we will see, was a major opponent of the Calvinists and indeed of Calvin himself in the late 1540s and 1550s, yet no biography of him of any length exists anywhere. Several Calvin biographies do not even mention him, and he appears only once in the 2009 *Calvin Handbook*.[4]

3 Abraham *Ruchat*, Histoire de la Réformation de la Suisse, 6 vols., Genève 1728. The divisions are even more apparent in the expanded 19th-century edition: Abraham *Ruchat*, Histoire de la Réformation de la Suisse: Édition avec appendices et une notice sur la vie et les ouvrages de Ruchat, 7 vols., ed. by Louis Vulliemin, Nyon 1835–1838. Karl Bernard *Hundeshagen*, Die Conflikte des Zwinglianismus, des Luthertums und des Calvinismus in der Bernischen Landeskirche 1532–1558, Bern 1842.

4 E. g., François *Wendel*, Calvin: Origins and Development of His Religious Thought, trans. by Philip Mairet, Grand Rapids MI 1963; William *Bouwsma*, John Calvin: A Sixteenth Century Portrait, New York NY 1988; Herman J. *Selderhuis*, John Calvin:

Part of the reason for the silence on these more obscure individuals undoubtedly stems from the lack of sources on them. The lack of sources, in turn, illuminates the larger issue: In the long run, at least in French-speaking Europe, the Calvinists won. Thus, for example, Viret's and Beza's letters survive (at least some of them), but Malingre's and Zébédée's do not (for the most part). Moreover, Calvin scholarship has long tended to rely on Calvin's published works more than on his correspondence. Thus, the enemies we meet in Calvin scholarship are mostly people he wrote against but with whom he had little if any personal contact: Jacopo Sadoleto, Albert Pighius, Joachim Westphal, and others. In the Pays de Vaud, even though Zébédée was a thorn in Calvin's side far longer than Pierre Caroli was, Caroli is better known since Calvin wrote a book against the Sorbonne doctor but not against Zébédée. Finally, another reason for the relative anonymity of Calvin's opponents is that over centuries the Calvinist-dominated historiography has tended to marginalize and vilify them. Thus, Pierre Caroli was an «apostate» whose «natural instability did not allow him to follow consistently a single and clearly defined line».[5] Zébédée was «a quarrelsome character, rash, vain, unmanageable, wholly without tact […]»[6] Jerome Bolsec was «a famous slanderer who … wanted to pass to posterity with a note of infamy»[7] — all characterizations by nineteenth- and twentieth-century scholars. Fortunately, recent scholarship has begun to rectify this situation, with, for example, Gabrielle Berthoud's work on Antoine Marcourt and Reinhard Bodenmann's recent studies of Pierre Caroli and Jean Lecomte.[8] Bodenmann chose the title of his book on Caroli well: *Les Perdants*, or *The Losers*. These were, to use his terms, those who «held other notions of ‹reform› than those that

A Pilgrim's Life, transl. by Albert Gootjes, Downers Grove IL 2009; Calvin Handbook, ed. by Herman J. *Selderhuis*, Grand Rapids MI 2009, 88.

5 Alexandre *Ganoczy*, The Young Calvin, transl. by David Foxgrover and Wade Provo, Louisville 1987, 115, emphasis added.

6 Caroline *Ruutz-Rees*, Charles de Sainte-Marthe (1512–1555), Studies in Romance Philology and Literature, New York NY 1910, 20.

7 Eugène and Emile *Haag*, La France protestante, ou vies des Protestants français qui se sont fait un nom dans l'histoire, 9 vols., Paris 1846–1859, 2, 360.

8 Gabrielle *Berthoud*, Antoine Marcourt: Réformateur et Pamphlétaire du «Livre des Marchans» aux Placards de 1534, Travaux d'Humanisme et Renaissance 129, Genève 1973. Reinhard *Bodenmann*, Le réformateur Jean Le Comte (1500–1572). De l'oublie à une mémoire remodelée, in: Zwing. XLII (2015), 177–193; idem, Les Perdants. Pierre Caroli et les débuts de la Réforme en Romandie, Nugae humanisticae, Turnhout 2016.

ended up being imposed in the second half of the 16th century,» and who were left to sink into anonymity.[9]

The ironic thing is that in the Pays de Vaud in the 1540s and 1550s, these «losers» repeatedly won! In 1542, the Bernese magistrates effectively imposed a Zwinglian theology of the Eucharist and ecclesiology on the Vaud. In 1555, after complaints by Zébédée and others, they issued a virtual ban on Calvinism in the region. And in 1559, it was Viret and his Calvinist colleagues in Lausanne who were expelled from the Vaud. Zébédée, Malingre, Lecomte, and their allies stayed. And they were able to stay because they accepted the Zwinglian theology and ecclesiology dominant in Bern. The Bernese preferred to take credit themselves for the religion in their lands rather than acknowledge Zwingli's role. Thus, one does not encounter Zwingli's name in many of the documents from the era. Instead, the Bernese repeatedly refer either generally to «our reformation», or more specifically to the 1528 Bern Disputation. Of course, the dominant figure at the Bern Disputation was none other than Zwingli. When Zwingli's name does, in fact, appear during the conflicts of the 1540s and 1550s, it is often in reference to Calvin's letter to Zébédée cited at the start of this chapter. Zébédée shared Calvin's letter with others, who then saw for themselves his characterization of Zwingli's sacramental theology as «false and pernicious». This would forever color the struggle between Calvinists and Zwinglians in the Pays de Vaud.

Guillaume Farel: The Original Zwinglian in the Vaud

In 1526, when Guillaume Farel arrived in Aigle in the Pays de Vaud, he was a convinced Zwinglian. Farel had been part of the Meaux reform group under Jacques Lefèvre d'Etaples and Bishop Guillaume Briçonnet.[10] In 1523, however, he left Meaux and went to Basel, where he befriended and lodged with Johannes Oecolampadius. Through Oecolampadius, Farel was introduced to the other major Reformed theologians. In May 1524, he left Basel intending to go to both Zurich

9 *Bodenmann*, Les Perdants, xix.

10 On Farel's early career before his departure from Meaux, see Comité *Farel*, Guillaume Farel, 1489–1656. Biographie nouvelle écrite d'après les documents originaux par un groupe d'historiens, professeurs et pasteurs de Suisse, de France et d'Italie, Neuchâtel 1930, 93–116.

and Wittenberg, but fatefully, he made it only to Zurich, where he met Zwingli for the first time – «fatefully» because it was at this time that the Eucharistic controversy erupted between Lutherans and the Reformed. After Zurich, instead of continuing on to Wittenberg, Farel returned to Basel and then went to Strasbourg. Thus, he found himself in the thick of the Reformed opposition to Luther and even participated in it.[11] In October 1525, he sent a letter defending the Reformed view of the Eucharist to the Lutheran Johannes Bugenhagen along with the Strasbourg delegation to Wittenberg.[12]

Just a few weeks before this, Farel had sent his first extant letter to Zwingli.[13] Only four other letters between them survive, all from Farel to Zwingli and all written from the Pays de Vaud.[14] It is clear from the letters, however, that Zwingli wrote him back regularly. Thus, as is usually and sadly the case, Farel and Zwingli likely exchanged many more letters than have survived. In his first letter from the Vaud, Farel gave high praise to Zwingli's 1527 treatise on the Eucharist, *Amica Exegesis*, which, Farel says, «brilliantly and skillfully exposes the matter; you are driving out the obscuring shadows»[15]. A year later, Farel encouraged Zwingli to «persist in your efforts so that Christ might

11 On this period of Farel's career, see my forthcoming article: Guillaume Farel et les réformateurs de langue allemande: Les origines de la doctrine réformée dans l'espace romand, in: La Construction internationale de la Réforme et l'espace romand à l'époque de Martin Luther, ed. by Daniela Solfaroli Camillocci et al., Paris 2021.

12 Herminjard 1, 393–398, no. 163, Farel to Bugenhagen (Pomeranus), Strasbourg, [ca. 8 October 1525]. Some typically Zwinglian passages in the letter: «Si sola fides in Christum incarnatum, passum et mortuum pro nobis, salvet et beet, quid iterum ad panem cogimur?» (394); «Dum panis hic editur, mentem in hoc solum occupandam, ut gratias agat Deo, recogitetque Patrem sic dilexisse mundum, ut Filium suum unigenitum dederit, cuius morte salvati sumus […]» (395); «Non puduit utrumque mutare sententiam, et tamen non huius gratia periit tunc nascens propemodum Evangelium. Nec nunc peribit, si impanatus auferatur Deus, quum signum volumus (sic) quo fulciantur conscientiae super promissione Christi, quod [i. e., signum] promissione ipsa longe incertius, si hic sit impanatus Deus. Alia etiam sensui pervia sunt. Hoc sensu, ratione, nec intellectu capi potest» (396).

13 Herminjard 1, 380–383, no. 159, Strasbourg, 12 September 1525 (= Z VIII, 354–356, no. 380).

14 1) Herminjard 2, 18–21, no. 197, Aigle, 20 June [1527] (= *Z IX*, 162–165, no. 630); 2) Herminjard 2, 149 f., no. 244, Aigle, 23 July 1528 (= Z IX, 511 f., no. 740); 3) Herminjard 2, 355 f., no. 351, Orbe, [late July/early August 1531] (=Z XI, 561 f., no. 1255); 4) Herminjard 2, 364 f., no. 356, Grandson, 1 October 1531.

15 «*Exegesin amicam* perlegi avidius, quia profecta a charissimo mihi, quodque docte ac luculenter rem ob oculos ponit, obfusas propellis tenebras […]» Herminjard 2, 18, no. 197.

completely free the Church from all contention about the water and the flesh»,[16] a clear reference to the sacramental elements. Clearly, the Farel of the late 1520s would not have agreed with the Calvin of the late 1530s about Zwingli's teaching on the sacraments. In other parts of his letters, Farel informs Zwingli about the progress of the Reformation in the Vaud, seeks his assistance in finding new suitable ministers,[17] and laments the weakness of his friends in France who are unwilling to declare themselves openly for Christ.[18] In his last letter to Zwingli, sent just ten days before Zwingli's death, Farel expresses hope that the Genevans, too, might be willing to hear the Gospel but worries that Catholic Fribourg might hinder it. He complains, «The Bernese do not work with the same diligence for Christ's glory as the Fribourgeois do for the pope's favor».[19]

This critique of Bern is important, for it foreshadows part of the explanation for why the theologically Zwinglian Farel ultimately sided with Calvin rather than with the Zwinglian pastors and magistrates in Bern. For Farel, it was not so much their doctrine of the Eucharist that he objected to as it was their half-hearted attempts at reform through the state-controlled church. We should remember that from Farel's French perspective – as from Calvin's – their experience with state-controlled churches was generally negative, while the Swiss tended to have a more positive view. In Zurich and Bern, the city councils played leading roles in establishing Protestantism and worked hand-in-hand with the city's evangelical pastors. For Farel and Calvin, by contrast, the lesson of the state-controlled church in France was one of hindrance and persecution. It was only when pastors and other evangelicals freed themselves of state control – in Meaux, Bourges, or Nérac, for example – that true reform could even begin to take place. Even when Farel was working for Bern

16 «Vale, vir Dei, et semper clariorem, gratia Dei quae tibi adest, redde Ecclesiam, quam cum omnibus Christus ab omni aquae et carnis aliaque prorsus liberet contentione […]» Herminjard 2, 150, no. 244.

17 «Proinde, Christi ardens gloriam, pro qua in horas mortem perfers, animatum istum ad nos celerius advolare des operam, ubi probe commonefeceris officii et eorum quae Ministro adesse opertet, quibus te Christus in multorum aedificationem ornavit.» Herminjard 2, 150, no. 244.

18 «Vocavimus crebris literis pios et ad opus Dei non ineptos. Verum delitiae Gallicae ita detinent captivos, ut malint sine fructu perire, et mussitabundi latere sub tyrannis, quam palam Christum profiteri.» Herminjard 2, 356, no. 351.

19 «Apud Genevenses nonnihil audio de Christo meditari, et, si per Friburgenses liceret, aiunt excipiendum prompte Evangelium. Bernenses non ea diligentia laborant pro Christi gloria, qua Friburgenses, pro pontificiis placitis.» Herminjard 2, 364f., no. 356.

in the Vaud, he frequently fought against Bern's repeated efforts to rein in his polemical language and iconoclastic tendencies.

Instead, Farel strove to work as he pleased wherever he went throughout Romandie, sometimes more successfully than others. Over time, he built up a network of French-speaking evangelicals in the region. A few, like Viret, were native-born. Most came from France, fleeing persecution. Almost all adopted what was essentially a Zwinglian theology. After Neuchâtel abolished the Mass in 1530, the evangelicals gained a base of operations, made all the more important when Pierre de Vingle set up his printing press in the city. Probably the most important of the books published there were Farel's *Maniere et fasson* and his *Summaire*.[20] The *Maniere et fasson* gave the nascent Francophone churches their first vernacular liturgy for worship, which was modeled on the rites of Bern and other Reformed cities. Farel's *Summaire* gave them effectively their first catechism, a brief explanation in the vernacular of the rudiments of the Reformed faith. These two works were important, for they shaped the thought and practice of virtually the entire early francophone evangelical community – and shaped it in a way that was decidedly Zwinglian.

Calvin the Zwinglian

It was in this environment that Marcourt, Malingre, Lecomte, and other later enemies of Calvin started their Protestant careers. And it was into this environment that Calvin stepped when he arrived in Geneva in 1536. At first, he fit right in. One thing Calvin scholars have become more attentive to in recent years are developments in his thought and attention to the historical context in which these developments took place. No longer can the Calvin scholar say, as was once a commonplace, that Calvin «never changed his mind».[21] On his early Eucharistic

20 [Guillaume Farel], La maniere et fasson qu'on tient en baillant le sainct baptesme en la saincte congregation de Dieu, et en espousant ceulx qui viennent au sainct mariage, et à la saincte Cene de nostre seigneur, Neuchâtel 1533); [Guillaume Farel], Summaire, et briefve declaration d'aucuns lieux fort necessaires a ung chascun Chrestien, pour mettre sa confiance en Dieu, et ayder son prochain, [Neuchâtel] 1534.

21 See, e.g., Elsie Anne *McKee*, Calvin Never Changed His Mind – or Did He? Evidence from the Young Reformer's Teaching on Prayer, in: John Calvin, Myth and Reality: Images and Impact of Geneva's Reformer, Papers of the 2009 Calvin Studies Society Colloquium, ed. by Amy Nelson Burnett, 18–36, Eugene, Oregon 2011.

teaching, Wim Janse has suggested that the years 1536–1537 mark Calvin's Zwinglian phase, for during this period Calvin rejects the notion that the sacraments are instruments of God's grace, a concept that would be central to his later thought.[22] The historical context appears to support this theological argument. One of Calvin's first public appearances in the Suisse romande was at the Lausanne Disputation in October 1536. He intervened only twice at the disputation and was content to let Viret, Farel, and Caroli do most of the talking. Calvin did not comment on the Eucharist at the disputation, but Viret's explanation of the sacrament ran, in Zwinglian fashion, as follows: «To eat the flesh and drink the blood of Jesus Christ is nothing other than to believe in Jesus Christ, that he gave his body on the cross to death for us and poured out his blood to wash and purge us of our sins. Those who perfectly believe this, eat the flesh and drink the blood of Christ, even if they do not eat the bread and drink the wine in the Lord's supper.»[23]

Soon after the disputation, Caroli presented the first substantial challenge to the unity of the Reformed pastorate in the Vaud. As is well known, the debate with Caroli centered not on Zwinglian/Calvinist theological disagreements but on Calvin's doctrine of the trinity and on Caroli's liturgical prayer for the dead.[24] Nevertheless, the split foreshadowed the theological divisions to come. What is less well known about the Caroli affair, at least until Bodenmann's recent book, is that Caroli had friends in Romandie, in particular Marcourt and Lecomte,

22 Wim *Janse*, Calvin's Eucharistic Theology. Three Dogma-Historical Observations, in: Calvinus Sacrarum Literarum Interpres. Papers of the International Congress on Calvin Research, ed. by Herman J. Selderhuis, Göttingen 2008, 37–69, there 38 f. By contrast, however, Richard Muller sees Philip Melanchthon as the most important influence on Calvin's early Eucharistic thought. Richard *Muller*, De Zurich ou Bâle à Strasbourg? Étude sur les prémices de la pensée eucharistique de Calvin, in: Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français 155 (2009), 41–55.

23 Viret: «[…] manger la chair et boire le sang de Jesuchrist, ce n'est aultre chose que croire en Jesuchrist qu'il a donné son corps en la croix a la mort pour nous, et a respandu son sang pour nous laver et purger de noz pechez. Qui croit parfaictement cela, il mange la chair et boit le sang de Jesuchrist, combien qu'il ne mange pas du pain et ne boyve pas du vin de la saincte cene.» Les actes de la dispute de Lausanne, 1536, ed. by Arthur Piaget, Neuchâtel 1928, 152 f.

24 See *Bodenmann*, Les Perdants 148–175; Olivier *Labarthe*, Faut-il prier pour les morts? Un débat de pastorale entre Viret et Caroli, in: Pierre Viret et la diffusion de la Réforme: Pensée, action, contextes religieux, ed. by Karine Crousaz and Daniela Solfaroli Camillocci, Lausanne 2014, 289–309.

as well as Jean Chapponeau.[25] Traditionally, Calvin scholarship has tended to portray Caroli as isolated, but it is now clear that he had supporters, and many of these supporters would end up being lifelong enemies of the Calvinists.

Another often ignored element of the Caroli affair is that throughout the discussions, Calvin's chief ally in Bern was the arch-Zwinglian pastor Kaspar Megander.[26] By contrast, the «Lutheran» Peter Kunz was perceived by nearly all the French-speaking pastors in the region as their main opponent in Bern. Thus, despite the personal factions that developed in the course of the Caroli affair, nearly the entire Reformed pastorate of Romandie through 1537, including Calvin, was basically Zwinglian.

This situation changed largely because of Martin Bucer. From 1537 to 1538, Martin Bucer descended on the Swiss Confederation, aggressively pushing the Swiss to adopt the Wittenberg Concord that he had hammered out with Luther. Bucer had a certain amount of success in Basel and Bern but was roundly rejected in Zurich. Bullinger, in particular, developed a deep distrust of Bucer. A significant part of the negative reaction from the Swiss stemmed from a writing referred to in Calvin's letter to Zébédée: Bucer's *Retractions*. As part of the negotiations with Wittenberg, Luther insisted that Bucer publish a recantation of his earlier Zwinglian views. He did so, to the dismay of the Swiss. The final rejection of Bucer's Wittenberg Concord took place at the same 1538 meeting in Zurich where Calvin and Farel tried to present their case to the Swiss on their recent expulsion from Geneva. Immediately afterwards, Calvin went to Strasbourg where Bucer's influence on him became increasingly significant. The Swiss, by contrast, refused to have anything more to do with Bucer. This

25 On Chapponeau, see Emile *Picot*, Notice sur Jehan Chaponneau, Docteur de l'Eglise réformée, metteur en scène du Mistère des Actes des Apostres, joué à Bourges en 1536, Paris 1879; Comité Farel, Guillaume Farel 541–550. In addition, some pastors in the Pays de Gex complained to Bern that Calvin and Farel were trying to impose their opinion on them about the uselessness of the terms *trinity* and *person*: «Nous somes esté advertis par aulcungs de nous prédicants, tant de la terre de Gex que aultres, que cherchés tousjours de leurs inculquer vostre intention et opinion de la nullité des moctz trinité et personne, pour yceulx jà dicts prédicants dévier de la costume et manière de parlé de la Trinité recephue de l'Esglise catholique.» Herminjard 4, 275 f., no. 650, Bern city council to Farel and Calvin, Bern, 13 August 1537.

26 Bruce Gordon's biography is a notable exception to the usual silence on Megander. Bruce *Gordon*, Calvin, New Haven CT 2009, 72–77.

parting of ways set the stage for the future conflicts between Calvinists and Zwinglians in the Pays de Vaud.

Marcourt, Zébédée and the Zwinglian Resistance

The conflicts began almost as soon as Calvin and Farel left Geneva in 1538. Their replacements, Antoine Marcourt and Jean Morand, were called by the Geneva council without consultation of the pastors. Marcourt was well known in the region; he had been pastor in Neuchâtel for several years and had written three short works on the Eucharist, namely, the famous placards of 1534, the *Declaration de la Messe* and the *Petit traicté de la saincte eucharistie*.[27] Berthoud notes that Marcourt's theology faithfully reflects that of Zwingli.[28] Marcourt's magisterial appointment to Geneva likewise reflects the Zwinglian model, but Calvin and Farel's aversion to the state-controlled church rendered the call illegitimate from their perspective.[29] Soon, the troubles spilled out from Geneva into the Pays de Vaud, and the Bernese had to call a meeting in Morges to reconcile the two parties. All of the chapters (*classes*) of the Vaud were told to send representatives to the meeting. In the end, a compromise was reached: Marcourt and Morand admitted that they should have consulted the other pastors in the region about

27 [Antoine Marcourt], Articles veritables sur les horribles, grandz et importables abuz de la Messe papalle, [Neuchâtel] 1534; [Antoine Marcourt and «Cephas Geranius»], Declaration de la Messe, le fruict d'icelle, la cause et le moyen pourquoy et comment on la doibt maintenir, [Neuchâtel] [1534]; [Antoine Marcourt], Petit traicté tres utile et salutaire de la saincte eucharistie de nostre Seigneur Jesuschrist, [Neuchâtel] 1533.

28 *Berthoud*, Antoine Marcourt 268. See also the entire section, entitled, «Le Zwinglianism de Marcourt», in ibid. 267–272.

29 See, e.g., Calvin and Farel's objections to Bullinger: «Neque maiore dexteritate adminstrant officium, quam usurparunt. Eo enim se ingesserunt, fratribus totius provinciae partim inconsultis, partim reclamantibus […]» Herminjard 5, 29, no. 717, Farel and Calvin to Bullinger, [Basel], [between 6 and 10 June 1538]. By contrast, Marcourt accepted the call only on the condition that the magistrates in Neuchâtel approve his release there: «Quant à moy je desireroye fort, selon la Parolle de Dieu, vous faire service, si le povoir et suffisance y estoit; mais certes c'est tant peu de chose de moy […] mon très-honoré seigneur Monsieur le gouverneur général du pays et conté de Neufchastel n'est pas au lieu pour ceste heure, auquel toutesfoys il se fauldroit premièrement adresser, et au Conseil de la ville de Neufchastel pareillement.» Herminjard 5, 10f., no. 711, Marcourt to the Geneva Council, Neuchâtel, 12 May 1538.

their call, and the Vaud pastors acknowledged them as legitimate pastors.[30] But the factionalism continued.

Soon afterwards, Zébédée began to sing Zwingli's praises in the Vaud. First, there was Zébédée's unfortunately lost letter from 1539 to which Calvin responded, calling Zwingli's opinion «false and pernicious». Later that year, Zébédée circulated two poems praising Zwingli.[31] One was his translation of a poem, possibly by Leo Jud, that praised Zwingli, along with Oecolampadius, Erasmus, and others – but not Calvin.[32] The second was an original poem, which reads as follows:

> «On Zwingli:
>
> Impossible to hope for one greater. Perhaps we must beseech
>
> Our times to give us one equal.
>
> His learned mouth, his upright heart, his zealous spirit
>
> All press toward the praises of the one God
>
> O strongest defender of the evangelical word,
>
> O you who dared to die bravely for Christ and country!»[33]

In a letter to Farel, Calvin commented, immediately after extolling Luther's superiority over Zwingli, «Zébédée's ode to Zwingli does not please me at all».[34]

30 See *Berthoud*, Antoine Marcourt 31–55.

31 The poems were transcribed by Rudolf Gwalther in a letter to Heinrich Bullinger. See Paul *Boesch* Zwingli-Gedichte (1539) des Andreas Zebedeus und des Rudolph Gwalther, in: Zwing. IX/4 (1959), 208–220. The text of Gwalther's letter with the poems is in HBBW 9, 260–265, no. 1336, Lausanne, 12 December 1539.

32 The German version, possibly written by Leo Jud, can be found on a woodcut portrait of Zwingli from 1540 or 1550 by Augustin Mellis. *Boesch*, Zwingli-Gedichte 214. Zébédée's Latin translation of the verses on Zwingli are the following: «Hoc ad opus pretii vir summi Zvinglius unus/ E paucis certo mittitur ore dei./ Qui nihil ostendens animo subit omnia prompto,/ Quae Christi servos et pia corda decent.» The poem continues, «Instat verbis armis et sancta voce senatus,/ Aenea contra acres induit arma lupos/ Pro Christi caussa quidvis tentare paratus/ Et promptus Christi nomine cuncta pati./ Qui dum munus obit summa pietate fideque,/ Hic obit, imo abit hinc, et meliora tenet.» HBBW 9, 263, no. 1336.

33 «De Zvinglio Zebedeus:/Maiorem sperare nefas, fortasse petendum,/ Ut dent vel unum saecula nostra parem./ Os doctum, pectus sincerum, spiritus acer/ Unius in laudes incubuere dei./ Acclamatio:/ O evangelici vindex fortissime verbi,/ O Christo, o patriae fortiter ause mori!» HBBW 9, 264, no. 1336.

34 «Uruntur boni viri si quis Lutherum audet praeferre Zuinglio […] Nam si inter se comparantur, scis ipse quanto intervallo Lutherus excellat. Itaque mihi minime pla-

On his return to Geneva from exile, Calvin began to spread his new Bucerian views among his friends, especially Farel and Viret. Indeed, the period after Calvin's return to Geneva marks, in essence, the beginning of the Calvinist era. It was, however, an inauspicious beginning. In 1541–1542, in Neuchâtel, Farel tried and failed repeatedly to implement Calvinist church order, including the election of pastors by the rest of the chapter, the monthly celebration of the Eucharist, the establishment of a consistory with the power of excommunication, and fraternal corrections.[35] The Neuchâtel city council rejected all of Farel's requests and instead issued the *Ordonnances pour la ville*, which prohibited excommunication and reserved coercive power in punishing immoral behavior exclusively for the secular authorities.[36]

In the Vaud, Viret had no better luck. His efforts in 1542 to implement Calvinist ideas on the Eucharist, church goods, and discipline went nowhere. First, the Bernese passed Zwinglian ordinances on the Eucharist in August 1542.[37] Soon afterwards, Viret complained about Bern's administration of the ecclesiastical goods seized in the Vaud after the conquest of 1536. The Bernese believed they could do as they wished with them; Viret, who had been counseled by Calvin, argued that goods

cuit Zebedaei carmen, in quo non putabat se pro dignitate laudare Zuinglium, nisi dicere: ‹Maiorem sperare nefas.›» Herminjard 6, 191, no. 854, Calvin to Farel, Strasbourg, 27 February [1540].

35 These were contained in the «Articles concernans la Reformation de l'Eglise de Neuchâtel». See Jules *Pétremand*, Etudes sur les origines de l'Église Réformée neuchâteloise. Les premiers essais d'organisation de la Classe, serment et discipline du clergé, les Articles calvinistes de 1541 et les Ordonnances de 1542, in: Revue d'histoire suisse 8 (1928), 321–370; text of articles, 356–370. See also on this period Comité *Farel*, Guillaume Farel 457–466.

36 «Voulons et statuons par ces présentes que désormais nul de nos ministres n'ait à tenir, dans ses sermons et prêches, paroles, dits et propos, termes, comparaisons, similitudes ou autres cas semblables que facilement il ne puisse montrer pas la Parole de Dieu […] Item, ordonnons et statuons que pour le présent, nos dits ministres et pasteurs ne s'entremettent à nous introduire la pratique et usage d'excommunication, qu'ils appellent autrement la correction ou discipline de l'Eglise, puisque sur les vices et péchés avons ordonnances et status portant punition corporelle et pécuniare, passée par la seigneurie et conseigneurie […] Ordonnans en outre et statuons que nos pasteurs dorénavant n'aient à refuser la sainte cène à personne de suffisant âge, et qui de sa foi rende bonne confession […]» *Ruchat*, Histoire de la Réformation de la Suisse, ²1728, 2, 520 f. Ruchat entitles this text «Premières ordonnances ecclésiastiques à Neuchâtel,» likely following Olivier Perrot, who dated them to 1534, but it is clear they are from 1542. See Comité Farel, Guillaume Farel 464, no. 2.

37 *Bruening*, Calvinism's First Battleground 179 f.

once consecrated to the Church had to remain for the use of the Church.[38] Here, Viret was opposed by Marcourt, who had taken a position in the Vaud after he left Geneva, and who in this case supported the rights of the Bern magistrates. In addition, Viret began to push for the church's right of excommunication. He was rejected on all fronts.

The next major fight came in 1547 and 1548, when Zébédée and Viret entered into a bitter fight over the power of the ministry and the interpretation of the Eucharist.[39] Viret and his Calvinist colleagues pushed for a Calvinist understanding of both. They emphasized what they saw as the pastor's real power of the keys to bind and loose by forgiving or retaining sins, and they argued for Christ's real presence in the Eucharist. Zébédée stoutly resisted and denounced Viret's teaching to the Bernese. It was in the course of this conflict that Zébédée began to circulate the letter he had received from Calvin nine years earlier. His ally in Lausanne, Béat Comte, who had been one of the first pastors in Lausanne, wrote to the Zurich ministers, «Calvin, the Archbishop of Geneva, dared to write about Zwingli, that most learned man of blessed memory, in these words: ‹his opinion about the matter of the Eucharist is false and pernicious.›»[40] Later that year, the Bern pastor Niklaus Pfister reported to Bullinger, «Yesterday, André Zébédée gave me a packet that contained some letters sent to him from Calvin and others, from which you will be able to understand what those troublemakers think about the purer evangelical doctrine, which they call *Zwinglian*».[41]

At the end of this conflict, the Bernese allowed Viret to stay in Lausanne and transferred Zébédée to Yverdon and later to Nyon. All

38 On this conflict, see Karine *Crousaz*, L'Académie de Lausanne entre humanisme et Réforme (ca. 1537–1560) (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 41), Leiden 2012, 209–216.

39 On this quarrel, see Michael *Bruening*, The Lausanne Theses on the Ministry and the Sacraments (1547–1548), in: Zwing. XLIV (2017), 417–443; *Crousaz*, L'Académie de Lausanne 91–97.

40 «Huic novo antagonistae [Viret] supra fidem favet Calvinus, archiepiscopus Gebenensis, qui non ita pridem ausus est in haec verba de doctissimo atque beatae memoriae viro, D. Zuinglio, scribere: Alii, inquit, in eo sunt toti ut salvus sit Zwinglius: falsa tamen eius et perniciosa fuit de re eucharistiae opinio, ut qui verum eius usum disiecerit et dissparit.» CO 12, 662, no. 996, Comte to the Zurich Ministers, Baden, 23 February 1548.

41 «Heri mihi tradidit Andreas Zebedaeus, Lausannensis scholae professor, literatum fasciculum qui continet epistolas aliquot a Calvino et aliis ad se datas: quas describam et unam et alteram ad te mittam, ex quibus poteris cognoscere quid sentiant perturbatores illi de sinceriore doctrina evangelica, quam ipsi Zuinglianam vocant.» CO 13, 29, no. 1061, Pfister to Bullinger, [Bern?], 14 August 1548.

the while, he continued to oppose Calvin, Viret, and their followers. His greatest victory came in 1555. This time, the issue that prompted the conflict was predestination, but Zébédée had a more ambitious goal of removing Calvin's influence from the Vaud altogether. This dispute started as a continuation of the Bolsec affair in Geneva. In 1551, Jerome Bolsec had criticized Calvin's doctrine of double predestination both in Geneva and in Vevey in the Vaud.[42] When the Genevans expelled him from the city at Calvin's urging, he was welcomed in the Vaud, where he teamed up with Zébédée and Jean Lange, the pastor of Bursins. Together, they began publicly to label Calvin a heretic.[43] In January 1555, they complained about Calvin and his allies to the Bernese. The Bern council responded by prohibiting preaching on predestination and taking communion «according to the ceremonies of the Calvinists»[44]. With Calvin present at a later hearing in Bern, Zébédée and his Zwinglian allies prevailed. On 3 April 1555, the Bern council declined to endorse Calvin's doctrine and instead indicated that it would not tolerate books or people found in their lands with messages «contrary to our Reformation»[45]. Indeed, the council indicated that such books should be

42 The Bolsec affair is treated in almost every biography of Calvin. For a fuller treatment of Bolsec himself, see Philip *Holtrop*, The Bolsec Controversy on Predestination from 1551 to 1555. The Statements of Jerome Bolsec, and the Responses of John Calvin, Theodore Beza, and other Reformed Theologians, 2 vols., Lewiston (New York) NY 1993.

43 See *Bruening*, Calvinism's First Battleground 218.

44 «[…] voire aussy suyvants et se adjoingans à certaines haultes et soubtiles doctrines, opinions, et conditions des hommes, principalement touchant la matiere de la divine predestination, chose que nous semble non estre necessaire, ains plus servante à factions, sectes, erreurs, et debouchement que à ediffication et consolation. A ceste cause derrecheff tresacertes vous admonestons de vous depourter de telles choses et sans contradictions suyvre et observer nostre susdicte rescription et advertissement, entant que desirez d'eviter la punition en icelle exprimée, assavoir deposition du vous ministeres offices et bannissement […].» CO 15, 405, no. 2096, Bern Council to the Pastors of the Pays de Vaud, [Bern], 26 January 1555.
«Nous sommes advertiz que plusieurs de nos subjectz […] sont allez participer et prendre la Cene de nostre seul saulveur à Geneve jouxte les ceremonies Calvinistes […] vous commendons doyviez tresacertes admonester nosdictz subjects et habitans en nos terres […] ne ayent ne doyvent plus ainsy user, ains suyvre jouxte l'ordre sur ce par nous estabiiz.» CO 15, 406, no. 2097, Bern Council to its Bailiffs, [Bern], 26 January 1555.

45 The Bernese, of course, urged all sides to live in harmony and cease to defame others, but then added, «[…] prians et admonestans fraternellement noz dictz combourgeoys de Geneve que de leur costé y pourvoyent et tiennent main que leurs ministres usent de telle modestie et se depourtent de composer livres contenantz si haultes choses pour perscruter les secretz de Dieu à nostre advys non necessaires et qui don-

burned.[46] The Bernese insisted that their own officially approved catechism be used, not Calvin's,[47] and they forbade the use of Calvin's *Institutes* at the Lausanne Academy.[48] Finally, the Bern Council indicated,

> «We have been made aware of certain letters which John Calvin wrote and sent to certain individuals, in which he refutes and condemns Zwingli's doctrine of the sacraments, calling it ‹false and pernicious,› and in another place saying that Zwingli's opinion is ‹completely false.› This concerns us, because in our Disputation [of 1528], this matter was debated by Zwingli and other wise and learned individuals and was supported vigorously by Holy Scripture and has been observed to the present day. Thus, we would have good and just reasons to complain about and bring Calvin to justice.»[49]

nent occasion de telz differens, dissensions, contentions, et troublemens plus destruans que ediffians. Laquelle nostre amyable pronunciation et ordonnance auxdictz ambassadeurs pour responce donnée et declairée n'ont voulsus accepter ny d'ycelle soy contenter, nous prians de faire en ce plus ample declaration et donne sentence et mesmement touchant la doctrine dudict maistre Jehan Calvin, à icelle nous soubscripre et approuver, ce que pour bonnes et justes raisons en ladicte responce contenues avons reffuse faire et nous arreste entierement à icelle. Et davantaige faict advertissement auxdictz ambassadeurs de Geneve, cas advenant que en noz pays trouvions livres contrarians et repugnans à nostre dicte disputation et reformation, iceulx ne souffrirons: pareillement tous personnaiges passants et hantans en et par noz pays, parlants, devisants, disputants, escripvants, tentants propos contrayres à nostre disputation et reformation, iceulx punirons en sorte qu'ilz entendront que ne voulons cela souffrir.» CO 15, 548 f., no. 2176, Bern council to its Pastors, 3 April 1555.

46 «Toutteffoys, luy [Calvin] et tous les ministres de Geneve, par ces presentes, expressement advertissons, cas advenant que nous trouvions aulcungs livres en noz pays, par luy ou aultres composés contrariants et repugnants à nostre dite disputation et reformation, que non seullement ne les souffrirons, ains aussy les bruslerons.» CO 15, 545, Bern's Sentence in the Zébédée Affair, 3 April 1555.

47 «[…] vous tresacertes encor ung bon copt admonestans en cest endroict estre souvenans des serementz et soubscriptions qu'avez faictz en suyvant la doctrine du commencement jusques à present usitée, train et maniere et ordonnances de l'esglise au contenu du formulaire et catechisme à vous nagueres envoyez, et vous depourter de vous soubscripre à personne que soit.» CO 15, 549, no. 2176.

48 *Bruening*, Calvinism's First Battleground 220; French text of decree in ibid. 220, no. 35, German in Archives Cantonales Vaudoises, ms. Ba 14.1, 70r, dated 3 April 1555.

49 «Et combien soyons informés par aulcunes lettres lesquelles le souvent nommé maistre Jehan Calvin a escriptes et envoyées à certain personnaiges par lesquelles il reffute et condamne la doctrine de Zwingle touchant les sacrmens, l'appellant faulse et pernicieuse, item l'opinion de Zwingle estre du tout faulse, chose que nous touche, d'aultant que en nostre disputation ceste matiere est debattue par luy et aultres docts et scavants personnages et par la sainctes escripture vifvement soustenue et jusque à present observée, dont eussions bonnes et justes raysons de faire instance contre, et nous plaindre de luy […]» CO 15, 545, no. 2175, Bern's Sentence in the Zébédée Affair, [Bern], 3 April 1555.

To Calvin's enemies, the decree was a delight. Bern, one of the most powerful Reformed territories, which had adopted the Reformation years before Geneva, effectively told Calvin that his theology was not welcome in the Pays de Vaud. The Bernese would stand by Zwingli and the «purer evangelical doctrine», as Pfister had put it.

The Bernese did not budge from this position three years later, when Viret and his colleagues in Lausanne made their final push for Calvinist-style discipline in the Vaud. Throughout 1558, the Lausanne pastors and professors pushed the Bernese to adopt a Calvinist ecclesiology that would increase the power of the local consistories and give the church the right of excommunication. Bern refused them at every turn.[50] When Viret attempted to delay the Christmas Eucharist, the Bernese expelled him and his associates from the Vaud. Here, the Calvinists were *les perdants*. The Zwinglians had won.

Conclusion

Despite the Zwinglian views of individuals such as Marcourt and Zébédée, we must understand that devotion to Zwingli and his thought was not the only thing, and perhaps not even the primary thing that bound together the Calvinists' enemies in the Pays de Vaud. Pierre Caroli's theology was not particularly Zwinglian. Zébédée was friends with Sebastian Castellio, who detested Zwingli for his persecutions of the Anabaptists. Philippe de Ecclesia, a Genevan minister tied to Bolsec, was accused of preaching the Lutheran doctrine of the ubiquity of Christ's body, and Bolsec himself does not appear to have been particularly Zwinglian in his ideas. We often say with regard to foreign policy, «The enemy of my enemy is my friend». This was the case with many of the Calvinists' enemies in the Vaud as well. Ultimately, the thing that tied most of them together, more than love of Zwingli, was hatred of Calvin. The *odium Calvini* is mentioned with some frequency in the reformers' letters in the 1550s. We need to take that phrase quite literally. This was not polite disagreement over a few minor theological issues. It was bitterly divided factional enmity within the Francophone Protestant community of the Suisse romande that for too long has been ignored or brushed aside. Too often, Calvin's opponents have been mocked and ridiculed as ignorant or ambitious, and perhaps most

50 See *Bruening*, Calvinism's First Battleground 237–255.

misleading of all, treated as isolated individuals. They were not. They formed a network of opposition to Calvin in the Pays de Vaud. And this network emerged, at least initially, out of the desire to preserve the precepts of the early Reformation in Romandie – an early Reformation that owed much of its inspiration to the Zurich reformer, Ulrich Zwingli.

Predigtkultur in der reformierten Schweiz während der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts

Von Max Engammare

Das Predigen des Evangeliums ist eine Realität und eine Priorität der Reformation. In der *Confessio Helvetica posterior* wird sogar Bullinger schreiben: «Das Predigen der Worte Gottes ist das Wort Gottes.»[1] Im 16. Jahrhundert ist der Ausdruck neu, provozierend, aber er stärkt das Predigen.

In meinem neuen Buch, *Prêcher au XVIe siècle*, 2018 bei Labor et Fides erschienen, habe ich mich mit der Form der Predigt vor den Jahren 1550 in der Schweiz beschäftigt und also vor der Vermehrung der Büchlein und Traktate über *Die Weise um heiligen Predigten zu verfassen*, wie das *De formandis concionibus sacris* des Andreas Gerhard aus Ypern, oder dann von Hyperius, welches sogar in Genf in 1563 veröffentlicht und ein Jahr später übersetzt worden ist: *Enseignement à bien former les saintes prédications et sermons ès Eglises du Seigneur.*[2]

Diese Abwesenheit von veröffentlichten Methoden zwischen 1520 und 1550 hat die schweizerischen Reformatoren, oder diejenigen, die in der Schweiz wohnten und predigten, nicht gehindert, an die Form des Predigens zu denken, und ich habe in diesem Buch gezeigt wie Bullinger das *Ecclesiastes* des Erasmus gelesen hat (nur das erste der vier Bücher),

1 «Praedicatio verbi Dei est verbum Dei», in: Christoph Froschauer, Confessio et expositio simplex orthodoxæ fidei, Zürich 1566, Kap. 1, Bl. 6v (marginale Zusammenfassung). Ich vergesse nicht, dass der Kontext im Text besagt, dass der Heilige Geist anwesend sein muss.

2 Jean Crespin, Enseignement à bien former les sainctes predications et sermons ès Eglises du Seigneur, Contenant vraye methode d'interpreter et appliquer populairement les sainctes Escritures par lieux communs, artifices et observations necessaires. Escrit par André Hyperius, docteur ecclesiastiques de Marpurg, et maintenant traduit en français, Genève, 1563. Vgl. De formandis concionibus sacris, Marbourg/Colbius 1553; neue Auflage 1563; englische Übersetzung in 1577; etc.

oder wie Melanchthon sich sein ganzes Leben mit kleinen Texten über das Predigen beschäftigt hat – Texte, die die Geschichtsschreibung vernachlässigt hat. Die formelle Frage hat bisher die Aufmerksamkeit sowohl der Forscher als auch der Spezialisten der Homiletik gefesselt, obwohl sie nicht unbekannt ist.[3]

Bezüglich Zwingli lässt sich festhalten, dass dieser eine Schrift namens *Von dem Predig Ampt* veröffentlichte, es sich dabei aber nicht wirklich um ein Amt, um zu predigen, handelt. Wir sollen dieses Büchlein in den Zusammenhang mit dem Kampf des Zwingli gegen die Anabaptisten stellen und verstehen. Deshalb verfasste er so wenig über das Predigen.

Wie haben die ersten Reformatoren und Pastoren die Form ihrer Predigten gewählt? Um diese Frage zu beantworten, habe ich im Buch den Inhalt entsprechend den Hauptstädten der Schweiz gegliedert: Basel, Zürich, Bern, Genf, Lausanne und Neuchâtel. Für dieses Referat der fünften Hundertjahrfeier gebe ich diese topographische Vorlage auf, und nehme stattdessen eine thematische Vorlage der unterschiedlichen Formen des Predigens in der reformierten Schweiz an.

Ich werde mit der *lectio continua* anfangen, dann mit den Predigten, die eine altüberlieferte liturgische Ordnung bewahrt haben und einem Lektionar (*lectionarium*) folgen, bevor ich mit der Methode der *loci communes* zum Ende komme.

Lectio continua

Am zweiten Januar 1519 hat Zwingli die alte Ordnung der kirchlichen Lektüren des Jahres aufgegeben, und er begann, ein Bibelvers nach dem anderen aus dem Evangelium des Matthäus zu predigen.[4]

Es ist gut bekannt, dass das Predigen des Zwingli in Zürich das Modell der *lectio continua* förderte, wenn er vom ersten Bibelvers des

3 Thomas Henry Louis *Parker*, Calvin's Preaching, Edinburgh 1992, 79 f.

4 Kurt Jakob *Rüetschi*, Der Zürcher Pfarrer Rudolf Gwalther als Prediger, in: Festschrift für István Tökés zum 90. Geburtstag, hg. von Zsolt Geréb, Kolozsvár/Klausenburg 2006, 329–353, hier 337; James Thomas *Ford*, Preaching in the Reformed Tradition, in: Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period, hg. von Larissa Taylor, Leiden 2001, 65–88, hier 65; Traudel *Himmighaufer*, Die Zürcher Bibel bis zum Tode Zwinglis (1531). Darstellung und Bibliographie (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz im Auftrag der Abteilung Religionsgeschichte 154), Mainz 1995, 219 (mit den Quellen). Am ersten Januar hat Zwingli angekündigt, dass er morgen so predigen wird.

erstens Kapitels eines biblischen Buches bis zum Ende des Buches auslegte oder predigte – von der Kanzel herab oder in der *Prophezei*.

Für das christliche Altertum, das weder Heilige verehrte noch ein Lektionar benutzte, war das erste Modell des Predigens dasjenige des Origenes: die *lectio continua*. Origenes, der Vater der Bibelexegese, kommentierte fast die ganze Bibel, und man kennt zahlreiche Predigten von ihm zu Genesis, Exodus, Josuah, dem Hohelied und vielen anderen, wobei er immer nach dem Modell der *lectio continua* vorgeht. Zwingli nahm dieses Modell an, das man bei Augustin und selbstverständlich bei Chrysostomus findet, der von allen Reformatoren hochgeschätzt war.

Im Mittelalter hatte man nicht aufgehört, in *lectio continua* zu predigen, aber dieses Predigen nach einem biblischen Buch beschränkte sich auf den Raum des Klosters. Für Laien konnten einige Fastenpredigten einem biblischen Kapitel folgen, wie z. B. Passionspredigten während der Karwoche oder im Advent, aber die meisten Predigten waren *sermones de tempore et sanctis*. Zwinglis Geste ist daher sehr neu, noch neuer als angedeutet und muss mit einer neuen Institution in Verbindung gebracht werden, die Zwingli einige Jahre später gründen wird. Ab Montag, den 19.6.1525, fand die Prophezei systematisch im Chor des Münsters statt, mit dem geforderten Ziel, eine Übersetzung der ganzen Bibel im Zürichdeutsch vorzubereiten, die an den hebräischen und griechischen Originaltexten durchgeführt wurde.[5]

Die Tatsache, dass der erste offizielle Tag ein Montag war, am Morgen um acht Uhr, bestätigt den geordneten Willen des Projekts. Die Prophezei begann mit dem ersten Kapitel der Genesis, und Zwingli übernahm das Prinzip der *lectio continua*, das er 1519 in seine Tätigkeit als Prediger des Evangeliums eingeführt hatte. Im März 1527

5 Martin *Brecht*, Die Reform des Wittenberger Horengottesdienstes und die Entstehung der Zürcher Prophezei, in: Zwing. XIX (1992), 56 und 59; Zwingli, Von dem Predigtamt [30. Juni 1525], Z IV, 393–398, insbesondere 398 und Fußnote 5: «die propheten ußlegend die gschrifft […] by uns zu Zürych in gar kurtzen tagen anheben»; *Himmighaufer*, Die Zürcher Bibel, «Die Prophezei», Kap. 8, 213–235 (vgl. auch ibid. 180–184 über Prophetie als Auslegung der Schrift). Die ausgezeichnete Forschung der deutschen Historikerin wird kaum erwähnt, was bedauerlich ist. Siehe meine Besprechung: De la chaire au bûcher, la Bible dans l'Europe de la Renaissance. Pour rendre compte d'une production récente abondante, Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, Bd. 61 (1999), 747 f. Alle Aufsätze von Fritz Büsser wurden 1994 in einem Buch versammelt: Fritz *Büsser*, Die Prophezei. Humanismus und Reformation in Zürich (ZBRG 17), Bern 1994. Der Titel dieser Sammlung ist nicht glücklich, da die *Prophezei* kein Thema ist. Es sei darauf hingewiesen, dass, auch wenn der Impuls der *Prophezei* von Luther und dem *Wittenberger Horengottesdienst* (1523) kam, die Form der *Prophezei* von Zwingli erfunden wurde.

wurde die *Farrago annotationum in Genesim ex ore Huldrychi Zvinglii per Leonem Judae et Casparem Megandrum exceptarum* (Zürich, Christoph Froschauer) veröffentlicht. Zwingli erklärte darin, wie die Prophezei funktioniert.

Als frühes Modell in der nicht-lutherischen protestantischen Welt funktionierte die Prophezei in Zürich nach dem Prinzip der *lectio continua*, welches am besten für eine Neuübersetzung der Bibel, aber auch für die systematische Auslegung jedes biblischen Buches geeignet ist.[6] Zwingli hat seine Wahl der *lectio continua* jedoch nicht formalisiert oder theoretisiert.

Wer die Zürcher Kirchenordnungen von 1520 bis 1627 konsultiert – mehr als ein Jahrhundert lang, hg. von Emidio Campi und Philipp Wälchli –, entdeckt viele Gebetstage (*Bettag*) und deren Beschreibung, bemerkt aber das Fehlen einer homiletischen Form im Korpus.[7] Um mit Matthäus auf der Kanzel und mit Genesis in der Prophezei zu beginnen, ist die kontinuierliche Form des Predigens und der biblischen Erklärung zu bevorzugen. Bullinger und Gwalther und andere werden später das Gleiche tun.

So nahm beispielsweise am Sonntag, 16.7.1531, Oekolampad in Basel nach seiner Rückkehr aus Ulm (er hatte Basel am 11. Mai verlassen) den Zyklus des Markusevangeliums wieder auf, wie Bonifacius Amerbach in seinem Tagebuch notierte.[8] Dies war die 112. Predigt in der Reihe. In meinem Buch habe ich gezeigt, dass Oekolampad (gestorben Ende 1531) in den 1520er Jahren sowohl Predigten nach dem Prin-

6 Man findet die Tabelle der *Prophezei* für das Alte Testament vom Juni 1525 bis Oktober 1531, in: *Himmighaufer*, Die Zürcher Bibel 234.

7 Zürcher Kirchenordnungen 1520–1675, hg. von Emidio Campi und Philipp Wälchli, Zürich 2011.

8 Briefe und Akten zum Leben Oekolampads, zum vierhundertjährigen Jubiläum der Basler Reformation, bearb. von Ernst Staehelin, 2 Bde., 1499–1526 und 1527–1593, Leipzig 1927 und 1934, Bd. 2, Nr. 892, 627 f.: «Item uff Margaretage oben ist Œcolampad widerkummen von Ulm, hatt dornach am Suntag wider predigett und fürgefaren in Marcus: ‹Insurget enim contra gentem› (Marci XIII [8])». Der Sonntag nach Margaretentag war der 16.7.1531. S. auch Ernst *Staehelin*, Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 21), Leipzig 1939, 490, und Ernst *Staehelin*, Oekolampad – Bibliographie, 2. unveränderte Auflage, Nieuwkoop 1963. Es sei darauf hingewiesen, dass es im allgemeinen Buch von Alfred Berchtold nichts über die Modelle der Predigt von Oekolampad gibt. Vgl. Alfred *Berchtold*, Bâle et l'Europe, une histoire culturelle, 2 Bde., Lausanne 1990, 2. überarbeitete Auflage 1991, insbesondere 2. Bd., Kap. 28–30 über die Anfänge der Reformation in Basel.

zip der *lectio continua* als auch bei einer bestimmten Gelegenheit durch bewusste Auswahl eines biblischen Textes oder einem auf der Kanzel ausgeführten Thema halten konnte, wobei er den brennenden und kontroversen Fragen der Eucharistie Vorrang einräumte.

Es ist jedoch klar, dass Oekolampad am Ende seines Lebens die Predigt nach der *lectio continua* bevorzugte, auch wenn das nicht seine Praxis während seiner Predigttätigkeit war.[9]

Bei Calvin war das dominante, fast ausschliessliche homiletische Prinzip dasjenige der *lectio continua*, aber er erklärte seine homiletischen Prinzipien nie direkt. Es ist offensichtlich, dass der Reformator sich selbst als «ministre et prescheur de l'Evangile[10]» – «Pastor und Prediger des Evangeliums» – betrachtete, aber er spricht in seinen Kommentaren, seinen Predigten oder sogar in der *Institutio* nie von der *lectio continua*. Das Predigen des Wortes Gottes ist «Zeichen und Markierung der Kirche», während Gott der Autor des Predigens ist, rückt der Prediger in seinem *magnum opus* vor,[11] wobei aber die Form des Predigens nicht erklärt wird.

Erasmus sagt in seinen *Ecclesiastes* nichts darüber, aber es ist anzunehmen, dass Calvin die Kraft der *lectio continua* während seines Aufenthalts in Straßburg zwischen 1538 und 1541 spürte, wobei er aber bereits früher im brieflichen Austausch mit Martin Bucer stand. Von 1525 an hatte sich Bucer daran gewöhnt, jeden Sonntag ein Kapitel oder eine Perikope des Evangeliums in *lectio continua* dem Volk zu erklären;[12] im folgenden Jahr betraf die Praxis auch das Alte Testament für die Predigten der Woche. Calvins Praxis in Genf ist dem entsprechend anzunehmen.

9 Amy *Nelson Burnett*, Teaching the Reformation. Ministers and Their Message in Basel 1529–1629, Oxford 2006, 58 (wenn sie in ihrem Buch mehrmals die traditionellen Lektionare oder traditionellen Perikopen für den Sonntag erwähnt, gibt sie leider keine Beispiele oder Schriften aus Basel oder aus einem anderen Ort). S. auch Hughes Oliphant *Old*, The Homiletics of John Oecolampadius and the Sermons of the Greek Fathers, in: Communio sanctorum. Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen, hg. von Yves Congar, Albert de Pury et al., Genève 1982, 241 f.

10 S. Jean Calvin, Commentaires sur le livre des Psaumes, Paris 1859, 2 Bde., Bd. 1, S. VII (1557).

11 S. Jean Calvin, Institution de la religion chretienne, édition critique par Jean-Daniel Benoit, 5 Bde., Paris 1957–1963, 4. Bd., IV, i, § bzw. 9–10 und 6.

12 S. René *Bornert*, La Réforme Protestante du Culte à Strasbourg au XVIe siècle. Approche sociologique et interprétation théologique, Leiden 1981, 514.

Das Lektionar (lectionarium)

Luther hatte die Episteln und Evangelien für die 52 Sonntage des Jahres mit den Perikopen aufbewahrt, die jedes Jahr in seinen Postillen zurückkehren. In der Einleitung zu seiner Ausgabe der *Deutschen Messe* von 1526 erklärt er es perfekt: «Des heyligen tags odder Sontags lassen wyr bleyben die gewonlichen Epistel und Evangelia und haben drey predigt.»[13] Das sind die Morgenpredigten, denn «Nach mittage unter der vesper fur dem Magnificat predigt man das alte testament ordenlich nacheynander».[14] So sehen wir Luthers Aufteilung zwischen dem traditionellen katholischen Lektionar für das Neue Testament und der *lectio continua* des Alten Testaments am Abend, wenn der Geist langsamer ist, wie ich es hinzufügen wage. Luther geht weiter auf die Evangelien ein[15] und begründet dann seine Aufrechterhaltung der Episteln und Evangelien und ihrer Ordnung in den Postillen, da dies für jene Prediger nützlich ist, die selten ein ganzes Evangelium oder ein anderes Buch kraftvoll und nützlich behandeln.[16]

Die Basler Tätigkeit spiegelt mit ihrem reichen redaktionellen Inhalt das deutsche Interesse am Lektionar wider, so zum Beispiel mit der Veröffentlichung vieler Predigten *Sermones de tempore et de sanctis* oder mit der Aufnahme der «Epistole et Evangelia per anni circulum» in die Bibeln. In Basel, Zürich oder Bern gab es im Laufe des 16. Jahrhunderts ein ständiges Interesse an den Predigten nach dem alten liturgischen Kalender. Das Zürcher Jubiläum lädt uns ein, Zürich diesbezüglich etwas genauer unter die Lupe zu nehmen.

In den Kirchenordnungen gibt es gelegentlich Hinweise auf die vielen christlichen Feiertage in Zürich. So hat der Zürcher Rat in seiner «Ordnung der firtagen» vom 28.3.1526 die Tagen, an denen gefeiert

13 Martin Luther, Deutsche Messe. 1526, «Vorrhede», WA 19, 72–113, hier 78.

14 Ibid. 79. Zu Luther und der Marienfrömmigkeit siehe die Werke von Christoph Burger, insbesondere Christoph *Burger,* Marias Lied in Luthers Deutung (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 34), Tübingen 2007 (mit Bibliographie der vorherigen Aufsätze, 192).

15 Luther, Deutsche Messe 79 f. und 95 (s. 81–94, die Lobgesänge).

16 «Denn auch das der ursachen eyne ist, das wir die Episteln und Evangelia, wie sie ynn den postillen geordenet stehen, behalten, das der geytreichen prediger wenig sind, die eynen gantzen Evangelisten odder ander buch gewaltiglich und nutzlich handeln mugen.» Luther, Deutsche Messe 95. Es ist wahr, dass es damals schwierig war, viele Prediger zu finden, die in der Lage waren, ein ganzes Bibelbuch zu predigen, aber das universelle Priestertum oder die Inspiration des Heiligen Geistes vervollständigen nicht den Ausdruck Luthers.

und nicht gearbeitet werden sollten, festgelegt («dass niemans an sölichen tagen werche»):

> «All Sonntag durch das ganz jar, den heiligen Wienachttag, Sant Steffan, den heiligen Ostertag und den Mentag, den heiligen Pfingsttag und den Mentag, Allerheiligen tag, die beschnidung Christi, die uffart Christi, unser Frowen tag zur Liechtmess, die verkündgung unser Frowen, die himmelfart unser Frowen, aller heiligen Zwölfbotten tag, Sant Johanns des töufers tag, Sant Marien Magdalenen tag, Sant Felix und Sant Reglen tag.»[17]

Im Jahr 1526 – und die Entscheidung ist politisch – blieben mehrere Heilige, insbesondere die Schutzheiligen der Stadt Zürich, Felix und Regula, sowie die Jungfrau Maria gefeiert. Und auch wenn die christlichen Feste zuerst erwähnt werden, bleiben Maria und die wichtigsten Heiligen des römisch-katholischen Kalenders am Ufer der Limmat als Feiertage beibehalten. Später wird sich Bullinger zu dieser Aufrechterhaltung der christlichen Feiertage äussern.

Bullinger kommentierte sein ganzes Leben lang regelmässig die Bibel, verfasste mehrere Kommentare und hielt eine sehr grosse Anzahl von Predigten (mehrere Tausende). Aus dem Alten Testament veröffentlichte er seine Predigten über Jeremiah,[18] Daniel,[19] Jesaja[20] sowie über einige Psalmen[21]. Dies scheint darauf hinzudeuten, dass Zwinglis Nachfolger nach dem Modell der *lectio continua* predigte. Dies war jedoch nicht sein einziges Modell der Predigt.

Nach Luther, Melanchthon[22] und den Basler Predigern[23] hielt Heinrich Bullinger auch *Predigten für Sonn- und Festtage*, die zu seinen

17 Actensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519–1533, hg. von Emil Egli, Zürich 1879 (reprint Nieuwkoop 1973), Nr. 946, 453.

18 *In Jeremiæ prophetæ sermonem vel orationem primam … conciones XXVI*, Zürich, Christoph Froschauer, 1557; zweiter Teil 1558; dritter Teil 1559; vierter Teil 1561; die 170 Predigten 1575 zusammen.

19 *Daniel sapientissimus Dei propheta … expositus homiliis LXVI*, Zürich, Christoph Froschauer, 1565, 1576.

20 *Isaias: excellentissimus Dei propheta … expositus homiliis CXC*, Zürich, Christoph Froschauer, 1567.

21 Vgl. *Zwo Predigen über den CXXX. Ouch CXXXIII. Psalmen Davids,* Zürich, Christoph Froschauer, 1574 (HBBibl 1, bearbeitet von Joachim Staedtke, Zürich 1972, Nr. 582, 263.

22 *In Evangelia, quae usitato more, in diebus dominicis et festis proponuntur, Philippi Melanthonis Annotationes. Omnia nunc castigatoria et locupletiora*, Basel, Westheimer, 1545.

23 S. Kap. 2 meines Buches.

Lebzeiten regelmässig ins Lateinische übersetzt wurden.[24] In einer langen Einleitung, die im August 1558 verfasst wurde, lobte Bullinger den Sabbat («*Sabbatum est symbolum sanctificationis*»),[25] an dem sich alle Menschen, auch die politischen Behörden, versammelten.[26] Vom Sabbat an geht Bullinger zum Sonntag, dem sehr wichtigen Tag des Abendmahls («*sed tantum celebratam esse diem Dominicam*»)[27] und vielen christlichen Festen, die die Kirchenväter bereits gefeiert haben («*de observatione dierum*»), mit dem Gedenken an die Märtyrer und ihr Martyrium, eine Praxis, die inzwischen aufgegeben wurde.[28] Während die abergläubische römisch-katholische Kirche die Zahl der Feste vervielfacht hat («*Numerus et ratio feriarum ultra justum excrevit*»), hat die Kirche Zürich vor dreissig Jahren eine grosse Zahl von ihnen (Märtyrertage und Marientage)[29] abgeschafft, die wahren christlichen Feste aber beibehalten.[30] Die Rechtfertigung für das Lob Bullingers von Sonntagen und christlichen Feiertagen ist perfekt.

Die gleiche Rechtfertigung findet sich später in Bern. In einer Reihe von späteren Predigten (1568), die noch handschriftlich überliefert wurden, konzentrierte sich Abraham Musculus auf christliche Feiertage. Musculus der Jüngere rechtfertigte sich in der ersten Predigt, die die Sammlung eröffnete, am Tag der Verkündigung, dem 25.3.1568, über die Aufrechterhaltung der traditionellen Feste, die zwar nicht mehr arbeitsfreie Tage sind, aber noch immer zu Polemiken führen:

> «Dieses Fest wird von den meisten Menschen Fest Mariens genannt, dieses eine und andere Feste, die im Namen Mariens in den Kalendern aufgeführt sind, und viele Menschen fragen sich, warum dieses Fest heute gefeiert wird, wenn wir die Festtage der anderen Heiligen und Apostel und der Heiligen Maria entfernt haben. Aus Unkenntnis sind sie der Meinung, dass wir dieses Fest als päpstliche

24 Vgl. *Festorum dierum Domini et servatoris nostri Jesu Christi sermones ecclesiastici, Heinrycho Bullingero authore*, Zürich, Christoph Froschauer, 1558 (HBBibl, Nr. 369, 174 f.) S. auch *Silvula homiliarum festalium et selectiorum aliarum de præcipuis doctrinæ Christianæ capitibus*, Zürich, Johann Wolf, 1601 (HBBibl, Nr. 371, 175 f.).

25 *Festorum dierum Domini et servatoris nostri Jesu Christi sermones ecclesiastici*, f aa_2 v.

26 Ibid. Bl.aa_3 r, aa_4 r.

27 Ibid. Bl. aa_5 r.

28 Ibid. Bl. [aa_6]r–v.

29 Bullinger predigte und dann schrieb jedoch eine lange zwanzigseitige Predigt in Folio um: «*De Beata Maria virgine, matre domini nostri Jesu Christi*» (ibid. 21–40).

30 Ibid. Bl. [aa_6]v–[aa_7]r.

> Praxis zu Ehren der Heiligen Maria feiern, die sowohl von uns als auch von allen Christen längst aufgegeben werden sollen hätte.»[31]

Musculus antwortet den Kritikern, indem er Götzendienst leistet, heidnisch ist und eine Praxis beibehält, die völlig im Widerspruch zur Heiligen Schrift steht. Kritik könnte von innerhalb den Täufern kommen, da die Taufe in Bern anwesend blieb, wie die Genehmigung der Anwendung von der Folterung gegen sie im Jahr 1571 beweist.[32] Musculus beansprucht die christliche Besonderheit dieser Feste.

Am Anfang der offiziellen Einführung der Reformation in Basel fand noch die erste politische Intervention statt, um die Einhaltung der traditionellen christlichen Feiertage sicherzustellen. Dem von Oswald Myconius ohne einer starken «konfessionellen Schneidkante»[33] geschriebene Bekenntnis von 1534 wird oft mehr Bedeutung beigemessen als der Verordnung von 1529.[34] Diese Ordnung,[35] die die offizielle Einführung der Reform in Basel markiert, ist jedoch für unseren Zweck unerlässlich. Die Basler Behörden schreiben in diesem Dokument die neue Kirchenorganisation vor. Sie geben wenig Auskunft über die Form der Predigt, mit

31 «Vocatur a plerisque hoc festum, quoddam et alia quæ sub nomine Mariæ in calendariis assignantur, Mariæ festum, et mirantur multi cur festum hoc die celebretur, cum aliorum sanctorum et Apostolorum et sanctæ Mariæ festos dies aboleverimus. Existimant illi ex ignorantia celebrare nos hinc festum diem papistico more in honorem S. Mariæ: quod tum a nobis et omnibus Christianis longe abesse debet.» S. Bern, Burgerbibliothek, Cod. 566, Bl. 1r.

32 S. Ernst *Müller*, Geschichte der Bernischen Täufer. Nach den Urkunden dargestellt, Frauenfeld 1895; Martin *Haas*, Die Berner Täufer in ihrem schweizerischen Umfeld I: Gesellschaft und Herrschaft, in: Die Wahrheit ist untödlich. Berner Täufer in Geschichte und Gegenwart. Beiträge eines Vortragszyklus an der Universität Bern im Winter 2006/2007, hg. von Rudolf Dellsperger und Hans Rudolf Lavater, in: Mennonitica Helvetica 30 (2007).

33 Richard *Stauffer*, La confession de Bâle et de Mulhouse, in: Interprètes de la Bible. Études sur les Réformateurs du XVIe siècle (Théologie historique 57), Paris 1980, 129–152, hier 152. «Sans tranchant confessionnel».

34 Anlässlich des 475. Jahrestages der Reformierungsverordnung vom 1.4.1529 hat in jüngster Zeit Christoph Strohm einen ausgezeichneten Überblick über die Basler Reform gegeben, aber dabei die 1529er Verordnung zu wenig beachtet (Christoph *Strohm*, Eigenart und Aktualität der Basler Reformation, in: Theologische Zeitschrift 60 [2004], 214–227).

35 *Ordnung so ein Ersame Statt Basel den ersten tag Apprilis in irer Statt und Landtschafft fürohyn zehalten erkant*: Darinnen, wie die verworffene mißbrüch, mit warem Gottes dienst ersetzt. Auch wie die Laster, so Christlicher dapfferkeit unträglich, Gott zu lob, abgestelt, und gestrafft werden sollen, vergriffen ist. Als man zalt nach der geburt Christi M.D. XXVIIII, Basel, Hieronymus Froben und Nicolaus Episcopius (Bisschoff), 1529 (Folio). Eine weitere Ausgabe Quarto befindet sich 1529 bei Thomas Wolff.

Ausnahme des folgenden Elements, das bisher von der Forschung nicht beachtet wurde: Am Tag der Jungfrau Maria, der Mutter Jesu Christi, oder an dem der Heiligen Gottes, die jetzt in ewiger Glückseligkeit sind, müssen die Prediger diese Feste respektieren, während sie den Schöpfer und nicht die Geschöpfe ehren.[36] Der Rat beschloss 1529, als er die erste Verordnung der Basler Reform verfasste, die wichtigsten Festtage der Heiligen zu halten: Festtage, an denen die Pastoren treu predigten und das Wort Gottes verkündeten. Es geht nicht darum, das Geschöpf anzubeten, sondern alle Anbetung an den Schöpfer zurückzugeben und die traditionellen Feste der römisch-katholischen Kirche zu bewahren.

Loci communes und die Wahl eines Bibeltextes, um zu predigen

Am Ende einer Handschrift aus der Sammlung der Zentralbibliothek in Zürich befindet sich eine sehr interessante Predigtreihe: «*Sermones solennes*. 1555»[37]. *Solennes* bedeutet, dass diese Predigten jedes Jahr zu einem festen Termin zurückkamen. Sie beginnen mit Weihnachten, dann der Taufe Jesu, der Passion … und vielen weiteren Festtagen, die in Zürich gefeiert wurden, aber wir kennen keine Bücher oder andere Manuskripte, die diesen Namen tragen.[38] Wir finden hier vor allem Predigten auf Deutsch, aber auch auf Lateinisch über die Beschneidung Jesu, die Passion, die Auferstehung, die Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Weihnachten, also die wichtigsten christlichen Feste.[39] Unter den Kir-

36 «Und ob sich zun zyten zutragen, das man die gebenedienten junckfrawen Marie, die muter Jesu Christi, oder ander ußerwölten gottes heiligen, so jetzt in ewiger seligkeit sind, gedechtnüß begon, *do sollend die predicanten solche fest die massen halten*, damit gott in sinem heiligen gebrißt, die göttliche eer nit den creaturn, auch die gnad gottes, so er sinen ußerwölten heiligen bewisen, den heiligen gottes nit entzogen, sondern alle ding zu der ere gottes, und besserung unserer nechsten gehandlet werden, damit aber diß ordnung, mit grossem ernst gehalten, darwider nit gethon werde, so wöllend wir dry oder vier Herren, so uff die predicantent, das die selben das göttlich wort in vorerluterter wise trewlich verkünden, acht haben, die über tretter straffen, oder unß zu straffen anzeygend, verordnen, darzu den übertrettern gantz nützit übersehen noch iren verschonen.» S. Ordnung Basel 1529, F Aiii v., (Hervorhebung, ME).

37 Zürich, Zentralbibliothek, Ms. D 131, F 231–350.

38 Ich habe die Zürcher Papier- und elektronischen Kataloge im Juli 2013 konsultiert.

39 Obwohl es sich um keine Predigt handelte, die nach Bullingers Tod gedruckt wurde, ist die *Apodixis, quod Virgo Mater, illesa virginitate peperit salvatorem Mundi*, *proposita Scripturis, in festo Purificatio*, 1529 (HBBibl, Nr. 769, 322) zu beachten. Das

chenvätern ist bekannt, dass Johannes Chrysostom an den Feiertagen Predigten geschrieben hat: *Sermones pangyrici in solennitates Domini nostri Jesu Christi et sanctorum*.[40]

In der Zürcher Reihe gibt es auch einen *sermo solennis* für die zwei Tage des Jahres, an denen die Räte den Eid auf Dienst und Gehorsam abgelegt haben (Mitte Juni und Mitte Dezember), und für Kilbi, den Zürichtag (am 11. September). Diese Predigten sind anonym, aber wir erkennen Bullingers Kunst und Weise, die Struktur, verschiedene Teile und Punkte. Die komplette Serie ist faszinierend.

Diese Liste listet somit die wichtigsten und beliebtesten christlichen Feiertage auf, und fügt drei profane – aber traditionelle – Feiertage hinzu: das Stadtfest, das dem Fest der Zürcher Schutzheiligen entsprach, und die beiden Eide der politischen Behörden. Für jeden dieser Umstände wird eine Predigt nach einem wiederkehrenden Lektionar geplant. Für die Vereidigung der Räte Jeremiah 4 im Juni; Sprüche 14 und 29 im Dezember. Es ist bekannt, dass Bullinger in seinem zweiten *Decade* der «Predigten»[41] eineinhalb Predigten dem Amt des Magistrats gewidmet hat, ohne sich auf diese Zitate des Alten Testaments zu beziehen. Wir stellen fest, dass die Hauptfeiertage nicht nur morgens und abends, sondern auch am folgenden Tag gefeiert werden: am Tag nach Ostern, am Tag nach Pfingsten und am Tag nach Weihnachten. Entgegen den Worten eines schlecht inspirierten und falsch informierten Gewerkschafters, der sich beschwerte, dass die Regierung Raffarin einen sozialen Besitzstand unterdrückt habe, indem sie vorschlug, am Pfingstmontag zu arbeiten, waren die Oster- und Pfingstmontage seit Jahrhunderten arbeitsfreie Tage, während der 26. Dezember in unseren Kantonen wieder einmal arbeitsfreier Tag wurde. Traditionell waren diese Festmontage römisch-katholische Prozessions- und Pilgertage.

Es war offensichtlich möglich, sich mit einem *locus communis* des reformierten Glaubens in einer Predigt nach der *lectio continua* oder zur Ehre eines christlichen Festes nach dem alten Lektionar zu befassen, aber es gab Predigten, in denen der Prediger ausserhalb dieser beiden Modelle einen biblischen Text als Grundlage für seine Predigten über die Erkenntnis Gottes (die ersten Worte der *Institutio* des Calvin oder der *Loci com-*

Fest der Reinigung der Jungfrau Maria, 40 Tage nach Weihnachten, wurde am 2. Februar gefeiert.

40 *Patrologia græca* XLIX, 347–418, und L, 417–720.

41 Vgl. der zweite Teil der Predigt 6 und Predigt 7 der zweiten Dekade, in: Bullinger, *Sermonum decades* 180–200.

munes des Pierre Martyr Vermigli[42]), über Glauben, Nächstenliebe, Vergebung usw. wählte. Es ist die *intentio concionatoris*, die sich verändert, es ist eine Tugend oder eine bestimmte Zeit, die hervorgehoben wird. Meine Beispiele stammen hauptsächlich aus der Zürcher Praxis.

Das Stadtfest (*Festum Urbis/Kilbi*) wurde am 11. September (und ausnahmsweise am 10.5.1555) während dem gesamten 16. Jahrhundert gefeiert, bis es am 3.8.1597[43] vom Kleinen Rat von Zürich abschaffen wurde. Trotz Bullingers zahlreicher Versuche wurde das Fest erst sehr spät gelöscht. Die Feier konnte drei Tage dauern, wenn möglich sogar mit einem Sonntag. Wir erinnern uns, dass der 8. September, das Fest der Geburt der Jungfrau Maria, zu Zwinglis Zeiten noch arbeitsfrei war. Der Anfang des Septembers war in Zürich daher sehr festlich. Das Fest der Kirchweihe (*Kilbi*) hatte altkatholische Wurzeln, da es das Fest der beiden Märtyrer Felix und Regula war: Das Fraumünster war am 11.9.874 geweiht worden.

Es gab auch ein *Kirchweyh-Oratio*, eine Predigtrede, die Bullinger zum Beispiel am 11.9.1547 hielt, wenige Monate nach der Niederlage Mühlbergs (25.4.1547, während des Schmalkaldischen Krieges). Zu Beginn des 17. Jahrhunderts wurden einige dieser Reden sogar gedruckt. Obwohl die *Kilbi* nach 1597 durch einen Tag des Fastens und Gebets ersetzt wurde, setzte sich die Predigtrede fort.[44]

Sermones synodales

Seit 1528 versammelten sich zweimal im Jahr, alle Minister hinter den verschlossenen Türen des Rathauses zur Synode.[45] Während der Synode legten die Ratsherren den Eid ab,[46] und vor der sogenannten bischöflichen Zensur verkündete einer der Pastoren eine kurze Ermahnung – die *Syno-*

42 «Dei cognitio, etsi omnium animis naturaliter sit insita, et ex rebus etiam creatis reddatur illustrior», *Loci communes D. Petri Martyris Vermilii* […] *in quatuor Classes distributi*, Zürich, Christoph Froschauer, 1580, «Primæ classis methodus particularis», F β3v.

43 Thomas *Maissen*, «Unser Herren Tag» zwischen Integrationsritual und Verbot: Die Zürcher Kirchweihe (Kilbi) im 16. Jahrhundert, Zürcher Taschenbuch 1998, Zürich 1998, 191–236.

44 Ibid. 210 f.

45 «Das ander mal, zu unser Herren tag zu Herbst, uff bestimpte tag, die wir anzeygen werden». Zürcher Kirchenordnungen 1520–1675, 295; Nr. 30, 54.

46 Zürcher Kirchenordnungen 1520–1675, 295.

denpredigt, ein *sermo synodalis*.[47] Dank Jon Delmas Wood und seiner Arbeit über synodale Predigten kennen wir diese Predigten besser.[48]

Anfang 1547, während des Schmalkaldischen Krieges, vor der berühmten Schlacht und Niederlage der protestantischen Truppen in Mühlberg (25. April), hielt Heinrich Bullinger zwölf Predigten vor der reformierten Schweizer Armee.[49] Obwohl die Zürcher nicht am Krieg teilnahmen, befürchteten sie, dass sie einbezogen werden müssten. Die zwölf Predigten sind bis heute unveröffentlicht geblieben. Alle zwölf von ihnen sind von Bullingers Hand: sorgfältig auf Latein geschrieben, in seiner charakteristischen, länglichen Handschrift. Die erste Predigt enthält zwischen vier und sechs Seiten, die folgenden Predigten zwischen zwei und vier Seiten.

Schlusswort

Die Form des Predigens informiert uns auch über die Zeit der reformierten Protestanten. Am 2.1.1519 begann Zwingli, über das Matthäusevangelium in *lectio continua* zu predigen. Die Predigt in *lectio continua* findet in einer linearen Zeit von einem Ursprung – einem ersten Bibelvers des ersten Kapitels – bis zu einem Ende – einem *Eschaton*, dem letzten Vers des letzten Kapitels–, einem ersten Tag der Woche oder einem ersten Tag des Jahres statt, während die Predigt an *loci communes* mehr durch den *Kairos* – die günstige/angemessene Zeit – die Umstände besonders hervorbringt. Was die Predigt betrifft, die ein Lektionar – egal ob ganz oder teilweise – verwendet, anbelangt, so bringt sie eine kreisförmige Zeit, eine liturgische Zeit, eine ewige Wiederaufnahme, die sich von demselben zu demselben religiös stetig wiederholt. Die lineare Zeit, die das Leben des reformierten Christen stärker prägte, entwickelte sich jedoch nicht gleichmässig und auch nicht überall gleichzeitig.

Diese Zeit ist nämlich nicht unabhängig vom Raum und die fast ausschliessliche Betonung der *lectio continua* «à la genevoise» (im Genfer Stil) lässt sich erklären. In Basel, Bern oder Zürich hat niemand mit der Reformation *tabula rasa* gemacht. Natürlich gab es in Zürich Sze-

47 «Zu letst sol einer uß den Predicanten ein kurtze ermanung thun». Ibid. Nr. 119, 296.

48 Jon Delmas *Wood*, Heinrich Bullinger's Sermones Synodales. New Light on the Transformation of Reformation Zurich, Princeton NJ 2008.

49 *XII Feldpredigten: Sambt der Formm des Gemeinen gebätts. 1547*, Zürich, Zentralbibliothek, Ms. T. 432,5.

nen des gewaltsamen Bildersturms,[50] aber es gab immer noch alte Praktiken, darunter traditionelle Festtage. Calvin hatte sein Land, seine Familie, seine Freunde und sein Eigentum für den Grund des Evangeliums verlassen, auch Farel, dann Beza und so viele andere Franzosen oder Italiener, mächtig und bekannt oder auch anonym. Calvin wollte noch mehr als alle anderen die *Tabula rasa* oder positiver geäussert, um Jesus Christus und sein Evangelium willkommen zu heissen die *Tabula nova* machen. In Zürich war die *tabula* hingegen stets eine *tabula regulata*. Erst am Ende des Jahrhunderts – mit der Abschaffung der Kilbi 1597 – verschwanden diese verschiedenen Festtage. Wäre dies nicht ein vergessener Punkt der Konfessionalisierung?

50 Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte, hg. von Peter Blickle et al., München 2002.

Archival Practices and the Interpretation of the Zurich Reformation, 1519–2019

By Randolph C. Head

> «The Reform [in Strasbourg] was not like a pebble thrown into the water, whose influence spread out in precise, concentric, ever-widening circles. It achieved its greatest force at the moment of impact. After this initial moment, however, a process of interaction set in, and the Reform was adapted and absorbed to fit the existing social and institutional pattern.»[1]

Introduction

Interpreting the dramatic events that transformed European religious culture in the early sixteenth century, and understanding how a few individuals' vehement protests against the existing orthodoxy and the practices it endorsed created movements that ultimately reframed every aspect of human life, has always been a challenge. Martin Luther's dramatic academic provocation of October 1517, the profound innovations in Ulrich Zwingli's preaching in Zurich beginning in January 1519, and the similarly radical steps taken by preachers and prophets elsewhere on the continent all contributed to emergent developments that quickly reached peasants, prelates, and princes. Abundant evidence confirms that contemporaries experienced the early Reformation movements and their rapid dissemination as a shock, whether liberating or threatening. When viewed from the hindsight of later years, in contrast – whether a generation later or 500 years later – the unmediated way contemporaries experience the Reformation is lost, however. Both earlier interpreters and modern historians must rely instead on written

1 Miriam Usher *Chrisman*, Strasbourg and the Reform. A Study in the Process of Change, New Haven CT 1967, 298.

and printed records, along with other traces that were left behind. Later interpretations of the Reformation inevitably rested, and still rest, on such sources – and thus on those sources' preservation, disposition, and accessibility. More specifically, this paper will argue, the way that records were archived and organized in Zurich enabled shifting framings of the dramatic events because archiving has changed repeatedly from the 1520s and 1530s, when a sliver of the available material was first deposited and preserved, until the 21st century, when we can access meticulously annotated collections of letters and documents in published source collections and online archival repositories.[2]

The following discussion explores the way evolving structures of archival accumulation and arrangement shaped interpretive models of the Reformation as these changed over the centuries since 1519. One strand of this argument will look at interpretive framings such as the «pebble thrown into the water» critiqued by Chrisman in 1967, or the related image of an early Reformation whose radiation (*Ausstrahlung*) defined the larger movement across Europe. Both of these framings direct our focus to specific actors who sit at the center. Does the emergence of such ways of thinking about the Reformation, we may ask, correspond to the way that those actors – figures such as Luther, Zwingli, Bullinger and Calvin – became points of archival focus, especially through their letters, which began to be collected and published quite soon after the Reformation, and in which they emerged structurally as key actors?

A second strand by which we can trace resonances between archival processes and the interpretations of the Reformation follows the appearance of specialized archival corpora in existing archives, exemplified in this paper by the documentation of confessional conflict in the Zurich state archives. Such corpora were shaped by particular, historically specific understandings of religious issues on the part of the magistrates who formed them. They were also far from comprehensive, since only certain genres of record found their way into such collections, in many cases long after the documents were produced. How much did the shape of such collections affect interpretations of the historical questions that the material touched upon? The discussion below traces

2 The term «sliver» derives from the theoretical work of Verne Harris, and reminds us that archival preservation is always radically incomplete when compared to the information available to actors at any specific historical moment, and depend for their interpretation on the values of truth and justice. Verne *Harris*, The Archival Sliver. Power, Memory and Archives in South Africa, in: Archival Science 2 (2002), 63–86.

the rich documentation of confessional disputes in the Swiss *Gemeine Herrschaften,* such as the Thurgau, which was taken out of the case-oriented bundles (*Händel*) in which it had previously arranged, and gathered in the nineteenth century into large, poorly organized files. Did disassembly of this revealing material affect how it was used in research?

Archival history is, of course, never the only factor shaping changing interpretations of the past. Historiographical understanding of the Reformation has evolved through complex processes with many drivers, as the abundant scholarly literature demonstrates. At a very basic level, the simple existence of documents of certain kinds and the absence of other types of evidence has always determined how successive generations understood these events. Equally, contemporary disputes and the early historical writing of figures such as Heinrich Bullinger, who devoted considerable care to launching his own interpretations of critical events during the 1520s, created pathways that later historians often followed, even while adapting the material to new questions.[3] The discussion here will suggest a third way that archival histories are relevant: not only the contents of archives, but also structures of archival organization can affect the way historians approach the evidence that archives contain. Notably, the great wave of selecting and publishing archival material in the mid-nineteenth century emphasized certain individuals as the key actors while placing documents in national frameworks that reflected nineteenth-century concerns. Did such arrangements, despite their usefulness for Reformation historians ever since, also encourage those historians to see a series of «national» Reformations led by heroic individual leaders, rather than a complex and richly networked movement with multiple centers?

This last question suggests that historical interpretation is not only affected by archival practices, but also affects those practices in turn, creating feedback loops in which evidence and interpretation are dynamically interrelated. Values and expectations at play when material was gathered and (re-)organized shaped the arrangement of the material in the archives; that very arrangement then shaped interpretations, and thus values and expectations, as later officials or scholars accessed the material. Archival theory helps us understand this dynamism through its

3 See Christian *Moser*, Heinrich Bullinger's Efforts to Document the Zurich Reformation: History as Legacy, in: Architect of Reformation. An Introduction to Heinrich Bullinger 1504–1575, ed. by Bruce Gordon and Emidio Campi, Grand Rapids MI 2004, 201–213.

definition of archival context, which founds the crucial concepts of provenance and *respect des fonds* that have undergirded archival theory since the nineteenth century.[4] Earlier European approaches to organizing archival material, in contrast, rested heavily on pertinence, assuming that material pertaining to particular issues should be placed together in the archive. This approach allowed archivists to organize material to explicitly mirror their understanding of the world. Provenance in the nineteenth and twentieth centuries, and more recently the archival continuum, have reoriented archivists' attention to *processes* of documentation in relation to multiple communities and users, rather than to documentary content, and thus support different approaches to the resulting archival repositories.[5] Not coincidentally, historical research on the Reformation has also moved away from person-oriented national frameworks of interpretation to consider networks, conflict, and community autonomy as key dimensions of historical interpretation.

A fine example of how a fresh approach to archives can overturn previous conclusions appears in Jesse Spohnholz's recent study, *The Convent of Wesel,* which uses archival context and meticulous source criticism to show that the supposed founding assembly of the Belgic Calvinist churches never took place. Its supposed archival product, the so-called Convent of Wesel, was in fact an idiosyncratic manifesto that circulated around north Germany, the Low Countries and England before copies wandered into wildly divergent archival contexts.[6] In this paper, more limited in scope, I will sketch out how shifting practices of collecting letters and organizing records resonate with key interpretive issues in the Zurich Reformation from its beginnings onward.

4 A brief introduction to this complex issue in Eric *Ketelaar*, Archival Theory and the Dutch Manual, in: Archivaria 41 (1996), 31–40.

5 Randolph C. *Head*, Making Archives. for archival theory perspectives Historical Case Studies in Pre-Modern European Archives, in: Research in the Archival Multiverse, ed. by Sue McKemmish, Anne Gilliland and Andrew Lau, Melbourne 2016, 433–455.

6 Jesse *Spohnholz*, The Convent of Wesel. The Event that Never Was and the Invention of Tradition, Cambridge, 2017.

The multiple genealogies of Reformation letter collections

From the beginning of the Reformation movement, letters of various types represented a critical channel of communication, both among various activists and to audiences including magistrates, lay supporters, and the general public. Since most of the southern Reformers had been educated according to the new Humanist pedagogy, they were familiar with the use of letters for diverse rhetorical purposes and revered Erasmus of Rotterdam, whose explicit guides for writing and circulating letters guided them in using this key mode of communication.[7] Letters had also sustained the early Church, thus providing another model for Reformation activists who viewed their own role as teachers and prophets as similar to the period when Paul, Peter, John and Jude penned authoritative statements in the form of letters. Letter writers were thus extremely aware that their letters might be shared and possibly distorted once they left the authors' hands; some meticulously kept copies of their outgoing letters, and some – notably Heinrich Bullinger – also energetically requested their own letters back from correspondents or from their heirs.[8]

As the substantive debates and printed polemics over core Reformation issues became more entrenched, the volume of correspondence among those involved grew enormously, leading to the emergence of «epistolary communities» (Mark Greengrass) for who letters allowed «the anxious sharing of news about each other's health, well being, and the offering to one another of moral and intellectual support».[9] Letters were routinely saved, copied, excerpted or quoted, allowing the «Reformers to keep abreast of the wider political context of the

7 On the broader context of epistolography, as well as on Martin Luther's much more ambivalent view about his own letters, see Mark *Greengrass*, An «Epistolary Reformation». The Role and Significance of Letters in the First Century of the Protestant Reformation, in: The Oxford Handbook of the Protestant Reformations, ed. by Ulinka Rublack, 431–456; on Luther, 436–438.

8 See Traugott *Schiess*, Der Briefwechsel Heinrich Bullingers, in: Zwing. V (1933), 396–408; Fritz *Büsser*, Die Überlieferung von Heinrich Bullingers Briefwechsel, in: HBBW 1, 7–22; and Alexandra *Kess*, Heinrich Bullinger's Correspondence. A Brief Insight into a Long Story, in: Reformation Sources, ed. by Erika Rummel and Milton Kooistra, Toronto 2007, 131–145. These articles provide the key information for this section, as well as a helpful conversation with Dr. Reinhard Bodenmann on 5 September 2019.

9 *Greengrass*, Epistolary Reformation 441.

Reformation»[10]. One of the earliest organized publications of Reformers' letters, tellingly, consisted of letters between Zwingli and Johannes Oecolampadius, published together with a biography of Zwingli by Theodor Bibliander in 1536.[11] This collection was no simple act of pious memory, but rather a targeted intervention intended to disrupt discussions between Martin Bucer in Strasbourg and the Wittenberg reformers, in part by attaching a prefatory letter from Bucer that appeared to support certain Zwinglian theological propositions.[12]

What characterized the way letters worked during these years was thus their immediacy, whether in the hands of their authors or recipients, or deployed in copies, quotations or print as part of process by which the Reformation emerged. The conditions of this early period also ensured that a substantial number of letters from key Reformation figures survived, sometimes in large groups and sometimes individually. Some remained in the hands of individual recipients or their heirs, others migrated into the collections of the new churches or of the polities that supported them, while others still were coveted by collectors as mementos of the great deeds of the first Reformation generation, or changed hands as tokens of honor for visiting dignitaries.[13] By the later sixteenth century, various collections of letters had taken shape. But the way actors from this point onwards related to the letters changed fundamentally from the earlier period: temporal distance and changing conditions transformed the letters from speech into testimony, from communication into records useful for defending past events now seen as the founding of the Reformation.

These new archival contexts can be illustrated by the first major effort to collect and catalog Zurich Reformers' letters, undertaken by Antistes Johann Jakob Breitinger soon after his appointment to the office (and now in the Staatsarchiv Zürich).[14] Breitinger was not the last

10 Ibid. 440.

11 Ioannis Oecolampadii et Huldrichi Zvingli Epistolarum Libri Quatuor … (Basel: NP, 1536).

12 The episode is discussed in *Greengrass*, Epistolary Reformation 437 f., and in Bruce Gordon's forthcoming biography of Zwingli. Thanks to Prof. Gordon for sharing his manuscript.

13 In 1596, a Hungarian student in Zurich who had befriended the Antistes Ludwig Lavater received autograph letters by John Calvin and Heinrich Bullinger as gifts; they were later catalogued in Hungary, but do not survive. Personal communication from Reinhard Bodenmann.

14 The early collection of letters includes various volumes in the series StAZH, E II 335–382, among other material; the earliest collection was first catalogued in the

to take on such material, and we will also briefly touch on the additional collections (both now in the Zentralbibliothek Zürich[15]) created by Johann Heinrich Hottinger and Johann Jakob Simler, before turning to the nineteenth-century transformations of archival and historical practice that promoted the production of large published editions of letters organized by a single sender/recipient. At each stage, intriguing resonances between memory practices and the organization of letters can be discerned, although considerable research is still needed to see how robust such connections are.

When Johann Jakob Breitinger took on the leadership of the Zurich Reformed church in 1613, as he wrote in a letter to his successors that introduces the first systematic catalog of Reformation letters, he «found, in effect, no ecclesiastical archive»[16]. This is not to say that the church had no records, as Anja Silvia Goeing and others have shown.[17] Indeed, a considerable collection of letters was already in his hands as Antistes, but it lacked any kind of catalog to make it accessible to contemporaries, for whom, Breitinger insisted, reliable knowledge about the deeds of the early Reformers was absolutely vital.[18] Breitinger therefore induced Caspar von Schänis to catalog the letters in the office of the Antistes, including many that Breitinger had purchased from Bullinger's heirs. A brief look at the architecture of Schänis's effort is extremely suggestive about Breitinger's goals and perspective on the value of this corpus.

early seventeenth century, as discussed below, in StAZH, KAT 245–248. See KAT 245 for a modern summary of the original bundles according to current signatures.

15 ZBZ, Mss F 36 – F 87 and Mss S 1–266 respectively.

16 «[…] archiva ecclesiastica inveni multa, vel quam nulla.» The letter is found at the beginning of StAZH KAT 245, ff. 11; I rely here on the German translation by Johann C. *Mörikofer*, J. J. Breitinger und Zürich. Ein Kulturbild aus der Zeit des dreissigjährigen Krieges, Leipzig/Hirzel 1874, 50 f.

17 Anja Silvia *Goeing*, Storing, Archiving, Organizing. The Changing Dynamics of Scholarly Information Management in Post-Reformation Zurich, Leiden 2017; Sundar *Henny*, Vom Leib geschrieben. Der Mikrokosmos Zürich und seine Selbstzeugnisse im 17. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2016.

18 The letter continues by describing Breitinger's efforts to collect and arrange material, and continues: «This register, this new archive, which I have established with the greatest care, I recommend to you most urgently: continue and expand, what I started, and through your example invite your successors to continued imitation» (*Mörikofer*, Breitinger und Zürich 51). Further discussion in Sundar *Henny*, Archiving the Archive. Scribal and Material Culture in 17th-Century Zurich, in: Proceedings of the British Academy 212 (2018), 209–235, there 214 f. Thanks to Michael Egger, Universität Bern, for additional perspective from his current dissertation project on Breitinger.

What stands out immediately about this catalog is that it describes a very heterogeneous body of letters that are arranged and cataloged exclusively by their date, rather than by author, subject, or any other criterion. The catalog's title, moreover, makes it clear that the Zurich (and universal) church as an institution was the catalog's key point of reference as it arranged letters from the men who had established it in its current configuration.[19] Schänis described the material being indexed as belonging to Tomus I, II, and III, suggesting that the letters had already been bound together, a common archival practice for valuable loose material at the time. The dates covered range from 1522 to 1612, that is, from the earliest beginnings of the Zurich Reformation until the cataloger's present. Additional access to the material comes from an «Index of persons and places, to whom and from whom letters or documents here described originated», but Schänis created no index of authors per se.

The architecture of this catalog, and of the collected letters it describes, provides suggestive clues to how Breitinger and Schänis understood these letters in relation to their church and to the Reformation that had brought it into being.[20] Sorting the letters chronologically was a simple and clear method, but also implied that the letters provided evidence about an ongoing set of developments, beginning early in the sixteenth century and continuing uninterruptedly to the present. The chronological range also mapped the Reformation as rupture: no letters from before 1520 appear in the entire catalog, illustrating Breitinger's conviction that the late medieval institution out of which Zurich's Reformed church had emerged was no church at all.[21] Of equal importance, chronological registration of letters from multiple senders to multiple recipients tended to downplay the significance of any single

19 StAZH, KAT 245; the catalogue is titled, contemporarily, «Scripta aliquot insignium in ecclesia dei virorum, acta item varia cum præcipua religionis Christianæ capita, tum Ecclesiæ politiam spectantia, juxta seriem annorum disposita.» On the range of early modern archival organizational principles, see esp. Randolph *Head*, Making Archives in Early Modern Europe, Cambridge 2019, esp. Part II.

20 Note that the features here have to do with the architecture or structure of the collection and catalog, rather than to the classification of substantive content. Scholars of knowledge systems often look to classification to provide clues about how past authors understood the world but have paid less attention to structural features. See Randolph *Head*, Knowing like a state, in: Journal of Modern History 75, 4 (2003), 745–782; for a brief critique, Ian *McNeely* and Lisa *Wolverton*, Reinventing Knowledge. From Alexandria to the Internet, New York NY 2008, 20 f.

21 Later catalogues in the series have only very few earlier letters, as well. See StAZH, KAT 246 ff.

author. The collection Breitinger organized treated different authors identically. The church and its Reformation stood at the center, rather than any single founder, at least for the user of Schänis's catalog.

Beyond the core collection of Zurich Reformation letters initially gathered and organized by Breitinger and held today in the Staatsarchiv (whence it migrated with the rest of the Antistitialarchiv in 1838), two major early modern collections added more material: the Thesaurus Hottingerianus, a collection of original letters, drafts, and copies gathered by Hottinger, a Zurich professor in the mid-seventeenth century; and the Simmlerische Sammlung of copies, an enormous enterprise carried out by Simler, an officer of the Zurich grammar school in the mid-eighteenth century.[22] Both relied on a combination of alphabetical ordering by author (a core principle in Hottinger's main body of material) and chronological ordering (the primary architecture in Simmler's work), though each was complex and had many anomalies. Each incorporated typical elements from the developing archival practice of registry (*Registratur*). Simmler's collecting, in particular, involved the systematic creation of summaries, which he gathered in his *Indices ceu commentarii mscr. de rebus* (later bound into volumes); he then used the *Indices* as the foundation for a larger *Index alphab. & chron. Manuscript. Seculi XVI* and then *XVII*. As I have argued elsewhere, early modern registry played a vital role both in transforming heterogeneous manuscript sources into coherent corpora, but also in making the agents of document production – typically, early modern chancelleries, but in the case of Simmler, the Reformation correspondents whose texts he collected – into legible entities with identifiable purposes.[23] Nevertheless, the architecture of each of these collections, more closely resembled that of Breitinger and Schänis's early seventeenth century archive of letters than it did a new form of organizing and circulating letters that came to dominate after

22 Although both collections have long provided vital sources for Reformation historiography, their own histories have received limited attention. For the Thesaurus Hottingeriana, see the very useful article by Fritz *Büsser*, Johann Heinrich Hottinger und der «Thesaurus Hottingeranus», in: Zwing. XXII (1985), 85–108, esp. 100ff. The collection is described volulme-by-volume, in: Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich, vol. 2: Neuere Handschriften seit 1500, ed. by Ernst Gagliardi and Ludwig Forrer, Zürich 1982, 515–530. For the Simmler-Sammlung, see ibid. 1255–1276.

23 On registry as an early modern archival practice, see *Head*, Making Archives, esp. Part III. On the nexus of registry, legible corpora and identifiable agents, see Randolph *Head*, Records, secretaries and the information state, ca. 1400–1700, in: Information. A Historical Companion, ed. by Ann Blair et al., Princeton 2021, 104–127.

the nineteenth century: published collections of letters oriented to a single figure. For Hottinger as for Simmler, the way they organized their collections suggest that the subject of their efforts was the Zurich church as a whole, not the individual authors of the letters they collected (though the authors were clearly of great importance to them). This conclusion is only amplified if we consider that Hottinger, Simmler, and their contemporaries collected enormous amounts of material beyond letters. A brief review of manuscript Signatures F and S at the Zentralbibliothek in Zurich reveals countless copybooks, selective narratives, assemblages and other material, which together embodied the energetic historical discourses that continued to undergird Zurich as a state and church throughout the early modern period.[24]

Shifting currents in the writing of history and in the use of written documents in the eighteenth and particularly nineteenth centuries brought about important changes in how the documentary traces of the Reformation era, especially letters, were collected and presented to various audiences. In contrast to Humanist letter collections, which served to locate authors within circles of friendship (*amicitia*) in an intellectual Republic of Letters, the Reformation source collections of the nineteenth century operated differently: their creators, in effect, posited an identity between some key figure – originally Martin Luther – and the movement and churches that had resulted. Whereas Luther himself had resisted any publication of his works during his lifetime, saying that «I would rather see all my writings destroyed so that only the Holy Bible will be read»,[25] projects to collect his works began soon after his death, and reached gargantuan proportions in the Weimar Ausgabe that began in the 1880s. In the words of Gerhard Ebeling, long-time head of the Ausgabe's steering committee, the Luther edition «hält den Zugang offen zu einem der gewaltigsten Phänomene der abendländischen Geschichte, dessen weltgeschichtliche Ausstrahlung […] vielleicht erst noch bevorsteht».[26] Not Humanist exclusivity but world-historical radiation based on documentary sources set the tone for the new style of edition.

24 For the material, see Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich, vol. 2. Further discussion in *Henny*, Archiving the Archive.

25 Cited in Helmar *Junghans*, The History, Use and Significance of the Weimar Luther Edition, in: Lutheran Quarterly 17 (2003), 267–287, there 267.

26 Gerhard *Ebeling*, Hundert Jahre Weimarer Lutherausgabe, in: Lutherjahrbuch 52 (1985), 239–251, there 251.

In Zurich, the ambitions of the Weimar Ausgabe found resonance in the Zwingli Edition, launched in tandem with the Zwingliverein in 1897, whose first product was an edition of Zwingli's letters. The extraordinarily rich preservation and early archiving of Reformers' letters in Zurich, discussed above, helped make these the cornerstone of edition and publication, starting with Zwingli's modest corpus but vastly expanded by the extraordinary richness of the Bullinger correspondence with over 12 000 letters.[27] Indeed, the way that Bullinger's correspondence has been collected, edited, and published over the past century delivers intriguing clues to the connections between archival practice and scholarly perspectives. Considerable research remains to be done in exploring these, but I will concentrate on two exemplary products: first, the «Zettelkartei», an index on paper slips to the Thesaurus Hottingeriana from the late nineteenth century, then a graphic representation of Bullinger's correspondence using recent data processing techniques.[28]

The finding aid entitled *Thes. Hottingeriana Zettelkartei* in the Zurich Zentralbibliothek is the product of enormous labor in sorting, identifying and organizing the thousands of letters in the Thesaurus Hottingerianus collection in the same library. Consisting of about a dozen boxes containing narrow slips or cards, it allows searching for the letters among the larger collection by either author or recipient. The use of slips or cards is a distinctively nineteenth- and twentieth-century technology.[29] In this case, each slip contains minimal information about the letter it corresponds to: sender, recipient, date, and location of the original. Thousands of slips are arranged in alphabetical order in flat

27 Note that in the Bullinger correspondence, about 2000 known letters of Bullinger's survive, together with some 10 000 addressed to him. See *Kess*, Heinrich Bullinger's Correspondence 131.

28 The Zettelkatalog is held in the manuscript reading room of the Zentralbibliothek Zürich, with the title «Thes. Hottingeriana Zettelkartei.» The representation appears in the online Historisches Lexikon der Schweiz, article «Reformation», with the title «Die Reichweite von Heinrich Bullingers Korrespondentennetz 1524–1575», URL: https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/013328/2013-01-29/.

29 On card catalogs and slips, see Markus *Krajewski*, Zettelwirtschaft. Die Geburt der Kartei aus dem Geiste der Bibliothek, Berlin 2002, and for early modern antecedents, Ann *Blair*, Too Much to Know. Managing Scholarly Information before the Modern Age, New Haven CT 2010. On the potentially profound cognitive and epistemological consequences of parcellized knowledge more generally, see Alberto *Cevolini*, «A Universal Index upon all Authors». Thomas Harrison's Ark of Studies and the Evolution of Social Memory, in: Thomas Harrison. The Ark of Studies, ed. by Alberto Cevolini, Turnhout 2017, 1–70.

boxes that allow rapid viewing. One additional piece of information is coded in the physical form of the slip: if the corner is cut diagonally, the slip will be placed in alphabetical order by the recipient's name, if uncut, then by the sender's (meaning that each letter should have at least two slips). The densely filled boxes of slips were not a research tool, but a mechanism to order and locate letters scattered haphazardly among an enormous, diverse collection. The Zettelkatalog amplified the impact of these letters for users of the library, since other genres of document lacked such a resource. Using this tool, a reader could, for example, read the letters of a single author in chronological order, even though the originals had been sent to diverse recipients and now lay widely dispersed. This is exactly the kind of reading enabled by published letter collections dedicated to a single figure, as well.

In contrast to Hottinger himself and the Zurich archivists well into the nineteenth century who relied on book-form registers with indexes to keep track of letters, the card catalog opens up entirely new possibilities. Each slip is separate and movable, thus parcelizing information about the letters into free-floating entities. In this, it corresponds structurally with modern historical methods, often associated with Leopold von Ranke and the German historical school, which treat manuscript records (such as letters, reports, and other administrative paperwork) as free-standing «sources» for historical insight.[30] Each document is a separate item, which can be moved, rearranged, or excerpted without impacting its neighbors. This approach to documents (in this case, letters) as *sources*, also characterized Zurich archival practice of the later nineteenth century with regard to administrative documents, both in their archival arrangement in Zurich, and in their selection for specialized published source collections.

Let us jump ahead to a much later stage of these great editing projects. For the Swiss Reformation, the vast documentary corpus produced and curated by Heinrich Bullinger has supported one of the most durable publication enterprises in the field: three volumes of his letters to and from Graubünden appeared in 1904–1906, and the publication project is still underway today (though seriously threatened by the growing reluctance of funders to support printed editions). Like the Zettelkartei, the Bullinger edition extracts letters from and to the Reformer from their archival context, assembling them instead in a

30 On this theme see «Archives and the Writing of History», ed. by Filippo de Vivo, Maria Pia Donato and Phillipp Müller, special issue of Storia della Storiografia 68, 2 (2015).

single chronological sequence. In a way, this approach recreates the letters' original production, since the authors did in fact experience the letters, incoming and outgoing, day by day and month by month. In archival terms, however, extracting the letters from their provenances also means that several layers of context are lost. These layers include not only the original site of deposition, which would provide evidence about contemporaneous reception of the letters, but also the sites of later collection and organization, which as I have suggested above, help us see how these letters fit into past historians' understanding of what was important about the Reformation.

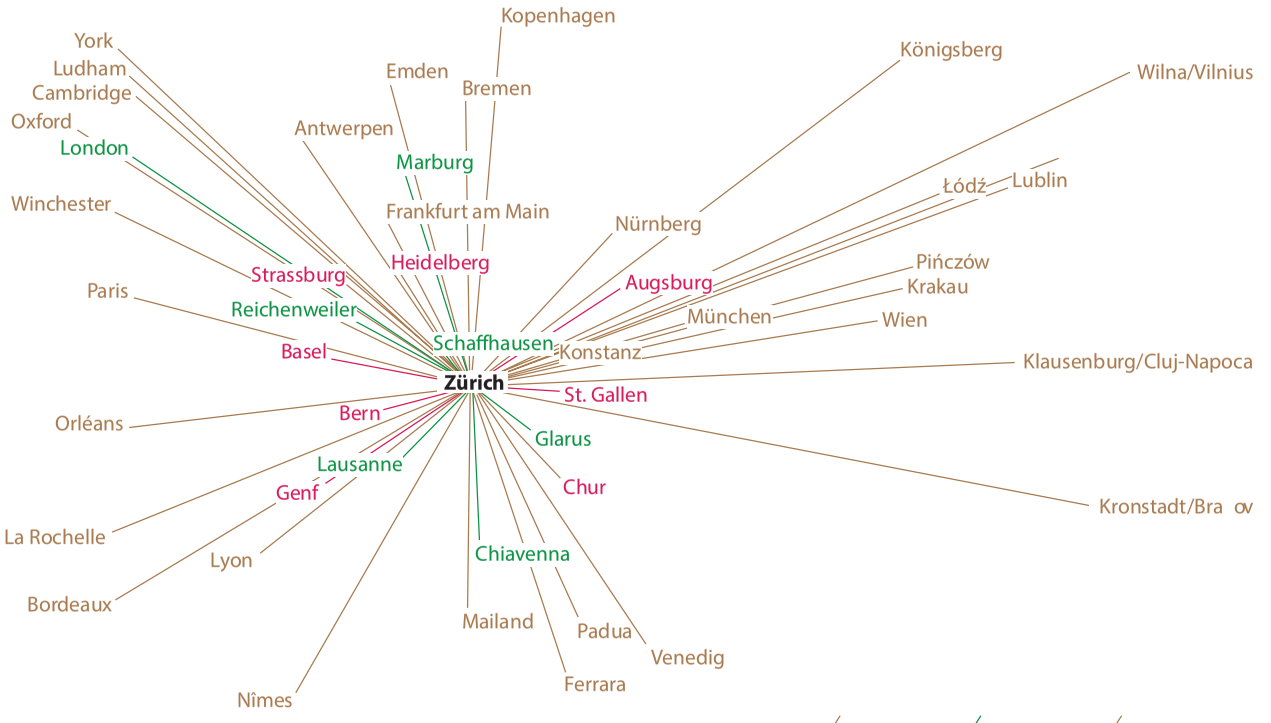
The development of scholarly editions, which began in Switzerland with the *Amtliche Sammlung der älteren Eidgenössische Abschiede* and later with specialized collections about the Swiss and Zurich Reformations such as those edited in the 1880s by Emil Egli and Johannes Strickler[31], respectively, reached a high point for Reformation studies in the Zwingli and Bullinger editions.[32] The full history of such enterprises is an important research topic, linking early modern historical events with modern historical conceptions as these have continued to evolve.[33] An illustration of the power of such editions, especially when enhanced with data processing technology, is the marvelous chart that documents Bullinger's correspondents across Europe that appears in the online *Historisches Lexicon der Schweiz*.

The chart represents Bullinger in Zurich as the centerpoint of a star of connections, reaching as far as York, Bordeaux and Vilnius, thus presenting visually the idea that the Zurich Reformation «radiated»

31 Amtliche Sammlung der älteren eidgenössische Abschiede (various editors, various cities and publishers, 1854–1886); Actensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519–1533, ed. by Emil Egli, Zürich 1879; Actensammlung zur Schweizerischen Reformationsgeschichte in den Jahren 1521–1532 im Anschluss an die gleichzeitigen eidgenössischen Abschiede, ed. by Johannes Strickler, Zürich 1878–1883.

32 For Zwingli, a first edition of his works appeared between 1828 and 1842: Huldreich Zwinglis Werke, ed. by Johannes Schulthess and Melchior Schuler, Zürich 1828–1842. The new edition Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, hg. von Emil Egli et al., Berlin/Leipzig/Zürich 1905–2013 (Corpus Reformatorum vols. 88–108). For Bullinger, the ongoing edition is Heinrich Bullinger: Werke, Zürich 1972 ff.

33 For Swiss historiography, a key eary study in this vein is Sascha *Buchbinder*, Der Wille zur Geschichte. Schweizergeschichte um 1900 – die Werke von Wilhelm Oechsli, Johannes Dierauer und Karl Dändliker, Zürich 2002.



Reformation
Quellen: Geschichte des Kantons Zürich 2, 1996, 234 f.; Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz, hg. von L. Vischer et al. , ²1998, 142 © 2010 HLS und Marc Siegenthaler, Bern. Rund 12 000 Briefe sind von Heinrich Bullingers europaweiter Korrespondenz erhalten. Das sind mehr als von Zwingli (rund 1300 Briefe), Luther und Calvin (je rund 4200) zusammen. Das Netz der Korrespondenten weist über den deutschsprachigen Raum hinaus deutliche Schwerpunkte in England und Polen auf. In der Grafik sind nicht alle Korrespondenzorte Bullingers dargestellt.

Illustration: The reach of Heinrich Bullinger's network of correspondents, 1525–1575. Reproduced from Historisches Lexicon der Schweiz, article «Reformation», with the title «Die Reichweite von Heinrich Bullingers Korrespondentennetz 1524–1575», URL: https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/013328/2013-01-29/.

across Europe through Bullinger's exertions as a correspondent.[34] Only the steady work of the Institute for Reformation History in Zurich and the Zwingliverein in Zurich, who have steadfastly collected, cataloged, and published the trove of letters to and from Bullinger, make this rigorously empirical and highly illuminating image possible.

By the late 2010s, however, the idea of a radiating Reformation had come under challenge. As argued by Peter Opitz in 2018, scholars should explore Zwingli's Reformation «als komplexes Emergenzgeschehen […] Es soll nach dem Beitrag der Zürcher Reformation in ihren eidgenössischen und europäischen Wechselbeziehungen und Vernetzungen gefragt werden».[35] Research into Reformation letters by Ramona Roller at the Zurich Federal Technical Institute echoes the same call by using network analysis to create complex representations that visualize the letters of Bullinger and other Reformers within dynamic and networked relationships.[36] Importantly, representations of Bullinger's correspondence as a star, as a map, or as a network are all equally empirical, as is the presentation of his letters in published volumes.[37] Nevertheless, the arrangement of the letters in different forms – from book-form registers like those created by Schänis, Hottinger, and Simmler to databases still under construction, materially affects how readers experience those letters. Attending to archival history and disposition, therefore, must always be a dimension of historical interpretation.

From bundles to series: Documentation of confessional difference after the Zurich Reformation

Letters provide a vivid example of how shifting archival practices can enable or constrain interpretation, but the same principles apply to all archival documents, as the following brief additional example will show. We turn now to the administrative records (*Akten*) produced by

34 The metaphor of radiation is common in the historical literature. See, e.g., the fine collection Die Zürcher Reformation. Ausstrahlungen und Rückwirkungen, ed. by Alfred Schindler and Hans Stickelberger, Bern 2001, whose title manifests the content of the image above.

35 Peter *Opitz*, e-mailed call for papers, 11 December 2017.

36 Ramona *Roller*, Das Briefkorrespondenznetzwerk der Reformatoren, PDF slides of a presentation on 21 January 2019, published at URL: https://www.sg.ethz.ch/media/talk_slides/presentation_HD.pdf.

37 The most recent volume is HBBW 19.

the Zurich chancellery in the later sixteenth and seventeenth centuries in the course of administering shared subject territories with other members of the Confederation, the so-called *Gemeine Herrschaften*. The fact that these territories – in this study, particularly the Thurgau – were under the joint rule of Catholic and Reformed cantons made them a constant bone of contention after the *Kappeler Landfrieden* of 1531, which established the ground rules for religious practice there.[38] As confessional differences became more contentious towards the end of the sixteenth century, a growing body of paperwork emerged as local conflicts in Thurgau *Gemeinden* drew in Catholic and Reformed patrons on both sides. By the 1620s, the intensity of conflict both in the Thurgau and at the Confederation's Diet (*Tagsatzung*) led to large portfolios of complaints that accompanied delegates to the Diet's meetings, and nearly split the Confederation.

As was typical for early modern archives, such documentation tended to pile up in chancelleries, with papers from related conflicts being placed together until the whole matter was bundled up and placed into (more-or-less organized) storage. For Zurich, a major reorganization of the chancellery archive around 1646 established a series of 475 boxes, with the records from the Thurgau in boxes 55–58; these chronologically arranged boxes included such bundles, along with diverse loose records pertaining to Zurich's dominion there.[39] Other records about confessional strife in the Thurgau survived in serial sources, such as the *Ratsbücher,* recorded in the sequence that the council treated them.[40] The material remained disposed in this way until

38 On the Thurgau, see Randolph *Head*, Fragmented Dominion, Fragmented Churches: The Institutionalization of the Landfrieden in the Thurgau, 1531–1630, in: Archive for Reformation History 96 (2005), 117–144, which lists the older literature; and Frauke *Volkland*, Konfession und Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert, Göttingen 2005. A broader perspective on the Gemeine Herrschaften appears in Daniela *Hacke*, Konfession und Kommunikation. Religiöse Koexistenz und Politik in der Alten Eidgenossenschaft – Die Grafschaft Baden 1531–1712, Köln 2017.

39 StAZH KAT 11, 93–101. For Zurich practices in the seventeenth century, Randolph *Head*, Knowing like a State. The Transformation of Political Knowledge in Swiss Archives, 1470–1770, in: Journal of Modern History 75/4 (2003), 745–782; Paul *Schweizer*, Geschichte des Zürcher Staatsarchivs, in: Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses in Zürich 116 (1894), 2–40.

40 A parallel study to the points raised here, looking specifically at the so-called *Täuferakten,* appears in David *Neufeld*, Marginal Coexistence. Anabaptists between Persecution and Toleration in Reformed Zurich, 1585–1650, PhD Dissertation, University of Arizona, 2018, especially Chapter 1, 30–76.

the nineteenth century, when a series of major reorganizations eliminated the existing boxes and bundles in favor of large files divided by general pertinence and arranged strictly chronologically by the date of every single document (rather than of the larger bundles, which often contained original or copied documents with different dates).

The first phase of this transition began in the 1840s, when the Zurich archives came under the administration of Gerold Meyer von Knonau. His first effort at a new general plan, fundamentally based on pertinence, was printed shortly thereafter, even as the archives under his supervision were enhanced with the acquisition of the entire *Antistitialarchiv* of the Zurich church.[41] Knonau apparently began actually rearranging the administrative material during his tenure, since a report of 1867 complained that:

> «My predecessor Mr. Meyer von Knonau in a truly very poorly reflected way, tore a very significant part of the main archive #2, consisting of many thousands of documents from five centuries (including the 13th) out of its former very good order and put it into a chaotic condition.»[42]

Only with the appointment of Johannes Strickler did some order return to the organization of this material, and only under Paul Schweizer in the 1890s was the current organization fully implemented.

In the course of these changes, in any event, what had previously been three boxes containing bundles about various disputes, including supporting documentation gathered by seventeenth-century chancellery secretaries, was separated into several series: some records landed in boxes A 260–267, dedicated to *Gemeine Herrschaften – Allgemeines (1522–1798),* within which series A 263.1 and A 263.2 were dedicated to «religious conflicts in the *Gemeine Herrschaften*». Material about particular lordships in the Thurgau went to series A 323–338. In all of these series, all documents were separated (no bundles), and filed according to the date the text was created. Since the secretaries in Zurich often created dossiers that included copies of much older documents, it becomes clear just how much context has gone missing. If the dossier for a mid-seventeenth century dispute contained a copy of a document

41 The printed version, the first of at least two, is: Plan des Zürcherischen Staatsarchivs, Entworfen im Jahre 1839 von Staatsarchivar Gerold Meyer von Knonau. Zürich: Orell, Füßli und Comp. n.d. The second, according to a handwritten note, was printed in 1856.

42 StAZH N 1203, folder 2, item 6 (18 October 1867): Letter from archivist Heinrich Hotz to city council.

from 1532, this document was taken out of its position in the dossier and filed under 1532!

It is important to see that none of these rearrangements changed the total amount of documentation held by the Zurich archive. Even so, the rearrangements fundamentally changed both the information that was available, and also the historical models the material was suited to support. In its pre-1800 arrangement, this vast trove of letters, reports, complaints and other material had been organized primarily by conflict, and then by the lordship or domain that was involved. Research that rested on this material would therefore tend to represent the larger pattern of Swiss history as a sequence of discrete disputes – and indeed, the historiography of the Ancien Régime long treated this period as a series of «Händel» that together shaped the Swiss Confederation's path. Once rearranged in the nineteenth century, however, individual conflicts captured in coherent dossiers no longer provided a focal point: indeed, a great deal of internal information about each conflict, preserved not only in the words in each document but also in the relationships *among* documents in bundles, was simply lost. Instead, the history seen from Zurich became one of defined territories moving through time, document by document. It is not surprising, then, that the history of the post-Reformation period in Zurich's territories, especially the *Gemeine Herrschaften,* has been researched so sporadically. Archival practices are not the only reason for this, but they may well have tilted the playing field in favor of research on centers and their *Ausstrahlung*.[43]

Conclusion

Modern historical writing absolutely depends on documentary evidence from the past, and as a result has developed sophisticated ways to critique any particular document. But even as historical thinking since

43 In the most recent authoritative handbook on the Swiss Reformation, no chapter addresses the *Gemeine Herrschaften* despite the fact that they played a vital role for both unifying and dividing the Confederation, nor do Zurich's rural territories get a heading in the chapter dedicated to Zurich. Die schweizerische Reformation: Ein Handbuch, ed. by Amy Nelson Burnett and Emidio Campi, Zürich2017 (also published in English as A Companion to the Swiss Reformation, Leiden 2016). Only the book's index provides access to contents on the *Gemeine Herrschaften,* collectively or singly; the chapter on Zurich, however, does have a section dedicated to «Ausstrahlung der Zürcher Reformation», 122–128.

the nineteenth century has concentrated on parcelized sources, each treated as a separate and free-standing element that can be recorded on an index card, placed into a chronological edition of similar sources, or entered in an archival database, archival science has been going the other direction. In the early and mid-nineteenth centuries, provenance or *respect des fonds* emerged from the recognition that many records (particularly administrative records produced and arranged by sophisticated organizations) needed to be regarded in the context of their production and use to ensure correct understanding of their meaning. This trend in archival science accelerated with twentieth century emphasis on records management, and even more with the twenty-first century concept of an archival continuum, in which both producers and users remain fluid and changing not only at the time of a document's original production, but through time as different readers or communities come to view it as significant.

Looking at a specific case – here, the letters and records produced in the course of the Reformation in Zurich – we can see the utility of both of these divergent ways of approaching records in archives. The ability to publish and circulate large numbers of documents to wide audiences rests, in part, on systems of organization that make documents legible as separate objects, and thus extractable for editions and databases. Equally, however, close examination shows that any system of separation and organization also transforms each document's context – and that such recontextualizations show considerable resonance with the historical concerns and rhetorical strategies that predominate among those doing the separation and organization. Bullinger's letters in a superbly edited and commented modern edition are different, in important ways, both from the letters as Bullinger himself experienced them, and as they were available to historians in the seventeenth or the early nineteenth centuries. For the Zurich Reformation, fortunately, we not only possess an enormous body of records representing diverse origins and genres – a very considerable archival sliver, even if still only a fraction of what originally circulated –, but also very good documentation of the shifting forms of cataloging, organization, and copying of these records that occurred in later centuries. These latter are only beginning to be investigated, but bringing the insights and concerns of contemporary archival science into dialog with the methods of contemporary historiography can only enrich the multiple narratives that these records participated in, and can therefore help us recuperate and understand.

Friending Zwingli: The Formation of the Swiss/South German Correspondence Network

By Amy Nelson Burnett

Contemporary western culture is dominated by social media, which play a vital role in the transmission of news, the spread of rumors, the shaping of public opinion, and both the creation and destruction of reputations. One need only think of the role of Facebook in the spread of the Arab Spring, or Donald Trump's use of Tweets to mobilize his supporters and enrage his opponents, to realize the power that social media exercise in the twenty-first century, linking individuals and creating networks across wide distances.

The early modern equivalent of modern social media was the letter. Although letters did not move with the rapidity allowed by digital technology, they performed the same function in the dissemination of news, information, rumor, and gossip. At a time when the learned elite were thinly scattered throughout Europe, letters allowed like-minded intellectuals to remain in contact with each other. It has become common to refer to this network of intellectuals, especially in the later seventeenth and eighteenth centuries, as the Republic of Letters, a phrase that relies on the dual meaning of *litterae/letters* as both literary studies and the means by which those studies were disseminated.

In recent years scholars have begun to examine correspondence networks more closely with the aid of digital technology.[1] There are currently projects devoted to the correspondence of German physicians, Dutch scientists, French philosophers, and women throughout Europe,

1 An overview in Howard Hotson and Thomas Wallnig (eds.), Reassembling the Republic of Letters in the Digital Age: Standards, Systems, Scholarship, Göttingen 2019.

to name just a few.[2] A project based in Heidelberg is collecting and editing the largely unpublished letters of theologians from the southwestern part of the Holy Roman Empire active between 1550 and 1620.[3] The Heidelberg project excludes the correspondence of the first generation of reformers, which has long been available in print to scholars. Critical editions or summaries of the correspondence of several Swiss and South German reformers, including Huldrych Zwingli, Johann Oecolampadius, Joachim Vadian, and Ambrosius Blarer, were published in the early twentieth century. The correspondence of other major figures, such as Wolfgang Capito, Martin Bucer, and Heinrich Bullinger, is currently being edited, although funding for these projects has dried up. This is extremely unfortunate, because the letters exchanged by these individuals are vital for tracing the progress of the Reformation in Switzerland and South Germany. Zwingli's correspondence, for instance, has been used to illustrate his development as a reformer, his early contacts with Oecolampadius, his connections with Bern, and his growing influence throughout the Swiss Confederation, to name just a few studies.[4]

The concentration on the correspondence of individual reformers is both necessary and important, but it is not sufficient to explain how local reform movements intersected and coordinated as they developed into institutional churches. For that we must look at the network that joined correspondents in several different places, and not just at the individual reformers who were nodes in that network. Tracing the evolution of the Swiss/South German network over the course of the 1520s gives us a more nuanced view of the consolidation of the Zurich Reformation.

2 See the websites for Frühneuzeitliche Ärztebriefe, URL: https://www.medizingeschichte.uni-wuerzburg.de/akademie/index.html; Circulation of Knowledge and Learned Practices in the 17th-Century Dutch Republic, URL: http://ckcc.huygens.knaw.nl/; Mapping the Republic of Letters, URL: http://republicofletters.stanford.edu/ and Women's Early Modern Letters Online within the larger project Early Modern Letters Online, URL: http://emlo-portal.bodleian.ox.ac.uk/collections/?page_id=2595.

3 Theologenbriefwechsel in Südwesten des Reichs, URL: https://www.hadw-bw.de/forschung/forschungsstelle/theologenbriefwechsel-im-suedwesten-des-reichs-der-fruehen-neuzeit-1550-1620.

4 Oskar *Farner*, Zwinglis Entwicklung zum Reformator nach seinem Briefwechsel bis Ende 1522, in: Zwing. III (1913–1915), 1–17, 33–45, 65–87, 97–115, 129–141, 161–180; Andres *Moser*, Die Anfänge der Freundschaft zwischen Zwingli und Ökolampad, in: Zwing. X (1958), 614–620; Hans Rudolf *Lavater*, Zwingli und Bern, in: 450 Jahre Berner Reformation, ed. by Historischer Verein des Kantons Bern, Bern 1980/1981, 60–103; Philip *Benedict*, Christ's Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism, New Haven CT 2002, 36.

Most of the Swiss and South German reformers were strongly influenced by Erasmus, and so it is easy to assume that they all belonged to a vaguely defined humanist network that spanned the region in the second decade of the sixteenth century and then broke apart due to the religious disagreements of the early 1520s. This assumption is only partially correct, for on the eve of the Reformation the men who would become leading reformers belonged to three distinct but overlapping correspondence networks. These networks aligned with the three possible career paths for young humanists: the church, the school, and the printing house. It took almost a decade for the men involved in reform movements throughout South Germany and Switzerland to coalesce into one network characterized by their common religious commitment. The two most important catalysts for the development of this network were the outbreak of the eucharistic controversy at the end of 1524 and the Bern disputation held in early 1528. Despite the growth of this united network, however, significant differences continued to exist between the German and the Swiss sides. These differences would re-emerge in 1531, even before the deaths of Zwingli and Oecolampadius brought a major change to the network.

Overview of the Reformers' Correspondence

This paper examines the creation and evolution of the network that linked the reformers of South Germany and Switzerland from 1518 through 1531, based on the published correspondence of the reformers of Zurich, Basel, Strasbourg, Constance, and St. Gallen.[5] The number of

5 Printed correspondence, correspondence summaries and lists used: BCorr 1–7; CWC 1–3; HBBW 1–2; Z 7–11; Die Vadianische Briefsammlung der Stadtbibliothek St. Gallen, ed. by Emil Arbenz and Hermann Wartmann, St. Gallen 1884–1913; Briefe und Akten zum Leben Oekolampads, zum vierhundertjährigen Jubiläum der Basler Reformation, ed. by Ernst Staehelin, Leipzig 1927–1934; Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer 1509–1548, ed. by Traugott Schiess, Freiburg i. Br. 1908–1912; Oswald Myconius, Briefwechsel 1515–1552. Regesten, ed. by Rainer Henrich, Zürich 2017; Briefwechsel des Beatus Rhenanus, ed. by Adelbert Horawitz and Karl Hartfelder, Hildesheim 1966; Epistulae Beati Rhenani: la correspondance latine et grecque de Beatus Rhenanjs de Sélestat: edition critique raisoné, avec traduction et commentaire, ed. by James S. Hirstein and Jean Boës, Turnhout 2013–; Christoph *Zürcher*, Konrad Pellikans Wirken in Zürich 1526–1556, Zürich 1975, 285–304; Karl-Heinz *Wyss*, Leo Jud. Seine Entwicklung zum Reformator 1519–1523, Bern 1976, 212–244; Bernd *Moeller*, Johannes Zwick und die Reforma-

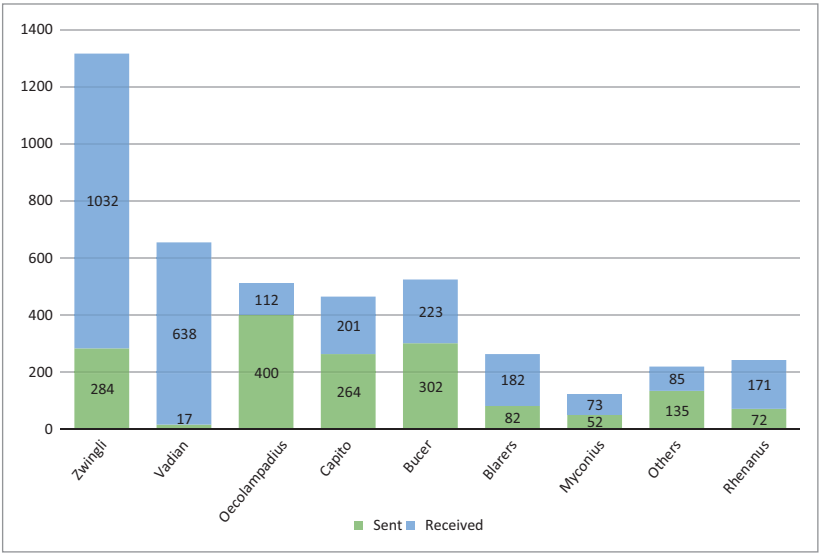


Figure 1: Extant Correspondence of Swiss/South German Reformers, 1518–1531

surviving letters written by or sent to the reformers in these cities varies significantly (Figure 1). So too does the balance between letters sent and those received by any given individual.[6] With 1316 extant letters from this period, Zwingli's correspondence is the largest, but less than 20 per cent of those letters were written by the Zurich reformer. There are 655 surviving letters in Vadian's correspondence through 1531. The overwhelming majority of these letters were sent to the St. Gallen humanist, and there are only seventeen letters penned by him during these years. Because of the high proportion of letters received by both Zwingli and Vadian, their correspondence is particularly valuable for drawing attention to the large number of little-known individuals involved in the network. Zwingli and Vadian are also the only reformers with a significant amount of extant correspondence from the second decade of

tion in Konstanz, Gütersloh 1961. I thank Milton Kooistra for providing me with a provisional list of Hedio's correspondence.

6 In order to concentrate on personal rather than official correspondence, for this graph I have counted only the letters sent or received by each reformer and not those written in the name of or to the clergy of a city's church as a group. I have also included lost letters whose existence is mentioned in the surviving correspondence.

the sixteenth century. These letters give us valuable information about their student days and early careers.

In contrast, the future reformers of Basel and Strasbourg moved frequently during the early 1520s, in part to avoid arrest by church officials. As a consequence, very little remains of their early correspondence, and a higher proportion of what survives is made up of letters written by them. Almost 80 per cent of the 512 letters in Oecolampadius' surviving correspondence was written by the Basel reformer. The extant correspondence through 1531 of the Strasbourg reformers Wolfgang Capito and Martin Bucer is roughly the same size as that of Oecolampadius. In both cases, about 60 per cent of the extant letters was written by the reformer.[7] Far less remains of the correspondence of other individuals: there are 264 letters in the published correspondence of the brothers Ambrosius and Thomas Blarer through the end of 1531, and another 125 letters written to or by Oswald Myconius for the same time period.[8] To these I have added the surviving letters through 1531 of Heinrich Bullinger, Konrad Pellikan, Leo Jud, Johannes Zwick, and Caspar Hedio.[9] Last but not least, for reasons that will become clear through the course of this paper, I have also included the extant correspondence of Beatus Rhenanus.[10] I have not included all of Erasmus' correspondence, but I have drawn on his letters to and from individuals in the Empire and the Swiss Confederation between 1514 and 1525. After that date both he and Rhenanus virtually disappeared from the network.

Two graphs illustrate the development of the correspondence network in which these fifteen individuals participated. The network involved roughly 708 individuals, including sixteen women, and 46 groups, mostly the pastors or councils of various cities (Figure 2). The network was originally fairly small, with only 83 individuals in 1518, but by 1520 it had grown to 121 correspondents, and it stayed at about that size until the end of the decade, when it rose again, reaching a high of 170 correspondents in 1531 – over twice the original number of participants. The number of individuals who both sent and received

7 There is an overlap between the correspondence of the Strasbourg reformers, since some of the letters included in each series were written jointly by Bucer and Capito.

8 There are 59 letters sent to and 119 letters received by Ambrosius, for a total of 178 letters; for Thomas there are 23 letters sent and 63 received, for a total of 86 letters.

9 Bullinger wrote 32 out of 58 extant letters; Pellikan wrote 23 out of 36 extant letters, Jud wrote 26 out of 36 extent letters, Zwick wrote nine out of 19 letters, and Hedio wrote 45 out of 71 extant letters.

10 There are 243 letters through 1531, 72 written by Rhenanus.

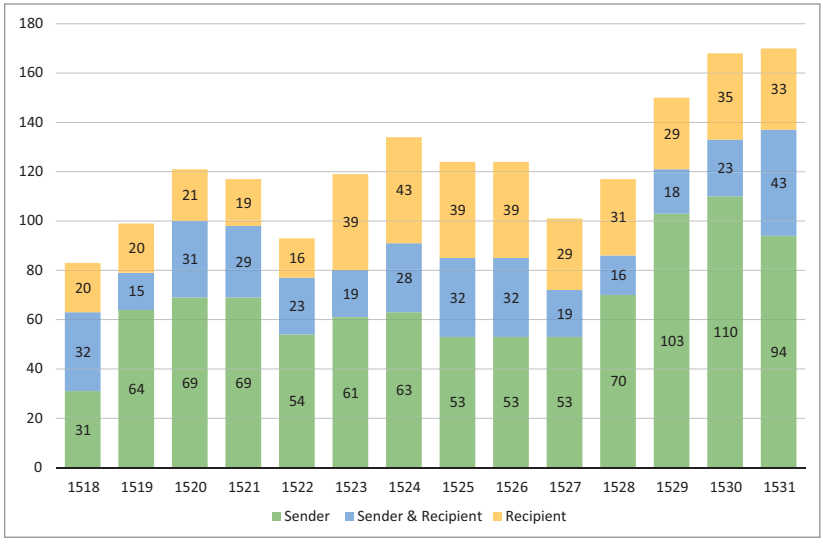


Figure 2: Number of Correspondents by Year (754 Individuals and Groups)

letters during these years ranged from a low of 15 in 1519 to a high of 43 in 1531. Correspondents were located almost entirely in South Germany and Switzerland. Although there were some contacts with Wittenberg in the early part of the decade, the Swiss/South German network had very little overlap with the correspondence network centered in Wittenberg that was shaped largely by Luther and Melanchthon. Figure 3 shows that the number of letters exchanged each year follows the same pattern of growth. Between 1518 and 1520 the number of letters sent each year more than doubled (from 140 to 312), then it declined to between 220 and 270 for the next seven years, after which the number rose again to reach its peak of 445 letters in 1531.

Correspondence networks are not static but change over time, as new «friends» join and older «friends» die or disappear. In the 1520s, such «unfriending» was often due to disagreements about the type and pace of religious reforms, and it was as important as «friending» in determining the shape of the correspondence network. We can see this process at work as we follow the development of the reformers' correspondence networks over the next fourteen years. But before looking more closely at the evolution of the network, I must make two general observations about its composition.

Figure 3: Number of Letters by Year (Total of 3762 Letters)

The first concerns the importance of generational identity. While younger men could and did correspond with older ones, most of those who wrote regularly to each other belonged to the same age cohort. This had important consequences for the religious affiliation of the correspondents, for as is well known, the response of German humanists to the teachings emanating from Wittenberg varied by generation. The first prominent German humanists – men like Jakob Wimpfeling, Johannes Reuchlin, Ulrich Zasius, Konrad Peutinger, the brothers Bernhard and Konrad Adelmann, and Willibald Pirckheimer – were all born between 1450 and 1470; Erasmus also belonged to this age cohort. Of these, only Pirckheimer, born in 1470, became an evangelical, and by the end of his life Pirckheimer's support for the Nuremberg church was lukewarm. His friend Bernhard Adelmann was also an early supporter of reform, but Adelmann died in 1523 and so did not have to choose between Rome and Wittenberg. A somewhat younger cohort, born between 1471 and 1490, was more divided religiously. That group included not only Luther and Zwingli, but also Capito, Oecolampadius, Vadian, Pellikan, Jud, and Myconius. It also included outspoken opponents of the Reformation such as Johannes Eck, Johannes Fabri, and Johannes Cochlaeus, who all belonged to this network in its early years. Finally, many future reformers were born during the 1490s and early 1500s,

from Theobald Billikan and Martin Bucer (both born in 1491), through Heinrich Bullinger (born in 1504). These men would join the network in the early 1520s.

The existence of these age cohorts has a direct relation to the second observation. Young men eager to gain a reputation as humanists created their circle of correspondents by writing to people they already knew, especially their teachers and fellow students. It is important to remember that in late medieval universities the line between teachers and students was not as sharp as it is today, since teachers in the arts faculty were usually students themselves in one of the higher faculties. They were often no more than ten or fifteen years older than their students, and their authority was more that of mentor than of parent. This allowed for closer personal relations than we normally associate between teachers and students. As a consequence, if we are to understand the three humanist correspondence networks in the Upper Rhine and Switzerland that existed at the beginning of the Reformation, we must begin by looking at the universities where the network's members studied.

The Three Correspondence Networks

The oldest and largest of the correspondence networks extended through Upper Germany and was chiefly composed of Germans who studied at one or more of the five universities of the south (Figure 4). At least 37 members of this correspondence network matriculated in Heidelberg and 31 in Tübingen; six of these men studied at both universities. Virtually all of them were German; only four students at these two universities came from the Swiss Confederation. Freiburg and Basel formed a second axis of study. There were at least 47 men who matriculated in Freiburg/Breisgau, and 66 who matriculated in Basel; fifteen of them studied at both universities. A much larger proportion of these students were Swiss: eleven of those who studied in Freiburg and half of those in Basel came from the Confederation. The chief attraction of Freiburg was its reputation for law, and most particularly its law professor Ulrich Zasius. While some students, like Johannes Zwick, studied law in preparation for a career in the church, others, like Bonifacius Amerbach, intended to pursue a secular career. In comparison to these four universities, Ingolstadt attracted few future reformers. Only eighteen students matriculated in Ingolstadt, all but one of them from within the Empire, and all but four of the Ingolstadt students

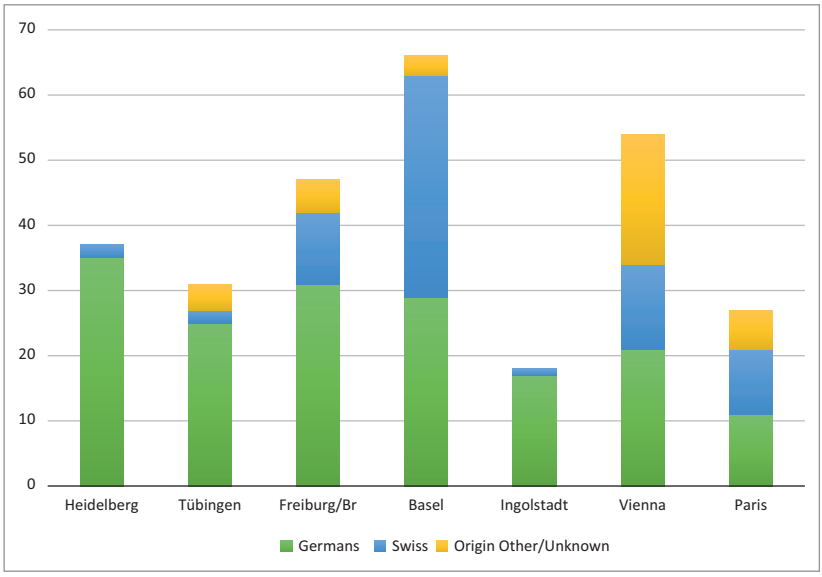


Figure 4: Universities Attended

studied elsewhere as well. By way of comparison, only about half of the Heidelberg students are known to have matriculated elsewhere.

Most of the German students at these universities were ordained and preparing for careers in the church. This career path distinguished them from members of the second network, which consisted chiefly of Swiss who became schoolmasters. The most important university for these students was Basel, where 34 Swiss matriculated, including Oswald Myconius and his compatriot from Lucerne, Johannes Xylotectus. Both of these men worked as schoolmasters after leaving the university. Another thirteen Swiss studied in Vienna, many of them drawn there to study with Joachim Vadian. Huldrych Zwingli served as parish priest through the 1510s, first in Glarus and then in Einsiedeln, but he was also teaching boys in both places, and he sent his pupils to Vienna to study with Vadian. There was also a close connection with Paris. The noted Swiss pedagogue Heinrich Glarean ran a Bursa in Basel from 1514 to 1517 and then moved to Paris, taking several young Swiss students with him, before returning to Basel in 1522. Eleven future correspondents from the Empire also studied in Paris. Half of these were Alsatians, most of them from Sélestat, which suggests the influence

a schoolmaster could have on a student's choice of university.[11] The correspondence of Vadian, Zwingli, and Glarean with their students suggests that teachers also played in important role in helping their students join a correspondence network.

The links between Paris and Basel were fostered in a different way through the book trade, which would form the basis of the third correspondence network. Johann Heynlin, who taught in Paris before moving to Basel in 1474, encouraged his student Johannes Amerbach to set up a printing press in Basel in 1478. Amerbach would in turn send his sons Bruno and Basilius first to Sélestat and then to Paris for their studies.[12] Other Germans and Swiss who studied in Paris, most notably Beatus Rhenanus, found work as correctors in either Basel or Strasbourg. What stimulated the development of this third network, though, was Erasmus' arrival in Basel in 1514. This third network drew from the existing south German and Swiss networks, but it also differed from them in both its ties to the printing trade and the dominant role played by Erasmus.

Erasmus' correspondence illustrates the importance of personal connections in the development of a correspondence network. Up through the summer of 1514, Erasmus corresponded with individuals he had come to know while living in the Low Countries, France, England and Italy. Among the roughly 300 letters that survive from this period, there are only two from German correspondents: Jakob Wimpfeling in 1511, and Johannes Reuchlin from the first half of 1514.[13] The shape of Erasmus' correspondence changed dramatically after the Dutch humanist moved in Basel later that year. Of the roughly 150 extant letters written between August 1514 and July of 1516, during Erasmus' first stay in the city on the Rhine, more than half were written to or received from German speakers.[14] His new correspondents included prominent humanists who were roughly his own age, such as Pirckheimer and Zasius, whom he met in Freiburg. It also included a number of

11 Two other students came from Rouffach in Alsace. Gamper suggests a similar connection between St. Gallen and Vienna; Rudolf *Gamper*, Joachim Vadian 1483/1484–1551. Humanist, Arzt, Reformator, Politiker, Zürich 2017, 54 ff.

12 For a brief biography of Amerbach and overview of his correspondence, Barbara C. *Halporn*, The Correspondence of Johann Amerbach. Early Printing in its Social Context, Ann Arbor MI 2000, 1–12.

13 Wimpfeling wrote to Erasmus in August 1511, CWE 2:165 no. 224, and Reuchlin wrote to him in April 1514, CWE 2:284 no. 290.

14 CWE 3, containing the correspondence from this period, contains 148 letters; of these, 78 are with German speakers.

humanists from the cohort born between 1475 and 1490. Some of these worked closely with him at Froben's print shop, including Rhenanus, Capito, Oecolampadius, and Pellikan. Others lived nearby, like the Strasbourg jurist Nikolaus Gerbel and the Sélestat schoolmaster Johannes Sapidus.[15] In contrast, there are very few correspondents from the age cohort born in 1490 and later, although Erasmus acted as patron to a few promising young scholars such as Wilhelm Nesen and Bonifacius Amerbach. Significantly, with the exception of the three Amerbach brothers, virtually all of Erasmus' correspondents were from the Holy Roman Empire. The only Swiss with whom Erasmus corresponded during this two-year period were Glarean and Zwingli.[16]

Figure 5 illustrates how these three smaller networks were related. The diagram shows the connections linking the major figures, who are highlighted in color. On the right side, we can see the large number of individuals corresponding with either Zwingli or Vadian who were not otherwise connected to the larger correspondence network: many of these were either fellow students with or students of the two future reformers. On the left side are the Germans from the middle age cohort who corresponded with Erasmus but who also maintained contact with Germans elsewhere. I suspect that if more of the correspondence of Capito and Oecolampadius survived from the second decade of the sixteenth century, we would see a group of letters from their students similar to those exchanged with Zwingli and Vadian. Erasmus' correspondents, at the top, were chiefly established humanists of his own age. Men belonging to the cohort born in the 1490s, such as Bucer and Zwick, had only a minor presence in this network. It is worth noting that Thomas Blarer left no surviving correspondence with anyone in the larger network in 1518, although his brother Ambrosius was incorporated into it. Rhenanus stands out as the individual who had contacts with all three networks: the Swiss, the Erasmians, and, through his correspondence with fellow Sélestat native Bucer, the youngest cohort of Germans. Figure 5 in fact obscures Rhenanus' centrality: both Capito and Oecolampadius were in Basel with Rhenanus for at least part of 1518, and so there is no correspondence between them.

This correspondence network was also quite extensive geographically (Figure 6). Again, the major cities are highlighted in color.

15 Other correspondents in this age cohort include Ulrich von Hutten, Urbanus Rhegius, and Huldrych Zwingli.

16 Glarean: three letters to and three from Erasmus; Zwingli: one letter to and one from Erasmus.

Basel stands out because of the presence there of Capito, Rhenanus, and others who corresponded with Erasmus, who divided the year between Louvain and Basel, and with individuals in Erfurt and Wittenberg. Zwingli in Einsiedeln corresponded with friends in Zurich, Basel, and Paris, while Vadian in Vienna corresponded with men in Krakow and Budapest as well as with those back home in Switzerland.

The Changes of the 1520s

A comparison of the reformers' networks at three-year intervals highlights the evolution of this network and its response to major developments over the next thirteen years. I have jumped from 1524 to 1528 in order to show the changes to the network caused by the Bern Disputation in early 1528.

The correspondence network in 1521 was both larger and denser than in 1518, and its geographical shape had changed significantly (Figure 7). Zwingli was now established in Zurich and Vadian had returned to St. Gallen, increasing the importance of both cities as information hubs. Connections remained with Paris, Louvain, and Vienna, and Vadian received letters from his brother, who was studying in Rome. The bulk of correspondence, however, was now between Basel, Zurich, and St. Gallen in Switzerland, Erfurt and Wittenberg in central Germany, and the Palatinate and Worms at the time of the imperial Diet. Figure 8 shows just how dense those connections were within the southwest of the Empire and Switzerland; virtually all of the correspondence extending off the map to the north was with contacts in Erfurt and Wittenberg.

The three correspondence networks were also growing together (Figure 9). Vadian still received a large number of letters from men who were not otherwise part of this network, but after his return to St. Gallen in 1519 he became more firmly embedded in the Swiss network that included Zwingli, Vadian, Myconius, Glarean, and Rhenanus. That network had also expanded to include several young humanists now settled in southern Germany, most notably Michael Hummelberg in Ravensburg, Kaspar Ursinus Velius, who moved from Vienna to Basel and then Freiburg, and Johann Alexander Brassicanus in Constance. These men in turn had connections with Thomas Blarer, who in 1521 was studying in Wittenberg. Martin Bucer, who spent much of 1521 either in Speyer or at Franz von Sickingen's castle of Ebernburg, had

begun corresponding with Zwingli, but most of his correspondents were located along the Rhine from Alsace north to the Upper Palatinate. Wolfgang Capito, who had entered the service of Archbishop-Elector Albrecht of Mainz, was the most important figure connecting the south Germans and Swiss. He also had strong connections with the Wittenbergers, which integrated him into a different network. In contrast, Erasmus, who was back in the Low Countries, was connected to the Swiss/South German network chiefly through his contacts with men he had worked with in Basel. Oecolampadius had resigned his position as Augsburg's cathedral preacher to enter the nearby convent of Altomünster in 1520, and his surviving correspondence was largely with friends in Augsburg.

The next three years would be decisive for the spread of evangelical teachings, and the correspondence network illustrates how this happened. There was both a geographic dispersal to smaller towns and a concentration in the cities of Strasbourg, Basel, and Zurich.

Figure 10 shows the network as a whole, while Figure 11 provides a more detailed view of the web that joined the cities of South Germany to Basel and Strasbourg as well as the growing links between Strasbourg, Basel, Zurich, St. Gallen and Constance. These developments were due to two related factors. The first concerned the mobility of the German students who had been preparing for church careers. Late medieval universities had very few permanent chairs, and after students received the desired degree, they left the university. Priests with a bachelor's or master's degree could hope for parish benefices, while those with advanced degrees in theology became preachers or sought administrative positions within the church. A significant number of the older two age cohorts of Germans had studied theology in preparation for these more lucrative careers, but Luther's excommunication in 1521 meant that students born in the 1490s had to choose between pursuing a higher degree in theology, which meant remaining loyal to the Roman church, or leaving the university without a higher degree and seeking a parish position to support themselves. Kaspar Hedio was the only reformer born in the 1490s to obtain a doctorate in theology, although Bucer was close to finishing his theological degree before he left the Dominican order in 1521. A few others, such as Konrad Sam and Johannes Zwick, were also able to finish degrees in law. These men now sought positions where they would be relatively safe from prosecution by the church hierarchy, and where they would spend their careers as reformers. Bucer, Capito, and Hedio were all established in Strasbourg, Oecolampadius and Ambrosius Blarer left their monasteries and re-

turned to Basel and Constance respectively, and Leo Jud and Oswald Myconius had now moved to Zurich. That city served as a hub of communication with other parts of the Swiss Confederation. A number of younger students also left the university without having received theological training. They found jobs in smaller places: Heinrich Bullinger in Kappel and Johannes Brenz in Schwäbisch Hall, for instance. By 1524 these pastors, preachers and teachers were helping spread evangelical teachings throughout south Germany and Switzerland.

Figure 12 highlights the connections that had developed between individuals. Significantly, many of the students who dominated the early correspondence of both Vadian and Zwingli have disappeared; none of them sought careers in the church. Vadian still maintained contact chiefly with other Swiss, but Zwingli was now corresponding regularly with Oecolampadius, Capito and Bucer. The Strasbourg reformers in turn were in contact with Andreas Osiander in Nuremberg, Urbanus Rhegius in Augsburg, and Johannes Brenz in Schwäbisch Hall, as well as with Luther, Melanchthon, and Bugenhagen in Wittenberg. Erasmus, who had returned to Basel, also held a prominent position due to his direct connections with Capito and his correspondence with other humanists who in turn corresponded with the reformers of Strasbourg and Basel.

The geographical range of the correspondence network did not change immediately after the outbreak of the eucharistic controversy in late 1524. This was at least in part because reformers in both Strasbourg and Basel wrote to the Wittenbergers in 1525 in order to win them to their new understanding of the Eucharist, or at least to persuade them not to write against them. But the web connecting Strasbourg with Basel and Zurich, and Zurich with places elsewhere in the Swiss Confederation, became denser, and the reformers in each of the three cities had connections with distinct circles. The correspondence of the Strasbourgers and Oecolampadius was largely with Germans, while Zwingli and Vadian corresponded with fellow Swiss.

The impact of the eucharistic controversy was much more obvious by 1528. Figure 13 shows that for all intents and purposes, the correspondence network was now restricted to south Germany and Switzerland. The reformers of this area no longer had much contact with Wittenberg, but they had established relations with the circle around Kaspar Schwenckfeld and Valentin Krautwald in Silesia. The detailed view in Figure 14 shows that Zurich had become the center of a web that extended through the northern part of the Swiss Confederation and reached to Bern to the southwest and Chur to the southeast. There

was contact between Basel and Bern as well, but the city on the Rhine also looked north to Strasbourg and northeast to Ulm. Constance was notable for maintaining contact with both the south German cities and the Swiss cities of Basel, Zurich and St. Gallen. Vadian had met the Strasbourg reformers at the Bern Disputation in January 1528, which led to an exchange of letters over the course of the year, not only with the two reformers but also with Jakob Bedrot, a teacher in Strasbourg who had studied with Vadian in Vienna. These connections all show up in Figure 15. As in 1525, the correspondents of Zwingli and Vadian who were not otherwise connected to this network were Swiss, while the otherwise unconnected correspondents of the Strasbourgers and Oecolampadius were mostly Germans.

There would be another major change to the correspondence network at the end of the 1520s, caused by renewed efforts to establish an alliance that was both theological and political. Landgraf Philipp of Hesse was an important intermediary through his correspondence with Strasbourg and Zurich on the one hand and with Wittenberg on the other. In 1531, the Zurich reformers corresponded with their counterparts in Esslingen and in Ulm, where the mass was officially abolished and a new church ordinance introduced, but otherwise their correspondence continued to be with other Swiss (Figure 16). The Strasbourgers also corresponded with their Swiss counterparts, but they had a much higher proportion of German correspondents. What is not so evident from the map is the significant imbalance in the type of extant correspondence associated with Strasbourg and Zurich. There are many single letters to Zwingli from pastors scattered through the Swiss Confederation preserved in the Zurich archives. The Strasbourgers received letters from a smaller number of more distant places, but these involved more regular exchanges of letters. More revealing of the underlying changes is Figure 17, which shows that the correspondence network was now being pulled between the two poles of Zwingli and Bucer. Zwingli's circle of correspondence was not significantly different from what it was in 1528, consisting chiefly of Swiss. In Strasbourg Capito had been eclipsed as correspondent by his younger colleague. Both men were important figures within the existing network of South German and Swiss reformers, but Bucer also had a large circle of correspondents throughout Germany. Through his old friendship with Rhenanus, he was also indirectly connected with the older humanist network, which was otherwise completely divorced from that of the reformers. Both Vadian and Oecolampadius also had a small number of correspondents outside of the network, most of whom were Swiss.

Reflecting his work as reformer in Esslingen and Memmingen, Blarer's correspondents outside the network were largely German.

This very rapid overview of the evolution of the correspondence network through the 1520s demonstrates the value of examining the network as a whole, rather than focusing only on individual reformers. Perhaps the most striking feature to emerge from examining the evolution of this network is the difference between the Swiss and German sides. At the very beginning of the Reformation, the future reformers belonged to one of three correspondence circles, and there was little overlap between these circles. This had changed somewhat by 1521, as the Swiss established contacts with Wittenberg, largely through Strasbourg and Basel. Those links broke in 1525 after the outbreak of the eucharistic controversy, though, and the Swiss and South Germans instead intensified their contacts with each other. The new centers were Zurich, Basel, and Strasbourg, and especially the correspondence between Zwingli, Oecolampadius, and Capito. Significantly, all three men were roughly the same age, and the latter two had worked closely with Erasmus.

The distinction between the Swiss and South Germans was only temporarily muted, however, and it re-emerged at the end of the 1520s. Zurich was clearly the center of the Swiss correspondence network. Even after officially adopting the Reformation, Basel and Bern never competed with Zurich for leadership of the evangelical movement within the Swiss Confederation. It is striking that the correspondence to and from Zurich remained mostly south of the Rhine, however. The Zurich reformers had only a small number of contacts throughout South Germany in comparison with Strasbourg and even with Basel. As noted above, Zwingli's correspondence circle had always been predominantly with other Swiss. Vadian's correspondence was also largely directed to other parts of the Swiss Confederation and to Constance, on the boundary between the Empire and Switzerland. In contrast, Bucer's correspondence circle was always the most German of any of these reformers. He had little connection with the Swiss until after he settled in Strasbourg, but his contacts reached into central Germany and even to Wittenberg at both the beginning and the end of the decade. His growing prominence by the later 1520s accentuated the distinction between the Swiss and South German sides of the network. Basel would be an important link between the Swiss and South German networks throughout this period. Constance too proved to be an important intermediary between the Empire and the Confederation. The city's strong traditional ties with Zurich and St. Gallen were balanced by Blarer's influence as reformer in the imperial cities of Swabia.

The deaths of Zwingli and Oecolampadius towards the end of 1531 would lead to a major reconfiguration of this correspondence network. As their successors in Zurich and Basel respectively, Bullinger and Myconius would become major participants in this reconfigured network, while Bucer would become even more prominent. Those developments, though, must be the topic of future research.

All the following diagrams and charts to the network are avaliable in digital quality, URL=https://www.irg.uzh.ch/de/bullinger-edition/briefwechsel/weitere-netzwerke.html.

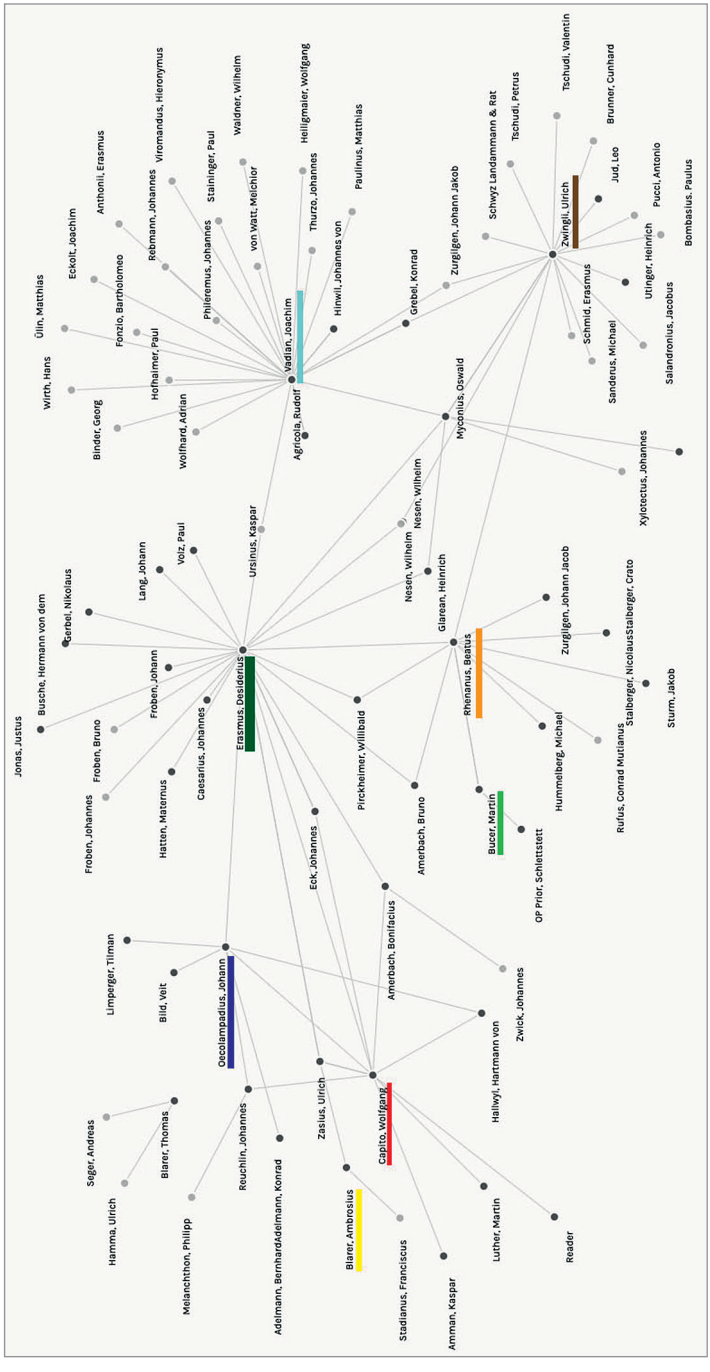


Figure 5: Correspondence Network in 1518. Color key: A. Blarer: yellow; Bucer: light green; Capito: red; Erasmus: dark green; Rhenanus: orange; Vadian: light blue; Zwingli: brown

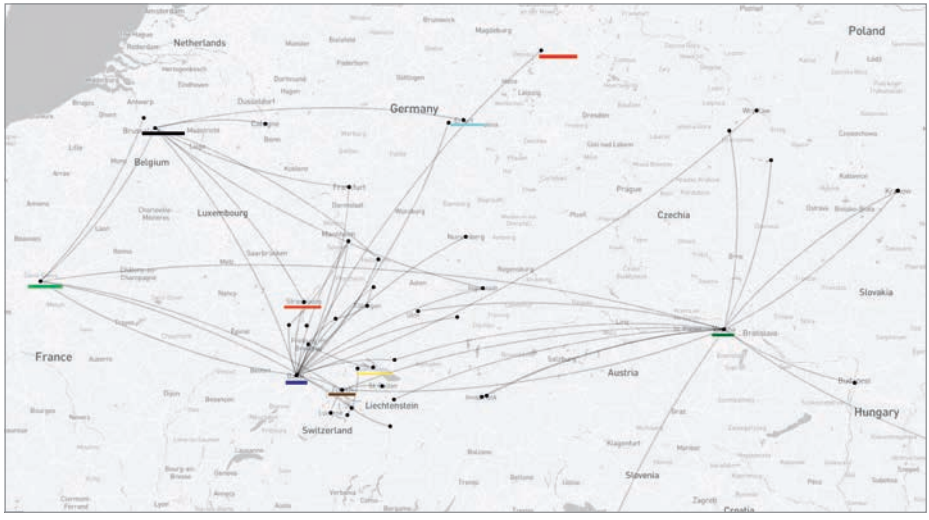


Figure 6: Geographical extent of the Correspondence Network in 1518. Color key: Basel: blue; Constance: yellow; Erfurt: light blue; Louvain: black; Paris: light green; Strasbourg: red; Vienna: dark green; Wittenberg: orange; Zurich: brown

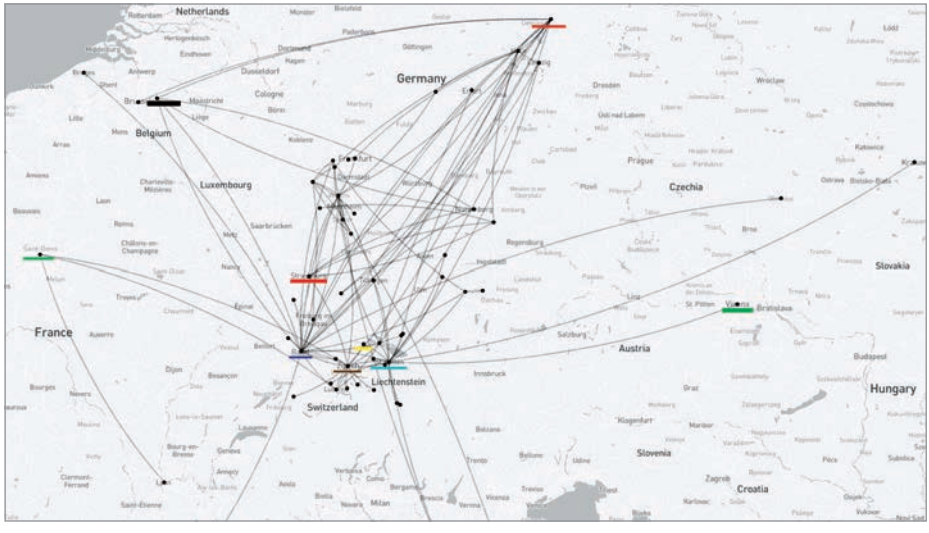


Figure 7: Geographical Extent of the Correspondence Network in 1521. Color key: Basel: blue; Constance: yellow; Louvain: black; Paris: light green; St. Gallen: light blue; Strasbourg: red; Vienna: dark green; Wittenberg: orange; Zurich: brown

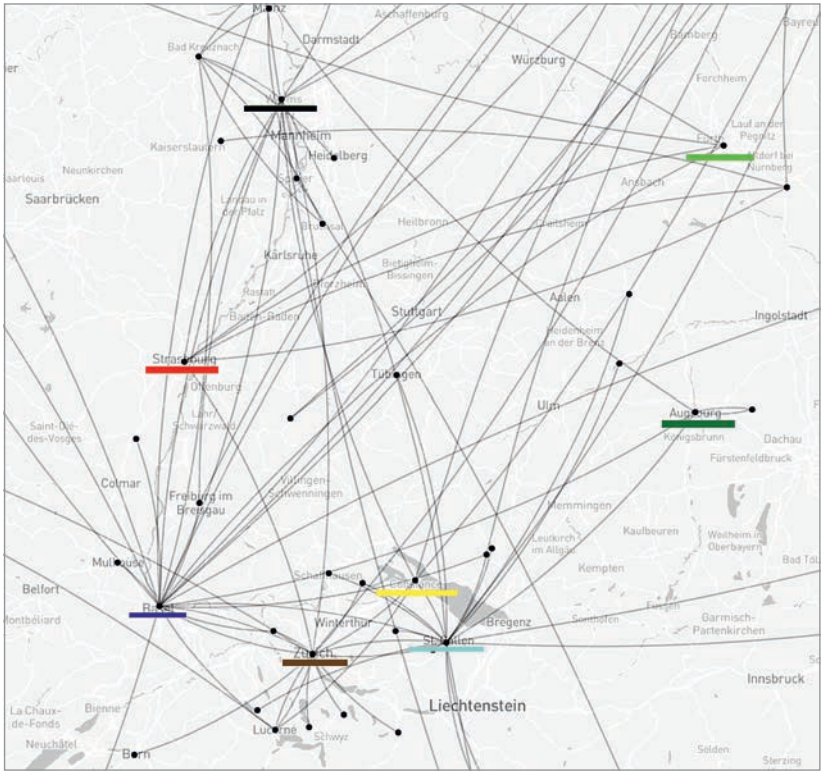


Figure 8: Detail of Correspondence Network in Southwest Germany/Switzerland, 1521. Augsburg: dark green; Basel: blue; Constance: yellow; Nuremberg: light green; St. Gallen: light blue; Strasbourg: red; Worms: black; Zurich: brown

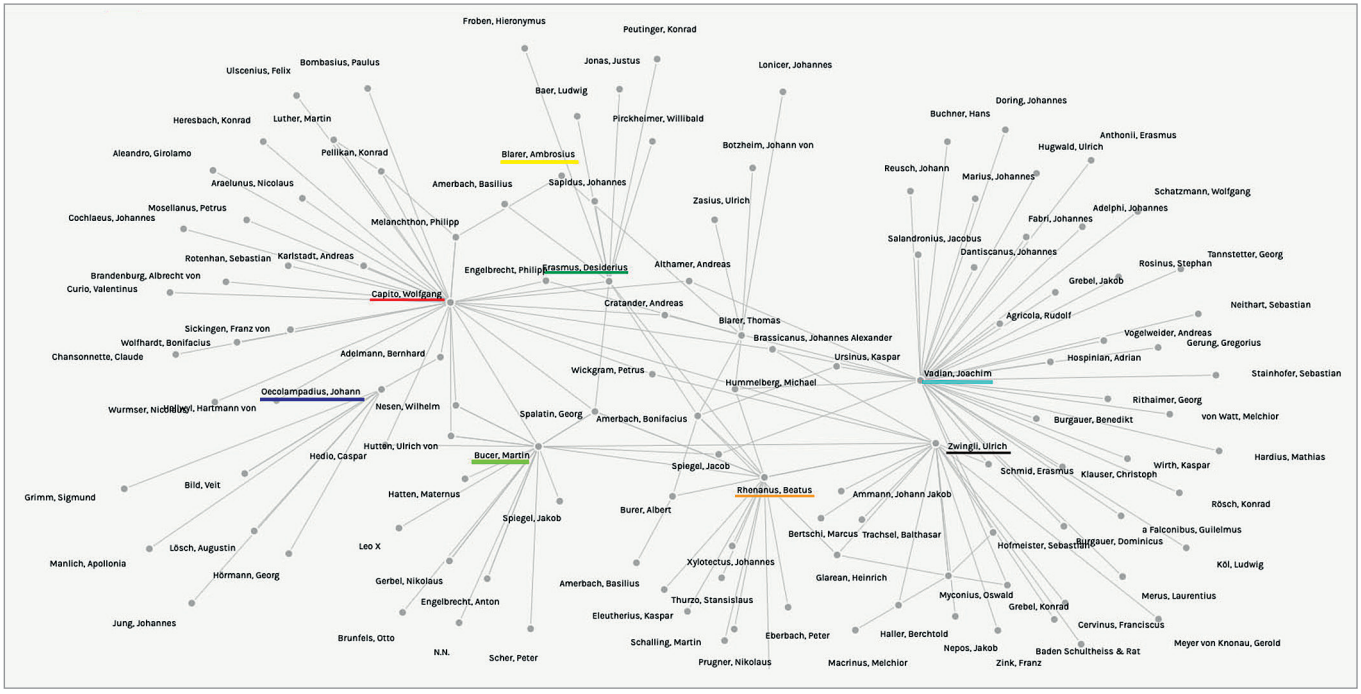


Figure 9: Correspondence Network in 1521. Color key: A. Blarer: yellow; Bucer: light green; Capito: red; Erasmus: dark green; Oecolampadius: dark blue; Rhenanus: orange; Vadian: light blue; Zwingli: brown

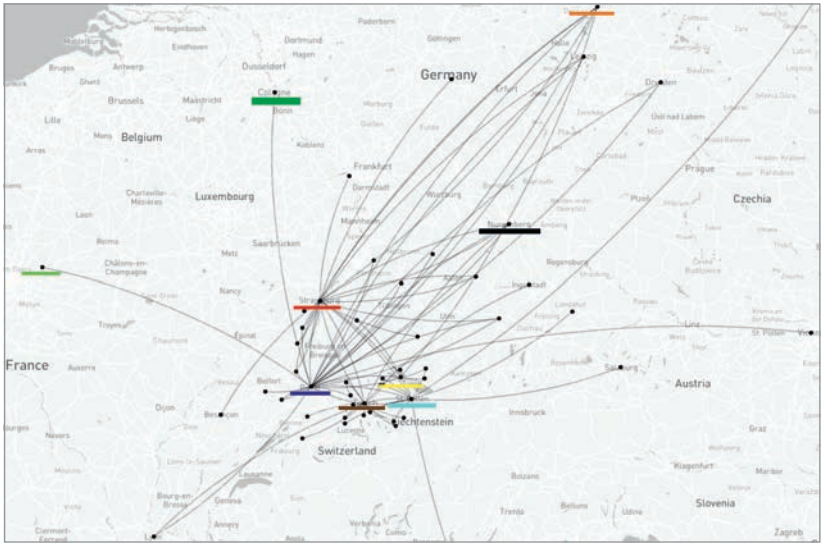


Figure 10: Geographical Extent of the Correspondence Network in 1524. Color key: Basel: blue; Cologne: dark green; Constance: yellow; Paris: light green; Nuremberg: black; St. Gallen: light blue; Strasbourg: red; Wittenberg: orange; Zurich: brown.

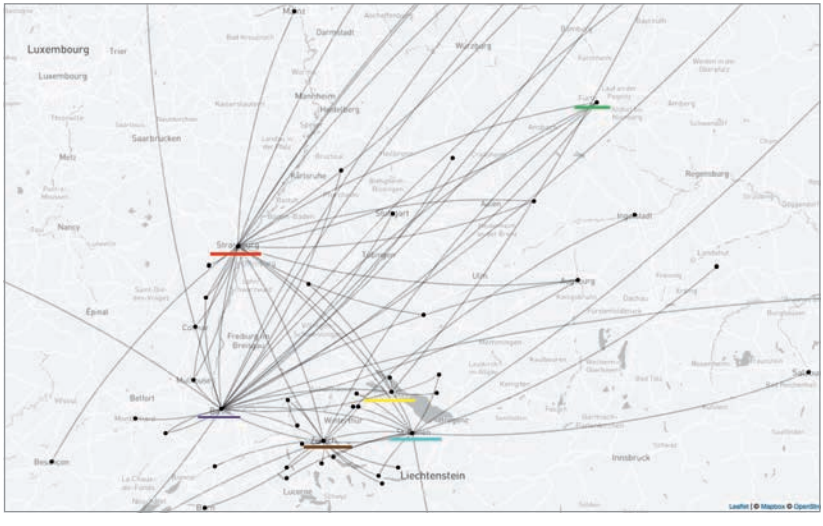


Figure 11: Detail of Correspondence Network in Southwest Germany/Switzerland, 1524. Color key: Basel: blue; Constance: yellow; Nuremberg: light green; St. Gallen: light blue; Strasbourg: red; Zurich: brown

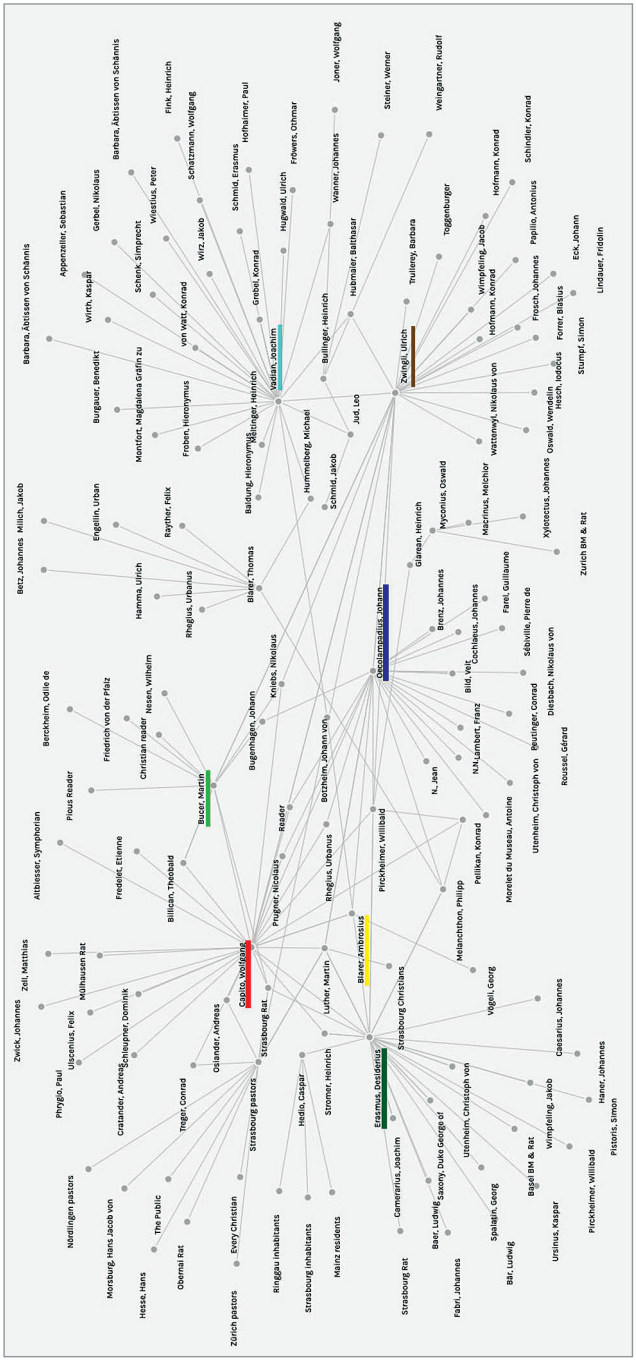


Figure 12: Correspondence Network in 1524. Color key: A. Blarer: yellow; Bucer: light green; Capito: red; Erasmus: dark green; Oecolampadius: dark blue; Vadian: light blue; Zwingli: brown

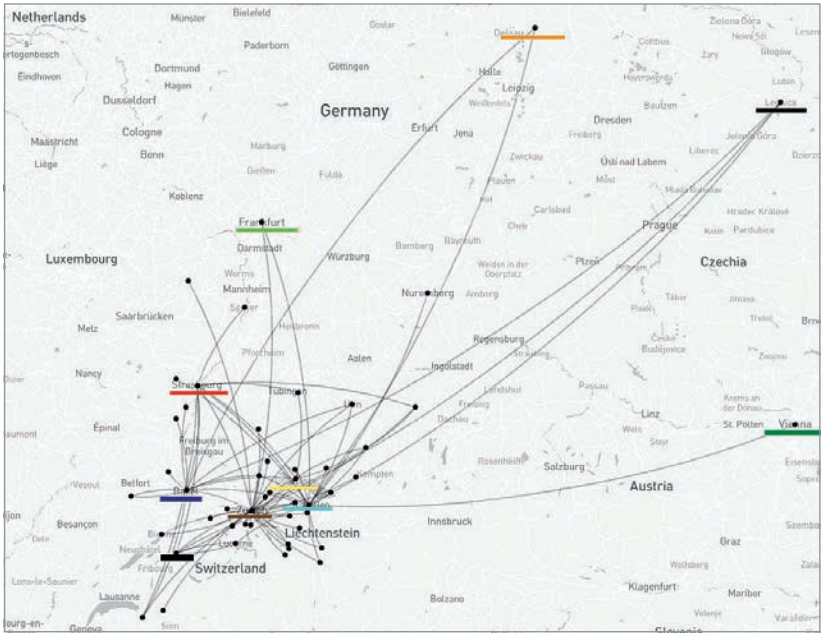


Figure 13: Geographical Extent of the Correspondence Network in 1528. Color key: Basel: blue; Bern: black; Constance: yellow; Frankfurt: light green; Liegnica: black, St. Gallen: light blue; Strasbourg: red; Vienna: dark green; Wittenberg: orange; Zurich: brown

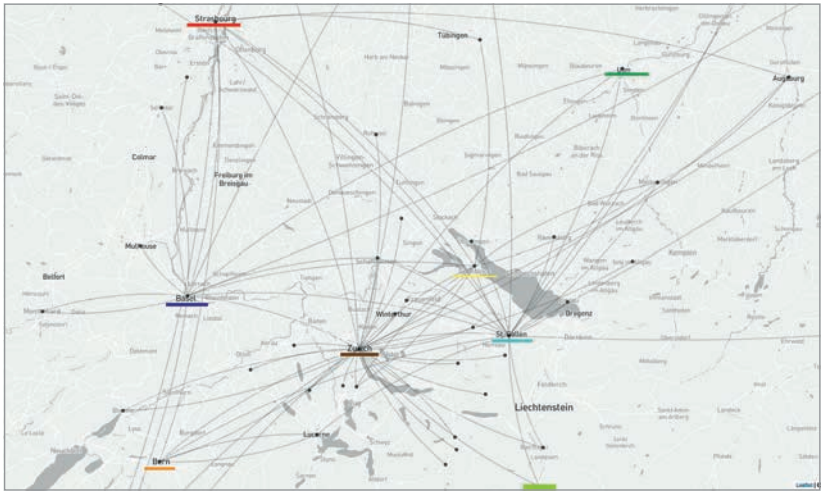


Figure 14: Detail of Correspondence Network in Southwest Germany/Switzerland, 1528. Color key: Basel: blue; Chur: light green; Constance: yellow; St. Gallen: light blue; Strasbourg: red; Ulm: dark green; Zurich: brown

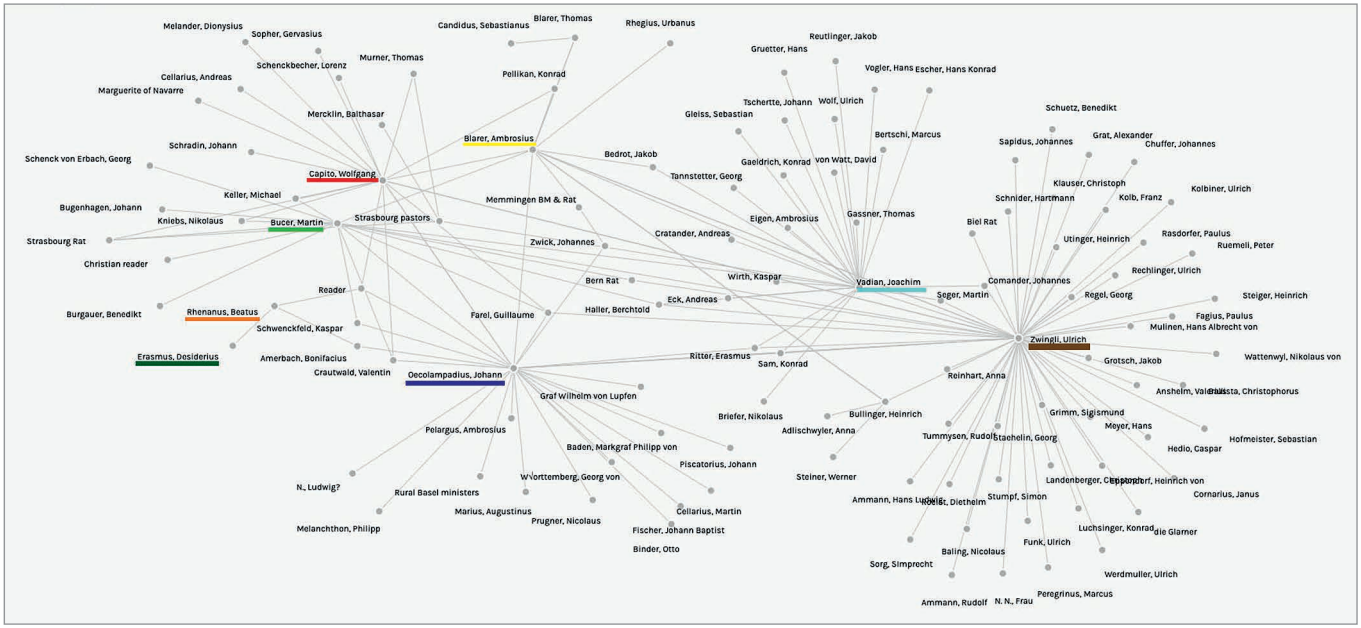


Figure 15: Correspondence Network in 1528. Color key: A. Blarer: yellow; Bucer: light green; Capito: red; Erasmus: dark green; Rhenanus: orange; Vadian: light blue; Zwingli: brown

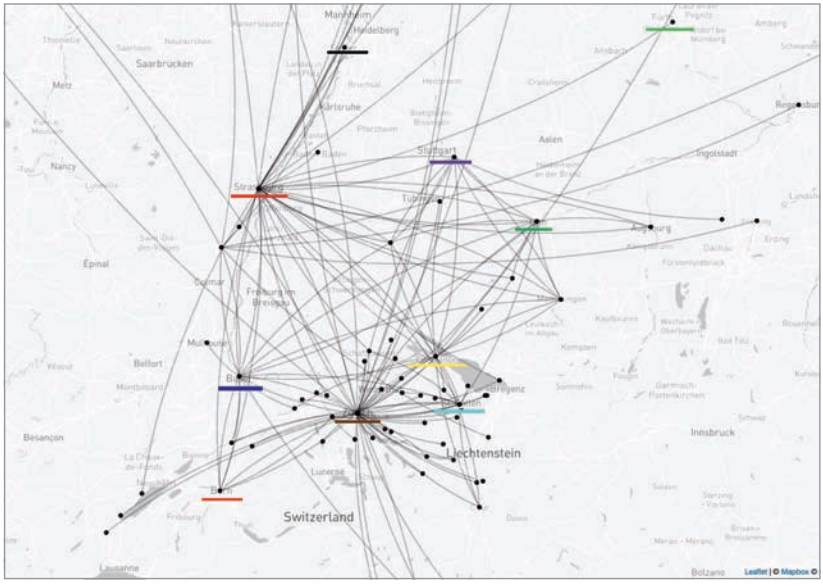


Figure 16: Geographical Extent of the Correspondence Network in 1531. Color key: Basel: blue; Bern: orange; Constance: yellow; Nuremberg: light green; Speyer: black; St. Gallen: light blue; Strasbourg: red; Stuttgart: violet; Ulm: dark green; Zurich: brown

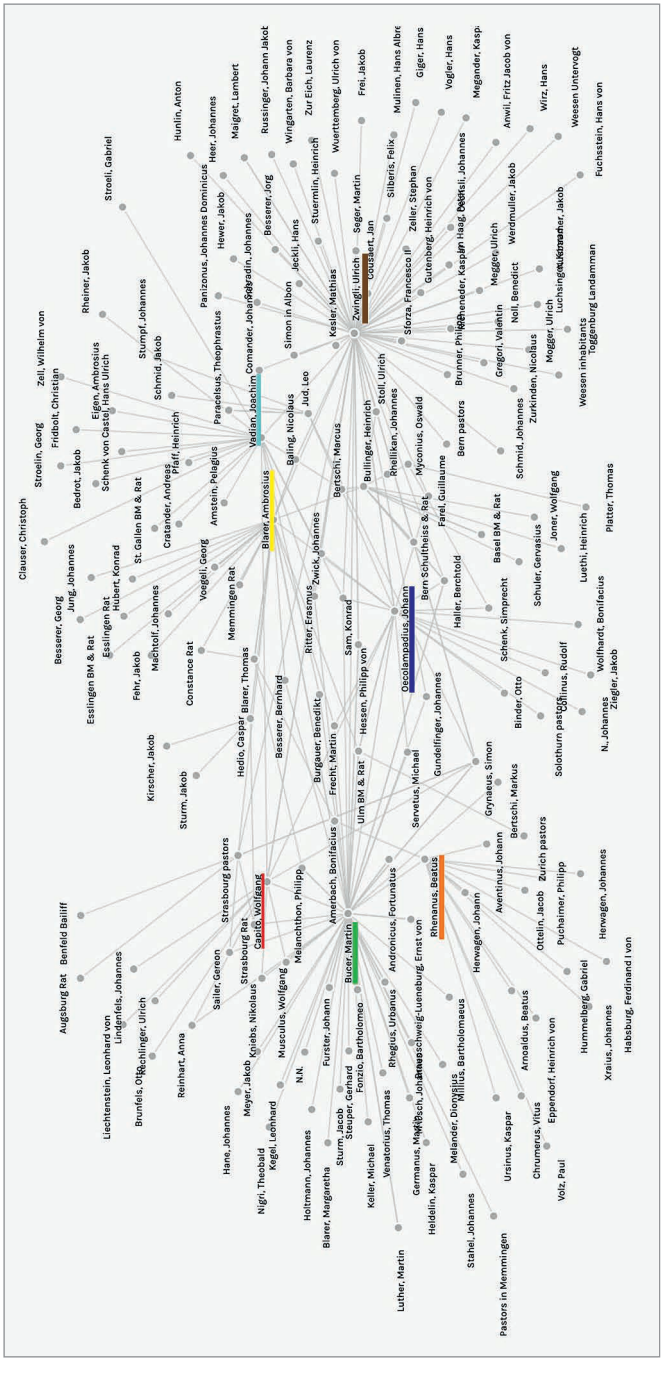


Figure 17: Correspondence Network in 1531. Color key: A. Blarer: yellow; Bucer: light green; Capito: red; Oecolampadius: dark blue; Rhenanus: orange; Vadian: light blue; Zwingli: brown

Ausstrahlungen der Zürcher Reformation auf den Südwesten des Reichs

Von Christoph Strohm

Was für alle historisch bedeutsamen Persönlichkeiten gilt, gilt für die Reformatoren der ersten Generation in besonderem Masse: Ihr gegenwärtiges Bild ist in erheblichem Mass durch die Wirkungsgeschichte bestimmt. Bei Zwingli wird das durch den Vergleich mit seinem langjährigen Nachfolger Heinrich Bullinger augenfällig.[1] Anders als Zwingli eignete sich Bullinger nicht in gleicher Weise zur Begründung einer konfessionellen, sich gegen das Luthertum abgrenzenden Identität. Auch das Heroische des mutig kämpfenden und in der Schlacht gefallenen Zwingli fehlte dem Nachfolger, so dass er sich nicht ansatzweise als Figur zur Identitätsstiftung der Eidgenossenschaft eignete.[2] Nimmt man die Dauer der Wirkungszeit in den Blick – Bullinger wirkte fast 44 Jahre leitend für die Zürcher Reformation, Zwingli hingegen gerade einmal 11 bis 12 Jahre – oder auch die Zahl der Publikationen und ihre Auflagenhöhe und Verbreitung, müsste man Bullinger einen mindestens ebenso grossen Anteil an der Ausbildung der «zwinglianisch-reformierten» Konfessionskultur zusprechen wie Zwingli.

1 Vgl. Christoph *Strohm*, Der Epigone – das Bild Bullingers in den letzten Jahrhunderten, in: Evangelische Theologie 64 (2004), 159–167.

2 Zur Entstehung einer eigenständigen «nationalen Identität» der Schweiz vgl. Thomas *Maissen*, Ein «helvetisch Alpenvolck». Die Formulierung eines gesamteidgenössischen Selbstverständnisses in der Schweizer Historiographie des 16. Jahrhunderts, in: Historiographie in Polen und der Schweiz, hg. von Krzysztof Baczkowski und Christian Simon, (Studia Polono-Helvetica II. Zeszyty naukowe uniwersytetu jagiellonskiego MCXLV, Prace Historyczne Z. 113/1994), 69–86. Im Blick auf den um 1560 entworfenen «Bundestaler» weist Thomas Maissen auf die noch offenen Grenzen der frühen Eidgenossenschaft hin: «Die dreizehn Orte gibt es bis heute, auch unter den Zugewandten erkennt man künftige Kantone. Die Wappen von Mülhausen und Rottweil erinnern allerdings daran, dass die Rheingrenze ebenso wenig eine ‹natürliche› war (und ist) wie diejenige im Osten, Süden oder Westen» (*ders.*, Geschichte der Schweiz, Baden 2010, 9).

Wir tun also gut daran, Zwinglis Wirksamkeit in Zürich ab 1519 unter kritischer Beachtung der Eigendynamik der Wirkungsgeschichte zu betrachten. Dann wird schnell deutlich, dass Zwinglis hauptsächlicher Wirkungsbereich neben der Zürcher Reformation im engeren Sinn[3] keineswegs einfach die Eidgenossenschaft gewesen ist. Vielmehr spielte der im Norden Zürichs benachbarte Raum, der Südwesten des Reichs, eine zentrale Rolle bei der Formierung, Etablierung und Ausbreitung der Reformation Zwinglis.[4] Das belegt anschaulich die Dichte der Korrespondenz in diesen Raum. Straßburg ist in den Jahren zwischen 1523, dem Jahr der Einführung der Reformation in Straßburg, und 1531 nach Basel der Ort mit den meisten von dort erhaltenen und dorthin gesandten Briefen. Hinzu kommen Konstanz und andere Orte mit wichtigen Korrespondenzpartnern.

Aufschlussreich ist der Vergleich der Zahl der mit Korrespondenzpartnern im Südwesten gewechselten Briefe mit denen im Bereich der Eidgenossenschaft. In den Jahren 1523–1531 ist der Südwesten mit immerhin 279 Briefen vertreten, während die gesamte Eidgenossenschaft 676 Briefe (ohne das erst 1501 hinzugekommene Basel 468) bietet.

Noch aussagekräftiger werden die Zahlen, wenn man sie chronologisch aufschlüsselt. Der umfassende Briefwechsel mit Korrespondenzpartnern in Straßburg wird in den Jahren 1526 bis 1529 nur von Basel übertroffen. Seit dem Jahr 1529 werden Korrespondenzpartner in der Eidgenossenschaft signifikant bedeutsamer und im Jahr 1530 übersteigt die Zahl der eidgenössischen Korrespondenzpartner dann die im Südwesten deutlich.[5] Während im Jahr 1529 das Marburger Religionsgespräch viel Aufmerksamkeit auf sich zieht, wird im Jahr 1530 und vor allem

3 Neueste Übersichtsdarstellung zur Reformation in Zürich (mit Literaturhinweisen) bei: Emidio *Campi*, Die Reformation in Zürich, in: Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch, hg. von Amy Nelson Burnett und Emidio Campi, Zürich 2017, 71–133.

4 Verstanden wird darunter die Region zwischen Ulm und Augsburg im Osten und Straßburg und Schlettstadt im Westen, Speyer, Heidelberg und Worms im Norden sowie Konstanz, Memmingen und Lindau im Süden. Dabei handelte es sich um einen von Anfang an ökonomisch und kulturell besonders stark entwickelten Teil des Heiligen Römischen Reichs deutscher Nation. Zur Bedeutung dieses Raumes für die europäische Reformationsgeschichte vgl. Christoph *Strohm*, Theologenbriefwechsel im Südwesten des Reichs in der Frühen Neuzeit (1550–1620). Zur Relevanz eines Forschungsvorhabens (Schriften der philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 57), Heidelberg 2017.

5 Den 56 Korrespondenzpartnern im Südwesten stehen im Jahr 1530 96 in der Eidgenossenschaft (ohne Basel) bzw. 129 einschliesslich Basels gegenüber.

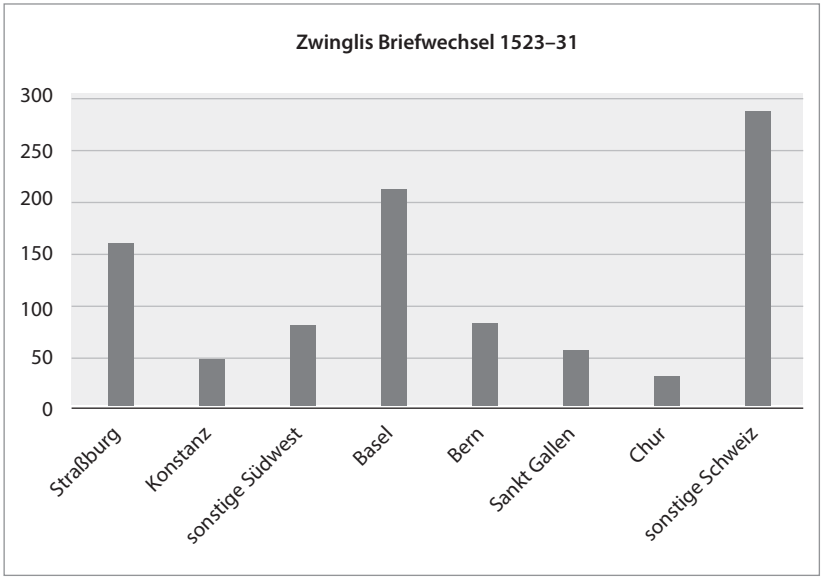


Abb. 1: Orte mit den meisten Korrespondenzen Zwinglis in den Jahren 1523–31

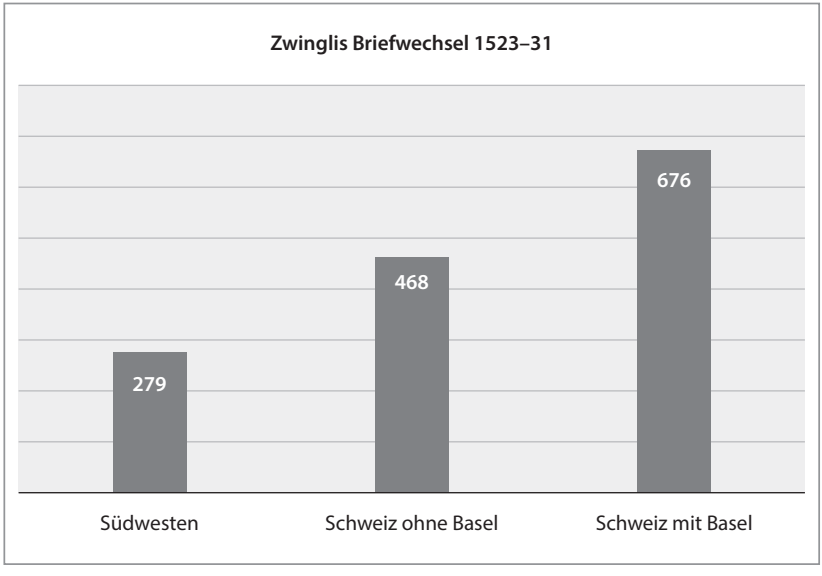


Abb. 2: Regionale Verteilung der Korrespondenzpartner Zwinglis in den Jahren 1523–31

1531 der Konflikt zwischen den evangelischen und katholischen Orten und Kantonen in der Eidgenossenschaft zum beherrschenden Thema.

Im gesamten Zeitraum hat Zwingli den umfangreichsten Briefwechsel mit Korrespondenzpartnern in Basel, insbesondere Johannes Oekolampad, geführt. Dann folgen an zweiter Stelle nicht Bern oder ein anderer Ort der Eidgenossenschaft. Vielmehr ist es Straßburg mit den dort wirkenden Reformatoren, Humanisten und Politikern, insbesondere Wolfgang Capito, Martin Bucer und Kaspar Hedio.[6] Erst dann folgen mit deutlichem Abstand Bern, St. Gallen und Konstanz. Nimmt man neben den Korrespondenzpartnern in Straßburg und Konstanz noch diejenigen in Ulm, Augsburg und anderen Orten des Südwestens des Reichs hinzu, ist die Präsenz und Bedeutung dieses Raums für Zwinglis reformatorisches Werk und Wirken offensichtlich.

1 Zwinglis Beziehungen in den Südwesten des Reichs

Die Bezogenheit des reformatorischen Wirkens Zwinglis auf den Südwesten des Reichs ergibt sich bereits aus den engen politischen und militärischen Verbindungen Zürichs mit herausragenden Orten des Südwestens, zuallererst den Reichsstädten Konstanz und Straßburg. Auch der Sachverhalt, dass der für Zürich zuständige Bischof in Konstanz residierte, bedeutete einen intensiven Austausch. Seit alter Zeit war der Südwesten die Region des Reiches mit der höchsten Dichte an – wirtschaftlich und kulturell bedeutsamen! – Reichsstädten. Am Rhein entlang führte von Basel über Straßburg einer der wichtigsten Handelswege Europas von Genua im Süden bis Antwerpen im Norden.[7]

Infolge der Einführung der Reformation gewannen Mitte der 1520er Jahre politische und militärische Bündnisse Zürichs mit Reichsstädten des Südwestens eine wachsende Bedeutung. Am 8.4.1524 hatten sich fünf katholische Orte der Eidgenossenschaft zusammengeschlossen, um der Ausbreitung der Reformation Einhalt zu gebieten. Zwingli suchte dem durch ein Bündnis mit in der Nähe Zürichs gelegenen Reichsstädten zu begegnen. Das gelang zuerst mit der Reichsstadt Konstanz, mit

6 Zwinglis Briefwechsel mit Straßburger Korrespondenzpartnern umfasst in den Jahren 1523 bis 1531 insgesamt 156 Stücke. Vgl. Z VII-XI.

7 Durch die Erschließung des Gotthard-Passes im 13. und 14. Jahrhundert verlagerten sich die Handelsströme zunehmend auf die Route Zürich-Basel.

der Zürich Weihnachten 1527 ein Burgrecht schloss.[8] Das von dem Konstanzer Ratsschreiber Vögeli entworfene Burgrecht berief sich ausdrücklich auf die Zusicherungen, die der Speyerer Reichstagsbeschluss von 1526 den Reichsständen für ihre Durchführung der Reform der Kirche gegeben hatte. Am 31.1.1528 trat das Burgrecht von Konstanz mit Zürich und Bern in Kraft.[9] Am 17.2.1529 schloss sich u. a. die am Rande des Elsass gelegene Reichsstadt Mülhausen an, nach Verzögerungen auch die Reichsstadt Straßburg, die mit ihrer wirtschaftlichen und politischen Potenz als das Oberzentrum der Region anzusehen ist. Zwar gab es aufgrund der komplexen rechtlichen Konstruktion der Eidgenossenschaft Einschränkungen der gegenseitigen Bündnispflichten, aber schon die genannten Mitglieder belegen, dass es sich bei dem «Christlichen Burgrecht» keineswegs um eine reine Schweizer Angelegenheit handelte. Durch Vermittlung von Konstanz kam es im August 1529 sogar zu Beratungen über einen Beitritt der südwestdeutschen Reichsstädte Ulm, Memmingen, Lindau, Kempten, Biberach und Isny, die auf dem Hintergrund des Zweiten Speyerer Reichstags von 1529 um einen Beitritt ersucht hatten.

Noch ein weiterer Sachverhalt ist in diesem Zusammenhang zu beachten. Die katholischen Gegner suchten der Gefahr der Einkreisung, die mit der Einbeziehung der nördlich gelegenen Reichsstädte als Partner des evangelischen Bündnisses verbunden war, durch eine eigene Bündnisbildung zu begegnen.[10] Diese musste unter Anlehnung an das katholische Haus Habsburg erfolgen. Die Habsburger verfügten im Südwesten nicht nur über erhebliche territoriale Bastionen, sondern verwalteten seit der Absetzung Herzog Ulrichs von Württemberg im Jahr 1519 dessen Herzogtum (bis 1534).[11] Die katholische Seite stellte

8 Vgl. zum Folgenden Gottfried W. *Locher*, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen/Zürich 1979, 191, 352 f.; Hans-Christoph *Rublack*, Die Einführung der Reformation in Konstanz von den Anfängen bis zum Abschluss 1531, (QFRG 40), Gütersloh 1971, 61–66; Thomas *Maissen*, Religiöses Patt und konfessionelle Allianzen. Dynamiken und Stagnation in der Eidgenossenschaft von 1531 bis 1618, in: Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch, hg. von Amy Nelson Burnett und Emidio Campi, Zürich 2017, 595–623, hier 598 f.

9 Vgl. *Locher*, Zwinglische Reformation 462.

10 Vgl. zusammenfassend ibid. 352 f.

11 Aus Zwinglis Briefwechsel geht hervor, dass er im Herbst 1524 auf den vertriebenen Herzog von Württemberg aufmerksam wurde. Dieser kam nach Zürich, um die Anwerbung von Söldnern in die Wege zu leiten. Zwingli suchte den Straßburger Freund Capito zu veranlassen, dass er sich bei seiner Obrigkeit für eine Unterstützung des vertriebenen Herzogs einsetzte (vgl. Walther *Köhler*, Zwingli und Straßburg, in: Elsaß-Lothringisches Jahrbuch 20 [1942], 145–180, hier 153 f.)

dem «Christlichen Burgrecht» ein katholisches Bündnis entgegen, die «Christliche Vereinigung», auch «Ferdinandeisches Bündnis» genannt. Damit wurde das von den Habsburgern verwaltete Württemberg Teil des Gegenbündnisses, und der Gefahr der evangelischen Einkreisung konnte eine noch umfassendere, gerade auch den Südwesten des Reiches einschliessende Umkreisung entgegengesetzt werden. Mit dem vorläufigen Ergebnis der katholischen Bündnisbildung im April 1529 stand ein drohender Krieg vor Augen. Sprechender Ausdruck dieser durch Schreckensgerüchte über weitere Allianzen aufgeheizten Atmosphäre ist der Sachverhalt, dass Zwingli auf dem Weg zum Marburger Religionsgespräch Anfang Oktober 1529 in Straßburg Station machte und hier wohl ein Schwert erhielt.[12]

Durch Zwinglis Briefwechsel ist belegt, welch einen breiten Raum diese Bemühungen um eine evangelische Bündnisbildung bzw. Versuche, sich im Kampf gegen die katholisch-habsburgische Bedrohung mit den Gleichgesinnten abzustimmen, einnahmen. Es ist zu Recht darauf hingewiesen worden, dass Zwingli hier eher der Empfangende war.[13] Die Straßburger, zuerst Capito, dann auch Bucer und insbesondere Jakob Sturm haben Zwingli gleichsam die Augen für die europäische Dimension der Auseinandersetzungen um die Reformation geöffnet.

2 Gemeinsame Herausforderungen: Zwingli und die Reformation in den südwestdeutschen Reichsstädten

Zwinglis Zürcher Reformation war nicht nur durch enge wirtschaftliche, politische und militärische Beziehungen mit den südwestdeutschen Reichsstädten verbunden, sondern man hatte hier auch weitgehend identische Voraussetzungen, Aufgaben und Herausforderungen bei der

12 Zur Legende, dass Zwingli mit diesem Schwert in der Schlacht bei Kappel 1531 gekämpft habe und es zusammen mit seinem Helm in Luzern und später in Zürich aufbewahrt worden sei, vgl. jetzt kritisch Matthias *Senn*, Jürg A. *Meier* und Erika *Hebeisen*, «Zwinglis Waffen». Von katholischen Trophäen zu reformierten Reliquien, in: Querblicke – Zürcher Reformationsgeschichten, hg. von Peter Niederhäuser und Regula Schmid, Zürich 2019, 107–112; Jürg A. *Meier*, Zwinglis Waffen, in: Der Tod des Reformators. Zwinglis Waffen, hg. von Adrian Baschung, (Geschichte der Schweiz – Fenster in die Vergangenheit 9 f.), Wettingen 2019, 77–124; damit ist überholt: Karl *Stüber*, Das Wappen Strassburgs auf dem Zwingli-Schwert, in: Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte 38 (1981), 290 ff.

13 Vgl. *Köhler*, Zwingli und Straßburg 159 ff.

Einführung und Ausgestaltung der Reformation zu berücksichtigen bzw. zu bewältigen. Daraus ergeben sich Gemeinsamkeiten und wahrscheinliche gegenseitige Beeinflussungen, auch wenn Zürich nicht in gleichem Mass wie die südwestdeutschen Reichsstädte auf den Kaiser ausgerichtet agierte.[14]

In Zürich wie in Straßburg und anderen Reichsstädten suchte das Bürgertum, das zu Wohlstand gelangt war, sich von klerikaler Vorherrschaft zu emanzipieren. Man nahm selbstverständlich das Recht, in Religionsangelegenheiten, wie zum Beispiel bei der Anstellung von Predigern (mit) zu entscheiden, in Anspruch. Die kirchliche Lehre hatte nicht mehr allein qua institutioneller Amtsautorität Geltung zu beanspruchen, sondern war durch Bibelauslegung und Argumentation zu plausibilisieren. Das entsprach dem Bildungsanspruch der vielfach durch den Humanismus angeregten Eliten. Die humanistische Bewegung im Allgemeinen und Erasmus von Rotterdam im Besonderen hatten in den Reichsstädten eine grosse Anhängerschaft. Das trifft für die Straßburger Reformatoren Martin Bucer und Wolfgang Capito oder den Konstanzer Ambrosius Blarer in gleicher Weise zu wie für Zwingli.

Weitverbreitet war auch die Kritik an einem veräusserlichten Gesetzesgehorsam der Mönche, wie sie Erasmus besonders sprachgewaltig in seiner Schrift *Laus Stultitiae* formuliert hatte.[15] Sie erfolgte vom Standpunkt einer verinnerlichten Christusnachfolge aus, die den Menschen als Subjekt des Handelns ernst nahm. Das entsprach dem ethischen Interesse wie auch der Hochschätzung der Vernunft durch die Humanisten. Anders als für Luther und die lutherische Reformation war nicht die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium leitend, sondern die von geistlichem, auf die inneren Herzensregungen gerichtetem Gesetz, der *lex spiritus*, und heteronom verstandenem Gesetz. Im Zuge dessen kam es zu spiritualisierenden Tendenzen, die das Handeln Gottes als geistliches Handeln deuteten und die Bindung an das äussere Wort lockerten. Das trifft für Capito und Bucer noch stärker zu als für Zwingli.

Das Gesetz Christi als geistliches Gesetz sollte Massstab nicht nur des Lebens der einzelnen Menschen sein, sondern auch das gesamte Gemeinwesen bestimmen. Dies lag umso näher, als die politisch Verantwortlichen

14 Vgl. *Locher*, Zwinglische Reformation 458 f.; zum Profil der Theologie der zwinglianischen Reformation innerhalb des reformierten Protestantismus vgl. zusammenfassend Emidio *Campi*, Das theologische Profil, in: Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch, hg. von Amy Nelson-Burnett und Emidio Campi, Zürich 2017, 449–493.

15 Vgl. zum Beispiel Erasmus von Rotterdam, Μωρίας Εγκώμιον sive Laus Stultitiae – Das Lob der Torheit, in: Ausgewählte Schriften. Lateinisch und deutsch, hg. von Werner Welzig, Darmstadt 1995, 1–211.

es selbstverständlich als ihre Aufgabe ansahen, für die rechte Religion im Gemeinwesen zu sorgen. Die Absonderung einer kirchlichen Sphäre von der bürgerlichen Gemeinde wurde zugunsten des Leitbildes eines christlichen, an der Bibel orientierten Gemeinwesens aufgegeben.

Die skizzierten Gemeinsamkeiten bedeuteten eine weitgehende Übereinstimmung der Zielsetzung und förderten die enge Zusammenarbeit. In der Logik der Sache liegt die gegenseitige Beeinflussung, die im Einzelnen jedoch nur schwer zu rekonstruieren ist. Denn Zwingli wie auch seine Gesprächspartner in den südwestdeutschen Reichsstädten waren gleichermassen durch den Humanismus eines Erasmus geprägt. Sieht man den Briefwechsel Zwinglis mit den Straßburger Reformatoren durch, zeigen sich anfangs nicht einmal in der Stellung zu Luther Unterschiede. Man war gespannt auf die Lektüre neuer Schriften Luthers. Erst im Laufe der 1520er Jahre bildete sich die Mittlerrolle Straßburgs, wo man Zwinglis Abgrenzungen gegen Luther zu mildern suchte, heraus.[16]

Ein Gefälle bei der Beeinflussung zugunsten Zwinglis ergibt sich aus der zeitlichen Priorität der Einführung der Reformation in Zürich im Vergleich zu Straßburg, Konstanz, Ulm und anderen südwestdeutschen Orten. Bucers erste Briefe sind voller Respekt für den acht Jahre älteren Zwingli. Er spricht ihn sogar als «*preceptor*» an und kennzeichnet sich dadurch ausdrücklich als Lernender und Empfangender.[17] Zugleich ist das Verhältnis nicht so eindeutig, wie es auf den ersten Blick erscheint. Zwingli konnte im Jahr 1524 die Vorreiterrolle Straßburgs bei der Etablierung und Ausbreitung der Reformation herausstellen.[18] Bei manchen Themen wie zum Beispiel der Bilderfrage kommt es zu einem Austausch der unterschiedlichen Standpunkte, in dem die Straßburger ihre Auffassung der Zwinglis profiliert entgegenstellen und sich keineswegs dessen Position anschliessen.[19]

16 Stark betont hat die ursprüngliche Nähe zwischen Straßburger und Zürcher Theologie: Thomas *Kaufmann*, Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528 (BHTh 81), Tübingen 1992.

17 Bucer an Zwingli, Straßburg, 9.6.1523, in: Z VIII, Nr. 304, 80–83, hier 83 («frater ac preceptor»).

18 «Magni momenti est apud omnes Argentoratum, et fides eius iam in mundo annunciatur [Röm 1,8]; quam si reliquae imperii civitates strenue secutae erunt, firma spes est omnes principes Christi doctrinae obstrepentes et oleum et operam perdituros esse. Vulgus passim resipit; hoc autem cum regeneratum erit, quibus militibus oppugnabunt belli isti principes Christi ecclesiam?» (An Nikolaus Kniebs, 6.8.1524, in: Z VIII, Nr. 343, 213–215, hier 214).

19 Vgl. Bucer an Zwingli, 19.4.1524, in: Z VIII, Nr. 333, 170–180, hier 178 f.; Zwingli an Bucer, 3.6.1524, in: Z VIII, Nr. 339, 191–196, hier 193–195; vgl. dazu auch Fritz *Büsser*, Bucer und Zwingli, in: Martin Bucer and sixteenth century Europe. Actes du

Die zeitliche Priorität der Einführung der Reformation in Zürich darf nicht überbewertet werden. Denn Zwingli begann zwar bereits im Jahr 1519 mit der *lectio continua*-Predigt, die sich nicht mehr an der traditionellen Perikopenordnung orientierte. Aber erst im Jahr 1522 kam es zu dem berühmten zeichenhaften Fastenbruch, dem Wurstessen in der Offizin des Druckers Christoph Froschauer, und noch einmal ein Jahr später zu der folgenreichen ersten Zürcher Disputation.

Zu dieser Zeit hatte Matthäus Zell in Straßburg bereits mit der reformatorischen Predigt begonnen. Im gleichen Jahr erfolgte die Anstellung des verheirateten, ehemaligen Dominikanermönchs Martin Bucer als Prediger, der sich schnell als ausserordentlich aktiver und dynamischer Protagonist der Reformation erwies. An Bucer zeigt sich einerseits der grosse Einfluss der Reformation Zwinglis im Südwesten des Reichs in exemplarischer Weise. Andererseits verkörpert er aber auch die Eigenständigkeit als ein Reformator, der thomistische Einflüsse und Anregungen Luthers aufgenommen und in selbstständiger Weise mit denen Zwinglis verbunden hat.[20] So konnte er wiederum auf die zwinglianische Reformation einwirken und zu deren Ausbildung und Wirkungsgeschichte beitragen.[21]

3 Konvergenzen, Divergenzen und Austauschprozesse in der Abendmahlslehre

Bekanntlich kam der Abschaffung der Messe eine zentrale Bedeutung bei der Einführung der Reformation zu. Am Verständnis des Abendmahls entzündete sich ferner der innerprotestantische Streit zwischen Luther und Zwingli.[22] Es seien hier nur einige Bemerkungen zur Rolle

colloque de Strasbourg (28–31 aout 1991), hg. von Christian Krieger und Marc Lienhard (SMRT 52), Leiden/New York 1993, Bd. 1, 395–402.

20 Eine eingehendere Klärung des Verhältnisses Bucers zu Zwingli und ihrer wechselseitigen Beeinflussung steht noch aus. Einzelne Gesichtspunkte dazu, in: August *Lang*, Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie. Neudruck der Ausgabe Leipzig 1900 (SGTK II/2), Aalen 1972, 99–104; *Köhler*, Zwingli und Straßburg; *Locher*, Zwinglische Reformation 454–459; *Büsser*, Bucer und Zwingli 397–402.

21 Siehe dazu unten Abschn. 3 und Abschn. 4.

22 Zum Abendmahlsstreit zwischen Luther und Zwingli immer noch grundlegend Walther *Köhler*, Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen, 2 Bde. (QFRG 6 f.), Leipzig/Gütersloh 1924/1953; knappe Zusammenfassung des Abendmahlsverständnisses Zwinglis, in: Martin *Sall-*

des Südwestens des Reichs und insbesondere Straßburgs in diesem ausserordentlich folgenreichen Konflikt angefügt. Die Auseinandersetzungen im engeren Sinn begannen mit der kontroversen Diskussion der Texte Luthers, Johannes Oekolampads und Zwinglis im Südwesten. Im September 1525 brachte Oekolampad in Basel eine Schrift zum Druck, welche die symbolische Abendmahlsauffassung Zwinglis vertrat.[23] Er widmete die Schrift den «lieben Brüdern in Christus, die in Schwaben die Botschaft verkünden», und forderte sie zu einer Stellungnahme auf.[24] Der aus Weinsberg (bei Heilbronn) stammende Oekolampad sprach damit den dort wirkenden Erhard Schnepf sowie Johannes Brenz in Schwäbisch Hall und weitere ihm persönlich bekannte Theologen der Region an. Noch im September 1525 fand ein Treffen der Angesprochenen statt, auf dem sie über eine Antwort berieten. Man beauftragte Brenz, eine Antwortschrift zu verfassen, die bereits am 21.10.1525 an Oekolampad gesandt und bald (im Januar 1526) auch gedruckt wurde.[25] In diesem Text südwestdeutscher Theologen ist die später von Luther gegen Zwingli betonte Realpräsenzlehre schon klar formuliert.[26] Besondere Schärfe erhielt die Kontroverse durch ein Vorwort Luthers zur deutschen Übersetzung der Schrift, die in lateinischer Sprache unter dem Titel *Syngramma* erschienen war.[27]

Nun kam es zu dem bekannten Schlagabtausch zwischen Luther und Zwingli, bei dem die Straßburger Theologen Zell, Hedio, Capito und Bucer anfangs klar auf Seiten Oekolampads und Zwinglis stan-

mann, Huldrych Zwingli. Reformator und Humanist in Zürich, in: Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus – Reformation – Katholische Erneuerung, hg. von Martin H. Jung und Peter Walter, Darmstadt 2002, 83–101, hier 95–98.

23 Vgl. Johannes Oekolampad, De genuina verborum Domini, Hoc est corpus meum, iuxta vetustissimos authores, expositione liber, o. O. [Basel] 1525; *Köhler*, Zwingli und Luther I, 117.

24 Vgl. Oekolampad, De genuina verborum Domini […] expositione, f. [L 5r–[L6r].

25 Syngramma clarissimorum qui Halæ Sueuorum conuenerunt uirorum, super uerbis Cœnæ Dominicæ, & pium & eruditum, ad Iohannem Oecolampadium, Wittenberg 1526; vgl. Johannes Brenz, Frühschriften. Teil 1, hg. von Martin Brecht, Gerhard Schäfer und Frieda Wolf, Tübingen 1970, 234–278; vgl. dazu Martin *Honecker*, Die Abendmahlslehre des Syngramma Suevicum, in: BWKG 65 (1965), 39–68; Martin H. *Jung*, Abendmahlsstreit. Brenz und Oekolampad, in: BWKG 100 (2000), 143–161; Christian *Peters*, Brenz und das reformatorische Bekenntnis, in: BWKG 100 (2000), 9–28.

26 Vgl. ibid. 43.

27 Vgl. Martin Luther, Allen Lieben Freunden ynn Christo, 1526, WA 19, 457–461.

den.[28] In der Frühzeit gibt der Briefwechsel keine Hinweise auf Differenzen in der Abendmahlslehre. Bucers spiritualisierende Tendenz in der Deutung des Abendmahls ist jedoch nicht auf Zwingli zurückzuführen, unter anderem weil man sie schon in seinem frühen Bericht über Luthers Heidelberger Disputation vom 1.5.1518 beobachten kann.[29]

Als sich 1526 der Streit Zwinglis mit Luther zuspitzte, suchten die Straßburger vermehrt mässigend auf Zwingli einzuwirken. Zwar forderten sie Zwingli und Oekolampad zu einer Antwort auf Luthers scharfe Vorrede zum *Syngramma Suevicum* auf, aber dies solle massvoll geschehen.[30] Zwinglis Entgegnung mit dem Titel *Amica Exegesis* verzögerte sich bis Februar 1527.[31] Der angesichts des Tons Luthers erstaunlich versöhnlich gehaltene Titel ist eine unmittelbare Folge der Straßburger Bitten und Mahnungen. Bucer hatte ausdrücklich um eine «*amica admonicio*» gebeten.[32]

Als Luther 1528 seine abschliessend gemeinte Schrift *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* zum Druck brachte, drängte Bucer Zwingli

28 Zur Straßburger Abendmahlslehre in der Frühzeit der Reformation vgl. *Kaufmann*, Abendmahlstheologie.

29 Vgl. Martin Bucer an Beatus Rhenanus, 1.5.1518, in: Correspondance de Martin Bucer, Bd. 1, hg. von Jean Rott, Leiden 1979, 59–71, bes. 62; vgl. auch Christoph *Strohm*, Martin Bucer. Vermittler zwischen den Konfessionen, in: Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus – Reformation – Katholische Erneuerung. Eine Einführung, hg. von Martin H. Jung und Peter Walter, Darmstadt 2002, 116–134, bes. 121 f. Bucers Distanzierung von Luthers Abendmahlsverständnis im Jahr 1524 geht nicht auf Zwingli zurück, sondern wohl auf die Begegnung mit dem Niederländer Hinne Rhode (vgl. Robert *Stupperich*, in: BDS, hg. von Robert Stupperich et al., 19 Bde. in 24 Tlbdn., Gütersloh 1960–2016, Bd. 1,189, URL: https://digi.hadw-bw.de/view/bds). Zur Nähe der Abendmahlslehre Bucers zu der Zwinglis im Jahr 1524 vgl. Martin Bucer, Grund und Ursach, 1524, BDS 1,185–278, bes. 236,33–237,6. Überblick zu Bucers Stellung im Abendmahlsstreit in Martin *Greschat*, Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit 1491–1551, München 1990, 83–89.

30 Vgl. *Köhler*, Zwingli und Straßburg 157 (dort auch weitere Nachweise zu Bucers und Capitos Versuchen eines mäßigenden Einflusses auf Zwingli).

31 Zwingli antwortete auf Anraten Capitos zunächst einem anderen südwestdeutschen Theologen, dem Badener Jakob Strauß (vgl. *Köhler*, Zwingli und Straßburg 158, mit Verweis auf: Capito an Zwingli, 17.10.1526, Z VIII, Nr. 541, 749–752, hier 749).

32 «Velit tamen Zwinglius, et optime hec et supra votum praestabit. Utatur eo spiritu erga hos pro horum ratione, quo erga Fabrum pro eius ratione usus est. Sed velim eciam in titulo amicam ad Lutherum admonicionem, ne veritati obstrepat, et confutacionem der ‹fier gründ vom sacrament wider die himlischen propheten› polliceri, et mox in praefacione ad Christianum lectorem elevare eum dissidium, quod ita velit nos deus probare, tum ostendere, quam invitus cum Luthero congrediatur; sed ita voluisse dominum; se id facturum, ut tantum glorie dei studuisse videatur» (Bucer an Oekolampad [und Zwingli], 8.7.[1526], Z VIII, Nr. 502, 646–650, hier 649).

wiederum zu einer Gegenschrift.[33] Zugleich suchte er ihm Luthers Begriff der «sakramentlichen Einung» nahezubringen, um den Gegensatz zu dessen Realpräsenzlehre zu mildern.[34] Diesen recht deutungsbedürftigen Begriff Luthers hat Bucer in seiner eigenen Schrift *Vergleichung Dr. Luthers Gegenteils vom Abendmahl Christi* aufgenommen, um die Gegenwart Christi im Abendmahl möglichst konsensfähig zu erläutern.[35] Es ist Gottfried W. Lochers Deutung zuzustimmen, demgemäss das erhöhte Verständnis für die «Gabe» im Abendmahl beim späteren Zwingli weniger der Polemik Luthers als den Briefen Bucers, «von dem er auch den Begriff des ‹sakramentalen Essens› übernommen hat», zu verdanken sei.[36]

Dafür spricht, dass Zwingli eine entsprechende Formulierung zum ersten Mal ein knappes Jahr später in den Marburger Artikeln vom Oktober 1529 zugestanden hat. Zwingli stimmt hier der Deutung zu, dass «das sacrament des altars sey ein sacrament des waren leibs und pluts Hiesu Christi und di gaistliche niessung desselbigen leibs und pluts einem yeden christen furnemblich von notten, desgleichen, der brauch des sacraments, wie das wort von Got, dem almechtigen, gegeben und geordnet sey, damit di schwachen gewissen zu gleuben zubewegen durch den Heiligen Gaist».[37] Die Reise Zwinglis nach Marburg erfolgte in engster Abstimmung mit den Straßburgern und man bereitete ihm einen gebührenden Empfang in der Stadt am Rhein, bevor man gemeinsam weiter nach Marburg reiste.[38] Schon am Zustandekommen des Gesprächs

33 «Ut Luthero respondeas, et id pro tua, non illius dignitate, magna cum aviditate pii expectant» (Bucer an Zwingli, 30.4.[1528], Z IX, Nr. 613, 120–122, hier 120). *Köhler*, Zwingli und Straßburg 157, hat darauf hingewiesen, dass der Brief nicht in das Jahr 1527, sondern 1528 gehört.

34 «In quaternione V fatetur, inter panem et corpus Christi esse unitatem, non naturalem, non personalem, non operationis, sed sacramentalem. Ex eo, si mihi scribendum esset, conarer ostendere inter nos convenire, ut re ipsa, re vera convenit, nisi quod ille iussa contendit recitare haec verba: «Hoc est corpus» et eo praesentem Christum statui etiam impiis. Piis siquidem et nos Christum praesentem esse et edi fatemur, sed per fidem, et panem non esse neque dici Christi corpus, nisi sacramentaliter. Et si de Luthero parum spei sit, est tamen magna de innumeris, qui illi adhuc adhęrent. Ne hos alienemus, scribendum est, quemadmodum nos et illos, non ut decet Lutherum» (Bucer an Zwingli, 15.4.1528, in: Z IX, Nr. 713, 426–429, hier 426 f.).

35 Vgl. Martin Bucer, Vergleichung D. Luthers, 1528, BDS 2, 295–383, bes. 312–320.

36 *Locher*, Zwinglis Reformation 459.

37 Marburger Artikel, in: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition. Quellen und Materialien, Bd. 1, hg. von Irene Dingel, im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland, Göttingen 2014, 43–46, hier 46,9–14.

38 Siehe oben Anm. 12.

Zwinglis und Oekolampads mit Luther und den Wittenbergern in Marburg hatten Straßburger und hier insbesondere der Stettmeister Jakob Sturm einen entscheidenden Anteil.[39] Auch während des Augsburger Reichstags agierten die Straßburger in enger Abstimmung mit Zwingli in Zürich. Nicht nur Bucer und Capito berichteten Zwingli aus Augsburg, sondern auch Jakob Sturm. Dieser war wohl sogar der Auffassung, dass Zwingli in Augsburg die evangelische Sache vertreten und ein Gegengewicht zu Luther bilden sollte.[40] Sturm übersandte Zwingli Johann Ecks 404 Artikel, in denen er den Evangelischen am Beginn des Augsburger Reichstags zu ihrem Erschrecken 384 Irrtümer vorhielt.[41]

Sturm ist auch mit guten Gründen als «der geistige Urheber von Zwinglis Schrift ‹fidei ratio›» bezeichnet worden.[42] Zumindest der Titel lässt sich unmittelbar auf eine entsprechende Formulierung in Sturms Briefen an Zwingli zurückführen. So forderte er diesen auf, eine «*fidei vestrae ratio*» zu verfassen.[43] An anderer Stelle drängt er Zwingli, sich zu überlegen, «ob es nicht geraten scheint, dass auch die Unsrigen über ihren Glauben und die bei ihnen eingeführten Neuerungen Rechenschaft ablegen» [«*fidei rationem reddant*»]. «Wer weiß, ob nicht Gott auf diesem Wege dem Kaiser die Augen öffnen will!» Also wäre doch zu bedenken, «ob nicht auch Du und die Deinen den Kaiser bitten sollen, daß eine Rechenschaft [«*ratio*»] über das bisher bei Euch Geschehene angehört werde».[44]

Erst im Zusammenhang der Abfassung der Confessio Tetrapolitana, die kurz nach der Verlesung der Confessio Augustana am 26.6.1530 Anfang Juli fertiggestellt wurde,[45] kam es zu einer sichtbaren Entfrem-

39 Vgl. Bucer an Zwingli, 15.4.1528, Z IX, Nr. 713, 426–429, hier 426; vgl. auch *Köhler*, Zwingli und Straßburg 161.

40 Vgl. ibid. 170, mit Verweis auf: Bucer an Zwingli, 14.5.1530, Z X, Nr. 1023, 574–578, hier 574 f.

41 Vgl. *Köhler*, Zwingli und Straßburg 171.

42 Ibid. 172; vgl. auch Johannes *Ficker*, Jakob Sturms Entwurf zur Straßburger reformatorischen Verantwortung für den Augsburger Reichstag 1530, in: Elsaß-Lothringisches Jahrbuch 19 (1941), 149–158, hier 158.

43 «Si tu et tui interim ‹Apologeticos› parassetis ad caesarem et principes, in quibus quam piissime, citra cuiusquam, quantum fieri potest, […]» (Sturm an Zwingli, 31.5.1530, Nr. 1035, Z X, 599–604, hier 604,3–5).

44 Jakob Sturm an Zwingli, 20.6.1530, aus Augsburg, Z X, Nr. 1046, 631–634, hier 633,23–634,6; deutsche Übersetzung nach: *Köhler*, Zwingli und Straßburg 173. Vgl. ferner Sturm an Zwingli, aus Augsburg, 19.6.1530, Z X, Nr. 1045, 625–630, hier 628,10–12.

45 Abgedruckt in: BDS 3 (13), 35–185; zur Abfassung und Einordnung der Confessio Tetrapolitana vgl. Bernd *Moeller*, in: BDS 3, 13–31.

dung. Zwingli kritisierte den massgeblich von Bucer verfassten Abendmahlsartikel des Bekenntnisses der vier südwestdeutschen Reichsstädte Straßburg, Memmingen, Lindau und Konstanz.[46] Die deutsche Fassung verwende lutherische Worte, suggeriere aber ein symbolisches Verständnis. Das sei eine Täuschung.[47]

In Zwinglis *Fidei ratio ad Carolum imperatorem* als alternativer Lehrformulierung zur Confessio Tetrapolitana kommt eine verstärkte Eigenständigkeit Zürichs gegenüber den südwestdeutschen Reichsstädten zum Ausdruck.[48] Aber auch nach Zwinglis Tod im Oktober 1531 blieb die Reichsstadt Konstanz unter ihrem Reformator Ambrosius Blarer Zürich in besonderer Weise verbunden. Blarer hat dann sogleich, als der 1534 wieder eingesetzte Herzog Ulrich von Württemberg die Reformation in seinem Herzogtum einführte, zwinglianische Anliegen umzusetzen versucht. Das führte Blarer sogar in den Konflikt mit seinem Freund Bucer, der zwinglianisches Gedankengut mit lutherischen Tendenzen, wie sie insbesondere Johannes Brenz in Schwäbisch Hall und Erhard Schnepf in Stuttgart vertraten, zu vermitteln suchte.

4 Staatliche Kompetenz in Religionsangelegenheiten: Kirchenzucht oder obrigkeitliche Sittenzucht

Neben der Sakramentslehre ist die Frage der Kompetenz der weltlichen Obrigkeit in Religionsangelegenheiten oder, ganz allgemein gesprochen, das Verhältnis von Kirche und Staat das Feld, in dem die Bedeutung des Südwestens für die zwinglianische Lehrbildung offensichtlich ist. Das Züricher Modell einer von der weltlichen Obrigkeit verantworteten Sittenzucht und die dahinterstehende Auffassung eines christlichen Staates ist keineswegs nur in Zürich und Bern entwickelt und ausgestaltet worden. Vielmehr kam es bald zu einem intensiven und kontroversen Gespräch mit Basel, das von Martin Bucer und anderen im Südwesten aufgenommen und in den Reichsstädten Ulm und Augsburg fortentwickelt wurde. Ohne diese Weiterbildungen ist die europaweite Ausbrei-

46 Confessio Tetrapolitana, [Art. 18], in: BDS 3, 123–127.

47 Vgl. Zwingli an Capito und Bucer, 12.2.1531, Z XI, Nr. 1168, 339–343, hier 339–341, mit Bezug auf: Confessio Tetrapolitana, Art. 18, in: BDS 3, 123 u. 125; vgl. auch Gottfried W. *Locher*, Die theologische und politische Bedeutung des Abendmahlsstreites im Licht von Zwinglis Briefen, in: Zwing. XIII (1971), 281–304, bes. 293–296.

48 Huldrych Zwingli, Fidei ratio ad Carolum Imperatorem, Z VI/II, (753), 790–817.

tung der später Erastianismus genannten, von Zwingli inspirierten Konzeption nicht denkbar.[49] Und es ist auch kein Zufall, dass sie ihren Namen von einem später im Südwesten wirkenden Autor, dem in der Kurpfalz als Kirchenrat und Laientheologen wirkenden Medizinprofessor Thomas Erastus, erhalten hat.[50]

Noch zu Lebzeiten Zwinglis orientierten sich die südwestdeutschen Reichsstädte selbstverständlich an der Neugestaltung des Zürcher Ehegerichts seit dem Jahr 1525.[51] Jedoch geschah das von Anfang an in Konkurrenz zu alternativen Modellen, die die Kirchenzucht als Aufgabe des kirchlichen Amtes – entweder der Pfarrer oder der Ältesten – sahen. Diese Frage wurde insbesondere von Zwingli und Oekolampad kontrovers diskutiert und beantwortet.

Auch Martin Bucer mischte sich ein und schrieb Zwingli im Herbst 1530 aus Basel, nachdem er dort mit Oekolampad über dessen Kirchenzuchtverständnis diskutiert hatte.[52] Bucer machte seinen Konflikt offenbar. Er habe Oekolampads und Zwinglis Positionen nebeneinandergehalten. Bei aller Anerkennung für Oekolampads Auffassung, dass die Kirchenzucht eine Angelegenheit kirchlicher Instanzen sein muss, sei

49 Vgl. Ruth *Wesel-Roth*, Thomas Erastus. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Kirche und zur Lehre von der Staatssouveränität (Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der evang. Landeskirche Badens 15), Lahr/Baden 1954; zuletzt: Thomas *Maissen*, Thomas Erastus und der Erastianismus. Der innerreformierte Streit um die Kirchendisziplin in der Kurpfalz, in: Profil und Wirkung des Heidelberger Katechismus. Neue Forschungsbeiträge anlässlich des 450-jährigen Jubiläums. The Heidelberg Catechism. Origins, Characteristics, and Influences. Essays in Reappraisal on the Occasion of its 450th Anniversary, hg. von Christoph Strohm und Jan Stievermann (SVRG 215), Gütersloh 2015, 189–206.

50 Vgl. [Thomas Erastus], Explicatio Gravissimae quaestionis, utrum excommunicatio, quatenus religionem intelligentes, et amplexantes, […], Pesclavius [=London] 1589; zu Erastus vgl. Charles D. *Gunnoe, Jr.*, Thomas Erastus and the Palatinate. A Renaissance Physician in the Second Reformation (Brill's Series in Church History 48), Leiden/Boston 2011, 163–209; zu Erastus' Stellung im Streit um die Kirchenzucht in der Kurpfalz mit den Anhängern Calvins vgl. Eike *Wolgast*, Reformierte Konfession und Politik im 16. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Kurpfalz im Reformationszeitalter, (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 10), Heidelberg 1998, 48–51.

51 Ordnung und ansehen, wie hynfür zu Zürich in der Statt über Eelich sachen gericht sol werden, Zürich 1525; wiederabgedr. in: Zürcher Kirchenordnungen 1520–1675, hg. von Emidio Campi und Philipp Wälchli, 2 Bde., Zürich 2011, Bd. 1, 27–31; vgl. immer noch grundlegend Walther *Köhler*, Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium, 2 Bde., (Quellen und Abhandlungen zur Schweizerischen Reformationsgeschichte 7 und 10), Leipzig 1932/1942.

52 Bucer hatte sich am 14. und 15.10.1530 im Rahmen seiner Bemühungen um eine Abendmahlskonkordie in Basel aufgehalten.

ihm doch auch Zwinglis Auffassung plausibel, dass eine solche Kompetenz nicht auf Kosten der Autorität des christlichen Magistrats bzw. des Staates insgesamt gehen dürfe.[53]

Im Weiteren hat sich Bucer bei der Erarbeitung der Ulmer Kirchenordnung von 1531 eher an Oekolampads Basler Kirchenordnung von 1529 als an den Zürcher Vorgaben orientiert.[54] Gleichwohl ist Bucers 1531 in Ulm beginnende, umfangreiche Kirchenordnungstätigkeit in gewissem Mass auch Teil der Wirkungsgeschichte Zwinglis.[55] Ein sprechendes Indiz für die eingehende Beschäftigung mit den unterschiedlichen Positionen Zwinglis und Oekolampads in der Kirchenzuchtfrage ist der Sachverhalt, dass Bucer im März 1536 ein Geleitwort zur postumen Publikation des Briefwechsels Zwinglis und Oekolampads verfasst hat.[56]

In dem 1536 gedruckten Buch ist unter anderem Oekolampads Rede über die Kirchenzucht vor dem Rat abgedruckt.[57] Die Themen «Kirchenzucht» und «Bann» werden in den dort ebenfalls abgedruckten Briefen Oekolampads mehrfach erörtert. Die Bedeutung dieses Wer-

53 «Basilaea cum Oecolampadio de excommunicatione sua contuli, quam probari per omnia cum tibi tum aliis quibusdam, qui secus sentiunt, gloriabatur. Ego autem reputata diligenter mecum, quae tu dicebas, nec invenio, quanam ratione possit eiuscemodi iudicium ecclesiasticum institui, ut non impediat alicubi magistratum Christianum, etiam si nihil turbet ob imperitiam ecclesiastarum» (Bucer an Zwingli, [19.10.1530], in: Z XI, Nr. 1118, 199 f., hier 199).

54 Zu Oekolampads Kirchenzuchtverständnis und der wirkungsreichen «Oratio de reducenda excommunicatione» von 1530, in der Oekolampad dieses vor dem Rat der Stadt Basel darlegte, vgl. Olaf *Kuhr*, «Die Macht des Bannes und der Buße». Kirchenzucht und Erneuerung der Kirche bei Johannes Oekolampad (1482–1531), (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie 68), Basel et al. 1999; vgl. auch Christoph *Strohm*, Eigenart und Aktualität der Basler Reformation, in: ThZ 60 (2004), 214–227; zu Bucers Orientierung an der Basler Kirchenordnung vgl. Christoph *Strohm*, Martin Bucer und die südwestdeutsche Reformationsgeschichte, in: Martin Bucer, der dritte deutsche Reformator. Zum Ertrag der Edition der Deutschen Schriften Martin Bucers, hg. von Christoph Strohm und Thomas Wilhelmi (Akademiekonferenzen 26), Heidelberg 2016, 29–51, hier 40 f.

55 «Hier in Ulm hat sich Bucer erstmals als einer der maßgeblichen Theoretiker evangelischer Kirchenordnung unter den Reformatoren des 16. Jahrhunderts – neben Johannes Bugenhagen in Wittenberg – gezeigt» (Ernst-Wilhelm *Kohls*, in: BDS 4, 185).

56 Abgedruckt in: BDS 6/1, 97–100.

57 DD Ioannis Oecolampadii et Hvldrichi Zvinglii epistolarvm libri qvatvor, praecipva cvm religionis a Christo nobis traditae capita, tum Ecclesiasticae administrationis officia, nostro maxime seculo, tot hactenus erroribus perturbato, conuenientia, ad amussim exprimentes. […] per Theodorvm Bibliandrum, Basel 1536; darin: Oratio de reducenda excommunicatione, ibid. f.42r–46r [Ausg. o. J. (1592), 193–210]. Die Rede ist wieder abgedruckt in: Ernst *Staehelin*, Briefe und Akten zum Leben Oekolampads, 2 Bde., (QFRG 10 u. 19), Leipzig 1927/1934, Bd. 2, 448–461.

kes ist schon darum nicht zu unterschätzen, weil Calvin sich in eben dem Jahr der Publikation in Basel aufgehalten und dort wohl an der ersten Ausgabe seiner *Institutio* gearbeitet hat.[58]

Über diesen Anteil des Südwestens an der Wirkungsgeschichte Zwinglis hinaus gibt es einen sehr spezifischen Beitrag des Südwestens für die Ausgestaltung des sogenannten Erastianismus. Von Anfang an war charakteristisch für die Einführung und Ausgestaltung der Reformation in den südwestdeutschen Reichsstädten das konfliktreiche Miteinander oder besser Gegeneinander zwinglianischer und lutherischer Einflüsse, verschärft noch durch die Präsenz täuferisch und spiritualistisch gesinnter Kreise. Besonders stark und bedrohlich war das in der im Osten des Südwestens gelegenen Reichsstadt Augsburg.[59]

Denn die weiterhin in der Stadt lebenden Altgläubigen hatten nicht nur den Bischof, sondern auch die alten Augsburger Patriziergeschlechter der Fugger und Welser auf ihrer Seite. Zudem war bedrängend, dass Augsburg sich in unmittelbarer Nachbarschaft des katholischen Bayern und habsburgischen Territoriums befand. So kam es dazu, dass der Rat im Jahr 1530 gegen den konfessionellen Streit vorging und sich um die Anstellung moderater, friedliebender Prediger bemühte. Mit Bucers Hilfe und unter Vermittlung des mit ihm befreundeten Stadtarztes Gereon Sailer gewann man vier Straßburger Prediger.[60] Unter ihnen wurde schnell der als Famulus Bucers und Diakon in Straßburg tätige Wolfgang Musculus der wichtigste.[61]

Die Ausgleichsbemühungen hatten allerdings nur sehr begrenzten Erfolg. Es kam zu einer schier endlosen Reihe von Auseinandersetzun-

58 Zur Frage des Einflusses auf Calvin vgl. Christoph *Strohm*, Johannes Calvin. Leben und Werk des Reformators (bsr 2469), München 2009, 46–59, 106–108; *ders*., Theologenbriefwechsel 41–51.

59 Vgl. zusammenfassend *Greschat*, Bucer 122–126.

60 Vgl. Reinhold *Friedrich*, Die Beziehung Bucers zu den Augsburger Predigern, in: Martin Bucer zwischen den Reichstagen von Augsburg (1530) und Regensburg (1532). Beiträge zu einer Geographie, Theologie und Prosopographie der Reformation, (SMHR 55), hg. von Wolfgang Simon, Tübingen 2011, 157–169, hier 159–162; vgl. auch Reinhold *Friedrich* und Milton *Kooistra*, Einige Briefe zum Wirken der Straßburger Prediger in Augsburg, ibid. 217–225.

61 Zu ihm vgl. Rudolf *Dellsperger*, Art. Musculus, Wolfgang, in: TRE 23 (1994), 439–441; Reinhard *Bodenmann*, Wolfgang Musculus (1497–1563). Destin d'un autodidacte lorrain au siècle des Réformes. Etude basée sur la biographie établie par son fils, la correspondance personnelle et de nombreux autres documents d'époque (THR 343), Genf 2000; vgl. auch Wolfgang Musculus (1497–1563) und die oberdeutsche Reformation (Colloquia Augustana 6), hg. von Rudolf Dellsperger, Rudolf Freudenberger und Wolfgang Weber, Berlin 1997.

gen, in denen es immer wieder um das Verständnis von Messe und Abendmahl ging. Auch Bucers mehrfache Vermittlungsversuche zeigten kaum Wirkung. Erst im Jahr 1537 konnte mit Bucers Augsburger Kirchenordnung eine gewisse Stabilisierung erreicht werden.[62]

Bucer hat angesichts der besonderen, in mancher Hinsicht dramatischen Herausforderungen der Augsburger Situation seine grundlegenden Überlegungen zur Kompetenz der weltlichen Obrigkeit in Religionsangelegenheiten bzw. zum Verhältnis von Kirche und Staat entwickelt.[63] Jetzt griff er verstärkt auf Zwinglis Aufwertung der Kompetenz der christlichen Obrigkeit auch in Religionsangelegenheiten zurück. Während eines Aufenthalts vom 26. Februar bis 22. April 1535 erreichte Bucer die Unterzeichnung von zehn Artikeln, in denen sich die Geistlichen unter anderem zur strikten Unterordnung unter die städtische Obrigkeit verpflichteten.[64]

Nicht nur Anhänger Luthers, sondern auch die des Spiritualisten Sebastian Franck hatten die Auffassung vertreten, dass der Glaube eine rein innerliche Angelegenheit sei und mit äusserer Gewalt nichts zu schaffen habe. Durch Rückgriff auf weltliche Gewalt in Religionsangelegenheiten werde ein neues Papsttum aufgerichtet. Bucer war hingegen von der Verantwortung der Obrigkeit für die Verwirklichung der christlichen Gesellschaft überzeugt.

Er ermutigte den Prediger Wolfgang Musculus – einen der aus Straßburg gesandten Geistlichen – dazu, Augustins Brief an den weströmischen Feldherrn Bonifatius zu übersetzen, in dem es eben um die Verantwortung der weltlichen Obrigkeit für die Sorge um die rechte Gottesverehrung ging.[65] Bucer selbst verfasste zu dieser Schrift ein Vor-

62 Vgl. Gottfried *Seebaß*, Die Augsburger Kirchenordnung von 1537 in ihrem historischen und theologischen Zusammenhang, in: Die Augsburger Kirchenordnung von 1537 und ihr Umfeld. Wissenschaftliches Kolloquium (SVRG 196), hg. von Reinhard Schwarz, Gütersloh 1988, 33–58.

63 Vgl. schon *Greschat*, Bucer 122–125. Es sei ferner darauf hingewiesen, dass Bucer seinem «Bericht auß der heyligen geschrift» (abgedr. in: BDS 5, 109–258), der eine tiefgreifende theologische Auseinandersetzung mit dem Täufertum bietet und Calvin beeinflusste (zum Beispiel im Blick auf die Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament), ein umfangreiches Widmungsschreiben an den Augsburger Rat vorangestellt hat (BDS 5, 119,10–126,8).

64 Vgl. BDS 6/1, 77–82, bes. 81,18–82,8.

65 Vom Ampt der oberkait, in sachen der religion vnd Gotsdiensts. Ain bericht auß göttlicher schrifft, des hailigen alten lerers vnd Bischoffs Augustini an Bonifacium den Kayserlichen Kriegs Grauen inn Aphrica. Ins Teütsch gezogen, durch Wolfgangum Meüßlin […]. Mit ainer Vorrede, vnd zu end des Buchs mit ainem kurtzen bericht, von der allgemainen Kirchen Martini Bucerii, Augsburg o. J. [1535]; vgl. *Greschat*,

und Nachwort mit dem programmatischen Titel «Vom Ampt der Oberkait».[66] In dem auf den 10.03.1535 datierten Vorwort vertrat Bucer unter anderem die Unterscheidung von niederen («undren») und übergeordneten Obrigkeiten («obren»), um die Verantwortung der städtischen Obrigkeiten in Religionsangelegenheiten auch im Gegensatz zum katholischen Kaiser zu begründen.[67]

Im Mai 1535 folgte eine weitere Schrift zum Thema, in der Bucer wiederum während eines Aufenthalts in Augsburg ausführlich seine Auffassungen über die Kompetenz der weltlichen Obrigkeit in Religionsangelegenheiten bzw. zum Verhältnis von Kirche und Staat erläuterte.[68] Diese *Dialogi oder Gesprech Von der gemainsame vnnd den Kirchen übungen der Christen Vnd was yeder Oberkait von ampts wegen auß Göttlichem befelch an den selbigen zuuersehen vnd zu besseren gebüre* sind bezeichnenderweise in Dialogform konzipiert. So treten drei Freunde auf, von denen zwei, ein Zwinglianer und ein Spiritualist, Extrempositionen vertreten, während der dritte, in dem sich Bucer darstellt, den rechten Mittelweg findet.

Bucer erläutert die Verantwortung der weltlichen Obrigkeit, das Böse zu beseitigen und für kirchliche Reformen zu sorgen. Eingehend wird das mit dem Verweis auf das Alte Testament, das römische Recht (insbesondere das Recht der christlichen Kaiser seit Konstantin) und Teile des kanonischen Rechts begründet.[69] Die hier entfalteten Überlegungen Bucers und insbesondere die Wolfgang Musculus' wurden von dem Heidelberger Medizinprofessor und Laientheologen Thomas Erastus in seinem Kampf gegen die Vertreter einer eigenständigen Kirchen-

Bucer 124 f.; zu vergleichbaren Auseinandersetzungen in Straßburg und Bucers Voten dabei vgl. W. *Delius*, Einleitung, zu: Vom Ampt der Oberkait, 1535, BDS 6/2, 20 f.

66 Abgedruckt in: BDS 6/2, 17–38.

67 «Dabey will ich auch auß beystand unsers Herren Jesu auß göttlicher geschrifft und auch der Christlichen Kayser gesetzen gnugsam anzaigen, wes die undren oberkaiten on verletzung der waren gehorsame, auch on ainig zerrüttung guter Pollicey gegen den obren oberkaitten in sachen der Religion und besserung der Kirchen zu handlen haben und mit der hilff Gottes wol auch gantz schleünig und fridlich vermügen» (BDS 6/2, 29,27–30,5).

68 Abgedruckt in: BDS 6/2, 39–188.

69 Zu Bucers Verständnis der weltlichen Obrigkeit vgl. Andreas *Gäumann*, Reich Christi und Obrigkeit. Eine Studie zum reformatorischen Denken und Handeln Martin Bucers (ZBRG 20), Bern et al. 2001.

zucht aufgenommen[70] und entfalteten in Gestalt des Erastianismus eine ausserordentliche Wirkungsgeschichte in der reformierten Welt.[71]

Bucers angesichts der Probleme in Augsburg entwickelte Überlegungen zur Kompetenz der weltlichen Obrigkeit sind Teil der Wirkungsgeschichte der Reformation Zwinglis. Dabei ist besonders die Rolle Musculus' zu beachten. Der spätere Reformator Berns hat hier wesentliche Anstösse zu seinen wirkungsreichen Überlegungen zum Thema erhalten.[72] Wie Zwingli und Bucer hat er einen wichtigen Beitrag zur Frühgeschichte des Erastianismus geleistet. Auch hier ist es wiederum eine Konstellation im Südwesten des Reichs, die den Ausgangspunkt bildet. Selbst das Berner staatskirchenrechtliche Modell kann somit nicht ohne die Berücksichtigung der engen Verbindung von Zwinglis Reformation mit dem Südwesten des Reichs verstanden werden.

70 In einem Brief schreibt Erastus ausdrücklich, dass er Musculus folge, da er sich von der Richtigkeit von dessen Auffassungen überzeugt habe (vgl. Erastus an Johannes Haller, 17.9.1568, Zürich Zentralbibl. Thes. Hott. Mscr. F 46/618). Vgl. auch *Wesel-Roth*, Erastus 107–112; Zu Musculus' Auffassung von der obrigkeitlichen Kompetenz in Religionsangelegenheiten vgl. ders., Loci communes, Basel 1560, 117, 797–799, 802–811; vgl. auch Johannes *Heckel*, Cura religionis, ius in sacra, ius circa sacra [1938]. Sonderausgabe (Libelli 69), Darmstadt 1962, 62–66. Erastus suchte Musculus Anfang der 1560er Jahre für die Universität Heidelberg und den Kirchenrat zu gewinnen. Vgl. Erastus an W. Musculus, 11.3.1560, und W. Musculus an Erastus, 22.3.1560, abgedruckt in: *Bodenmann*, Musculus 444 ff. und 447 ff. Zu Erastus' Hochschätzung Musculus' vgl. *Gunnoe*, Erastus 80; vgl. ferner Helmut *Kressner*, Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums (SVRG 170), Gütersloh 1953, 14–72.

71 Vgl. *Heckel*, Cura religionis 62–74; zur Rezeption im Römerbriefkommentar des Heidelberger Theologen David Pareus sowie bei Hugo Grotius vgl. Christoph *Strohm*, Kompetenz weltlicher Obrigkeit in Religionsangelegenheiten. Entstehung und Wirkung von David Pareus' Überlegungen zum Ius circa sacra, in: Recht, Konfession und Verfassung im 17. Jahrhundert. West- und mitteleuropäische Entwicklungen, hg. von Robert von Friedeburg und Mathias Schmoeckel, Berlin 2015 (Historische Forschungen 105), 67–83, hier 79–83.

72 R. Bodenmann hat darauf hingewiesen, dass Musculus mit seinen Kommentaren stärker gewirkt haben dürfte, als das bislang herausgearbeitet worden ist. So hat Petrus Martyr Vermigli mit seinen einflussreichen Kommentaren und den daraus zusammengestellten «Loci communes» darauf zurückgegriffen. Auch Musculus' zehn Jahre jüngerer Freund Johannes Calvin dürfte dessen Bibelkommentare ausgiebig verwertet haben (vgl. *Bodenmann*, Musculus 335–346, 484–491).

Zwingli und das Rheinland – das Rheinland und Zwingli

Von Andreas Mühling

Auf die Frage, was den Protestantismus im Rheinland denn eigentlich auszeichne, gab der Rheinische Theologe Johann Peter Lange, von 1841–1854 Professor an der Zürcher Theologischen Fakultät[1] folgende Antwort: Die evangelischen Gemeinden des Rheinlandes haben seiner Überzeugung nach «ihren Glauben von Luther, ihr Bekenntnis von Calvin, ihre praktische Haltung von Zwingli, ihren Unionstrieb von Butzer, ihre belebenden Geistesfunken von einer französischen und niederländischen Mystik […] Der geistliche Vater ihrer Kirchenverfassung war ein Pole, Johannes a Lasko. Ihre mächtigste Glaubenspädagogik war – das Kreuz, der römische Druck».[2]

Nun lässt sich über diese Aufzählung der Namen und ihre inhaltliche Zuordnung streiten, eines zumindest stellt Lange korrekt heraus: Das Rheinland der Frühen Neuzeit war ein politisch höchst ausdifferenziertes Gebiet, das nicht zuletzt wegen seiner territorialen Mannigfaltigkeit zugleich wirtschaftlich, sozialpolitisch und ideengeschichtlich durchlässig war. So lassen sich für das Rheinland bemerkenswerte Bevölkerungsbewegungen feststellen; eine Mobilität, die in Jülich-Berg ebenso wie in den Territorien an Mosel und Rhein die Schroffheiten einer konfessionell geprägten Gesellschaftspolitik abfederte, den Austausch von neuen intellektuellen Einsichten förderte und zugleich innerhalb der Bevölkerung soziale Verschiebungen mit sich brachte. Über das Rheinland führten nicht nur wichtige europäische Handelsrouten, bereits zu Beginn des 16. Jahrhunderts wurden hier auch neue Glau-

1 Vgl. Jochen *Gruch* (Bearb.), Die evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrer im Rheinland von der Reformation bis zur Gegenwart, Bd. 3 (SVRKG 175), Bonn 2018, Nr. 7528.

2 Zitat, in: Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte 19, Essen 1925, 2.

bensüberzeugungen und Formen der Spiritualität aufgenommen, diskutiert und weitergegeben.

Daneben besass das Rheinland eine hohe Bedeutung als Nachschubweg und strategische Aufmarschbasis europäischer Mächte, nicht zum Vorteil des Rheinlandes. Der politische Ehrgeiz mancher rheinischer Territorialfürsten trug zudem dazu bei, dass der Blick der europäischen Mächte spätestens seit Mitte des 16. Jahrhunderts auf diese Region gerichtet war. Mit Ausbruch des 80-jährigen Krieges im Jahr 1568 kam es im Rheinland regelmässig, bereits einige Jahrzehnte vor Ausbruch des Dreissigjährigen Krieges, zu schweren militärischen Konflikten zwischen Reichstruppen, europäischen Mächten und ihren jeweiligen rheinischen Verbündeten.

Dass in diesen Kämpfen überdurchschnittliche viele Archivalien vermutlich unwiderruflich verloren gingen, ist naheliegend. Die Zerstörungen des 2. Weltkrieges, eine Zeugnissen der Vergangenheit gegenüber ausgeprägte Geringschätzung in Nachkriegszeit und Gegenwart, dann aber auch Unglücksfälle wie der Einsturz des Kölner Stadtarchivs kamen erschwerend hinzu. Und auch wenn geographisch und territorial sehr genau differenziert werden muss, so sind aufs Ganze gesehen die Lücken in der rheinischen Überlieferung doch sehr beachtlich. Und diese Lücken haben für unser Thema grosse Auswirkungen: Vieles von dem, was für kirchenpolitische Auseinandersetzungen und theologische Fragestellungen im 16. Jahrhundert, insbesondere in der ersten Hälfte, relevant sein könnte – beispielsweise Briefe, Predigten, Verhörprotokolle -, wurde teilweise nur lückenhaft in den Archiven überliefert.

So ist es eine grosse Herausforderung, die Behauptung Langes, dass die evangelische Kirche im Rheinland «ihre praktische Haltung» «von Zwingli» habe, was auch immer konkret nun damit gemeint sein soll, archivgestützt zu begründen. Und dies gilt nicht nur für diese spezielle Aussage Langes, dies betrifft das Thema «Zwingli und das Rheinland» insgesamt. So konstatierte der langjährige Herausgeber der Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte, Wilhelm Rotscheidt[3], bereits 1934 mit Blick auf unser Thema: «Da scheint es nicht verheißungsvoll zu sein, die Bearbeitung des Themas überhaupt in Angriff zu nehmen. […] Es gilt dabei tastend und suchend vorzugehen; denn aus dem Vollen läßt sich nicht schöpfen. Setzt man mühsam Steinchen zu Steinchen, so wird's vielleicht doch langen zu einem Mosaikbildchen.»[4]

3 *Gruch*, Pfarrerinnen und Pfarrer 3, 642.

4 Wilhelm *Rotscheidt*, Zwinglis Beziehungen zum Rheinland, Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte 28, 1934, 62 ff., hier 62.

Dieses Urteil aus dem Jahr 1934 gilt bis heute: Wir wissen von der tatsächlichen Wechselbeziehung Zwinglis und des sogenannten Zwinglianismus mit dem Rheinland archivgestützt noch immer nur wenig und können allenfalls Mutmassungen darüber anstellen. So sind diese kurzen Ausführungen als ein Impuls zu verstehen, sich doch einmal auf die mühevolle Suche zu begeben, sehr gezielt die noch vorhandenen Bestände in den verschiedenen kirchlichen und staatlichen Archiven durchzusehen und unter dieser Fragestellung genauer zu analysieren.

Ein kurzer Hinweis zur Begriffsklärung: Mit «Rheinland» wird mehrheitlich in der gegenwärtigen Forschung ein geographischer Raum beschrieben, der die preussische Rheinprovinz einschliesslich der Gebiete um Wetzlar und Birkenfeld umfasst – grob also ein Bereich, der von Emmerich an der niederländischen Grenze bis nach Saarbrücken und dem heutigen Bad Kreuznach reicht. Diese Zuordnung des Rheinlandes ist aufgrund der historischen Pluralität tatsächlich nicht sonderlich gelungen und ruft an Mosel, Saar und Nahe bis heute noch immer – vorsichtig formuliert – starke Irritationen hervor, hat sich allerdings als Begriff in der wissenschaftlichen Praxis durchgesetzt.

So haben wir es mit einer kirchenpolitisch vielfältigen Region zu tun, in der sich die Rezeption reformatorischer Gedanken sehr unterschiedlich vollzogen hatte[5]: Zunächst sind jene Territorien wie Jülich-Berg-Kleve-Mark, das Kurfürstentum Köln, das Kurfürstentum Trier oder auch die freie Reichsstadt Köln zu nennen, die beim alten Glauben verblieben, in denen allerdings vom alten Glauben abweichende religiöse Gruppierungen wie auch Einzelpersonen auftraten und teilweise dort von den territorialen Obrigkeiten auch geduldet wurden.

Insbesondere frühe «Winkelprediger», dann aber insbesondere «Sakramentierer», Täufer und calvinistisch geprägte Flüchtlingsgemeinden aus den Niederlanden sind insbesondere in Jülich-Berg oder auch der Reichsstadt Köln festzustellen. Hier kam es dann auch im weiteren Verlauf des 16. Jahrhunderts zu Gemeindebildungen, die dann in der späteren konfessionell geprägten Forschung als «Gemeinden unter dem Kreuz» bezeichnet wurden. Diesen «Gemeindebildungen von unten» stehen im Rheinland kommunale Reformationsversuche entgegen, also reformiert geprägte Reformationsversuche in der Reichsstadt Aachen sowie der vermeintlichen Reichsstadt Trier unter dem späteren Heidelberger Theologen und Kirchenpolitiker Caspar Olevian. Schliesslich sind noch die obrigkeitlichen Reformationen insbesondere am Mittel-

5 Vgl. zum gesamten Themenfeld Evangelisch am Rhein. Werden und Wesen einer Landeskirche, hg. von Joachim Conrad et al., Düsseldorf 2007.

rhein und dem Süden des Rheinlandes zu nennen, bei denen sich eine altgläubige Obrigkeit dem evangelischen Glauben lutherischer, dann aber im späteren Verlauf teilweise auch reformierter, meist calvinistischer, Ausprägung zuwendete und diese konfessionelle Entscheidung in ihrem jeweiligen Territorium durchzusetzen versuchte: Die Grafschaft Wied oder die Herzogtümer Pfalz-Zweibrücken, Pfalz-Simmern oder auch die Vordere und Hintere Grafschaft Sponheim stehen für diese Entwicklung exemplarisch.

Diese unterschiedlichen Formen reformatorischen Vorgehens zeigen, dass es in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts im Rheinland bei mehrheitlich altgläubigen Obrigkeiten nur vereinzelt zur evangelischen Verkündigung kam, im weiteren Verlauf des 16. Jahrhunderts hingegen die Hinwendung zur Reformation dann meist unter lutherischem, später dann auch calvinistischem Vorzeichen erfolgte. Dennoch geht es in diesem Vortrag darum, frühe Hinweise auf Zwinglis Zürcher Reformation im Rheinland zu finden, dann aber auch Spuren einer späteren Zwingli-Rezeption im Rheinland aufzuzeigen.

Zwingli selbst nahm vom Rheinland nur wenig Notiz – weder in seinen Werken noch in seinem Briefwechsel wurden kirchenpolitische wie auch theologische Fragestellungen, die das Rheinland betrafen, erörtert. Auch mit rheinischen Akteuren unterhielt er keine weiteren Kontakte; ganz im Gegensatz zu Heinrich Bullinger übrigens, der einige Jahre in Emmerich und Köln lebte und seine Beziehungen ins Rheinland nicht abbrechen liess. Doch lernte Zwingli zumindest den Süden des Rheinlandes näher kennen, als er nämlich im Jahr 1529 auf dem Weg nach Marburg über Hornbach, Zweibrücken, Lichtenberg, Meisenheim und Sankt Goar südliche rheinische Gefilde streifte.[6] Aus Meisenheim unterrichtete er in einem Schreiben vom 22.9.1529 Bürgermeister und Rat der Stadt Zürich vom bisherigen Verlauf der Reise.[7] Auf der Rückreise nahm er, begleitet u. a. von Johannes Schwebel und Caspar Hedio, diese Route vermutlich ebenfalls. Rheinische Legendenbildung behauptete unverdrossen, dass Zwingli in Meisenheim dann auch gepredigt habe, wofür allerdings keinerlei Belege existieren.[8]

6 *Rotscheidt*, Zwingli 63 unter Verweis auf Hedios Reisebericht.

7 Ibid.

8 Albert *Rosenkranz*, Abriss einer Geschichte der evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 1960, 11; Daniel *Hinkelmann*, Vor 450 Jahren: Der Schweizer Reformator Huldreich Zwingli hielt Nachtlager auf Burg Lichtenberg, in: MEKGR 28, 1979, 257ff.

Doch wurde um 1530 von Zwinglis Zürcher Wirken und seinen Schriften im Rheinland überhaupt Kenntnis genommen? Allenfalls Spuren lassen sich hierfür finden, denn bereits zu seinen Lebzeiten traten die «Wassenberger Prädikanten» auf, benannt nach dem damaligen Jülicher Amt Wassenberg, nördlich von Heinsberg gelegen, direkt an der niederländischen Grenze.

Kirchliche Visitationsprotokolle bilden eine wichtige Quelle zu dieser auch als «Winkelprediger» bezeichneten Gruppe. 1533 wurde im Herzogtum Jülich eine kirchliche Visitation durchgeführt, die bereits in dieser frühen Phase einen bemerkenswerten Fortschritt der Reformation, getragen eben von den «Wassenberger Prädikanten», festhält. Diese Prädikanten galten in der älteren Forschung als zwar als Täufer, doch von eigentlichen Taufen ist in den Visitationsprotokollen nur wenig die Rede, von Wiedertaufen überhaupt nicht. Sie galten hierin vielmehr in zeitgenössischer Diktion als «Sakramentierer», da diese Gruppe das tradierte Abendmahlsverständnis scharf ablehnte.[9]

Tatsächlich zählten einige Vertreter dieser Gruppe wenig später in Münster zu den führenden Protagonisten des Täuferreiches, was das Urteil, sie seien bereits Ende der zwanziger Jahre «Wiedertäufer» gewesen, erklärt. Allerdings haben sie erst in Münster die Wiedertaufe empfangen.[10] Doch wir besitzen neben den Visitationsprotokollen einen überschaubaren Textkorpus des Wassenberger Prädikanten aus den Jahren 1528 bis 1533. Insbesondere sind zu nennen ein Brief Heinrich von Tongerns an Martin Bucer aus dem Jahr 1533 sowie von Johann Klopriß an Adolf Clarenbach vom August 1528, eine ab 1531 handschriftlich verbreitete, erst 1558 in Wesel gedruckte Arbeit Hendrik Rols[11] – Die Slotel van dat Secreet des Nachtmaels – sowie ein gemeinsames Abendmahlstraktat vom 7.2.1532.

In diesen Texten zeigt sich, dass die Sakramente als Zeichen und Bekenntnisakt verstanden werden. Heiliger Geist und Glauben des Empfängers sind dabei im Sakrament entscheidend – Positionen, die an Zwingli erinnern. Zu Beginn der dreissiger Jahre begegnen uns somit im nördlichen Rheinland lediglich «Sakramentierer», die «eine Zwingli nahe verwandte Abendmahlsauffassung in schroffem Gegensatz zur

9 Vgl. Johann Friedrich Gerhard *Goeters*, Studien zur niederrheinischen Reformationsgeschichte (SVRKG 153), Bonn 2002, 64–90.

10 *Goeters*, Studien 74.

11 Nederlandish Books. Books Published in the Low Countries and Dutch Books Printed Abroad before 1601, Bd. 2, hg. von Andrew Pettegree und Macholm Walsby Leiden/Boston 2011, Nr. 26771.

katholischen Messe in Lehre und Praxis vertreten. Hinsichtlich der Taufe wird die Forderung der Erwachsenentaufe laut. Dieser versucht man in diesem Kreisen schon vereinzelt durch einen Taufaufschub zu entsprechen»[12], wovon in den Visitationsprotokollen gelegentlich die Rede ist. «Das ist aber noch nicht Allgemeingut geworden. Von der Wiedertaufe aber findet sich in dieser Zeit noch keine Spur».[13]

Nebenbei bemerkt gilt dieses Urteil nicht für die Stadt und das Kürfürstentum Köln – spätestens für das Jahr 1533 lassen sich hier in Köln täuferische Aktivitäten belegen, erst 1534 dann in Aachen und in Jülich-Berg.[14] So begegnet uns die Formulierung «Wiedertäufer» in jülich-bergischen Edikten erstmals im Dezember 1534, als nämlich sehr deutlich zwischen «Sakamentierern» und «Wiedertäufern» differenziert wurde. Erstere sind auszuweisen, letztere hinzurichten.[15] Bis dahin erwähnten die herzoglichen Edikte Sakramentierer, Sakramentsverächter und Aufrührerische, subsumierten diese auch unter dem Begriff «Zwingli'sche», galten aber eben nicht als Täufer.[16]

Ein kurzer Blick nach Köln. In dieser Freien Reichsstadt kam es bereits am 12.11.1520 zur öffentlichen Verbrennung lutherischer Schriften durch die Universität. Standen der Rat der Stadt und die Universität ganz auf Seiten der alten Kirche, wurden in Köln, damals ein bedeutendes wirtschaftliches, kirchliches und kulturelles Zentrum im Rheinland, bereits zu Beginn der zwanziger Jahre auch reformatorische Ideen diskutiert und rezipiert.[17] Der Kölner Student Heinrich Bullinger berichtet darüber in seinem Diarium.[18] Eine breite politische Öffentlichkeit sollten diese frühen evangelischen Einflüsse in Köln neben der Verbrennung der Schriften Luthers im Jahre 1520 aber insbesondere durch die Hinrichtungen von Peter Fliesteden und Adolf Clarenbach finden – Hinrichtungen, die neben dem Rat der Stadt insbesondere auch von Erzbischof Hermann von Wied eingefordert wurden.

Über Peter Fliestedens Biographie wissen wir nur sehr wenig, eigentlich nichts, ausser, dass er aus dem gleichnamigen Dorf Fliesteden stammte, damals eine kurkölnischen Unterherrschaft, zwischen Pulheim

12 *Goeters*, Studien 77.
13 Ibid.
14 Ibid.
15 Ibid. 75.
16 Ibid. 76.
17 Vgl. Siegfried *Hermle*, Keine Chance für Luther. Vergebliche Reformationsimpulse in Köln bis 1530, in: MEKGR 68 (2019), 1–28, hier 2–11.
18 Heinrich Bullinger, Diarium (Annales vitae) der Jahre 1504–1574, hg. von Emil Egli, Basel 1904, 3–7.

und Bergheim gelegen. Vermutlich kam er im Verlauf des Jahres 1527 als Student in die Stadt Köln und geriet dort im Dezember 1527 in Haft, da er bei einer Eucharistiefeier im Kölner Dom durch eine antikatholische Demonstration öffentliches Aufsehen erregte. Er wendete sich demonstrativ im Gottesdienst vom Altar ab, zog im Dom nicht den Hut und bekundete seine Ablehnung des Messopfers sehr deutlich durch Ausspeien in der Kirche.[19] Fliesteden wurde darauf im Kölner Frankenturm inhaftiert und durch eine Ratskommission, die durch einige geistliche Beisitzer ergänzt wurde, verhört. In diesem Verhör verwarf Fliesteden «die kirchliche Beichtpflicht, die Ordensgelübde, den Priesterstand und vor allem die Gegenwart Christi in den Elementen des Abendmahls».[20] Entweder gelangte Fliesteden durch eigene Lektüre biblischer Texte zu dieser radikalen Überzeugung, oder wir haben in ihm tatsächlich einen frühen Anhänger des Abendmahlsverständnis Zwinglis im Rheinland zu sehen. «Als unbußfertigen Gotteslästerer, worauf nach geltendem Recht die Todesstrafe stand, überstellt der Rat mit Beschlüssen vom 30. Dezember 1527 und 8. Januar 1528 Fliesteden den kurfürstlichen Hohen Gericht, dem der Blutbann zustand» und das nach kurzem Verhör das Urteil bestätigte.[21]

Genauer sind wir über Adolf Clarenbach unterrichtet. 1517 schloss der aus dem bergischen stammende Clarenbach sein Studium in Köln mit dem Magistertitel ab, war anschliessend in Münster, Kleve und Osnabrück als humanistisch geprägter Lateinlehrer tätig und trat ab 1527 in seiner bergischen Heimat durch die Verbreitung evangelischer Lehren hervor.[22] Befreundet mit Johann Klobriß, hielt sich Clarenbach im April 1528 in Köln auf, um seinen von dem geistlichen Hohen Gericht angeklagten Freund Klobriß während des Prozesses beizustehen. Dies war keine besonders gute Idee von ihm, denn in diesem Zusammenhang wurde auch Clarenbach verhaftet und inhaftiert. Es kam während seines Prozesses zu einem heftigen Kompetenzgerangel

19 *Goeters*, Studien 51; vgl. auch den Bericht über Gefangennahme, Verhör und Hinrichtung von Adolf Clarenbach und Peter von Fliesteden, in: Heiner *Faulenbach* (Bearb.), Das 16. Jahrhundert (Quellen zur rheinischen Kirchengeschichte 1), Düsseldorf 1991, 77f.

20 *Goeters*, Studien 51.

21 Ibid. Zur Vorgeschichte gehört auch der Prozess und die Verurteilung Gerhard Westerburgs, seine Anrufung an das Reichskammergericht und danach die das Urteil faktisch aussetzende Haltung des Kölner Rates vgl. ibid. 47–50. Dieser Umstand nährte den Protestanten die Hoffnung, dass die Ausbreitung des Evangeliums nicht ausgeschlossen sei.

22 Ibid. 53f.; *Hermle*, Luther 24f.

zwischen Ratskommission, kurfürstlichem Hohem Gericht, universitären Gutachtern sowie dem Reichskammergericht, dem an dieser Stelle nicht nachgegangen werden kann.[23] Während Klobriß jedoch die Flucht aus Köln gelang, wurde Clarenbach zum Tode verurteilt und gemeinsam mit Fliesteden am 28.9.1529 vor den Mauern der Stadt (also auf kurfürstlichem Gebiet!) unter hoher Beteiligung der Öffentlichkeit hingerichtet.[24]

Wir besitzen glücklicherweise ein Dokument aus Clarenbachs Hand, in dem er seine Theologie näher entfaltete. Gerichtet wurde dieses Schreiben im Jahr 1527 an den Rat seiner Heimatstadt Lennep. Hierin führte er in 42 Punkten evangelische Grundüberzeugungen «unter den Themen von Gesetz und Evangelium, von Glaube, Hoffnung und Liebe unter steter Bezugnahme auf die Bibel» ausführlicher aus.[25] Deutlich wird in diesem Text, dass Clarenbach einen schier unüberbrückbaren Gegensatz zwischen evangelischem Glauben und der von dem Papst als Antichristen repräsentierten altgläubigen Ordnung erkennt. Clarenbach zeigt sich in seiner Eingabe als ein sich wesentlich auf die Bibel stützender Theologe, der klar zu den Kontroverspunkten wie Messe, Liturgie, Fastengebote, Gebet und Heiligenanrufung, Bilder, Fegefeuer, Priestertum, Papst und Beichte die altgläubige Position kritisiert und aus evangelischer Sicht Stellung hierzu bezieht. Sein Drängen auf eine rechte christliche Lehre und ein rechtes christliches Leben nimmt inhaltlich starke Anleihen an Zwingli. Clarenbachs Abendmahlsverständnis betont zudem die Einmaligkeit des Opfers Christi und unterstreicht den Gemeinschaft- wie Gedächtnischarakter dieses Sakramentes, dessen sakramentale tröstende Wirkung sich ausschliesslich nur den Gläubigen erschliessen könne.[26] Unter Verweis auf Johannes 6 betont Clarenbach die geistliche Präsenz Christi in den Elementen und die Notwendigkeit des Heiligen Geistes im Vollzug des Abendmahls[27] – dies alles erinnert stark an Zwingli, ohne dass dabei eine Beschäftigung Clarenbachs mit Schriften Zwinglis zu belegen ist.

Im Verhör wird Clarenbach lediglich auf Luther angesprochen, dessen Lektüre er zugibt, allerdings zugleich betont, dass er in den Schriften Luthers nichts Ketzerisches habe finden können. Das knappe Protokoll des Verhörs schliesst mit den letzten Thesen Clarenbachs: «22. Die

23 Vgl. auch die Artikel, die Clarenbach im Verhör vorgelegt wurden, in: *Faulenbach*, 16. Jahrhundert 78 f.; Rainer *Sommer*, Hermann von Wied. Erzbischof und Kurfürst von Köln, Teil 1 (SVRKG 142), Köln 2000, 177–190.

24 *Goeters*, Studien 60 ff.

25 Ibid. 54 f., der Text ist abgedruckt bei *Faulenbach*, 16. Jahrhundert 60–75.

26 Ibid. 64 f.

27 *Goeters*, Studien 71 f.

Messe sei kein Opfer, sondern ein Gedächtnis. Christus habe mit seinem Opfer vollendet alle Heiligen. Endlich 23. die Kirche auf Erden habe kein anderes Haupt als Christus allein.»[28]

Der Prozess und die anschliessende Hinrichtung von Fliesteden und Clarenbach markiert die erste grosse Auseinandersetzung zwischen Protestantismus und alter Kirche am Rhein, zugleich signalisiert sie «die Dämpfung und Unterdrückung dieser Regungen».[29] Dennoch wurden insbesondere in der Stadt Köln weiterhin Kontakte mit Zürich unterhalten – Kontakte, die direkt auf Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger zurückgehen. Nach seiner Rückkehr in die Eidgenossenschaft stand Bullinger auch während seiner Amtszeit als Antistes immer noch mit ehemaligen Kölner Studenten, Freunden und Lehrern in schriftlichem Austausch und liess sich nicht nur über die kirchenpolitische Entwicklung im Rheinland informieren, sondern suchte auch auf die Ereignisse dort Einfluss zu nehmen.

Es handelt sich im Wesentlichen um zahlreiche Briefe des Dittrich Bitter aus Wipperfürth, dann um sechs Briefe von Bullingers ehemaligem Lehrer Johannes Caesarius sowie um zwei Briefe Bullingers an Hermann von Wied. Der Schwerpunkt dieser erhaltenen gebliebenen Briefe liegt in den Jahre 1532–1546, wobei davon auszugehen ist, dass ursprünglich auch in diesem Zeitraum weitere Briefe gewechselt wurden. So zählte Bitter, Lehrer an der Stiftsschule Sankt Ursula, «offenbar zu jenem Kreis von Kölner Gebildeten, die zwischen erasmischer Tradition und Reformation standen»[30]. Der letzte der insgesamt 18 erhalten gebliebenen Briefe Bitters stammt aus dem Jahr 1560. Nachweisbar standen Bitter und Bullinger bis 1561 miteinander in Kontakt, danach hören wir nichts mehr von ihm. Vermutlich starb Bitter wenig später.[31]

In einem Brief Bitters vom April 1532 informierte der Kölner seinen Studienfreund nicht nur über die gleichermassen unerwartete wie auch erfreuliche Aufgeschlossenheit des Erzbischofs Hermann von Wied gegenüber reformatorischen Strömungen sowie über Hermanns Konflikte mit dem Papst. Dieser Brief ist zugleich ein früher Beleg für Bullingers in späteren Jahren planmässig betriebene Strategie, seine Schriften einflussreichen Politikern zukommen zu lassen. «Es wird in Bälde, wie wir hoffen, auch bei uns – wenn Gottes Gnade es will, der Ruhm des Evangeliums blühen. Denn er bricht schon hervor, und in der Tat sind

28 Ibid. 79.
29 Ibid. 62.
30 HBBW 2, Nr. 88, Anm. 1.
31 Ibid.

viele im Volk und bei den Gelehrten insgeheim bei uns dem Evangelium schon zugeneigt.»[32] Und weiter lässt Bitter anklingen, dass er Bullingers Bitte entsprochen hatte, dem Erzbischof Bullingers Schrift *De prophetae officio* zukommen zu lassen[33], um diesen mit der Zürcher Theologie vertraut zu machen.[34]

Am 27.5.1533 aktualisierte Bitter seine kirchenpolitischen Informationen über den Konflikt des Erzbischofs mit der römischen Kurie um das Pfründenbesetzungsrecht in dem Bistum: «Unser bisschoff achtet neit groiß uff paebstliche verfloichung. Der pabst doit in bann, unser bisschoff absolviert wider.»[35] Und von Johannes Caesarius erfuhr Bullinger im März 1545, dass Erzbischof Hermann kirchenpolitisch standhaft bleibe.[36]

Bullingers Intervention im Erzbistum Köln erfolgte im Jahr 1541. Zur Zeit der Religionsgespräche von Hagenau, Worms und Regensburg, bei denen intensiv auch über die Frage der Adiaphora, konkret über die Frage, ob die Messe zu diesen zu zählen habe, diskutiert wurde, wendete sich Bullinger an den Erzbischof und Kurfürsten: «Von den indifferenten und mittleren Dingen glauben wir freilich auch, dass ein Christenmensch sie immer und überall gebrauchen darf, freilich mit Verstand und Liebe, das heißt zur Ehre des Herrn und zur Erbauung der Kirche und der Nächsten; die päpstliche Messe aber, ob hoch oder niedrig, Götzenbilder und dergleichen, welches alles klar mit dem Wort Gottes und einem aufrichtigen Glauben im Widerspruch steht, zählen wir nicht unter die Mitteldinge […] Welch vernünftiger Mann würde nicht sagen, dass Messe und Götzenbilder in den Kirchen ein Übel sei», und appelliert an Hermann von Wied unter Verweis auf Elia auf den Berg Karmel: «Wie lange wollt ihr auf beiden Seiten hinken? Das Opfer Christi am Kreuz und die täglichen Messopfer schliessen sich aus.»[37]

32 Übertragung nach *Sommer*, Hermann von Wied 1, 233.

33 HBBW 2, Nr. 88 mit Anm. 21 – ein Verfahren, das Bullingers üblicher kirchenpolitischer Vorgehensweise durchaus entspricht.

34 Bitter schreibt: «Et de oportunitate hero nostro tuam orationem de functione prophetica prelegendi tuo iussu curabitur» (HBBW 2, Nr. 88). Rainer Sommer identifiziert den «herus noster» nicht mit Hermann von Wied, sondern mit dem «Haupt eines humanistisch-reformationsfreundlichen Kreises in Köln»; «am ehesten trifft dies auf Johannes Caesarius zu, der als ehemaliger Lehrer Bullingers auch weiterhin in Kontakt zu seinem einstigen Schüler stand». (*Sommer*, Hermann von Wied 1, 233, mit Anm. 45).

35 HBBW 3, Nr. 227, mit Anm. 14.

36 Vgl. hierzu insg. Fritz *Büsser*, Heinrich Bullinger (1504–1575). Leben, Werk und Wirkung, Bd. 2, Zürich 2005, 267 ff., hier 268; HBBW 15, Nr. 2113.

37 *Büsser*, Bullinger 2, 268 f.

Im August 1543, auf dem Höhepunkt des von Melanchthon und Bucer vor Ort in Bonn unterstützten Kölner Reformationsversuchs, gratulierte Bullinger dem Erzbischof zu seinem mutigen Werk.[38] Wir wissen nichts über mögliche Reaktionen Hermanns darauf, auch nicht zur Rezeption «zwinglischer Gedanken» im politischen Umfeld Hermann von Wieds. Sein Nachlass – darin persönliche wie amtliche Schreiben – ist heute weit verstreut und befindet sich in zahlreichen Archiven. Eine Untersuchung über mögliche Zürcher Spuren im Nachlass fehlt jedoch bislang, ebenso wie neuere Darstellungen über die theologischen Einflüsse auf die beiden wichtigsten Werke des Kölner Reformationsversuches, nämlich das Bonner Gesangbuch von 1544/1545 wie auch den Bonner Katechismus, das «Handbüchlein des evangelischen Bürgers» von 1544.

Dietrich Bitter wechselte nicht nur mit Bullinger Briefe, der Lehrer der Stiftsschule von Sankt Ursula stellte vermutlich auch einen Kontakt zwischen Heinrich Bullinger und der Äbtissin von Sankt Ursula, Justina zu Luphen-Stühlingen, her.[39] Es sind insgesamt sieben Briefe Justinas an Bullinger aus den Jahren 1555 bis 1564, davon fünf aus dem Zeitraum von 1560 bis 1564, erhalten. Es ist weniger der Inhalt, der die Briefe Justinas an Bullinger bedeutsam macht, als vielmehr die Tatsache, dass in für das Rheinland konfessionell entscheidenden Jahren die Kölner Äbtissin den Rat Bullingers suchte.

Das Sankt Ursula-Stift, unweit vom heutigen Kölner Hauptbahnhof gelegen, zählte im 16. Jahrhundert zu den wichtigen Stiften in Köln. Es verfügte nicht nur in der Stadt über einen ausgedehnten Immunitätsbezirk mit zahlreichen Gebäuden, sondern auch im gesamten Rheinland über einen grossen Immobilienbesitz und über zahlreiche Pfründe[40], war also finanziell bestens ausgestattet. Durch enge institutionelle Bindung an die Universität erhielt zudem die Unterrichtstätigkeit am Stift eine hohe Bedeutung; das Stift unterhielt eine florierende Lateinschule, an der junge Adlige und Bürgersöhne in den alten Sprachen und den «freien Künsten» unterrichtet wurden. Dennoch stand das Stift um 1560 vor grossen personellen Problemen, da zwar der Schulbetrieb erfolgreich geführt werden konnte, im Stift selbst aber neben der Äbtis-

38 HBBW 13, Nr. 1778.

39 Vgl. hierzu insg. Andreas *Mühling*, Justina und Heinrich – ein Blick in die europäische Kirchenpolitik Bullingers, in: Die Zürcher Reformation: Ausstrahlungen und Rückwirkungen, hg. von Alfred Schindler und Hans Stickelberger (ZBRG 18), Bern 2001, 221–227.

40 *Mühling*, Justina 223.

sin nur noch eine alte Stiftsdame lebte. Dies weckte Begehrlichkeiten der Jesuiten, die bereits 1544 in Köln ihre erste Niederlassung auf deutschen Boden gründeten. Der Jesuit Leonard Kessel bemühte sich intensiv darum, mit Zustimmung der Äbtissin das Stift Sankt Ursula zum Zentrum ihres Wirkens nicht nur in Köln, sondern im ganzen Reich zu machen. Justina zeigte sich in der Öffentlichkeit als Förderin der Jesuiten, sie gilt bis heute als kirchenpolitische Anhängerin des Reformkatholizismus: «Zunächst gab Justina auch zu aller Hoffnung Anlass: Sie gestattete ihnen bereits 1550, ein dem Ursulastift gehörendes Haus zu beziehen. Wenig später, zu Beginn des Jahres 1551, erlaubte Justina ihnen, in St. Ursula die Messe zu zelebrieren. Demonstrativ nahm die Äbtissin mit einigen Kanonissinnen an Messen teil, welche die Jesuiten in St. Ursula feierten.»[41]

Die Gründe kennen wir nicht, doch kam es in den folgenden Jahren zu einer kritischen Neuorientierung ihrer theologischen Position. Geschickt hielt sie ihre jesuitenfreundliche Fassade aufrecht, doch bekräftigte sie 1555 in einem Brief an Bullinger den Wunsch, zu ihm nach Zürich zu kommen, um dort bei Bullinger und den anderen Predigern das «wahre Evangelium» und den rechten Gottesdienst kennenzulernen. Der Plan zerschlug sich, doch der gedankliche Austausch zwischen den beiden bestand weiterhin fort: «Von diesem Zeitpunkt an wuchs Heinrich Bullinger in die Rolle eines theologischen und kirchenpolitischen Ratgebers der Kölner Äbtissin hinein.»[42] Spätestens 1560 hatte sie sich endgültig vom Katholizismus abgewandt, wie sie Bullinger gegenüber bekräftigte, und machte Kessel gegenüber den Vorschlag, ihr Amt niederzulegen und das Stift den Jesuiten zu überlassen.

Dies rief Bullinger auf den Plan, denn bereits ein Jahr später waren die Verhandlungen gescheitert. Nach Rücksprache mit Bullinger zog die Äbtissin ihr Angebot zurück und begründete diese Entscheidung mit dem Argument, dass das Stift nur für Grafentöchter bestimmt sei und niemals Männern übergeben werden dürfe. Damit war, und dies entsprach sicher der Absicht Bullingers, der Plan Kessels, das Stift zum Zentrum gegenreformatorischen Wirkens im Reich zu machen, gescheitert. «Nur mit Mühe erlangten die Jesuiten von der Äbtissin zwar die Erlaubnis, in St. Ursula zu predigen und die Messe zu lesen, dies jedoch nicht in der Öffentlichkeit.»[43] Die Bemühungen der «kryptoreformier-

41 Ibid. 225 f.
42 Ibid. 226.
43 Ibid. 227.

ten» Äbtissin Zürcher Prägung und ihres Beraters Heinrich Bullingers waren also aus Zürcher Sicht nicht gänzlich vergebens.

Stichwort: «Kryptoreformiert» Zürcher Prägung. Es wäre ausserordentlich verdienstvoll, auch im Umfeld von Herzog Wilhelm von Jülich-Berg nach «zwinglischen» Einflüssen zu forschen. Beschrieb bislang die Forschung den kirchenpolitischen Kurs in Jülich-Berg als einen «Dritten Weg», der durch einen milden Reformkatholizismus erasmischer Prägung charakterisiert ist, zeigen neuere Untersuchungen kirchenpolitische und theologische Einflüsse Philipp Melanchthons deutlich auf.[44] Herzog Wilhelms engster Beraterkreis bestand bis Ende der sechziger Jahre aus anerkannten, kirchenpolitisch wie theologisch reformfreudigen Wissenschaftlern und Politikern, die sich auch publizistisch einen Namen gemacht hatten. Doch mit Konrad von Herresbach als Ausnahme wurde bislang über diese einflussreichen Politiker archivgestützt nicht gearbeitet.[45]

In diesem Düsseldorfer Kontext befindet sich auch der zumindest namentlich bekannte Rektor des 1545 gegründeten Düsseldorfer Gymnasium Illustre, Johannes Monheim. Er wurde von der Forschung bislang weitgehend übersehen, obwohl unter seiner Leitung diese Bildungseinrichtung eine hohe Reputation besass.[46] Mit rund 1800 Studenten – Monheim notierte im Jahr 1550 zufrieden, dass die Zahl der Studenten an seiner Lehranstalt die der meisten Universitäten übersteige – zählte dieses Gymnasium zu den wichtigen Unterrichtsstätten im Rheinland.[47] Der ehemalige Erasmusschüler Monheim legte 1560 die dritte Auflage seines Düsseldorfer Katechismus vor, in dieser Auflage ein stark von evangelischer Theologie geprägtes Lehrbuch.[48] Für Gottfried Locher liegen die Übereinstimmungen dieses Katechismus mit Zwingli «auf der Hand» und notiert: «Monheims Katechismus, meist

44 Vgl. Susanne *Becker*, Zwischen Duldung und Dialog. Wilhelm V. von Jülich-Kleve-Berg als Kirchenpolitiker (SVRKG 184), Bonn 2014.

45 Vgl. Martin *Szameitat*, Konrad Herresbach – Ein niederrheinischer Humanist zwischen Politik und Gelehrsamkeit (SVRKG 177), Bonn 2010.

46 Vgl. Adalbert *Natorp*, Geschichte der evangelischen Gemeinde zu Düsseldorf, Düsseldorf 1881, 23–26.

47 Helmut *Ackermann*, Johannes Monheim. Eine Einführung, in: Johannes Monheim, Katechismus. Faksimile-Ausg. (Verein für Rheinische Kirchengeschichte: Faksimile-Edition des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte; Nr. 1), Düsseldorf 1987, 423–450.

48 Johannes Monheim, Katechismus. Faksimile-Ausg. (Verein für Rheinische Kirchengeschichte: Faksimile-Edition des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte; Nr. 1), Düsseldorf 1987, 12–421.

als ‹calvinisch› beeinflußt gemeldet, wäre zu prüfen»,[49] und in der Einleitung zum Nachdruck des Katechismus aus dem Jahr 1987 verbindet Heinrich Ackermann die Hoffnung, dass diese Faksimile-Ausgabe «eine genaue theologische Untersuchung» anregen soll.[50] Diese steht bis heute aus.

Auch wäre an dieser Stelle der Leibarzt des Herzogs Wolfgang, der insbesondere unter Medizinhistorikern bekannte Johannes Weyer, besonders hervorzuheben.[51] An Weyers hohem politischen Einfluss in Jülich-Berg kann kein Zweifel herrschen. Dies insbesondere, da er als Schüler Agrippas von Nettesheim nicht nur erste Schriften gegen die Hexenverfolgung verfasste, sondern auch, weil er durch seinen direkten Zugang zum Herzog politisch grosse Einflussmöglichkeiten besass. Weyer selbst bezeichnete sich nach seiner Zeit in Jülich-Berg in späteren Jahren, er hatte dann in Tecklenburg die Funktion eines Leibarztes der reformierten Gräfin Anna von Tecklenburg inne, als «reformiert». Doch ob Weyer sich theologisch eher Richtung Zürich oder Genf orientierte, diese Entscheidung muss einer sorgfältigen Analyse von Weyers bemerkenswert theologisch argumentierenden Schriften und seines Nachlasses überlassen werden.

Für Caspar Olevian stellte sich diese Frage nicht. Während seiner Trierer und Heidelberger Zeit war er ein Anhänger und Bewunderer Calvins, im Urteil der Forschung der wichtigste deutschsprachige Calvinschüler.[52] Dennoch zog es ihn während seines theologischen Zweitstudiums 1558 auch nach Zürich, weil er davon überzeugt war, bei Bullinger am besten Homiletik hören zu können. Die Bedeutung der Predigt als aktualisierte Konkretion des göttlichen Wortes, eine Überzeugung, an der Olevian zeitlebens festhielt, erlernte er in Zürich bei Bullinger. Ob gegebenenfalls seine in Berleburg und Herborn entfaltete Bundestheologie auf Zwingli, seine spätere irenische Argumentation im Abendmahlsstreit auf Bullinger zurückzuführen ist, bleibt weiteren Untersuchungen vorbehalten.[53]

49 Gottfried W. *Locher*, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen/Zürich 1979, 638, mit Anm. 142.

50 *Ackermann*, Monheim 440.

51 Zu Weyer vgl. insg. Andreas *Mühling*, Der Kampf um die Hexen – Johannes Weyer in theologischer Perspektive, in: MEKGR 56 (2007), 17–28.

52 Zu Olevian vgl. insg. Andreas *Mühling*, Caspar Olevian, Zug 2009.

53 Vgl. hierzu insg. Neue Impulse in der Olevianforschung, hg. von Andreas Mühling (SVRKG. Kleine Reihe 11), Bonn 2019.

Über Jan Gerritsz Versteghe, genannt Anastasius Veluanus, kann ich mich ebenfalls kurz fassen[54]: Über den Niederländer, der spätestens ab 1555 im damals kurpfälzischen Steeg bei Bacharach Pfarrer, ab 1561 dann Superintendent von Bacharach und Steeg war, wurde bereits auf dieser Tagung gesprochen. Auch hier sind die kirchlichen Archivalien aus dieser Zeit verloren gegangen. Kirchenpolitisch kampferprobt[55], veröffentlichte Veluanus bei Froschauer in Zürich unter dem Pseudonym «Adamus Christianus» im März 1557 eine kurze Schrift mit dem Titel: «Vom Nachtmal Christi».[56] Sie spiegelt Veluanus' eigene unsichere Position im konfessionellen Streit zwischen Altgläubigen, Lutheranern und Reformierten unter Kurfürst Ottheinrich wieder.

Gerichtet an die Stände Augsburgischer Konfession, sucht er diese davon zu überzeugen, dass Zwinglis Abendmahlslehre in Gottes Wort gegründet ist, «daß aber zugleich ihr Unterschied zu der Luthers nicht so grundsätzlich ist, daß sie trennend wirken müsse. […] Lutheraner und Zwinglianer seien gleichgesinnt wider vieler Irrtümer der Päpstlichen, der Wiedertäufer und Franckisten»[57]. So zieht er die Folgerung: «Derhalben solten sy an beiden seyten (umb desz streyts willen vom leyb) nicht underlassen, mit einanderen Nachtmal zu halten, sonder einanderen lieb haben umb desz gemeinen Christi willen, einanderen beherbergen, in stetten und dörfferen wonen lassen, und Gott mit einanderen bitten, umb sälige einigkeit in der streytigen leer vom leyb Christi.»[58] Doch die Wirklichkeit sah 1557 völlig anders aus, wie Veluanus erfahren musste. Evangelische Christen fallen übereinander her und bezeichnen sich als Schwärmer, Rottengeister und Sakramentsschänder: «Disz hab ich oftmal selbs mit traurigkeit anhören müssen.»[59]

Der mit Veluanus verwandte Gardirius Geldrus beschwor Bullinger, die Anonymität von Veluanus keinesfalls aufzugeben. «Ich bitte Dich», so schrieb er an Bullinger am 10.4.1558, «und, wenn sich das ziemt, ich beschwöre dich in des Anastasius Namen und in meinem eigenen, daß du dich sorgfältig hütest, daß niemandem der wahre Name des Christianus offenbart werde, sondern daß er in rechter Rücksichtnahme auf das Gebiet, in dem er sich aufhält, klug verheimlicht wird, bis einmal

54 Helmut *Zschoch*, Art. Versteghe, Jan Gerritsz, in: RGG[4], Bd. 8 (2008), 1066.
55 Walter *Hollweg*, Johannes Anastasius Veluanus, in: MEKGR 16 (1967), 200–237; Erwin *Mülhaupt*, Rheinische Kirchengeschichte, Düsseldorf 1970.
56 *Hollweg*, Veluanus 227.
57 Ibid.
58 Ibid.
59 Ibid. 228.

andere Zeiten kommen»[60]. Die Zeiten sollten sich wenig später ändern, im Rahmen der Neuausrichtung der Pfälzer Kirche wurden ab 1560 geeignete Personen wie Olevian oder Veluanus in kirchenpolitisch verantwortliche Positionen berufen.

Eine weitere kirchenpolitisch einflussreiche Person, über die allerdings bislang nicht geforscht wurde, ist der reformierte Theologe Johannes Badius.[61] In Heidelberg ausgebildet, war Badius von 1578–1590 Pfarrer der heimlichen niederländischen und der deutschen reformierten Gemeinde in Köln, ab 1590 bis zu seinem Tod 1597 Pfarrer der reformierten Gemeinde in Aachen. Kirchenpolitisch sehr umtriebig, war Badius regelmässig Assessor, bzw. Präses der Jülicher Synode und 1581 auch niederrheinischer Vertreter auf der Middelburger Synode. Soweit wir es erkennen können, argumentierte Badius im Abendmahlsstreit mit der Formulierung «Alloiosis», «was auf intensive Zwingli-Lektüre schließen läßt, da Bullinger und Calvin den Terminus längst hatten fallen lassen»[62].

Ich komme zum Schluss – Spuren einer Zwinglirezeption im Rheinland sind zu erkennen, waren jedoch bislang nicht Gegenstand einer umfassenden historischen Analyse. Einige Gründe wurden bereits genannt: Lücken in der Überlieferung, der zunehmende Einfluss des Calvinismus und eine politische wie kirchliche Abwehr zwinglischer Einflüsse durch katholische und lutherische Obrigkeiten sind hier zu nennen. Zudem wurden innerhalb der Rheinischen Kirchengeschichtsschreibung der letzten Jahrzehnte andere inhaltliche Schwerpunkte gesetzt: Von Themen des Kirchenkampfes über territorialgeschichtliche Einzeluntersuchungen des 16.–20. Jahrhunderts bis hin zu Fragen der Frömmigkeit, Sozial- und Geistesgeschichte wurde intensiv geforscht.[63]

Doch auch Zwingli, auch die Zürcher Theologie und Kirchenpolitik strahlte weiterhin ins Rheinland hinein: So ist auch zu vermuten, dass der Ende 1582 zum evangelischen Glauben übergetretene Kölner Kurfürst Gebhard Truchsess, dessen Konversion den Kölner Krieg und damit eine ernste europäische Krise hervorrufen sollte, durchaus Kenntnisse über die Zürcher Theologie besass – nebenbei bemerkt stellt dieses Thema ebenfalls ein dringendes Forschungsdesiderat dar. Denn die

60 Ibid.

61 Jochen *Gruch* (Bearb.), Die evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrer im Rheinland von der Reformation bis zur Gegenwart, Bd. 1 (SVRKG 175), Bonn 2018, Nr. 373.

62 *Locher*, Zwinglische Reformation 638.

63 Die «Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte» sowie das «Jahrbuch für Rheinische Kirchengeschichte» geben über die Forschungsschwerpunkte einen zuverlässigen Überblick.

erste öffentliche evangelische Predigt vor dem Kurfürsten hielt am 20.1.1583 der Hofprediger des lutherischen Kurfürsten Ludwig VI., Johannes Schechsius. Und Schechsius nahm Bezug auf die Zürcher Theologie und beschrieb die Zürcher Theologen in dunkelsten Farben: Sehr deutlich wiederholte er in seiner Predigt vor dem Kurfürsten die deutliche Warnung vor all jenen, «die in der Lehr der H. Sakramenten unrichtig» lehren, jene theologischen Schreckensgestalten also, die Christus in den «erdichteten Zwinglischen oder Bullingerischen Himmel» setzen wollten.[64]

Über die Reaktion des Kurfürsten ist nichts bekannt. Auch wenn, wie in diesem Fall, als Negativfolie: Zwingli und Bullinger wurden nach ihrem Tod weiterhin im Rheinland rezipiert, wie dieses Beispiel zeigt. Doch es bleibt ein weites, bislang weitgehend unerforschtes Feld. Weitere Forschungsprojekte hierzu sind notwendig und erwünscht.

64 *Goeters*, Studien 244 f.

Wolfgang Fabritius Capito und die Zürcher Reformation

Von Martin Heimbucher

Das reformatorische Profil des Wolfgang Fabricius Capito ausgehend von seinen Kommentaren zu Habakuk und Hosea habe ich vor Jahren untersucht.[1] Hier möchte ich einmal zusammenstellen, was ich schon damals und danach – vor allem anhand des neu herausgegebenen Briefwechsels[2] – zum Verhältnis Capito und Zwingli herausgefunden habe. Ein Blick auf die europäische Ausstrahlung der Zürcher Reformation.[3]

Straßburger reformatorische Aufbrüche

Im März 1523 zieht sich Capito auf seine Pfründe als Propst des St. Thomas-Stifts in Straßburg zurück. Seine vorsichtige Unterstützung der «lutherischen» Bewegung vom Mainzer Hof aus, wo er als Domprediger und Berater des Erzbischofs Albrecht tätig war, war nicht verborgen geblieben. Doch Capito will sich nicht in eine offene Auseinandersetzung hineinziehen lassen, am liebsten ab jetzt – wie er später brieflich erklärt – nur noch hebräischen Studien widmen. Ein

1 Martin *Heimbucher*, Prophetische Auslegung. Das reformatorische Profil des Wolfgang Fabricius Capito ausgehend von seinen Kommentaren zu Habakuk und Hosea, EH XXIII Bd. 877, Frankfurt a. M. 2008.

2 Vgl. Martin *Heimbucher*, Rez. von The Correspondence of Wolfgang Capito. Bd. 2: 1524–1531, hg. von Erika Rummel, in: Book Reviews, CHRC 91.3–4 (2011), 479–482; vgl. *ders*., Rez. von The Correspondence of Wolfgang Capito, Bd. 3: 1532–1536, hg. von Erika Rummel, in: Book Reviews, CHRC 97.3–4 (2017), 474–477.

3 Vgl. Walther *Köhler*, Zwingli und Straßburg, in: Elsaß-Lothringisches Jahrbuch 20, Frankfurt a. M. 1942, 145–180; mit starkem Fokus auf Martin Bucer. Sein Urteil, dass Capito «dem Zürcher gegenüber unselbstständiger als Bucer» sei (ibid. 151) teile ich nicht.

Gespräch mit dem Prediger Matthias Zell im Sommer 1523 bringt ihn dazu, seinen Rückzug infrage zu stellen und sich nun offen zur evangelischen Sache zu bekennen.[4]

In seiner bald erscheinenden Schrift an den Bischof, *Entschuldigung* genannt, verteidigt er bereits das evangelische Anliegen nach aussen: Sie, die sogenannten frommen «Lutheraner» – so schreibt er 1523 – sind solche, die «kein newerung suchen / dan des / der alle ding ernewert / gottes des heiligen geists»[5]. Diese Erneuerung – so Capito pointiert – hat ihren Grund in einem neuen Verständnis der christlichen Freiheit: dass die Gläubigen an nichts gebunden sind, was nicht Gottes ist, und dass sie im Blick auf ihre Seligkeit allein «auff die gewissen verheissung gottes / und auff des herrn Christi Jesu kostlichen verdienst»[6] setzen. Diese Freiheit gilt es zu verteidigen: die Freiheit der Gewissen, welche die «Seelenmörder» in neue Gefangenschaft führen wollen.[7]

Die Nähe zu Zwingli ist bis in Formulierungen deutlich und im Einzelnen nachweisbar. Capito weiss um die Zürcher Disputation vom Januar 1523 und kennt deren Thesen. Und auch, wenn er für Straßburg ein «vergleichendes Gespräch», wie er es nennt, mit der päpstlichen Gegenseite vorschlägt, orientiert er sich klar an den Zürcher Vorgängen.

1524 ist das Entscheidungsjahr der Straßburger Reformation. Was für Zürich in der Fastenzeit 1522 das Wurstessen war, bedeutet für Straßburg die öffentliche Eheschliessung von sechs Prädikanten Anfang 1524, auf welche der Bischof mit Exkommunikation antwortet.[8] Capito, der selbst noch einige Monate mit seiner Heirat wartet, ist es, der diesen provokativen Akt verteidigt – in der sogenannten *Appellation*.

Wieder gibt es viele Ähnlichkeiten zu Zwinglis Fastenpredigt: so wie letzterer für die Freiheit von den kirchlichen Fastengeboten kämpft, tut es Capito jetzt gegen das Zölibat und für das von ihm so verstandene göttliche Gebot zur Ehe nach 1Kor 7.[9] Zwinglis Heirat mit Anna Reinhart fällt unmittelbar in diese Zeit.

Der Exponent der katholischen Seite ist für das Jahr 1524 der Augustinerprovinzial Konrad Treger. Er weicht einer von den Straßbur-

4 Vgl. *Heimbucher*, Prophetische Auslegung 32 ff.

5 Wolfgang F. Capito, An den hochwürdigen fürsten und herren Wilhelmen Bischoffen zu Straßburg und Lantgraven zu Elsass. Entschuldigung D. Wolffgangs Capitos, Straßburg 1523, DD v.

6 Ibid.

7 Vgl. Z I, 458: Zwinglis Rede vom Seelenmörder.

8 Vgl. *Heimbucher*, Prophetische Auslegung 47 ff.

9 Vgl. Wolfgang F. Capito, Appellation der eelichen Priester, von der vermaynten Excommunication, des Bischoffen zu Straßburg, Straßburg 1524, a 2r–v.

ger gewünschten öffentlichen Disputation aus und nötigt diese so zu einer breiten literarischen Auseinandersetzung mit ihm, an der neben Capito Martin Bucer, Caspar Hedio, Lambert von Avignon und auch Katharina Zell beteiligt sind.[10]

Capito schreibt im April und Oktober 1524 gegen Treger[11] und beide Schriften geben ihm ausführlich Gelegenheit, seine reformatorische Gedanken zu entfalten: Kernpunkt ist die Frage des Verhältnisses zwischen Kirche und Gotteswort: Die Herrlichkeit der Schrift wird verringert – so schreibt er, wenn behauptet wird, dass sie, um Glaubensregel zu sein, erst der Bestätigung durch die Kirche bedürfe.[12] Capito setzt neben die deutliche Kritik an Treger seine Würdigung Zwinglis:

> «Dann die weil unser bruder in Christo / zu Zürich / das ansehens gotlicher geschrifft / durch sein offentlich disputieren / vielen eingebildet / hat»[13]

Der Weg der Zürcher Reformation – insbesondere Zwinglis Wirken an der 1. und wohl auch 2. Disputation hat für Capito und ganz Straßburg Vorbildcharakter.[14] So ist es kein Wunder, dass die Widmung der 1. Schrift gegen Treger, Verwarnung genannt, an die Eidgenossen geht: Straßburg wie die Eidgenossenschaft sind auf ähnlich gutem Wege – so Capito gleich zu Beginn: In Zürich wurde mit einer Disputation «vom verstand gotlicher schrifften […] die Eer Gottes unnd freyheit der gewissen hochlich gefürdert»[15]. Der Straßburger mahnt die Schweizer gegenüber Tregers und ähnlichen Angriffen zu geduldigem Ertragen aller Verachtung, vor allem, dass sie die Zweitracht, die Treger säen will, nicht annehmen, «welchs dem feynd augenscheinlich grossen abbrucht thut»[16]. Capito schickt die Darstellung der Straßburger Auseinandersetzung mit Treger als «ein artzney / der irrung vor und ee sy sich ausbreitet, […] nit das ir solichs bedürffen / dann got lob ir genugsam vorhin verwarnet sein»[17]. Es geht ihm nicht darum, sich zum Ratgeber aufzuschwingen, zu gross ist dazu die Hochschätzung Zwinglis

10 Vgl. *Heimbucher*, Prophetische Auslegung 56 f.

11 Wolfgang F. Capito, Verwarnung der diener des wortes, und der brüder zu Straßburg an die brüder von Landen und Stetten gemeiner Eidgenossschafft. Straßburg 1524; Wolfgang F. Capito, Antwurt D. Wolffgang Fab. Capitons auff Bruder Conradts Augustiner ordens Provincials Conrad Treger vermanung, Straßburg 1524.

12 Vgl. *Heimbucher*, Prophetische Auslegung 60.

13 Capito, Verwarnung B 2r.

14 Vgl. *Köbler*, Zwingli und Straßburg148; vgl. *Moeller*, Zwinglis Disputationen, v. a. II 223–226.

15 Capito, Verwarnung A 4r.

16 Ibid. B 2r.

17 Ibid. C 3r.

wie der Zürcher Reformation. Capito geht es von Anfang an darum, die Gemeinsamkeit des Glaubens aller Evangelischen zu stärken und jeden Streit untereinander, der nur dem Antichrist dienen kann, im Ansatz zu bekämpfen. So ist ihm wie Bucer das im November 1524 nach Zürich Geschriebene gewissermassen bleibendes Programm:

> «Damit wir einträchtig und geschlossen in derselben Linie zum Nutzen der Kirche unseren Dienst tun, beschwören wir Euch: stärkt uns im Herrn und wirkt mit uns, soweit es gehen kann, in Einmütigkeit, und mahnt uns, damit wir mit Euch übereinstimmen können»[18].

Und doch muss man andererseits sagen: Auch wenn die Würdigung Zwinglis sehr weit gehen kann, ja Capito ihn in seinen Briefen nicht nur «einen Diener Christi», «einen Apostel», ja «ein erwähltes Werkzeug Gottes»[19] nennen kann, schliesst das nicht aus, dass der Straßburger sich theologische Eigenständigkeit bewahren kann und seine Akzente gegenüber dem Zürcher auch benennen wird.

Austausch über den Abendmahlsstreit

Im Herbst 1524 wird mit Andreas Karlstadt, der aus Wittenberg nach Straßburg kommt, die befürchtete Zwietracht im evangelischen Lager spürbar. Capito schreibt die erste Schrift zum beginnenden Abendmahlsstreit überhaupt: *Was man halten und antworten soll von der Spaltung zwischen Martin Luther und Andreas Carlstadt*.[20] In diesem Zusammenhang interessiert vor allem Capitos Sakramentsverständnis, das dann auf seine Nähe zu Zwinglis Lehre zu befragen ist.

Der Straßburger beschreibt seine eigene Position, um die Kontrahenten zu ihr zurückzurufen. Für ihn steht beim Abendmahl die Funktion als Gedächtnismahl im Vordergrund – zur Stärkung des Glaubens. «Weyters zu forschen ist überflüssig»[21], schreibt er. Capito unterscheidet – wohl unter Eindruck des aufgebrochenen Streites – radikal zwischen den für den Glauben wesentlichen innerlichen und den unwesentlichen äussern Dingen.

18 Z VIII, 250.
19 Z VIII, 749.
20 Vgl. *Heimbucher*, Prophetische Auslegung 72.
21 Wolfgang F. Capito, Was man halten soll von der Spaltung zwischen Martin Luther unnd A. Carolstadt, Straßburg 1524, B 4r.

> «Dan je das reich gottes inwendig ist und gnugsam hell und klar in der geschrifft angezeigt / das gemeinem verstant nit mag verborgen sein. Wo zu / viel Kunst und Übung gehört / da ist nichts / das zur seligkeit eigentlich gehört.»[22]

Capitos Distanz zu allem Streiten über das «Wie» im Abendmahl ist deutlich. Tatsächlich ist er wohl Ende 1524 der Meinung, Luther noch zu dieser Position rufen zu können. Doch auch die spätere Kritik am Wittenberger zeichnet sich ab, wenn er jedes zu starke Interesse am Sichtbaren und Äusserlichen schon als neue Päpstlichkeit kritisiert.[23]

Wie sieht das nun mit Zwingli aus? Im Brief vom 6.2.1525 empfiehlt Capito dem Zürcher seine Schrift zum Streit zwischen Luther und Karlstadt ausdrücklich.[24] Im Blick auf Zwinglis Lehre schreibt der Straßburger: Er stimme mit ihr im Prinzip überein, auch wenn er in einigen Details anderer Meinung sei:

> «Ich habe noch nichts gelesen, wo ich nicht mit dir übereinstimme, aber vielleicht meine ich, manches sollte ein wenig anders ausgedrückt werden.»[25]

In Capitos Sicht ist die Einigkeit im Wesentlichen, «in der Hauptsumm», mit Zwingli nicht betroffen. Und das ist umso wichtiger, da es – so Capito im Brief an Zwingli vom 20.11.1525 – Verleumdungen gibt, die Straßburger hätten häretische Ansichten in der Abendmahls-lehre.[26] Ein Jahr nach der Schrift zur «Spaltung» schreibt er hier nun im Namen seiner Straßburger Kollegen, dass es ihrer Ansicht nach nicht essenziell ist für das Heil, die Natur der Abendmahls zu definieren.[27] Darum vor allem rät er Zwingli zur Mässigung im Streit und das wird er auch in fast allen weiteren Briefen zum weitergehenden Streit tun.

Im Brief vom 3.2.1526 begrüsst Capito Zwinglis Ausführungen zum Abendmahl ausdrücklich – besonders diejenigen, die sich gegen ein zu starkes Hineinziehen Gottes ins Brot wenden.[28] Aber auch hier kommt er nicht umhin, Zwingli gegenüber erneut nahezulegen, dass «das Abendmahl keine Angelegenheit des Glaubens ist, darum auch keine Definition brauche».[29]

Zu Bucers Umgang mit der Abendmahlslehre Bugenhagens in der Übersetzung des Psalters äussert sich Capito kritisch. Hier im Septem-

22 Ibid. B 4v.
23 Vgl. *Heimbucher*, Prophetische Auslegung 79 f.
24 Vgl. Z VIII, 300 ff.
25 Z VIII, 303.
26 Vgl. Z VIII, 428 f.
27 Z VIII, 429.
28 Vgl. Z VIII, 517.
29 Vgl. ibid.

ber 1526 ist schon die Kritik spürbar, die Capito auch später gegenüber der Vermittlungsraffinesse seines Kollegen bewegen wird.[30]

Über die positive Aufnahme der *Amica exegesis* und dann der Schrift *Dass diese Worte: Das ist mein Leib usw. ewiglich den alten Sinn haben werden*, berichtet Capito im Frühsommer 1527 nach Zürich.[31] Im Brief vom 7.11.1527 verstärkt der Straßburger noch einmal sein Lob über die letzte Schrift. «Zwingli habe die Abendmahlslehre hier grossartig herausgearbeitet»[32] – jetzt merkten alle, dass die Straßburger Freunde und Unterstützer Zwinglis sind.

Austausch über das Taufverständnis

In der Schrift zur *Spaltung* zwischen Luther und Karlstadt äussert sich Capito auch zur Taufe. Grundsätzlich unterstreicht er einmal mehr «dass Christsein inwendig und unsichtbar ist, und dass es an kein äusserlich Ding, es sei ein Zeichen oder anderes gebunden ist».[33] Hier ist er völlig mit seinem Kollegen Bucer einig, der ebenfalls 1524 in der Schrift *Grund und Ursach* schreibt:

> «du mustu mir den tauff als ein eüsserlich ding frey lassen, das gott an kein zeit bunden hat» […] «dann wir mit allem fleiß bezeugen, der wassertauff mach nit selig, sonder allein der geistlich tauff»[34].

Capito kündigt schon Ende des Jahres 1524 gegenüber Zwingli an, die Frage der Kindertaufe noch einmal gründlich prüfen zu wollen.[35] Dass es eine Unsicherheit in ihrer Begründung gibt, ist nicht nur ihm, sondern auch Bucer bewusst. Doch sofort beschwört Capito wieder die reformatorische Einheit: «Wir werden einträchtigen Schrittes mit Dir zu wandeln trachten»[36], schreibt er am 31.12. an Zwingli. Die Praxis der Kindertaufe stand in Straßburg niemals infrage. Am 6.2.1525 teilt Capito Zwingli schlicht mit, dass die Straßburger anders als Karlstadt, der die Kindertaufe ablehnt, diese unterstützen. «Es ist uns Gewohnheit

30 Vgl. Z VIII, 724.
31 Vgl. Z IX, 87; vgl. Z IX, 167.
32 Z IX, 300.
33 Capito, Spaltung B 3v.
34 Bucer DS (Deutsche Schriften) I, 260.
35 Vgl. Z VIII, 280.
36 Ibid.

und Überzeugung Kinder zu taufen»[37] – im späteren Leben eine Gelegenheit, über den Glauben hinzuzulernen. Die Taufe ist, wenn sie auch kein Heil vermitteln kann, so doch immerhin nützlich. Genauso vermittelt es auch Zwingli in seiner Schrift zur Taufe vom Mai 1525, die auch in Straßburg bekannt wird.[38] Im Brief vom 20.11.1525 berichtet Capito dem Zürcher, dass nun die ganze Kirche über die Taufe gut unterrichtet sei.[39] Er stellt die Taufe als Aufnahmeritus vor und setzt sie in diesem Sinn parallel zur Beschneidung. Auch die Kinder können das «Zeichen des heiligen Volkes» bekommen, da sie nach 1Kor 7,14 durch ihre Eltern mitgeheiligt sind.[40] Im Brief vom 26. November unterstreicht Capito mit Zwingli «in der Tauflehre völlig einig zu sein»[41]. Und noch im August (18.8.)1527 stellt er Zwingli gegenüber fest:

> «Betreffend der Kindertaufe ist zwischen uns, wenn ich nicht irre, die innigste Übereinstimmung.»[42]

Nach Erscheinen von Capitos Hoseakommentar hat Martin Bucer diesen im April 1528 gegenüber Zwingli hart kritisiert, vornehmlich weil Capito darin die Kindertaufe infrage stelle. Schon früh wurde in der Forschung festgehalten, dass sich in diesem Kommentar keinerlei Bestreitung der Kindertaufe findet, ja sich Capitos Tauflehre vollständig auf der Linie der seit 1524 veröffentlichten Überlegungen bewegt.[43] In meiner Untersuchung hat sich dieser Eindruck bestätigt[44]; wahrscheinlich ist die Änderung eher in der Tauflehre Bucers zu suchen, der den *res externa* ab 1528 mehr Gewicht gibt.

Capito hingegen bleibt sich treu: Die Taufe ist ihm grundsätzlich symbolon oder «äusseres Sinnbild der Zugehörigkeit zum Leib Christi, die allein der Heilige Geist vermitteln kann, für die innerliche Aufnahme in die Kindschaft Gottes»[45]. Gut paulinisch begibt sich der Getaufte damit auf den Weg des Gleichgestaltet-werdens mit Tod und Auferweckung Christi.

Was Capito – anders als Zwingli – nicht möglich ist, ist zu behaupten, dass die Taufe auf den Platz der Beschneidung gefolgt ist. Nein, für

37 Z VIII, 300.
38 Vgl. Z IV, 188ff: «Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe».
39 Vgl. Z VIII, 428.
40 Ibid.
41 Z VIII, 439.
42 Z IX, 193.
43 Vgl. *Heimbucher*, Prophetische Auslegung 13 ff.
44 Vgl. ibid. 287 ff.
45 Wolfgang F. Capito, In Hoseam prophetam Commentarius, Straßburg 1524, 155r–v.

Capito sind beide (Initiations-)Riten, sowohl die Beschneidung als auch die Wassertaufe, auf ein streng innerlich und geistlich verstandenes Geschehen zu beziehen. Auf die äussere Beschneidung ist die Beschneidung des Herzens in Christus gefolgt; auf die Taufe folgt der erst eschatologisch vollendete Weg zum neuen Menschen.

> «Was aber das betrifft, wenn irgendein Jude ganz und gar behaupten will, dass bei uns die Kirchen durch die Taufe hergestellt werden, so wie bei ihnen ihre Gemeinschaft durch die Beschneidung, werde ich das nicht bekämpfen, nur dass man nicht leugnet, dass das Reich Christi innerlich ist und nur in dem Sinne äußerlich, dass sie sich durch denselben Geist zu einer Bürgerschaft zusammenschließen.»[46]

Noch einmal: die Praxis der Kindertaufe hat Capito auch 1528 und danach nicht infrage gestellt, jedoch hat er an ihrer Schriftgemässheit gerüttelt: Mit seiner Kritik an ihrer Herleitung aus der Beschneidung arbeitet Capito de facto seinen Kollegen entgegen, auch wenn er subjektiv weiter davon überzeugt gewesen ist, dass dieser exegetische Unterschied den vorherrschenden Konsens nicht infrage stellt. Zwingli hat Capito niemals kritisch auf seine Tauflehre angesprochen.

Austausch über Täufer und Dissidenten

So wenig wie man von Capito behaupten kann, dass er die Kindertaufe ablehne, so wenig kann man ihn dem täuferischen Lager zurechnen. Der Vorwurf an ihn allerdings ist 1528 nicht neu; schon im November 1525 (20.11.) meint er sich gegenüber Zwingli verteidigen zu müssen:

> «keiner wird diesem äußerst haltlosen Verdacht über mich Glauben schenken, dass ich jenem groben Fehler [der Täufer] irgendwie nahekomme»[47].

Was Capito allerdings auszeichnet, ist, dass er die täuferische Herausforderung nicht einfach abwehrt, sondern sich mit ihr sachlich und menschlich differenziert auseinandersetzt. Wahrscheinlich ist er derjenige unter den Straßburger Reformatoren, der in diesen Jahren tatsächlich den Täufern das meiste Verständnis entgegenbringt, der in ihnen nicht ausschliesslich eine Bedrohung der Reformation sieht und darum für Toleranz ihnen gegenüber eintreten kann.[48]

46 Ibid. 277r.
47 Z VIII, 438.
48 Vgl. *Heimbucher*, Prophetische Auslegung 299.

In der Literatur wird Capitos behauptete Nähe zu den Täufern fast immer mit dem Hinweis unterstrichen, dass er eine ganze Reihe fragwürdiger Gäste in seinem Haus beherbergt hat. Ich bin der Meinung, dass er die Gespräche mit seinen Gästen als apostolisch gebotenes «Prüfen der Geister» nach 1Joh 4,1 und auch als «freundliche Ermahnung der irrenden Brüder» im Sinne der Kirchenzucht verstanden hat.[49] Gegenüber Zwingli erklärt er sich brieflich – erst recht im Blick auf jene seiner Gesprächspartner, die zuvor aus Zürich ausgewiesen wurde.

So schreibt er am 4.4.1526 über eine dreimalige Diskussion mit Wilhelm Reublin, der aus Zürich gekommen ist, über die Taufe: «Dieser streute dann überall in der Stadt aus, wir hätten ihm nachgegeben und bekannt, dass wir seine verhasste Lehre gutheissen»[50]. Am 16. Mai und am 11. Juni schreibt er über den Täufer Hans Wolf. Dieser greift die Prediger lautstark an und stört auch die Messe, was zu grosser Unruhe in der Stadt geführt hat.[51] Capito ist dieser Mensch nicht nur geradezu zuwider, sondern er sieht in seinem Auftreten auch eine «neue Strategie des Satans» die Kirche zu zerteilen und zu zerstören. Die Hauptpunkte der Lehre Wolfs, die klar abzulehnen sind, nennt Capito: keine Obrigkeit könne christlich sein, Kinder seien nicht zu taufen und kein Christ dürfe Waffendienst tun.[52]

Genauso deutlich setzt er sich ein Jahr später mit den Thesen des Wormser Predigers Jakob Kautz auseinander. Im Brief vom 9.7.1527 schreibt er dazu nach Zürich:

> «Ihre Einmütigkeit besteht in der Ablehnung der rechtmässigen Obrigkeit, der Diener des Wortes, der Gültigkeit der Heiligen Schrift und von Christus selbst, deren Verdienst sie unverhohlen leugnen.»[53]

Hier ist für Capito die Grenze erreicht. Gibt es für ihn Aspekte der täuferischen Lehre, die noch erträglich sind, auch wenn man gegen sie streiten muss, so ist mit der Heilstat Christi das Zentrum in Gefahr:

> «Sie sind darauf aus, das was von Christus übriggeblieben ist, zu zerstören. Warum sollten wir diese Totfeinde nicht von den Hürden unserer Schafe fernhalten dürfen.»[54]

49 Vgl. ibid. 308 f.
50 Z VIII, 557.
51 Vgl. Z VIII, 596; vgl. Z VIII, 623 f.
52 Vgl. Z VIII, 623.
53 Z IX, 171.
54 Z IX, 172.

Genau auf dieser Linie berichtet er Zwingli schon Ende 1526 (10.12.), über Hans Denk, der ebenfalls aus Zürich kommend nun in Straßburg viel Unruhe anrichtet:

> «Den Geist solcher Leute verstehe ich nicht, nur weiss ich, dass sie nicht aus Gott sind, sie, die uns den Kern des Christentums wegnehmen und nicht einmal das Vertrauen auf das Leiden Christi übrig lassen.»[55]

Nach einem Kolloquium mit den Straßburgern muss Denk die Stadt verlassen – auch darüber berichtet Capito unmittelbar noch am 26.12.1526.[56]

Im darauffolgenden Sommer ist es Ludwig Hätzer, der Aufruhr verursacht. Denk habe seine wiedertäuferischen Ansichten – so Capito an Zwingli am 7.7.1527[57] – an Hätzer weitergegeben. Nach dem Straßburger Dekret gegen die Widertäufer – so Capito an Zwingli zwei Tage später – muss nun auch dieser die Stadt verlassen.

Capito ist bestürzt, dass alle Straßburger Prediger in die Ecke der Lehren Hätzers und Denks gestellt werden.[58] Das vor allem ist dann auch der Grund, weswegen er Zwingli über die Geschehnisse gerade diesen Sommers und das Straßburger Urteil über Denk und Hätzer so ausführlich berichtet. Am 24.9.1527 schreibt er, dass er den Elenchus, Zwingli Widerlegung der Schleitheimer Artikel gelesen habe und dass es ganz wenig gäbe, wo er mit Zwingli nicht übereinstimme. Capito kündigt einen privaten Brief an, der aber nicht erhalten ist.[59]

Michael Sattler, den Verfasser dieses Täuferbekenntnisses, erwähnt Capito gegenüber Zwingli, soweit wir wissen, nicht. Dieser hielt sich nach seiner Ausweisung aus Zürich im November 1525 eine ganze Zeit in Straßburg auf und wurde dort nicht nur von Capito, sondern auch von Bucer durchaus geschätzt.[60] Nach einem Gespräch Anfang 1527 über die Unterschiede in der Lehre verlässt Sattler Straßburg und wird bald darauf in Horb am Neckar inhaftiert und später hingerichtet. Capito setzt sich brieflich für Sattler und seine Mitgefangenen ein.[61] Michael Sattler gilt ihm trotz aller Irrtümer als «ein Bekenner Christi» – durch seinen Tod wird er zum «Märtyrer» – Capito leidet mit den noch in Horb im Kerker sitzenden Anhängern.

55 Z VIII, 800.
56 Vgl. Z VIII, 819 f.
57 Vgl. Z IX, 167 f.
58 Vgl. Z IX, 172.
59 Vgl. Z IX, 218.
60 Vgl. *Heimbucher*, Prophetische Auslegung 304 ff.
61 Vgl. QGTS VII, 80 ff.

Das ist nun in meinen Augen das eigentlich Besondere an Capitos Sicht der Täufer, dass er an ihrem Christsein festhalten kann, ja von ihrer Gottesfurcht beeindruckt sein kann, auch wenn sie in vielem – ausser im Blick auf den Verdienst Christi – irren mögen.[62]

Mir ist aus meiner Untersuchung der Prophetenkommentare deutlich, dass Capito diese Sicht im Zusammenhang seines Ringens um das Judentum gewonnen hat: dass er jetzt wie bei den Juden so bei den Täufern zunächst auf die Gemeinsamkeit des Erwähltseins sehen kann, bevor die Unterschiede in den Blick genommen werden. Wenn dies das Fundament ist, dass der oder die Andersdenkende als erwählter Mitbruder oder erwählte Mitschwester angenommen wird, bleibt die Gemeinschaft sogar dann erhalten, wenn es Differenzen in der Lehre gibt. Zwingli hat das so tolerant nicht sehen können.

Capito setzt sich Ende 1525 bei Zwingli für Baltasar Hubmaier ein, den Reformator von Waldshut, der im Frühjahr 1525 – wohl unter dem Einfluss des erwähnten Wilhelm Reublin – zum Wiedertäufer wird, was der Straßburger ausdrücklich bedauert.[63] Nachdem Ende des Jahres habsburgische Truppen Waldshut besetzt haben, ist Hubmaier nach Zürich geflohen, wo er bald darauf verhaftet wurde. Capito wünscht sich im Brief vom 27.12.1525 einen fairen Prozess für Hubmaier, ja Capito hofft «für ihn auf einen glücklichen Ausgang», dass er «die Milde eines sehr christlichen rates kennenlernen werde».[64]

Am 1.1.1526 antwortet nun Zwingli. Er nennt Balthasar Hubmaier einen «gottlosen, rohen und falschen Menschen»[65]. Der Zürcher Rat habe ihn nicht wegen seiner Tauflehre eingesperrt, sondern aus Angst, er könne Aufruhr stiften. Zwingli berichtet ferner davon, wie Hubmaier zwischen Widerruf seiner Lehre und Widerruf seines Widerrufes ständig hin und her sich bewege: «Nun weisst Du das Gaukelspiel. Es gibt nichts Frecheres, Verlogeneres, Schändlicheres und Unverschämteres als diese Leute.»[66]

Zwei Wochen später im Brief vom 15.1.1526 stimmt Capito Zwingli in seinem Urteil über Hubmaier zunächst zu, begrüsst auch dessen Inhaftierung, bevor er auch in diesem Brief die Milde und die Klugheit des unbestechlichen Zürcher Rates beschwört.[67] Im Blick auf ein

62 Vgl. *Heimbucher*, Prophetische Auslegung 302 ff.
63 Vgl. Z VIII, 477.
64 Ibid.
65 Z VIII, 487.
66 Z VII, 488.
67 Vgl. Z VIII, 503.

Gerücht, Hubmaier sei im Elsass den Habsburgern ausgeliefert worden, schreibt der Straßburger am 3.2.1526: «Der Herr gebe dem unruhigen Mann in den nun schweren Stunden einen starken Geist!»[68] Tatsächlich wird Hubmaier von Zürich nicht ausgeliefert und erst ein Jahr später in Wien hingerichtet, wie Capito Zwingli im Brief vom 7.11.1527 berichtet.[69] Und auch hier fügt er an, dass er froh ist, «dass die Straßburger Kirchen massvoll handeln und nicht überstürzt verurteilen. Die Prediger leiden mit den schwachen Brüdern mit»[70], schreibt Capito.

Das Interesse, das Capito an Hubmaiers Schicksal hat, ist nicht nur ein persönliches, mitfühlendes: nein Capito wendet sich in diesen Jahren (bis 1531) gegen jegliche Gewaltanwendung in Glaubensangelegenheiten. Staatliche Gewalt ist erst betroffen, wenn die Anklage auf öffentliche Gotteslästerung lautet. Sie allein darf mit dem Tod bestraft werden – so Capito Überzeugung. Gegenüber Zwingli hat er dies aber wohl nur zwischen den Zeilen zum Ausdruck gebracht.

Mehr als bestürzt aber ist er, als er Anfang 1527 von der Ertränkung des Felix Manz in Zürich erfährt. Capito schreibt an Zwingli am 22.1.1527:

> «Hier geht das Gerücht, bei Euch sei Felix Manz hingerichtet und großartig in den Tod gegangen, wodurch die Sache des Glaubens und der Wahrheit, die Du vertrittst, in ein sehr schlechtes Licht gekommen ist.»[71]

Und als sich das Gerücht bestätigt, fragt er am 28.2.1527 nach, was der Grund gewesen sei: Verrat oder Häresie und wie – in welcher Haltung – Felix Manz gestorben sei.[72] Eine Antwort von Zwingli findet sich leider nicht.

Entzweiung mit Bucer – Zwinglis Ruf zur Einheit

Erstmalig Ende 1526 taucht der Name von Martin Cellarius im Briefwechsel mit Zwingli auf.[73] Dieser hat sich in Wittenberg 1522 der Reformation angeschlossen, ist dann einige Jahre später mit chiliastischen Ansichten hervorgetreten und hat Sachsen nun nach einer kriti-

68 Z VIII, 517.
69 Vgl. Z IX, 300.
70 Ibid.
71 Z IX, 25 f.
72 Vgl. Z IX, 60.
73 Vgl. Z VIII, 774 f.

schen Unterredung mit Luther verlassen. Seit November ist er in Capitos Haus zu Gast. Der Straßburger nennt ihn im Brief vom 14.11.1526 «einen Unterstützer Zwinglis»[74] mit besonderen Lehren, nämlich «dass das ganze Volk der Israeliten erleuchtet werde und es das Land der Kanaanäer besitzen werde, ausgezeichnet auch in irdischer Macht»[75]. Daneben wende er sich kritisch gegen die Kindertaufe, doch «indem er von der Liebe spricht, die alles Äussere ins rechte Verhältnis setzt».[76]

Im Sommer 1527, nachdem Capito ein begeistertes Vorwort zum Erstlingswerk des Cellarius, *De operibus Dei*, geschrieben hat[77], tritt er erneut bei Zwingli für seinen Gast ein: Die Wittenberger sprächen schlecht von ihm, Cellarius aber sei besser als sein Ruf und stehe klar gegen die Täuferbewegung, auch wenn er Reserven gegen die Kindertaufe habe. Capito schreibt diesen Brief, «um das Gerücht zu zerstreuen, Cellarius sei ein Wiedertäufer.[78] Vielmehr sei er ein treuer Diener Gottes in Übereinstimmung mit den Straßburger Predigern» Das habe er vor allem in der Straßburger Debatte mit Denk und Hätzer gezeigt: ihre Lehren habe Cellarius klar verurteilt. Capito empfiehlt Zwingli, das von ihm besprochene Werk seines Gastes zu lesen, obwohl der Zürcher bereits zehn Tage zuvor (im Brief vom 8.8.) geschrieben hat, «dass er selbst keine Zeit für die Lektüre habe, sondern das Werk Leo Jud übergeben habe»[79]. Noch einmal am 24.9. bittet Capito Zwingli, nichts gegen Cellarius zu schreiben, «um der Einheit unter den Reformatoren willen»[80].

Martin Bucer, mittlerweile führender Kopf der Straßburger Reformatoren, hat sich im April 1528 über Capitos eben erschienenen Hoseakommentar bei Zwingli beschwert:

> «Was du fürchtest, ist geschehen: Cellarius der durch und durch vom wiedertäuferischen Geiste beseelt ist, hat durch seinen allzulangen und vertrauten Umgang unseren Capito ganz für sich eingenommen»,

heisst es im Brief Bucers vom 15.4.1528[81]: Capito habe sich «dazu bringen lassen, dass er die Kindertaufe und anderes gegen uns angriff und in

74 Z VIII, 775.
75 Ibid.
76 Ibid.
77 *De operibus Dei praefatio*; vgl. *Heimbucher*, Prophetische Auslegung 317 ff.
78 Vgl. Z IX, 193.
79 Z IX, 182.
80 Z IX, 222.
81 Z IX, 427; vgl. *Heimbucher*, Prophetische Auslegung 285 f.

seinem Hosea hat er mich, ohne meinen Namen zu nennen, Wort für Wort widerlegt».[82]

Es ist mir auch nach gründlicher Analyse des Hoseakommentars nicht möglich, Bucer in seinem Urteil zu folgen. Noch dazu konnte auch er im Herbst 1527 nicht nur – wie Capito – für Cellarius als Person eintreten, nein, auch er hat in seinem Vorwort zum Epheserkommentar vom Herbst 1527 das Werk des Cellarius positiv gewürdigt: «in dem die göttliche Güte grossartig gepredigt wird»[83]. Und es gibt auch keinen Grund anzunehmen, dass Capito sich in seiner Begeisterung für das Werk des Cellarius, nun mit einem Mal völlig von dessen Denken hat beeinflussen lassen. Nein, Capito und Cellarius setzen manche Akzente durchaus anders, was mein Vergleich zwischen *De operibus Dei* und dem Hoseakommentar gezeigt hat. Seinen Worten vom Herbst 1527 ist durchaus Glauben zu schenken, wenn er im schon zitierten Brief an Zwingli vom 24.9.1527 schreibt:

> «Dessen Buch habe ich mit einem ausführlichen Vorwort versehen, nicht weil alles darin neu wäre, sondern weil alle Dinge vornehmlich auf die Regel der Ehre Gottes blicken. […] Dir [Zwingli] werden die Freunde berichten, dass ich das Meiste auch schon zuvor aus dem HOSEA so beurteilt hatte, an dem ich im letzten Winter geschrieben hatte, schon bevor ich Cellarius kennenlernt habe; das meiste haben die Zuhörer gehört.»[84]

Meiner Meinung nach ist Capito in seiner reformatorisch-theologischen Position und Haltung 1527/1528 konsistent, während es Bucer ist, der neue Akzente setzt: im Blick auf eine härtere Abwehr der täuferischen Bedrohung und im Blick auf eine angestrebte Verständigung mit Luther in der Abendmahlsfrage. Da kommt ihm sein Kollege mit seinem Hoseakommentar in die Quere.[85]

Aber auch Capito sieht sich im Frühjahr 1528 in Konkurrenz zu Bucer; darauf gibt ein Brief vom März 1528 einen Hinweis. In ihm offenbart Capito Zwingli:

> «Bucer hat deiner nicht gedacht in (seinem) JOHANNES-KOMMENTAR, was jedem hier missfällt – und es scheint so, als würde er es als seine Trophäe feiern, was als Sieg gegen Konrad Treger [auf der Berner Disputation] festgestellt wurde. Welche Angelegenheit ein späterer Blick darauf schon zurechtbringen wird und auch die Akten werden zeigen, wie viel bei dir und Oekolampad gelegen ist und wie viel bei anderen.»[86]

82 Ibid.
83 Martin Bucer, Epistola D. Pauli ad Ephesios, Straßburg 1527, A 5r.
84 Z IX, 221.
85 Vgl. *Heimbucher*, Prophetische Auslegung 349.
86 Z IX, 406 f.

Schon vorher betont Capito – im deutlichen Gegensatz zu dem, was er über Bucer geschrieben hat:

> «Ich hatte deiner in meinem HOSEA-KOMMENTAR gedacht.»[87]

Bedeutsam ist, dass Zwingli in seinem Antwortbrief vom Juni 1528, der an Capito und Bucer gemeinsam adressiert ist, auf die Sachpunkte der bucerschen Kritik gar nicht eingeht. Stattdessen mahnt er beide Reformatoren gleichermassen:

> «Ihr beide aber dürft gar nicht anders zueinander sein als Theseus und Pirithous, als David und Jonathan. Lasst andere sich entzweien, ihr aber steht brüderlich zusammen und haltet mit vereinten Kräften alle Welt zu Eintracht und Frieden an.»[88]

Der Zürcher mischt sich in den Sachstreit nicht ein. Wahrscheinlich ist, dass er den Ärger in Straßburg vor allem durch Cellarius veranlasst sieht, der ihm schon länger verdächtig ist. Darüber hinaus bleibt es schwer zu beurteilen, ob ihn etwas von Bucers Kritik an Capito überzeugt hat – oder ob auch Zwingli damit rechnet, dass am Distanzgewinn der beiden Straßburger eben doch auch beide beteiligt sind. In seiner Mahnung zur Einigkeit auch bei unterschiedlichen Akzenten in der Lehre nimmt er ein wichtiges Anliegen Capitos auf.

Ausdrücklich zum Hoseakommentar schreibt Ende Juni 1528 Konrad Pellikan, Freund Capitos seit Basler Zeiten. Er bezieht sich auf die jüdischen Heilserwartungen, für die der Straßburger im HOSEA eintritt:

> «Die Tatsache vor allem hat mich bewogen, dir zu schreiben, dass du den Juden die Rückkehr nach Judäa und sozusagen einen weltlichen Staat für die Zukunft zu gestehst. Das kann ich weder um der Liebe noch um des Friedens willen verstehen und annehmen, da das Reich der Gläubigen in Christus ist.»[89]

Pellikan kann solche konkrete Eschatologie, weil sie scheinbar an Christus vorbei gelehrt wird, nur als Spekulation bezeichnen. Auch Zwingli – so schreibt er – war «über die Idee der Rückkehr der Juden verwundert, als ich ihn darüber befragte».[90]

Um Capitos Auslegung auf den Punkt zu bringen: Auch für die jüdische Mehrheit der Vergangenheit und Gegenwart, die nicht an Christus glauben, ist Gottes Erwählung festzuhalten – davon ist der Straßburger

87 Z IX, 406.
88 Z IX, 487f.
89 R. Gerald *Hobbs*, Monitio Amica, in: Horizons européens de la réforme en Alsace, Strassbourg 1980, 91.
90 Ibid. 92.

1528 überzeugt! Und Israel behält seine Funktion als reale äussere Figura / als Typos des sich erst im Eschaton vollständig erfüllenden Heilswillens Gottes. Darum müssen sich auch alle ausstehenden Verheissungen an Israel noch erfüllen – sie sind in Christus nicht aufgehoben, sondern weisen wie er auf die Zukunft Gottes voraus.[91]
An Zwingli schreibt Capito am Ende Juli 1528:

> «Was das verworfene Volk für sich erhofft, das verheisst ihnen der Geist des Herrn auf eine so feierliche Weise und in so bestimmten Ausdrücken, das ich das nicht für ein eitles Hirngespinste halten kann und weit entfernt davon, dass dies der Herrschaft unseres Herrn widerstreitet; vielmehr finde ich, dass es derselben förderlich und dienstbar ist.»[92]

Capito hat auch aus der Beschäftigung mit jüdischen Kommentaren gelernt – ein Vergleich des Hoseakommentars mit dem zwei Jahre zuvor erschienenen Habakukkommentar macht das deutlich.[93] Im Blick auf Zwinglis Jesajakommentar rät er diesem im Brief vom 15.3.1529, «er solle die jüdischen Kommentare nicht vernachlässigen».[94] Am 29.3. entschuldigt er sich gewissermassen für diese Bemerkung,[95] um dann am 19.4. gegenüber Zwingli zu unterstreichen, er habe keine ernsthafte Kritik am Jesajakommentar, obwohl er an einigen Punkten anderer Meinung sei – «aber Worte seien nicht so wichtig, solange jeder versuche, die Regel des Geistes zu beachten».[96]

Straßburgs und Capitos Verhältnis zu Zürich

Im Januar 1530 schliesst Straßburg endlich[97] mit Zürich, Basel und Bern das «Christliche Burgrecht», nachdem einen Monat zuvor der erhoffte Zusammenschluss mit Sachsen und Brandenburg nicht zustande gekommen ist. Von Capito wird bekannt gewesen sein, dass ihm – anderes als Bucer (mindestens seit 1528) – der Schulterschluss mit Zürich

91 Vgl. *Heimbucher*, Prophetische Auslegung 226 ff., 345 ff.
92 Z IX, 517.
93 Vgl. *Heimbucher*, Prophetische Auslegung 270 ff.
94 Z X, 472.
95 Vgl. Z X, 86.
96 Z X, 106.
97 Vgl. *Köhler*, Zwingli und Straßburg 153 ff. zu Zwinglis politischem Interesse an Straßburg; vgl. Thomas A. *Brady*, Zwischen Gott und Mammon. Protestantische Politik und deutsche Reformation, Berlin 1996, 128 ff.

wichtiger war als die Verständigung mit Wittenberg.[98] Das spiegelt sein Briefwechsel mit Zwingli deutlich wider und darum ist es auch kein Wunder, dass er nicht gefragt wird, Straßburg beim Marburger Religionsgespräch zu vertreten.[99]

Noch während des Reichstages zu Speyer schreibt er im März 1529 an Zwingli «nostra respublica tota vestra est», d. h. «sie hängt der reinsten Kirche unter allen übrigen Kirchen vollkommen an»[100]. Über Luthers Angriffe äussert er sich wiederholt kritisch und spricht zuletzt im Brief vom Juni 1530 davon, dass die «Tyrannei der Sachsen seit dem Marburger Gespräch noch gewachsen ist».[101]

Im Sommer 1529 bekräftigt er seine theologische Nähe zu Zwingli in einer empfehlenden Vorrede zu einer Schrift von Caspar Schwenckfeld[102], dem auch Zwingli im Vorjahr seine Anerkennung ausgesprochen hat. Capito wehrt sich gegen die Verleumdung, «dass wir den leib unnd das blut Christi ins herren nachtmal zu essen verleugnen, und auch selbs undereinander in secten zerteilt seyen».[103] Eine «ware heilsame unnd lebhafftige niessung des leibs Christi»[104] habe auch Schwenckfeld beschrieben – allerdings als rein geistliches Geschehen ohne falsche Verehrung der Kreatur: in solchem Verständnis findet Capito nicht nur sich selbst, sondern auch die Schweizer wieder – kein Wort zu Bucers Versuchen, eine Brücke nach Wittenberg zu schlagen.

Anfang September 1530 schreibt Capito an Bucer «im Namen und im Auftrag von Zwingli, Oekolampad, Megander und seiner selbst»[105]. Wieder lässt er keinen Zweifel an seiner Position in Sachen Abendmahl, macht aber deutlich, dass er jetzt die Unionsbemühungen des Kollegen unterstützen kann, auch wenn seine Skepsis gegenüber Formelkompromissen nicht ausgeräumt ist.

> «Wende allen Fleiß an, lieber Bucer, damit du dasjenige, was du jetzt auf dem Webstuhl hast, glücklich vollenden kannst […] Obgleich ich immer dafür gehalten habe, dass eine wahre Freundschaft und Verbindung in dem Herrn, welche auf der freien Regung und Belebung seines Geistes beruht, viel fester und dauer-

98 Vgl. *Heimbucher*, Prophetische Auslegung 379; vgl. *Köhler*, Zwingli und Straßburg 167 ff.
99 Vgl. *Heimbucher*, Prophetische Auslegung 380 f.; vgl. Z X, 240 ff.
100 Z X, 84.
101 Z X, 624.
102 Vgl. CS III, 394 ff.: Vorrede zu Schwenckfeld, Apologia und erclerung der Schlesier.
103 CS III, 395.
104 Ibid.
105 Vgl. Z XI, 114 ff.

> hafter sei als jede andere, auf noch so geistreichen genau, eng und ängstlich bestimmten Formeln.»[106]

Capito setzt noch 1530 lieber auf die Einigkeit im geistlichen Verständnis des Glaubens, die er mit den Schweizer Freunden für gegeben sieht. Gegenüber Formelkompromissen mit der lutherischen Seite bleibt er – wie auch Zwingli – kritisch.

Zwischen Bucer und Zwingli eskaliert der Streit, nachdem Bucer versucht, diesem in einem Brief vom Februar 1531 die gewünschte Position für einen Abendmahlsvergleich gleichsam zu diktieren.[107] Bucer erhält einen zornigen Antwortbrief, in dem ihm der Zürcher Opportunismus vorwirft.[108] Und Bucer schreibt kühl zurück: «Ich werde dich von nun an nicht mehr mit dem Thema der Einigung aufregen.»[109]

Bemerkenswerterweise bleibt der gute Kontakt zwischen Capito und Zwingli bestehen.

> «Allerdings werde ich gewiss dafür sorgen, dass nicht irgendetwas von der Wahrheit abgeht, die ja tatsächlich auch Bucer verteidigen will, wie auch immer er Frieden zu stiften beabsichtigt»[110],

schreibt er noch im April 1531. Es sieht so aus, als bemühe sich Capito jetzt und in der Folgezeit bis zur Wittenberger Konkordie 1536 erst recht die Verbindung nach Zürich und in die Schweiz zu halten. Capito ist es auch, der als Botschafter Straßburgs mehrfach nach Basel, Zürich und Bern reist. Wenn man die vielen Briefe bis zum Jahr 1536 überblickt[111], dann bewahrheitet sich in meiner Sicht der Dinge, was schon Baum 1860 in der Doppelbiografie über Capito und Bucer angedeutet hat, dass Ersterer den Schweizern eben doch näher stand als Letzterer.[112]

War Capito also ein «Zwinglianer»? Mit Sicherheit lässt sich sagen: er hat sein reformatorisches Denken und Gestalten deutlich mehr von Zwingli als von Luther gelernt. Beide sind sich nahe im Herkommen aus dem Biblischen Humanismus und haben dann zunächst dieselben reformatorischen Grundentscheidungen getroffen.[113] Capito weiss sich vor allem im radikal geistlichen Verständnis von Kirche, im Besonderen der

106 Z XI, 115.
107 Vgl. Z XI, 339 ff.
108 Vgl. Z XI, 339 ff.
109 Z XI, 345.
110 Z XI, 400.
111 Vgl. CWC Bd. 3, z. B. die Briefe 565 ff., 578–582, die Capito während seines Besuchs in Basel 1525 geschrieben hat.
112 Vgl. Johann Wilhelm *Baum*, Capito und Bucer, Elberfeld 1860, 502.
113 Vgl. *Heimbucher*, Prophetische Auslegung 115 ff.

Sakramente mit Zwingli einig. So ist er von Zwinglis Reformationswerk zutiefst überzeugt.

Das schliesst die theologische Selbstständigkeit nicht aus.[114] Neben dem starken Wunsch nach reformatorischer Einmütigkeit setzt Capito deutliche Akzente im Verständnis der Auslegung des Alten Testamentes sowie seiner Bundes- und Israeltheologie.[115] Damit zusammen hängt in meinen Augen die grössere theologische Offenheit des Straßburgers, sowie sein Eintreten für Toleranz im Blick auf die Dissidenten und gegen die Inanspruchnahme obrigkeitlicher Gewalt noch bis Ende der 1520er Jahre.

Capitos Rückruf zum geistigen Kern gerade im Abendmahlsstreit verbindet ihn mit Zwingli und trennt ihn von Bucer. Und Capitos Kritik am neuen Papst von Wittenberg geht viel weiter als die seines Straßburger Kollegen[116]. Gerade als Bucer sich deutlich als Vermittler Richtung Wittenberg positioniert, wird Capitos Nähe zu Zwingli, zu Zürich und zur Eidgenossenschaft neu bedeutsam.

Entscheidend ist, dass er jederzeit versucht, mit Zwingli und den Schweizern überhaupt in brüderlichem Gespräch zu sein, zu informierten, zu klären, für Überzeugen zu werben, um des Fortgangs der Reformation willen. In Zürich ist das auch geschätzt worden: So schreibt Zwingli einmal an die Schlesier:

> «Die wir in Straßburg, Basel und Zürich sind, teilen uns in liebenswerten Briefen alle Dinge ermahnend mit.»[117]

Capito bleibt vertrauter Freund der Eidgenossen über den Tod Zwinglis hinaus.

Ich hoffe, meine Ausführungen sind ein Beitrag, einmal mehr zu aufzuzeigen, wie weit Zwingli und die Zürcher Reformation in Europa ausgestrahlt haben und wie man sich in Straßburg doch zumindest einige Jahre an den Schweizer Impulsen orientiert hat.

114 Vgl. anders auch Martin *Greschat*, Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit, München 1990, 90.

115 Vgl. ibid. 345 ff.

116 Vgl. Z IX, 283 f.; vgl. *Heimbucher*, Prophetische Auslegung 355 f.

117 Z VIII, 569.

Zürich und die Fremdengemeinde in London

Eine entangled history der Reformation

Von Judith Becker

Am 7.6.1553 schrieb der polnische Baron und Superintendent der 1550 gegründeten niederländisch- und französischsprachigen Fremdengemeinde in London, Johannes a Lasco, an Heinrich Bullinger in Zürich.[1] In dem Brief erklärte a Lasco zunächst sein langes Schweigen mit dem Tod seiner Frau. Weil er der Aufgabe, neben seinen kirchlichen Ämtern den Haushalt zu führen, nicht gewachsen sei, habe er ein zweites Mal geheiratet. Dann wandte a Lasco sich einer Beschreibung des Gemeindelebens zu. Der Brief ist in der Forschung bekannt dafür, dass hier die Durchführung der Kirchenzucht in der Fremdengemeinde London beschrieben wird ebenso wie Probleme mit einem der Pastoren des niederländischsprachigen Zweiges, vermutlich Walter Delenus.[2] A Lasco schrieb ferner über Lehren, die in der Gemeinde kontrovers diskutiert wurden: Prädestination, Erbsünde und Allversöhnung, die Höllenfahrt Christi. Ausserdem schilderte er Probleme mit dem nicht namentlich benannten Pastor in der Frage der Kindertaufe und der Einsetzung von Paten. Er schloss mit einem längeren Abschnitt:

> «Aber wozu diese Klagen, wirst du sagen? Erstens, damit ihr in euren Gebeten unserer und unserer Gemeinden gedenken wollt: danach, damit ihr versteht, dass ich euch nicht immer schreiben kann, wenn ich will. Ich habe nun die Zeremonien unserer Gemeinde unter den Händen und alle ihre Leitung in unserem Dienst. […] Ich schreibe aber nicht ohne Theseus, wie ich sage, unseren Micronius, zu dem ich unsere Gemeinde hier sehr beglückwünsche. Von meinem König

1 Ad Bullingerum, London, 7.6.1553, Nr. 91, in: Joannis a Lasco Opera tam edita quam inedita duobus voluminibus comprehensa, hg. von Abraham Kuyper, Amsterdam 1866, Bd. 2, (Abk.: K II) 674–678.

2 A Lasco betonte, es handle sich nicht um Martin Micron. Da zwei Pastoren im niederländischen Zweig der Gemeinde arbeiteten, Martin Micron und Walter Delenus, muss Walter Delenus gemeint gewesen sein.

> von Polen wird gesagt, dass er sich zu einer neuen Hochzeit rüstet. Die meisten glauben, dass jener einiges darüber nachdenkt, bei den Seinen die Religion wiederherzustellen, und dass es dazu kommt, dass auch ich von ihm gerufen werde. Aber ich kann bisher nichts mir Gewisses von den meinen versprechen. Unser durchlauchtigster König von England ist bereits längst ermattet, aber wiederum (dem Herrn, unserm Gott sei Dank) schon genesen. Gerne wüsste ich, was du an Hooper über die Prädestination geschrieben hast. Mir war es wegen der Abwesenheit des Menschen nicht möglich es zu sehen, obgleich er mehrfach versprochen hatte, dass er deine Briefe an mich weiterschicken werde. Lebe wohl, anständigster Herr!, und ich bitte Dich, empfehle mich allen Deinen Kollegen höchst aufmerksam, besonders aber D. Pellikan, dem Vater, Bibliander, Gualter, Gesner! […] Dein wahrhaft und von Herzen verbundener
>
> Ioannes a Lasco m. pr.
>
> D. Calvin, wenn es dir irgendwann passend sein sollte, empfiehl uns, und unsere ihm hier dargelegten traurigen Vorfälle, und bitte ihn mit meinen Worten, dass er nicht etwas vorschnell von uns glaube, wenn ihm etwas von uns zu Ohren kommt, bis er nicht von mir jede Sache erfährt.»[3]

A Lasco setzt in diesem Brief eine enge Verbundenheit mit Bullinger und der Zürcher Gemeinde voraus. Er spricht von wechselseitiger Fürbitte, wirbt um Verständnis, sucht Zustimmung zu Lehre und Lebensordnung der Gemeinde. Er bezieht sich auf gemeinsame Bekannte und Verbündete und legt damit Netzwerke offen, und ganz selbstverständlich will er Bullinger als Boten für eine Nachricht an Johannes Calvin nutzen. Ähnliche Annahmen und Ausdrücke finden sich auch in anderen Briefen a Lascos an Bullinger – und in Bullingers Briefen an a Lasco.[4]

In diesem Beitrag frage ich, wie sich die Beziehungen zwischen Bullinger und der Fremdengemeinde in London gestalteten, welche Gemeinschaftsvorstellungen im Hintergrund standen und wie diese realisiert wurden. Im Mittelpunkt steht dabei die Korrespondenz zwischen a Lasco und Bullinger; aber auch andere führende Mitglieder der Gemeinde, die mit Bullinger korrespondierten, werden in die Analyse einbezogen, insbesondere der Pastor Martin Micron und der Älteste Jan Utenhove.[5] In einem abschliessenden Kapitel werde ich untersuchen,

3 Ad Bullingerum, London, 7.6.1553, Nr. 91, K II, 677f.

4 Corinna *Ehlers*, Konfessionsbildung im Zweiten Abendmahlsstreit (1552–1558/59) (SMHR 120), Tübingen 2021, zeigt sehr genau die Gruppenbildungen innerhalb des reformierten Protestantismus während des Zweiten Abendmahlsstreits auf. Dazu gehört zentral die Frage der Zusammenarbeit und Abgrenzung von Bullinger, Calvin und a Lasco.

5 Es ist auffällig, dass es die Mitglieder des niederländischen Gemeindezweigs waren, die mit Bullinger korrespondierten. Die französischen Gemeindeleiter waren bereits in dieser frühen Phase an Johannes Calvin orientiert, was auch jetzt schon zu Ausein-

inwiefern es hilfreich sein kann, diese Beziehungen mit einem Konzept wie dem der *entangled history* zu fassen.[6]

In diesem Ansatz werden die Verwobenheit zwischen den Reformatoren deutlich sowie der daraus resultierende wechselseitige Einfluss. Es handelte sich nicht um einen einseitigen Transfer von Ansichten und eine Beeinflussung in eine Richtung – von Zürich nach Emden, London, Frankfurt, Polen –, sondern um einen Austausch von Ideen, der alle Beteiligten veränderte.

Die primäre Quelle sind die Korrespondenzen zwischen den Leitern der Londoner Fremdengemeinde und Heinrich Bullinger.[7] Dabei

andersetzungen zwischen den Gemeindeteilen führte. Nach der Neugründung der Gemeinden unter Elisabeth I. bestanden die Gemeinden, nach Sprachen organisiert, als eigenständige Gemeinden, die nur durch gemeinsame Gremien zusammengehalten wurden. Jetzt entwickelten sich die Gemeinden weiter auseinander. Zur Entwicklung zur Zeit Elisabeths I. vgl. Judith *Becker*, Gemeindeordnung und Kirchenzucht. Johannes a Lascos Kirchenordnung für London (1555) und die reformierte Konfessionsbildung (SMRT 122), Leiden et al. 2007, 259–537.

6 Vgl. Shalini *Randeria*, Entangled Histories of Uneven Modernities. Civil Society, Caste Solidarities and Legal Pluralism in Post-Colonial India, in: Unraveling Ties. From Social Cohesion to New Practices of Connectedness, hg. von Yehuda Elkana, Frankfurt a. M./New York 2002, 284–311. In eine ähnliche Richtung gehen die Interventionen von Sanjay Subrahmanyam, der seinen Ansatz der *Connected Histories* im Gegensatz zu Randeria auf die Frühe Neuzeit bezieht: Sanjay *Subrahmanyam*, Connected Histories. Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia, in: Modern Asian Studies 31/3 (1997), 735–762. Subrahmanyam macht die Verwobenheit zwischen Kulturen etwas weniger stark deutlich. Sein Punkt ist daneben die Vielfalt innerhalb einzelner Regionen. Koloniale Hierarchien und Gewalt sind hier weniger zentral als bei Randeria. – Ein dritter ähnlicher Ansatz wäre die *Histoire croisée*, für die Michael Werner und Bénédicte Zimmermann einen Fragenkatalog entworfen haben: Michael *Werner* und Bénédicte *Zimmermann*, Beyond Comparison. Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity, in: History and Theory 45 (2006), 30–50.

7 A Lascos Werke einschliesslich eines Teils der Briefe sind ediert, in: Joannis a Lasco Opera tam edita quam inedita duobus voluminibus comprehensa, 2 Bde., hg. von Abraham Kuyper, Amsterdam et al. 1866. Die Briefe finden sich in Bd. 2 (Abk.: K II). Darüber hinaus findet sich relevante Korrespondenz, in: HBBW 1–19; Epistulae Tigurinae de Rebus Potissimum Ad Ecclesiae Anglicanae Reformationem Pertinentibus Conscriptae A. D. 1531–1558, Cambridge 1848 (Abk.: ET); Original letters relative to the English Reformation, 2 Bde., hg. von Hastings Robinson, Cambridge 1846 f. (Abk.: OL); The Zurich Letters, comprising the correspondence of several English bishops and others with some of the Helvetian reformers, during the reign of Queen Elizabeth. Translated from authenticated copies of the autographs, and edited for the Parker Society, 2 Bde., hg. von Hastings Robinson, Cambridge 1842–1845; Ecclesiae Londino-Batavae Archivum, tomus secundus: Epistulae et Tractatus cum reformationis tum ecclesiae Londino-Batavae historiam illustrantes (1544–1622), hg. von Johannes Henricus Hessels, Canterbury 1889; Ecclesiae Londino-Batavae

nimmt der Briefwechsel zwischen Bullinger und Johannes a Lasco sowohl im Umfang als auch im Gehalt die bedeutendste Rolle ein. Da deutlich mehr Briefe von a Lasco an Bullinger vorliegen als von Bullinger an a Lasco, wird a Lascos Perspektive notwendigerweise im Vordergrund stehen. Die überlieferten Briefe Bullingers an a Lasco sprechen indes die gleiche Sprache, sodass von Wechselseitigkeit in den Vorstellungen ausgegangen werden kann.

Die Bedeutung a Lascos für Bullinger und umgekehrt wird aber nicht nur in dem ausführlichen Briefwechsel deutlich, sondern auch in Bullingers *Diarium*, in dem a Lasco eine gewichtige Rolle spielt. Er wird – verglichen mit anderen Reformatoren – ausgesprochen häufig zitiert. Die Bedeutung a Lascos für Bullinger unterstreicht zudem die zusammen mit dem Diarium edierte *Vita Henrici Bullingeri usque ad annum 1560*, in der a Lasco als einer der Bullinger besonders vertrauten Männer genannt wird.[8] Die Verbundenheit Bullingers mit a Lasco spiegelt sich auch in diesen Quellen.

Die geglaubte Gemeinschaft in den Korrespondenzen

Situationen und Medien

Der überlieferte Briefwechsel Bullingers mit den Leitern der Londoner Fremdengemeinde steht im Kontext seiner Bemühungen um eine Verbreitung der Reformation (möglichst Zürcher Prägung), die er in Korrespondenzen mit Herrscherinnen und Herrschern und politischen Vertretern einerseits sowie mit Theologen und Gemeindeleitern anderseits

Archivum, tomi tertii pars prima (paginae 1–1504, a. d. 1523–16 Jun. 1631). Epistulae et Tractatus cum Reformationis tum Ecclesiae Londino-Batavae Historiam Illustrantes, hg. von Johannes Henricus Hessels, Canterbury 1897. Für eine Liste der Korrespondenzen a Lascos vgl. Henning P. *Jürgens*, Johannes a Lasco in Ostfriesland. Der Werdegang eines europäischen Reformators (SuRNR 18), Tübingen 2002, 349–375. Eine Aufstellung der Zürcher Korrespondenzen mit englischen Personen findet sich in Carrie *Euler*, Couriers of the Gospel. England and Zurich. 1531–1558, Zürich 2006, 271–306. Zu Bullingers Korrespondenzen vgl. Rainer *Henrich*, Bullinger als Briefschreiber, am Beispiel seiner Briefe an Johannes Haller, in: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence. Zurich, Aug. 25–29, 2004. International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575), hg. von Emidio Campi und Peter Opitz, Zürich 2007, 129–142.

8 Bullinger, Vita, in: Diarium (Annales vitae) der Jahre 1504–1574 (Quellen zur schweizerischen Reformationsgeschichte 2), hg. von Emil Egli, Basel 1904, 128.

anstrebte.[9] Die Fremdengemeinde in London war unter Edward VI. gegründet worden, unter anderem mit dem expliziten Ziel, ein Vorbild für die englische Reformation zu bilden.[10] Die Kontakte Bullingers zur Fremdengemeinde standen in unmittelbarem Zusammenhang mit seinem Engagement für die englische Reformation.[11]

Der Austausch Bullingers mit a Lasco bezog auch die polnische Reformation ein; a Lasco, der in Polen geboren worden war, wartete unablässig darauf, in der Heimat als Reformator wirken zu können. Als sich ihm die Möglichkeit bot, kehrte er 1556 nach Polen zurück und wirkte dort bis zu seinem Tod 1560 auf eine Vereinigung der unterschiedlichen reformatorischen Bewegungen hin.

Unter den ca. 12 000 aus den Korrespondenzen Bullingers überlieferten Briefen macht der Austausch mit der in London gegründeten Fremdengemeinde nur einen geringen Teil aus.[12] Dennoch wurde zumindest die Korrespondenz mit a Lasco für Bullinger bedeutsam. A Lasco hatte Bullinger 1544 aus Emden erstmals angeschrieben, um sich dem Zürcher Antistes vorzustellen und die Verbindung herzustellen.[13] A Lasco schloss diesen ersten Brief mit der Bitte, ihn in Freundschaft anzunehmen und fortan als Bruder zu behandeln.

Grundlegend für den intensiven Austausch war a Lascos Aufnahme bestimmter theologischer Konzeptionen Ulrich Zwinglis;[14] in der Hoch-

9 Vgl. dazu auch: Rainer *Henrich*, Bullinger's Correspondence: An International News Network, in: Architect of Reformation. An Introduction to Heinrich Bullinger. 1504–1575, hg. von Bruce Gordon und Emidio Campi, Eugene OR 2004, 231–241.

10 Vgl. Johannes a Lasco, Forma ac ratio tota ecclesiastici Ministerii, in peregrinorum, potissimum vero Germanorum Ecclesia: instituta Londini in Anglia, per Pientissimum Principem Angliae etc. Regem EDVARDVM, eius nominis Sextu: Anno post Christum natum 1550. Addito ad calcem libelli Priuilegio suae Maiestatis, in: K II, 1–283, hier 11.

11 Bullinger hatte weitreichende Kontakte in ganz unterschiedliche Gruppen der englischen Politik und Reformation, von Studenten über führende Theologen wie Thomas Cranmer bis hin zu den Herrschern und Herrscherinnen, aber auch zu den verschiedenen Reformatoren, die nach dem Erlass des Augsburger Interim vom Kontinent nach England gingen.

12 Ab der Neugründung unter Elisabeth I. handelte es sich um mehrere nach Sprachen gegliederte eigenständige und in einem Verband zusammengeschlossene Gemeinden, vgl. *Becker*, Gemeindeordnung und Kirchenzucht 269.

13 Ad Henr. Bullingerum, Emden, 14.3.1544, Nr. 16, K II, 568 f. Zuvor hatte schon Hermann Aquilomontan aus Emden über a Lasco an Bullinger berichtet. Vgl. die Tabelle in *Jürgens,* Johannes a Lasco in Ostfriesland 349–375.

14 Den Einfluss Zwinglis auf a Lasco macht insbesondere Ulrich Falkenroth stark, vgl. Ulrich *Falkenroth*, Gestalt und Wesen der Kirche bei Johannes a Lasco, Diss. Georg-August-Universität, Göttingen 1957. Allerdings war Zwingli nicht der ein-

schätzung Zwinglis trafen sich Bullinger und a Lasco, auch wenn sie beide Zwinglis Theologie in spezifischer (und unterschiedlicher) Weise weiterentwickelten und auch von jeweils anderen Einflüssen geprägt waren.[15] Dabei betonte a Lasco schon in seinen ersten Briefen an Bullinger, wie wichtig ihm die Einheit über unterschiedliche Formulierungen von zentralen Lehren hinweg sei.[16]

Johannes a Lasco, 1499 geboren, war der zweite Sohn eines polnischen Magnaten, Neffe des Primas von Polen und als solcher für eine kirchliche Karriere vorgesehen.[17] Er studierte an unterschiedlichen Orten in Europa, lebte eine Zeitlang bei Erasmus in Basel und stand in Kontakt auch mit anderen Humanisten. Schon seine frühe Zeit erweist seine Europäizität und sein Aufbauen von religiösen, intellektuellen und letztlich auch politischen Netzwerken.

Aufgrund von politischen Verwicklungen seines Bruders, Hieronymus, in die auch a Lasco einbezogen wurde, stagnierte seine kirchliche und politische Karriere ab Mitte der 1530er Jahre. Zugleich begann in den 1530er Jahren eine Phase der Wandlung. 1537 besuchte a Lasco Philipp Melanchthon in Wittenberg, lebte dann gemeinsam mit dem niederländischen Theologen Albert Hardenberg und heiratete schliesslich, vermutlich Anfang 1540, eine niederländische Frau namens Barbara. Dies war die erste Eheschliessung eines polnischen Klerikers.

Der Schritt wurde als demonstrativer Übergang zur Reformation gedeutet. A Lasco verlor seine Pfründe und floh nach Emden. 1541

zige Theologe, von dem a Lasco Konzeptionen übernahm, und er veränderte diese in spezifischer Weise.

15 Vgl. zu den Unterschieden zwischen Bullinger und Zwingli in der Abendmahlstheologie auch Amy Nelson *Burnett*, Heinrich Bullinger and the Problem of the Eucharistic Concord, in: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence, 233–250, hier 239.

16 Vgl. Ad Bullingerum, Emden, 31.8.1544, Nr. 23, K II, 585–589.

17 Zur Biografie a Lascos vgl. *Jürgens*, Johannes a Lasco in Ostfriesland; *ders*., Johannes a Lasco. Ein Leben in Büchern und Briefen. Eine Ausstellung der Johannes a Lasco Bibliothek vom 15.10. bis 28.11.1999 (Veröffentlichungen der Johannes a Lasco Bibliothek Große Kirche Emden 1), Wuppertal 1999; Johannes a Lasco (1499–1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator. Beiträge zum internationalen Symposium vom 14.-17. Oktober 1999 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden (SuRNR 14), hg. von Christoph Strohm, Tübingen 2000; Oskar *Bartel*, Jan Laski, Berlin 1981; Harold O. J. *Brown*, John Laski. A Theological Biography. A Polish Contribution to the Protestant Reformation, PhD diss. Harvard University, Cambridge 1967; Jan Laski 1499–1560 w Piecsetlecie urodzin. Materialy konferencji zorganizowanej przez Instytut Historii PAN, Uniwersytet Warszawski oraz Konsystorz Kosciola Ewangelicko-Reformowanego w RP, hg. von Wojciech Kriegseisen und Piotr Salwa, Warschau 2001.

reiste er zu seinem schwerkranken Bruder nach Krakau, wo er einen Reinigungseid ablegte. Schliesslich berief ihn Gräfin Anna zum Superintendenten der ostfriesischen Kirche. Vermutlich Ende 1542 trat a Lasco sein Amt an. Johannes a Lasco organisierte die ostfriesische Kirche nach reformatorischen Massstäben neu. In dieser Zeit wandte er sich das erste Mal an Heinrich Bullinger.

Nach dem Sieg Karls V. im Schmalkaldischen Krieg musste a Lasco Ostfriesland verlassen. Wie andere Reformatoren, unter ihnen Martin Bucer und Bullingers Freund Petrus Martyr Vermigli, ging er nach England, aber nicht wie diese als Theologieprofessor, sondern als Superintendent der neu gegründeten Fremdengemeinde London. Das brachte ihn in neue Kontexte und Netzwerke.

Die Fremdengemeinde London erhielt am 24.7.1550 von Edward VI. ihre Gründungscharta.[18] Eine der Schlüsselfiguren bei der Gründung der Gemeinde wie der Ausstellung der Charta war der Erzbischof von Canterbury, Thomas Cranmer.[19] Der Gemeinde wurde volle Autonomie zugesprochen. Einzig die Pfarrer mussten nach ihrer Wahl dem König vorgestellt werden. Die ersten Pfarrer und der erste Superintendent wurden freilich durch den König selbst eingesetzt; zum Superintendenten wurde Johannes a Lasco bestimmt, Pfarrer für den niederländi-

18 Zur Geschichte der Gemeinde vgl. Andrew *Pettegree*, Foreign Protestant Communities in Sixteenth-Century London, Oxford 1986; *ders.*, The French and Walloon Communities in London, 1550–1688, in: From persecution to toleration: the glorious revolution in England, hg. von Ole Peter Grell, Jonathan I. Israel und Nicholas Tyacke, Oxford 1991, 77–96; Ole Peter *Grell*, Calvinist Exiles in Tudor and Stuart England, Aldershot 1996. Vgl. ausserdem *Becker*, Gemeindeordnung und Kirchenzucht; Michael *Springer*, Restoring Christ's Church. John a Lasco and the Forma ac ratio (St. Andrews Studies in Reformation History), Aldershot 2007; Frederick A. *Norwood*, The Strangers' «Model Churches» in Sixteenth-Century England, in: Reformation studies; essays in honor of Roland H. Bainton, hg. von Franklin Hamlin Littell, Richmond 1962, 181–196. Zur Fremdengemeinde und dem Abendmahlsstreit vgl. Andrew P*ettegree*, The London Exile Community and the Second Sacramentarian Controversy, 1553–1560, in: ARG 78 (1987), 223–252. Vgl. zum Abendmahlsstreit auch Corinna *Ehlers*, Gibt es eine europäische Dimension des Zweiten Abendmahlsstreits?, in: Transformationen Roms in der Vormoderne (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 27), hg. von Christoph Mauntel und Volker Leppin, Basel/Stuttgart 2019, 243–264.

19 Vgl. Diarmaid *MacCulloch*, The importance of Jan Laski in the English Reformation, in: Johannes a Lasco (1499–1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator. Beiträge zum internationalen Symposium vom 14.-17. Oktober 1999 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden (SuRNR 14), hg. von Christoph Strohm, Tübingen 2000, 315–345. Vgl. auch *ders.*, Thomas Cranmer. A Life, New Haven/London 1996.

schen Gemeindezweig waren Martin Micron und Walter Delenus und für den französischen Zweig wurden François Perrussel dit de la Rivière und Richard Vauville als Pfarrer eingesetzt.

Ekklesiologie und Zeremonien sollten, so die Charta, rein am apostolischen Vorbild orientiert sein. Diese Gründung einer autonomen Gemeinde für die «Fremden» in der Stadt, Glaubensflüchtlinge wie Wirtschaftsmigranten, verfolgte ein zweifaches Ziel: Erstens sollten nun alle Ausländer und Ausländerinnen in dieser Gemeinde versammelt sein (oder sich einer englischen Gemeinde anschliessen). Damit konnte die Rechtgläubigkeit der in London lebenden ausländischen Personen – zur Zeit der Gemeindegründung möglicherweise um die 5000 – garantiert werden. Dies schien den englischen Autoritäten auch deshalb geraten zu sein, weil immer mehr niederländische Täufer nach London geflohen waren. Mithilfe der Gemeindegründung hoffte man unterscheiden zu können: Wer weder der Fremdengemeinde noch einer englischen Gemeinde beitrat, galt als häretisch. Zweitens sollte die Gemeinde ein Vorbild für die englische Reformation sein, die nun, unter Edward VI., vorangetrieben werden sollte.

Der Aufbau der Gemeinde und deren Fortschritte sind in den Korrespondenzen, nicht zuletzt an Heinrich Bullinger, gut dokumentiert. Die Theologie wurde in mehreren Schriften, Katechismen, Glaubensbekenntnissen und in einem etwas weiteren Sinne auch in den Psalmbereimungen öffentlich dargelegt. Ekklesiologie und Kirchenordnung veröffentlichten Martin Micron 1554 und Johannes a Lasco 1555, nachdem die Gemeindeleiter London hatten verlassen müssen und die Gemeinde geschlossen worden war. Microns niederländische *Christlicke ordinancien* wurden bald schon ins Deutsche übersetzt und offensichtlich an verschiedenen Orten in Europa genutzt. A Lascos lateinische *Forma ac ratio* verband Kirchenordnung und theologische Reflexion und war damit ein stärker theologisches Werk.[20]

20 Marten Micron. De christlicke ordinancien der Nederlantscher ghemeinten te Londen (1554) (KHSt 7), hg. von Willem Frederik Dankbaar, 's-Gravenhage 1956; Martin Micron, Kirchenordnung, wie die unter dem christlichen könig auß Engelland Edward dem VI. in der statt Londen in der niderlendischen gemeine Christi durch kön. majest. mandat geordnet und gehalten worden, mit der kirchendiener und eltesten bewilligung, durch herrn Johannes von Lasco, freiherren in Polen, superintendenten derselbigen kirchen in Engelland, in lateinischer sprach weitleuftiger beschrieben, aber durch Martinum Micronium in eine kurze summ verfasset und jetzund verdeutschet. (Heidelberg: Johannes Mayer, 1565), in: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. VII,2,1, hg. von Emil Sehling (bearb. v. Anneliese Sprengler-Ruppenthal), Tübingen 1963, 552–667; a Lasco, Forma ac ratio.

Nach der Thronbesteigung Mary Tudors 1553 wurden die ausländischen protestantischen Pastoren des Landes verwiesen. A Lasco verliess mit einem Teil der Gemeinde London und kam über Dänemark erst nach Emden und dann nach Frankfurt. Heftige innergemeindliche Auseinandersetzungen in Frankfurt, insbesondere in der französischen Fremdengemeinde, gaben den Anlass, den Fremdengemeinden 1561 die öffentliche Gottesdienstfeier zu verbieten, die den lutherischen Predigern der Stadt allemal ein Dorn im Auge gewesen waren.[21] 1556 schon war a Lasco nach Polen gerufen worden, um dort an der Einigung der evangelischen Kirche mitzuwirken. Er starb Anfang Januar 1560.

Der Gedanken- und Meinungsaustausch war den Londoner Gemeindeleitern und Bullinger theologisch und religiös wichtig. Dabei waren die Briefe nur eines der Medien. Die Boten, die diese übermittelten, waren ein weiteres Medium des Austauschs. Zu diesen gehörten andere Reformatoren, Besucher in Zürich, Kaufleute und weitere Personen, und nicht zuletzt Bullingers Sohn Heinrich Junior.[22] Gemeinsam bildeten sie ein Netzwerk, das sich über Lehren ebenso wie über politische und kirchenpolitische Vorgehensweisen abstimmte. Auch die Weiterleitung von Briefen Dritter oder eigener Briefe an Dritte stärkte das Netzwerk der Reformatoren und reformatorisch Gesinnten.[23] Handschriftliche Briefe waren eines der wichtigsten Medien der Netzwerke zu dieser Zeit. Dies gilt insbesondere für die Glaubensflüchtlinge. Briefe waren zwar weniger sicher als die Kommunikation über Boten, aber sie konnten leichter multipliziert und verbreitet werden. In den Briefen von Glaubensflüchtlingen wurden zur Erhöhung der Sicherheit Verschlüsselungen genutzt wie Chiffren, Pseudonyme oder auch unsichtbare Tinte. Mithilfe des Austauschs von Briefen wurden religiöse Gemeinschaften

21 Zu den Geschehnissen in Frankfurt vgl. Philippe *Denis*, Les églises d'étrangers en Pays Rhénans (1538–1564), Paris 1984; Friedrich Clemens *Ebrard*, Die französisch-reformierte Gemeinde in Frankfurt a. M. 1554–1904, Frankfurt a. M. 1906; Irene *Dingel*, Entstehung der Evangelischen Französisch-reformierten Gemeinde Frankfurt: theologische und ekklesiologische Aspekte, in: Migration und Modernisierung. 450-jähriges Bestehen der Evangelischen Französisch-reformierten Gemeinde Frankfurt a. M., hg. von Georg Altrock, Hermann Düringer et al., Frankfurt a. M. 2006, 53–72; Matthias *Schnettger*, Die Reformation in Frankfurt a. M. – Voraussetzungen, Verlauf und Ergebnisse, in: Migration und Modernisierung. 450-jähriges Bestehen der Evangelischen Französisch-reformierten Gemeinde Frankfurt a. M., hg. von Georg Altrock et al., Frankfurt a. M. 2006, 25–51.

22 Briefe wurden generell durch Boten übermittelt. Vgl. *Henrich*, Bullinger's Correspondence 231.

23 Dies gilt selbstverständlich nicht nur für die Beziehung zwischen Bullinger und der Londoner Fremdengemeinde, vgl. ibid. 237.

etabliert und gefestigt, von Personen, die räumlich voneinander getrennt waren, die sich aber im Glauben vereint wussten.[24]

Zudem tauschten die Reformatoren Schriften miteinander aus, das ist zumindest für a Lasco und Bullinger belegt. A Lasco sandte Bullinger selbstverständlich nicht nur die Polemiken der Gegner, wie im Abendmahlsstreit Westphals *Farrago*, sondern auch seine eigenen Schriften. Bullinger antwortete und berichtete, wie weit er mit dem Lesen gekommen war.[25]

Die Briefe von Martin Micron an Bullinger offenbaren noch deutlicher als die Briefe von Johannes a Lasco die Netzwerke, in denen die Reformatoren agierten.[26] Während in der Korrespondenz mit a Lasco der Austausch über theologische Fragen eine grosse Rolle spielte, berichtete Micron von Ereignissen in der Gemeinde, in der englischen Politik und Reformation, in der niederländischen Politik und Reformation sowie von weiteren Personen und Ereignissen, die er für Bullinger für interessant hielt.[27] In diesen Briefen wird das breite Interesse Bullingers und Microns an der Reformation in Westeuropa ebenso deutlich wie die Verflechtung in den Netzwerken.

Dabei macht gerade die Korrespondenz Microns auch die Unterordnung des niederländischen Pastors unter Bullinger deutlich. Das zeigt sich zum einen in Umfang und Thematik der Berichterstattung,

24 So auch Mark *Greengrass*, Two sixteenth-century religious minorities and their scribal networks, in: Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400–1700, hg. von Heinz Schilling und István György Tóth, Cambridge 2006, 317–337, hier 325 f.; 337. Greengrass hat nachgewiesen, dass dies für protestantische und katholische Glaubensflüchtlinge gleichermassen galt, auch wenn sie sich in manchem, auch in manchen Kommunikationsmedien unterschieden. Zur Bedeutung von Briefwechseln für die Reformatoren damals und für das Verständnis der Reformationsgeschichte heute vgl. auch Christoph *Strohm*, Theologenbriefwechsel im Südwesten des Reiches in der Frühen Neuzeit (1550–1620). Zur Relevanz eines Forschungsvorhabens, Heidelberg 2017; *ders.*, Südwestdeutsche Reformatorenbriefwechsel als Forschungsgegenstand, in: Philipp Melanchthon in der Briefkultur des 16. Jahrhunderts, hg. von Matthias Dall'Asta, Heidi Hein und Christine Mundhenk, Heidelberg 2015, 35–49.

25 Ad Bullingerum, Frankfurt a. M., 19.9.1555, Nr. 110, K II, 714. Bullingerus Lasco, Zürich, 17.3.1554, Nr. 1931, CR 43 (CO 15), 84 f.

26 Zur Biographie Microns vgl. Jan Hendrik *Gerretsen*, Micronius, zijn leven, zijne geschriften, zijn geestesrichting, Nimwegen 1895.

27 Vgl. z. B. Martinus Micronius Henrico Bullingero, London, 4.6.1550, Nr. 262, ET, 367; Martinus Micronius Henrico Bullingero, London, 7.11.1551, Nr. 266, ET, 375 f.; Martinus Micronius Henrico Bullingero, London, 9.3.1552, Nr. 267, ET, 376 f. Auffällig ist im Vergleich mit der Korrespondenz a Lascos aus denselben Jahren das grosse Interesse Microns an John Hooper einerseits und der englischen kirchlichen und politischen Entwicklung anderseits.

zum anderen in der Bitte um Unterstützung und der ausdrücklichen Hochschätzung von Bullingers Schriften.[28] Der Duktus der Briefe a Lascos war im Vergleich dazu etwas weniger von hierarchischen Vorannahmen geprägt.

Schon vor Gründung der Londoner Fremdengemeinde hatte der Londoner Älteste Jan Utenhove, der auch die Psalmbereimungen verfasst hatte, die in London gesungen wurden, Kontakt mit Bullinger aufgenommen.[29] Utenhove zeigte sich in diesen Briefen als Netzwerker und Organisator einer reformierten Kirchengemeinschaft.[30] In den Briefen, die er aus London schickte, beschrieb er zum einen die neu entstehende Organisation der Londoner Fremdengemeinde und deren Fortschritte hin zu «reiner» Lehre, «reinem» Leben und «reiner» Sakramentsverwaltung.[31] Zum anderen entschuldigte er mehrfach a Lasco (ebenso wie dies Micron tat), weil dieser nicht selbst zum Schreiben Zeit finde.[32] Damit wird die Hierarchie innerhalb der Londoner Gemeinde deutlich, die nicht nur formal in der Kirchenstruktur bestand, sondern auch in der Aufteilung von Aufgaben bis hin zu den Korrespondenzen. – Und es wird zugleich deutlich, wer als besonders wichtiger Gesprächspartner Bullingers angesehen wurde.

28 Vgl. z. B. Martinus Micronius Henrico Bullingero, London, 14.8.1551, Nr. 265, ET, 373 ff.; Martinus Micronius Henrico Bullingero, 18.2.1553, Nr. 268, ET, 377 f.

29 Zur Biografie vgl. Fredrik *Pijper*, Jan Utenhove, zijn leven en zijne werken, Leiden 1883; zu seinem Psalter vgl. Hans *Beelen*, «Als een kindt des lichts in een nyeuwigheit des leuens». Die eigenwilligen Psalmen Jan Utenhoves, in: Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden (Frühe Neuzeit 97), hg. von Eckhard Grunewald, Henning P. Jürgens und Jan R. Luth, Tübingen 2004, 411–420; Robin A. *Leaver*, «Goostly psalmes and spirituall songes». English & Dutch metrical psalms from Coverdale to Utenhove 1535–1566, Groningen 1987; Jan *Utenhove*, Hondert Psalmen Davids. Mitsgaders het ghesangks Marie, t'ghesangk Zacharie, t'ghesangk Simeons, de thien Gheboden, de artikels des Gheloofs, t'ghebed des Heeren et. overghesett in Nederlandschen dichte, door Ian Wtenhove, London 1561; Jan *Utenhove*, De Psalmen Davidis, in Nederlandischer sangs-ryme, door Ian Vtenhove van Ghentt, London 1566.

30 So zum Beispiel in dem Brief vom Juli 1549, als er mit a Lasco in Straßburg war und Bullinger von dort zum Thema Abendmahl schrieb. Dass er die Beziehungen der anderen Reformatoren untereinander möglicherweise nicht ganz richtig einschätzte, steht auf einem anderen Blatt: John Utenhovius to Henry Bullinger, Straßburg, 7.7.1549, Nr. 269, OL 4, 583 f.

31 So zum Beispiel John Utenhovius to Henry Bullinger, London, 9. April 1551, Nr. 270, OL 4, 584–587.

32 Vgl. John Utenhovius to Henry Bullinger, London, 9.3.1552, Nr. 272, OL 4, 589 ff.

Gemeinschaftsvorstellungen

Bullinger und a Lasco waren von ihrer besonderen Zusammengehörigkeit überzeugt. Diese regte sie zum Austausch von Briefen, Gedanken, Büchern an. Die Gemeinschaft fand ihren Ausdruck im Gebet, in wechselseitiger Fürbitte, in taktischen, politischen und kirchlichen Absprachen und im Diskurs über Lehre und Ordnung der Kirchen. Darüber hinaus wurden auch persönliche Informationen ausgetauscht, es bestand also auch eine persönliche Verbundenheit.

A Lasco berichtete über seinen Gesundheitszustand, über seine Familie, Bullinger drückte a Lasco sein Beileid aus und sandte Genesungswünsche. Die Bedeutung, die Bullinger solch persönlichen und familiären Informationen beimass, wird im *Diarium* deutlich, wo Hochzeiten, Geburten und Todesfälle akribisch verzeichnet sind. Die Familie war für Bullinger offensichtlich keine unwichtige Nebensache. In der Beziehung zwischen a Lasco und Bullinger kommt hinzu, dass Heinrich Bullinger Junior a Lasco in Frankfurt besuchte und so über den Sohn der direkte Austausch zwischen den Reformatoren gegeben war.

Zentral aber für die Gemeinschaftsvorstellung, die geglaubte Gemeinschaft, war das Gebet.[33] Immer wieder bat a Lasco um Fürbitte, aber nicht nur das: In einem Brief aus Emden vom März 1554 an Bullinger und die Zürcher Theologen erklärte er, nachdem er mit einem grossen Teil der Fremdengemeinde unter Mary Tudor England hatte verlassen müssen, den Zürchern den Verlauf des Weges der Gemeinde von London nach Emden beschreiben zu wollen, damit sie gemeinsam mit ihm Gott dankten. Die Gemeinschaft im Gebet war nicht nur als Gemeinschaft der Fürbitte, sondern auch des gemeinsamen Dankens und Lobpreises Gottes konzipiert. Dies entsprach der Überzeugung, dass Ehre und Lob Gottes eines der höchsten Ziele des christlichen Lebens wie der christlichen Gemeinschaft seien.

Die Gemeinde war zunächst nach Dänemark gesegelt, dort aber aus konfessionellen Gründen nicht aufgenommen worden. Der dänische Hof hatte die Zustimmung zur lutherischen Abendmahlslehre zur Bedingung für die Aufnahme gemacht, weshalb die Gemeinde – mit Kindern, Alten, Kranken und Schwangeren an Bord – im Winter wieder

33 Vgl. Benedict R. O'G *Anderson*, Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London (1983) 2016. In den christlichen Gemeinden und zwischen den Reformatoren wurde die Einheit und Gemeinschaft aller Christinnen und Christen über Landes- und kulturelle Grenzen hinweg geglaubt. Im Gebet wurde sie, so die Überzeugung, realisiert.

hatte in See stechen müssen. Der ehemalige Londoner Älteste Jan Utenhove hat 1560, am Ende des Abendmahlsstreits und nach der Schliessung der Frankfurter Gemeinden, eine in Teilen polemische Beschreibung der Ereignisse veröffentlicht.[34]

A Lasco nutzte in seinem Brief an Bullinger die Gelegenheit, gegen die «Gegner in der Sakramentenlehre» zu polemisieren. Voran aber stellte er als Ziel seiner Beschreibung der Reise das gemeinsame Lob Gottes, «um eure Gebete und auch euer Aufatmen mit dem unseren glühend zu vereinen».[35] Es ist dasselbe Vokabular, das a Lasco in seiner Kirchenordnung, der *Forma ac ratio*, nutzte, wenn er von der *communio corporis Christi* sprach. Die *communio corporis Christi* aber verstand er als die im Abendmahl entstandene unverbrüchliche Gemeinschaft des Leibes Christi, die durch nichts getrennt werden kann. Wie Körner zu einem Brot werden und nicht mehr in die einzelnen Körner zurückverwandelt werden können, so wird die Gemeinde, so a Lasco in der *Forma ac ratio*, im Abendmahlsvollzug zum Leib Christi. Sie bildet den Kern der christlichen Gemeinde. Mit dem Vokabular der *communio corporis Christi* aus der *Forma ac ratio* beschreibt er in dem Brief an Heinrich Bullinger die geglaubte Gemeinschaft mit den Zürchern.

A Lasco schrieb und handelte seinen Briefen zufolge aus dieser geglaubten Gemeinschaft heraus. Bullinger nutzte in den Briefen an a Lasco ein weniger starkes Vokabular. Aber auch er bat um Fürbitte, auch er bat um Informationen der Einheit und sandte sie. Die Reaktion auf a Lascos Brief vom März 1554 ist erhalten. Bullinger kenne die Härte der Lutheraner und beklage, dass a Lasco und die Seinen unter ihr leiden mussten. Er sende sein Mitleid. Bullinger schloss seinen Brief mit der Hoffnung, dass Gott es «uns» gewähre, dass «wir» zur Verbreitung seiner Ehre, zum Heil unserer Seelen und zur Erbauung der Gemeinden arbeiteten.[36] Das «Wir», das Bullinger hier nutzte, schloss

34 Jan Utenhove, Simplex et fidelis narratio de instituta ac demum dissipata Belgarum, aliorumque peregrinorum in Anglia ecclesia, Basel 1560. Die Geschichte verbreitete sich in den reformierten Netzwerken mit grosser Geschwindigkeit. Am 24.02.1554 berichtete Petrus Martyr Vermigli über die Ereignisse an Bullinger: Peter Martyr to Henry Bullinger, Straßburg, 24.2.1554, Nr. 240, OL 4, 512 ff. Vgl. auch Henning P. *Jürgens*, Die Vertreibung der reformierten Flüchtlingsgemeinden aus London. Jan Utenhoves «Simplex et fidelis narratio», in: Religion und Mobilität. Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa, hg. von Henning P. Jürgens und Thomas Weller (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Beiheft 81), Göttingen 2010, 13–40.

35 Ad Bullingerum, Emden, 3.3.1554, Nr. 99, K II, 697.

36 Bullingerus Lasco, Zürich, 17.3.1554, Nr. 1931, CR 43 (CO 15), 84 f.

den Angeredeten ein. Auch in Bullingers Reaktion wurde die Gemeinschaft vorausgesetzt.

Die Einheit war aber nicht nur imaginiert und im Gebet realisiert. Sie bestand nach der Ansicht von Bullinger und a Lasco auch in der Lehre. Nun war es so, dass beide ihre Lehren durchaus unterschiedlich formulierten. Dessen waren sie sich bewusst. Sie vertraten aber die Überzeugung, dass ihre Lehren, bei allen Unterschieden in den Formulierungen, im Grunde doch übereinstimmten. Beide Reformatoren behaupteten dies in ihren Briefen.[37] In dem Brief aus Emden vom März 1554 schrieb a Lasco:

> «Es gibt umgekehrt welche, die glauben, dass ich von eurer Meinung abweiche, indem ich bestreite, dass Brot und Wein im Mahl Zeichen des Mahles sind, während ihr lehrt, dass es Zeichen für Leib und Blut Christi sind: gleich als ob nicht ein anderes das Mahl selbst sei, ein anderes aber Leib und Blut Christi, sodass, wenn auch Brot und Wein nicht Zeichen des Mahles sind, sie nichtsdestoweniger Zeichen des Leibes und Blutes Christi sein könnten. Ja aber, während ich lehre, dass die Austeilung selbst und die Teilhabe am Brot im Mahl ein Zeichen seien des Mahles, lehre ich gleichzeitig auch, dass Brot und Wein im Mahl Zeichen des Leibes und des Blutes Christi sind. […] Aber sie lieben es, zu jagen und Streitigkeiten zu säen, wo keine sind, weil sie selbst nirgends übereinstimmen.»[38]

Bullinger, dem a Lasco ein Exemplar von Joachim Westphals *Farrago* mitgesandt hatte, forderte a Lasco auf, Westphal zu antworten und sofort an die Arbeit zu gehen, denn: «So werden die Verleumder und böswilligen Kritiker begreifen, dass Du nicht von uns abweichst.»[39] Auch Bullinger bejahte die Einheit in der Lehre. Ähnliche Aussagen finden sich in der Korrespondenz wiederholt. Beiden Reformatoren schien es wichtig, die Einheit in der Lehre zu bekräftigen.

Diese wurde auch nicht nur behauptet, sondern im Austausch von Gedanken und Schriften ausgehandelt. Das wird in einer Analyse der Korrespondenzen zu den einzelnen Lehren deutlich. Bullinger und a Lasco nutzten die Korrespondenz, um die geglaubte Einheit im Glauben auch in der Lehre zu realisieren und sich einander der Einheit und Gemeinschaft zu versichern.

37 Die Bedeutung der Einheit in der Lehre über alle Differenzen hinweg unterstrich auch Vermigli, als er Bullinger in Reaktion auf den Consensus Tigurinus gratulierte und langfristige Folgen in der Einheit der Kirche erwartete: Peter Martyr to Henry Bullinger, Oxford, 27.1.1550, Nr. 227, OL 4, 477–480, hier 479. Vgl. zu a Lascos und Vermiglis Rolle im Zweiten Abendmahlsstreit und zu a Lascos brieflichen Bemühungen um Einheit auch *Ehlers*, Konfessionsbildung.

38 Ad Bullingerum, Emden, 3.3.1554, Nr. 99, K II, 698.

39 Bullingerus Lasco, Zürich, 17.3.1554, Nr. 1931, CR 43 (CO 15), 84 f.

Verständigung über die Abendmahlslehre

Anhand der Korrespondenz zur Abendmahlslehre kann gezeigt werden, wie sich die Reformatoren über theologische und ekklesiologische Fragen verständigten. Kurz sei zunächst freilich festgehalten, dass die Reformatoren einander auch über politische Ereignisse informierten, vor allem natürlich mit Blick auf die vermuteten oder bereits eingetretenen kirchlichen Folgen. So berichtete a Lasco in dem eingangs zitierten Briefabschnitt über die Hochzeit des polnischen Königs, die Gerüchten zufolge zu einem Nachdenken des Herrschers über die Reformation geführt habe, und über den Gesundheitszustand Edwards VI., der krank gewesen aber wieder genesen sei. Bullinger erklärte 1554 die Bedeutung, die Herzog Christoph von Württemberg inzwischen für den Protestantismus habe. 1558 berichtete er vom Bündnis Genfs mit Bern und später im Jahr, dass Guillaume Farel und Theodor Beza zum französischen König gesandt wurden.

Den grössten Raum aber nahmen der Gedankenaustausch über die Lehre ein sowie die Absprachen, wie man im Streit um das Abendmahl verfahren solle. Auch wenn der Abendmahlsstreit das Thema war, das bei weitem den grössten Raum einnahm, so tauschten die Reformatoren sich doch auch über andere Lehren aus. Grundlegend waren die Überzeugung der Gemeinschaft und das Bemühen, diese auch über Lehrdifferenzen hinweg herzustellen bzw. zu erhalten.

Leider ist keine Antwort Bullingers auf a Lascos Brief über die Lehrstreitigkeiten in London erhalten, und der grössere Teil der späteren Korrespondenz konzentrierte sich, je länger je mehr, auf die Abendmahlslehre. Dennoch wurde zumindest in Nebenbemerkungen klar, dass Bullinger auch über andere Lehren berichtete. Im März 1554 teilte er a Lasco mit, dass auch in seiner Gemeinde Streit herrsche und zwar aufgrund von Angriffen von ganz unterschiedlichen theologischen Seiten.[40]

Die Abendmahlslehre war sowohl für Bullinger als auch für a Lasco von zentraler Bedeutung. In a Lascos *Forma ac ratio* ist die gesamte kirchliche Gemeinschaft um die im Abendmahl etablierte *communio corporis Christi* zentriert. Die Abendmahlsfeier bildet das Zentrum der Gemeinde, die Eucharistie das Fundament der Ekklesiologie.[41] In Bullingers Abendmahlstheologie spielte die Bewahrung des Erbes Zwinglis eine bedeutende Rolle – und die Abendmahlstheologie wiederum war

40 Ibid. 85.

41 Vgl. *Becker*, Gemeindeordnung und Kirchenzucht 39–79.

für die gesamte Theologie Bullingers zentral.[42] Auch aus diesem Grunde war Bullinger an einer deutlichen Abgrenzung zu lutherischen Auffassungen gelegen. Erst nach dem Tod Luthers sah er Möglichkeiten zur Annäherung gegeben.[43] In der Rezeption zwinglischer Abendmahlslehre und der Abgrenzung gegenüber lutherischen Lehren trafen sich die beiden Reformatoren.[44]

Die Abendmahlslehre war schon in den früheren Briefen a Lascos an Bullinger immer wieder thematisiert worden, in Bezug auf die Einigung zwischen Calvin und Bullinger[45] ebenso wie in Bezug auf die Abendmahlsfeier in der Londoner Fremdengemeinde[46]. Schon im April 1551 hatte a Lasco aus London über den Dissens mit Johannes Brenz in der Abendmahlslehre berichtet.[47] In diesem Brief erfahren wir, dass auch Bullinger seine Publikationen an a Lasco sandte, nicht nur umgekehrt. Es folgen Ausführungen zu einer möglichen (bzw. unmöglichen, weil er die Schrift nicht kenne) Reaktion auf Bucers letzte Abendmahlsschrift, die unvollendet geblieben ist, und theologische Überlegungen zur Anwesenheit Christi «cum signis vel in signis aut per signis corporis et sanguinis Christi».[48] A Lasco erklärte, seine Korrespondenz mit Bucer zum Thema an Bullinger weiterleiten zu wollen. Dies illustriert den theologischen Austausch ebenso wie das dahinterstehende Netzwerk mit seinen Verflechtungen.

Auch im folgenden Brief vom Juni 1551 erörterte a Lasco ausführlich die Abendmahlslehre und erklärte, dass er seines Erachtens nicht von Bullingers Lehre abweiche, sondern dasselbe wie dieser lehre.[49] Hier ging es um die öffentliche oder private Feier des Abendmahls, die offenbar in London fraglich geworden war – was Bullinger zu Ohren gekommen zu sein schien. Seine Korrespondenz mit Bucer zum Abend-

42 Vgl. Peter *Opitz*, Eine Theologie der Gemeinschaft im Zeitalter der Glaubensspaltung, in: Heinrich Bullinger und seine Zeit. Eine Vorlesungsreihe, hg. von Emidio Campi, Zürich 2004, 199–214.

43 Vgl. Bruce *Gordon*, Introduction. Architect of Reformation, in: Architect of Reformation. An Introduction to Heinrich Bullinger 1504–1575, hg. von Bruce Gordon und Emidio Campi, Eugene OR 2004, 17–32, hier 24 f.

44 Dabei hatte a Lasco 1546 an Bullinger und Pellican geschrieben und sie zum Lob Luthers aufgefordert, um so die Einheit der Reformation deutlich zu machen – allerdings unter expliziter Abgrenzung von der Abendmahlslehre Luthers, vgl. Ad Bullingerum et C. Pellicanum, Emden, 23.3.1546, Nr. 35, K II, 602 ff.

45 Ad Bullingerum, London, 7.1.1551, Nr. 72, K II, 646 f.

46 Ad Bullingerum, London, 7.6.1553, Nr. 91, K II, 674–678.

47 Ad Bullingerum, London, 10.4.1551, Nr. 73, K II, 647 f.

48 Ibid. 648.

49 Ad Bullingerum, London, 7.6.1551, Nr. 78, K II, 653 ff.

mahl habe er gerade nicht vorliegen, so a Lasco, die Briefe befänden sich bei Thomas Cranmer in Canterbury. – Der Erzbischof von Canterbury und andere englische Theologen und Politiker waren wichtige Mitglieder des Netzwerkes, das Bullinger sich in England aufgebaut hatte und zu dem auch a Lasco gehörte.[50] A Lascos eigenes englisches Netzwerk umfasste, soweit das aus den Quellen zu erkennen ist, weniger Personen, aber in Bezug auf die führenden Theologen und Politiker handelte es sich um dieselben Personen, dasselbe Netzwerk.[51]

Nachdem a Lasco England verlassen hatte, kamen endgültig die «Gegner in der Abendmahlslehre» in den Blick, wobei nun im Vordergrund stand, die wahrgenommene Unredlichkeit oder Hinterhältigkeit der Anderen herauszustellen. Was von deren Integrität und Frömmigkeit zu halten sei, zeigten die Vorgänge aufs deutlichste, so a Lasco. Er leite Bullinger das «verleumderische Buch»[52] des Hamburger Pastors Joachim Westphal weiter (es handelte sich um die *Farrago*). Vielleicht wolle ja einer der Schweizer darauf antworten – das sei auch nötig, damit Westphal nicht weitere Anhänger gewinne. Dann ging a Lasco kurz auf die Inhalte von Westphals *Farrago* ein. Er schloss den Brief mit einem Bekenntnis zur Einheit der Lehre mit Bullinger und den Zürchern.

Bullinger antwortete unmittelbar auf den Brief.[53] Er sprach von Auseinandersetzungen und Beschuldigungen in Zürich und klagte, dass nun auch noch die «Lutherani»[54] hinzukämen. Dann bat er a Lasco, auf die Anschuldigungen Westphals zu antworten. Auf das andere Buch Westphals, das a Lasco mitgeschickt hatte, solle Calvin antworten. Calvin denke zwar auch über eine Antwort auf die *Farrago* nach, aber Bullinger wolle ihm schreiben, dass a Lasco antworten werde, und dass das besser so sei. Möglicherweise werde auch einer der Zürcher eine Antwort verfassen. In dieser Antwort werden die Netzwerke und Absprа-

50 Zur Beziehung Bullingers zu England, den Netzwerken und Korrespondenzen vgl. *Euler*, Couriers of the Gospel. Vgl. auch Diarmaid *MacCulloch*, Heinrich Bullinger and the English-speaking world, in: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence 891–934; dort auch zu den personellen Netzwerken zwischen Zürich und England. Zu Thomas Cranmer im Besonderen vgl. Diarmaid *MacCulloch*, Thomas Cranmer, New Haven/London 1998.

51 Der überlieferte Corpus der Korrespondenzen a Lascos umfasst nur einen Bruchteil der Korrespondenz Bullingers. Das erschwert einen Vergleich. Neben allen anderen Gründen ist auch zu bedenken, dass a Lasco nur knapp zwanzig Jahre als Reformator tätig war und, mindestens ebenso wichtig, mehrfach migrieren musste. Dabei ist die Gefahr eines Briefverlusts höher als bei einer stetigen Tätigkeit an einem Ort.

52 Ad Bullingerum et Theologos Tigurinos, Emden, 3.3.1554, Nr. 99, K II, 698.

53 A Lascos Brief ist auf den 3.3.1554 datiert, Bullingers auf den 17.3.1554.

54 Bullingerus Lasco, Zürich, 17.3.1554, Nr. 1931, CR 43 (CO 15), 84f.

chen im Abendmahlsstreit sichtbar, sowohl in Bezug auf die Taktik des Vorgehens als auch in Bezug auf die Inhalte.

Im Oktober 1554 schrieb a Lasco aus Emden und berichtete von einer schweren Krankheit, die ihn bisher abgehalten habe, die angefangene Antwort an Westphal zu beenden. Bisher habe er nur eine «Confessiunculam doctrinae meae»[55] herausgeben können, die durch Verleumdungen angegriffen wurde. Er lege dem Brief ein Exemplar bei.

Im Juni 1555 hatte a Lasco Emden verlassen und war nach Frankfurt gegangen. Nun berichtete er rückblickend über die Abendmahlsauseinandersetzungen in Emden, wo einige Personen unter dem Vorwand, die Streitigkeiten auf diese Weise schlichten zu wollen – so a Lasco – in seiner Abwesenheit die «sächsische Lehre» eingeführt hätten.[56] Philipp Melanchthon wurde in die Auseinandersetzungen einbezogen, die Lehren Peter Martyr Vermiglis, der ebenfalls zum Netzwerk gehörte, wurden (a Lascos Meinung zufolge) verdreht. A Lasco wiederum bestand darauf, dass er, wenn auch mit anderen Worten, so doch inhaltlich das Gleiche lehre wie Vermigli – und damit wie Bullinger. Eine Antwort Bullingers ist nicht überliefert.

Hier wird die Komplexität der Beziehungen deutlich, sowohl der persönlichen als auch der theologischen. Persönliche Freundschaft konnte nicht mit identischer Lehre gleichgesetzt werden, und umgekehrt bedeutete die gleiche Lehre noch nicht unbedingt auch persönliche Freundschaft. Die Verflechtungen konnten auf persönlicher und auf theologischer Ebene stattfinden. Solange die Überzeugung bestand, an demselben Ziel zu arbeiten, unterstützten die Reformatoren einander und, wichtiger noch für die Verflechtung, sie tauschten sich untereinander aus.

Dann nahm der Abendmahlsstreit an Fahrt auf. Die Reihen innerhalb der Reformierten schlossen sich, wie ein Brief a Lascos vom September 1555 aus Frankfurt zeigt. Bullinger, Calvin, Vermigli, a Lasco, der ehemalige Londoner Pastor Martin Micron, sie alle sollten an einem Strang ziehen.

Bullingers Sohn Heinrich war bei a Lasco, als auch Melanchthons Sohn ihn besuchte. Die persönlichen Beziehungen wurden dadurch gestärkt, und zwar nicht nur zu Zürich, sondern auch zu den Wittenbergern, und deren Beziehung untereinander. Das war besonders wichtig, weil a Lasco fürchtete, durch die Streitigkeiten um das Abendmahl

55 Ad Bullingerum, Emden, 5.10.1554, Nr. 104, K II, 707f., hier 708.

56 Ad Bullingerum et Bibliandrum, Frankfurt a. M., 8.6.1555, Nr. 107, K II, 710–713, hier 711.

an Wertschätzung bei den Wittenbergern zu verlieren, ein Punkt, der ihm viel wichtiger zu sein schien als Bullinger.

Im März 1556 berichtete a Lasco von seinen Planungen, in Frankfurt ein Kolloquium zum Abendmahl anzuberaumen.[57] Bullinger riet dringend ab.[58] Die Gegner seien entweder «leidenschaftliche Lutheraner», wie Schnepf, Amsdorf oder Westphal, oder gemässigte wie Melanchthon. Während erstere allemal nicht zuhören würden, seien letztere zu weich, um sich offen gegen die leidenschaftlichen Lutheraner zu stellen. Und Luther selbst habe beim Marburger Religionsgespräch 1529 schon zur Genüge das «Hoc est corpus meum» wiederholt.[59] Auch Martin Bucers Vermittlungsversuche seien alle gescheitert und hätten mehr Schaden als Gutes angerichtet. Bullinger hoffte statt auf ein Kolloquium auf die Einsicht und Unterstützung der Fürsten. – Hier zeigt sich eine durchaus unterschiedliche Haltung a Lascos und Bullingers zur Frage des Verhältnisses von Kirche und weltlicher Obrigkeit. Dies wurde von beiden aber offensichtlich nicht als problematisch oder gar trennend wahrgenommen.

Auf a Lascos Frage aus seinem vorigen Brief, was Bullinger genau an seiner Exkommunikationslehre beanstande – offensichtlich hatte Bullinger a Lascos *Forma ac ratio* kritisiert, die a Lasco ihm zugesandt hatte – antwortete Bullinger in diesem Brief nicht.

Die folgenden Briefe Bullingers nach Polen befassten sich alle mit dem Abendmahlsstreit.[60] A Lasco berichtete aus Breslau (Wrocław) von einem sehr erfolgreichen Aufenthalt auf der Durchreise in Wittenberg, wo Melanchthon ihn als Freund behandelt habe, ebenso wie ein Vertreter der Universität, der im Namen des Rektors und der gesamten Universität a Lasco mit Ehren überhäuft habe. Gegen Westphal sei auf diese Weise die «wechselseitige Gemeinschaft»[61] öffentlich bezeugt worden, so a Lasco. Der Schulterschluss zwischen den refor-

57 Lascus Bullingero, Frankfurt a. M., 31.3.1556, CR 44 (CO 16), Nr. 2420, 88 f.

58 Bullinger war der Reformator, der ein Kolloquium in den 1550er Jahren grundsätzlich ablehnte, während a Lasco die Idee vehement verfocht: Vgl. *Burnett*, Eucharistic Concord 233, 235.

59 Bullingerus Lasco, Zürich, 1.5.1556, Nr. 2443, CR 44 (CO 16), 125 f.

60 Zum Interesse Bullingers an und seinem Einfluss auf Polen bietet einen kurzen Überblick: Erich *Bryner*, Bullinger und Ostmitteleuropa. Bullingers Einfluss auf die Reformation in Ungarn und Polen. Ein Vergleich, in: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence, 799–820. Vgl. auch *ders.*, Die Ausstrahlungen Bullingers auf die Reformation in Ungarn und Polen, in: Heinrich Bullinger und seine Zeit. Eine Vorlesungsreihe, hg. von Emidio Campi, Zürich 2004, 179–198.

61 Ad Bullingerum, Breslau, 23.11.1556, Nr. 124, K II, 736.

mierten Reformatoren schien vollzogen, die Reihen geschlossen – und Melanchthon wurde, wenn auch zögernd, von a Lasco dazu gezählt.

In der Korrespondenz hatte Bullinger bis zum Spätherbst 1557 ebenso wie a Lasco immer wieder die Einheit in der Lehre hervorgehoben, wenn er auch nie die unterschiedlichen Formulierungen und Schwerpunktsetzungen leugnete.[62] In einem Brief an a Lasco vom November 1557 fasste er dann zusammen, nachdem er die Falschheit der lutherischen Lehre herausgestrichen hatte und die Waldenser gerügt hatte, dass sie die Einheit mit der lutherischen Lehre behaupteten:

> «Wir halten es für sehr gefährlich und der Wahrheit verderblich, Worthülsen zu suchen und mit diesen die Sache zu verschleiern […]. Daher lassen wir alle solche Redeweisen fallen und bekennen, dass Christus einen wahren und natürlichen Leib hat und deshalb leiblich nicht im Mahl anwesend ist, sondern geistlich: sein Fleisch wird zum Leben gegessen, aber geistlich durch den Glauben. So nämlich sagt es die Schrift.»[63]

Hier bestand Bullinger auf der ausdrücklichen Formulierung seiner Abendmahlslehre – in Abgrenzung zur lutherischen und allen, die sich damit eins machen wollten.[64] A Lasco, der anders formulierte als er, erkannte er jedoch als gleich lehrend an. Abweichungen im Detail waren für Bullinger trotz Beharrens auf dem Bekenntnis und trotz der Ablehnung von «Worthülsen» möglich.[65]

Die Korrespondenz zeigt die intensive Diskussion und den Austausch der Reformatoren in Fragen der Abendmahlslehre. Sie waren von der grundlegenden Einheit in der Lehre überzeugt. Nun suchten sie sich über Formulierungen ebenso zu verständigen wie über Taktiken im Abendmahlsstreit. So werden auf der einen Seite die Netzwerke sichtbar

62 Dies kann selbstverständlich nur für die überlieferte Korrespondenz gesagt werden. Falls Bullinger schon vorher kritischere Briefe geschrieben hatte, sind sie nicht überliefert.

63 Bullingerus Lasco, Zürich, 6.11.1557, Nr. 2752, CR 44 (CO 16), 687f., hier 688.

64 Ähnlich hatte er, vor allem in Bezug auf Martin Bucer, schon seit Jahrzehnten argumentiert, vgl. *Burnett*, Eucharistic Concord 241. Vgl. auch Judith *Engeler*, Bekenntnis oder Bündnis? Die Confessio Helvetica Prior von 1536, in: Bekenntnis im Konflikt. Streitgeschichten im reformierten Protestantismus. Vorträge der 12. Internationalen Emder Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus, hg. von Thomas K. Kuhn und Nicola Stricker, Neukirchen-Vluyn 2020.

65 Eine Geschichte der persönlichen Freundschaft und wechselseitigen Unterstützung über theologische Differenzen hinweg erzählt Frank A. James III. auch in seiner Analyse der Beziehung von Bullinger und Peter Martyr Vermigli: Frank A. *James III.*, The Bullinger/Vermigli axis. Collaborators in Toleration and Reformation, in: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence 165–175.

und auf der anderen Diskussionsinhalte – und wie der eine vom anderen Argumente und/oder Formulierungen aufnahm. Hier zeigen sich die religionspolitischen und theologischen Verflechtungen.

Eine *entangled history* der Zürcher Reformation?

Die Analyse der Korrespondenzen hat gezeigt, wie wichtig die Gemeinschaft und die Bezeugung der Einheit den beiden Reformatoren waren. Es bestand ein Bewusstsein der theologischen Einheit in Lehre und kirchenpolitischen Absichten, und es bestand eine persönliche Verbundenheit, eine geglaubte Gemeinschaft, die im Austausch von persönlichen Informationen und mehr noch in der Gemeinschaft des Gebets, sowohl in Fürbitte als auch in Dankgebeten, ihren Ausdruck fand. Dabei handelte es sich um eine Gemeinschaft, die nicht nur diese beiden Reformatoren betraf, sondern die sich in einem Netzwerk von Reformatoren durchaus unterschiedlicher Herkunft, Persönlichkeit und theologischer Ausrichtung erweiterte.

Kann es hilfreich sein, diese geglaubte und in Korrespondenzen und Veröffentlichungen realisierte Gemeinschaft mit dem Konzept der *entangled history* zu fassen und näher zu erforschen?

Das Konzept der *entangled history* ist Anfang des 21. Jahrhunderts durch die indische Sozialanthropologin Shalini Randeria und den deutschen Historiker Sebastian Conrad in die deutschsprachige Forschung eingebracht worden und beruht auf postkolonialen Überlegungen.[66] Randeria fordert Forschungen zu Modernisierungsgeschichten, die erstens zur Kenntnis nehmen, dass innerhalb des Westens sehr unterschiedliche Vorstellungen von Modernisierung existierten und existieren, und die zweitens die Verflochtenheit der westlichen Ideen mit aussereuropäischen Konzepten und Praktiken in die Analyse einbeziehen – und nicht etwa, wie es lange üblich war, von einem Transfer westlicher Konzepte in nichtwestliche Länder ausgehen (und dann diesen Transfer häufig für gescheitert erklären). Indem sie in ihrem Aufsatz vordergründig indische Konzepte und Entwicklungen analysiert, zeigt sie auf, wie weit westliche Konzepte aufgrund ihrer Verflechtungsgeschichte mit Indien durch die indischen Diskurse geprägt sind.[67]

66 *Randeria*, Entangled Histories.

67 Das ist in den letzten Jahren, obgleich teils mit unterschiedlichem Vokabular, für viele Konzepte, zum Beispiel auch für die Staatsbürgerschaft, nachgewiesen worden, vgl.

Dieses Konzept und Vokabular erfuhren vor allem im deutschsprachigen Raum grossen Zuspruch. Das Bild der Verflechtung deutet an, worum es geht: nachzuvollziehen, wie gleichsam wie in einem gewebten Teppich die Fäden miteinander verbunden sind, wie Ideen gewandert sind, aufgenommen und verändert wurden und dann möglicherweise verändert zurück an ihren Ursprungsort kamen und dort erneut aufgenommen und modifiziert wurden.

Der Vorteil gegenüber der Transfergeschichte ist, dass hier die Bewegung nicht nur in einer Richtung verläuft. Vielmehr geht die *entangled history* davon aus, dass Einflüsse in beide (oder besser: in alle) Richtungen möglich waren und realisiert wurden. Der Vorteil des Konzepts für die postkolonialen Studien ist unmittelbar evident, wird doch auf diese Weise die Dominanz des Westens auch in der Theorie aufgegeben. Nun ist zu fragen, inwieweit das Konzept auch die Erforschung der Reformationsgeschichte voranbringen kann. Die Verflechtung von Heinrich Bullinger und Johannes a Lasco kann dies beispielhaft illustrieren.

Vieles, was in der Historiographie der europäischen Reformationen bisher erforscht wurde, nutzte explizit oder implizit Konzepte wie die Transfergeschichte. Damit sind wichtige Erkenntnisse erzielt worden, zum Beispiel über die Bedeutung Bullingers für die Entwicklung der Reformation in anderen europäischen Ländern. Die Forschungen zeigen, wie gut Bullinger vernetzt war und wie er seine Reformation von Zürich aus verbreitet hat.

Die Korrespondenz zwischen Bullinger und a Lasco demonstriert, und geht damit über die traditionelle Konzeptualisierung der Reformationsgeschichte hinaus, dass der Austausch nicht nur in eine Richtung lief, dass es keine reine Transfergeschichte war – nicht immer und nicht überall. A Lasco legte Bullinger seine Argumentationen in seinen Briefen dar und er schickte ihm seine Schriften. Wir wissen aus der Korrespondenz, dass Bullinger diese auch las, nicht nur die Briefe, sondern auch die grösseren Schriften. Beide Reformatoren behaupteten eine Einheit in der Lehre und beide setzten die Realität einer geglaubten Gemeinschaft voraus. Ihr suchten sie in ihren Praktiken wie in ihren Briefen Ausdruck zu verleihen. Mit dem Konzept der *entangled history* kann nach den Verflechtungen zwischen Bullinger und a Lasco gefragt werden, in Bezug auf die theologischen Konzeptionen ebenso wie im Blick auf kirchenpolitische Massnahmen.

z. B. Gauri *Viswanathan*, Outside the fold. Conversion, Modernity, and Belief, Princeton NJ 1998.

Für a Lasco ist schon ansatzweise gezeigt worden, wie weit er von Zürich beeinflusst war.[68] Man kann aber auch fragen, was Bullinger von a Lasco übernahm, wie er auf ihn einging, was er vielleicht auch explizit ablehnte und wie er so seinen Standpunkt stärkte – und umgekehrt.[69] Es können die theologischen Verflechtungen aufgezeigt werden zwischen Bullinger und a Lasco, aber nicht nur zwischen diesen beiden. Eine über die Korrespondenzen hinausgehende Analyse der jeweiligen Schriften der Reformatoren könnte dies untermauern.

Und natürlich waren die Fremdengemeinden nur eines der Netzwerke, in die Bullinger eingebunden war. Auch für andere Netzwerke könnte nach den *entanglements*, den Verflechtungen, gefragt werden, um so ein noch komplexeres Bild der Reformation zu entwerfen bzw. zu untermauern, als es jetzt schon besteht. Das würde die Zürcher Reformation erst recht in der Mitte der europäischen Reformationen platzieren.

Neben dieser Weitung des Blickes und dem Herausstreichen der Bedeutung Zürichs steht ein zweiter Gewinn eines solchen Ansatzes. Denn natürlich ist ein solcher Ansatz auch denkbar und wird umgesetzt,[70] ohne das Vokabular von *entanglement* und Verflechtung zu nutzen. Die Nutzung dieses Vokabulars bringt der Reformationsgeschichte Zürichs noch einen indirekten Nutzen. Es macht sie anschlussfähig für die aussereuropäische Christentumsgeschichte. Es hat einen Wiedererkennungseffekt für diejenigen, die nicht mit der europäischen Reformationsgeschichte gross geworden sind, sondern mit anderen Geschichten. Dieser Wiedererkennungseffekt ist nicht gering zu schätzen. Warum sollten sich Menschen ausserhalb Europas mit Bullinger beschäftigen? Welche Bedeutung hat er für sie? Wenn wir davon ausgehen, dass Bullingers theologische Einsichten eine Bedeutung auch über die Reformationszeit hinaus hatten und haben, dann kann es helfen, dies von Zeit zu Zeit so zu formulieren, dass es wiedererkannt wird, dass Menschen auch ausserhalb Europas etwas damit verbinden können, das auch mit ihnen zu tun hat.

68 Vgl. über diesen Beitrag hinausgehend in einer ausführlichen Analyse *Falkenroth*, Gestalt und Wesen. Freilich stellt Falkenroth a Lasco in einem Mass als Zwingli-schüler dar, das noch einmal überprüft werden müsste.

69 Der Vorzug dieses Ansatzes für die a Lasco-Forschung ist, dass im Gegensatz zur älteren Forschung, die versucht hat, a Lasco entweder Bullinger oder Calvin oder anderen zuzuordnen, erstens gezeigt werden kann, dass es sich nicht um einander ausschliessende Verknüpfungen handelte, und zweitens erweist die Korrespondenz die Eigenständigkeit a Lascos und sein Selbstbewusstsein, mit dem er mit dem Zürcher Reformator auf Augenhöhe verhandelte.

70 Vgl. u. a. den Beitrag von Christoph Strohm in diesem Band.

Die Rezeptionsgeschichte des Zürcher Täufertums und seine Rolle in der Memorialkultur der täuferischen Kirchen

Von Andrea Strübind

Einleitung

Mit dem Zitat «Eifriger als Zwingli»[1] aus dem hutterischen Geschichtsbuch, dem «dicken Buch»[2], hatte ich 2003 meine Habilitation über das frühe Täufertum in der Schweiz überschrieben. Diese Phrase enthält bereits eine erste und markante Deutung bzw. Rezeption der Zürcher Täufer durch die Hutterer, einer späteren Ausprägung des Täufertums in der Mitte des 16. Jahrhunderts in Mähren. «Eifriger als Zwingli» war dabei so zu verstehen, dass sich die Täuferbewegung in den auf die Anfänge folgenden Generationen einerseits in enger genealogischer Verbindung mit dem Zürcher Reformator definierte, sich auf der anderen Seite aber als konsequenter, in der Nachfolge zum Leiden bereiter und dem schriftgemässen Befehl Christi verpflichteter verstanden. Diese Spur der Erinnerung an das gemeinsame Erbe der Reformation *und* das besondere Proprium der Täufer soll in den folgenden Überlegungen aufgegriffen werden. Die Rezeptionsgeschichte der Zürcher bzw. Schweizer Täuferbewegung durch nachfolgende täuferische Traditionen eröffnet ein weites historisches Spektrum, das anhand einiger Beispiele umrissen werden soll. Bei der Rezeptionsgeschichte sind gewiss unterschiedliche Ebenen, Zeitphasen und Akteure zu unterscheiden, die jeweils ihre je

1 Vgl. Andrea *Strübind*, «Eifriger als Zwingli». Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin 2003; Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder, hg. von Andreas Johannes Friedrich Zieglschmid, New York NY 1943, 46.

2 Hartmut *Kugler*, Das «dicke Buch» der Gemeinde Gottes. Zur literarischen Selbstdarstellung der Huterischen Täufergemeinschaft, in: Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit, hg. von Ludger Grenzmann und Karl Strackmann, Stuttgart 1984, 152–172.

eigene Interpretation für verschiedene Adressatenkreise schufen. Die folgenden Ausführungen verstehen sich daher als exemplarische Einblicke und als Anregung zu weiteren Forschungsaktivitäten.

Schleitheim – die Rezeption der Lehre der Schweizer Täufer

Die Schleitheimer Artikel von 1527 galten lange Zeit als normatives Bekenntnis des frühen Täufertums mit grosser Breitenwirkung, das die durch Repressionen, Bauernkrieg und spiritualistische sowie libertinistische Lehrentwicklungen verunsicherten Täufergruppen in einem Lehr- und Praxiskonsens vereinte und zusammenschloss.[3] Diese Bewertung wurde in den vergangenen Jahrzehnten einer umfangreichen Kritik unterzogen, die letztlich den Grad der Rezeption der «Vereinbarung» von Schleitheim nachhaltig infrage stellte und die Bedeutung des Bekenntnisses als Grundtext täuferischer Lehrbildung als sekundäre Konstruktion zu entlarven suchte,[4] bis zur Behauptung von Hans-Jürgen Goertz, dass das Bekenntnis die grösste Rezeption erst in der Täuferforschung, nicht aber im Täufertum selbst gefunden habe.[5]

In neueren Darstellungen zu den Anfängen der Täuferbewegung in der Schweiz wird das Schleitheimer Bekenntnis daher nicht mehr erwähnt, da es konsequent einer späteren und davon zu unterscheidenden Phase des Täufertums nach der Niederlage der Bauernerhebungen zugerechnet wird. Urs B. Leu und Christian Scheidegger haben den Text der Schleitheimer Artikel neu herausgegeben und kommentiert sowie deren umfangreiche Rezeptionsgeschichte herausgearbeitet.[6] Danach

3 Vgl. John *Yoder*, Der Kristallisationspunkt des Täufertums, in: MGB 24 (1972), 35–47; Arnold *Snyder*, The Influence of the Schleitheim Articles on the Anabaptist Movement: An Historical Evaluation, in: MQR 63 (1989), 323–344; auch Stayer betonte in seiner breit rezipierten Studie zur Schwertgewalt die große Bedeutung der Schleitheimer Artikel für die normative Gewaltlosigkeit der Täufer, vgl. James M. *Stayer*, Noch einmal besichtigt. Anabaptists and the Sword. Von der Radikalität zum Quietismus, in: MGB 47/48 (1990/1991), 26. Vgl. zur Forschungsgeschichte: Gerald *Biesecker-Mast*, Anabaptist Separation and Arguments Against the Sword in the Schleitheim Brotherly Union, in: MQR 74 (2000), 381–402.

4 Vgl. Hans-Jürgen *Goertz*, Zwischen Zwietracht und Eintracht: Zur Zweideutigkeit täuferischer und mennonitischer Bekenntnisse, in: MGB 43 (1986/87), 16–46, hier 23 ff.

5 Vgl. Das Schleitheimer Bekenntnis 1527. Einleitung, Faksimile, Übersetzung und Kommentar, hg. von Urs B. Leu und Christian Scheidegger, Zug 2004, 16.

6 Vgl. ibid.

fanden die Schleitheimer Artikel schon wenige Wochen nach ihrer Verabschiedung in handschriftlichen Kopien weite Verbreitung. Die Reaktionen Zwinglis, Oekolampads und später auch Calvins, die das Bekenntnis als grundlegende Urkunde des Täufertums einschätzten und literarisch bekämpften, heben seine wirkungsgeschichtliche Relevanz zusätzlich hervor. Die Geschichte verschiedener Druckfassungen, die oftmals die Artikel mit einem Schreiben von Michael Sattler bzw. zusammen mit einem Bericht über seinen Märtyrertod enthielten, weisen auf die bleibende Bedeutung dieser frühen Quelle für das sich in verschiedenen Regionen etablierende und plurale Täufertum hin.[7] Scheidegger und Leu verweisen dabei etwa auf die Rezeption und Publikation in der Westschweiz (1544), Worms und Straßburg.

Eine handliche Taschenausgabe der Artikel mit dem Bericht über Michael Sattler entstand um 1550 und befindet sich im Besitz von Amischen, die im 18. Jahrhundert nach Pennsylvania ausgewandert waren. Weitere Verbreitung fand diese Ausgabe wohl auch in den Niederlanden. Zusätzliche Drucke in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und Übersetzungen ins Niederländische lassen sich ebenfalls nachweisen und belegen den hohen Grad der Verbreitung.[8]

Wegweisend waren die Artikel von Schleitheim mit ihrer spezifischen Konzentration auf die «Absonderung» besonders für die Hutterer,[9] bei denen sich sieben Abschriften in der von ihnen verfassten Literatur nachweisen lassen.[10] Die Rezeption der Zürcher bzw. Schweizer Täuferbewegung lässt sich daher zunächst über die Anerkennung der Lehraussagen in den Schleitheimer Artikeln belegen. Allerdings stellen neuere Forschungen die fortdauernde Bedeutung des Schleitheimer Bekenntnisses für das plurale Täufertum im 17. Jahrhundert infrage, da sich besonders die niederländischen Täufer von den Positionen – etwa zur Obrigkeit – distanzierten.[11]

7 Vgl. ibid. 20ff. Hier verweisen die Autoren auf Druckfassungen aus Worms (1527/1529) und Straßburg sowie auf die weitere Überlieferungsgeschichte im 16. Jahrhundert in den Niederlanden bis hin zum Kontext der Amischen Bewegung. Weitere Druckfassungen belegen die Rezeption der Artikel in der oberdeutschen Täuferbewegung. Gleiches gilt für die Verwendung der Artikel in Argumentationen der Täufer im Verlauf von Ketzerprozessen oder Religionsgesprächen.

8 Vgl. ibid. 21.

9 Vgl. zur Absonderung in den Schleitheimer Artikeln: *Strübind*, Täuferbewegung 557–559; Jonathan *Selling*, Art. «Absonderung», in: MennLex V, URL: http://www.mennlex.de/doku.php?id=top:absonderung.

10 Vgl. Astrid *von Schlachta*, Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation, Göttingen 2009, 66.

11 Vgl. ibid. 69.

Apologetik – Das Geschichtsverständnis bei Tieleman van Sittert

Die Rezeption der Zürcher bzw. des Schweizer Täufer fokussierte sich im 17. und 18. Jahrhundert auf Schriften, die zur Apologie der Täuferbewegung angesichts neuerlicher Verfolgung – etwa in der Schweiz – verfasst wurden.[12] Bei der systematischen Verfolgung und gesellschaftlichen Ausgrenzung der Täufer erwies sich nach Astrid von Schlachta vor allem die Erinnerung an ihre konstatierte Verflechtung mit dem Bauernkrieg von 1525 und dem Täuferreich zu Münster (1533/1534) als nachhaltiges Anklagemuster durch unterschiedliche Obrigkeiten.[13] Das war tatsächlich eine lange «Erinnerungskultur» der weltlichen Autoritäten, die je nach Lage immer wieder neu als Präjudiz gegen die täuferischen Bewegungen herhalten musste und sich bis zur Entstehung der Baptisten und anderer täuferischer Kirchen im 19. Jahrhundert erstreckte.[14]

Die Täufer reagierten auf die Schriften und obrigkeitlichen Mandate, die in Bezug auf 1525 und 1533/1534 immer wieder den Standardvorwurf des «Aufruhrs» bemühten, mit der Publikation von Glaubensbekenntnissen, die ihre Loyalität gegenüber der Obrigkeit, aber auch ihre Konformität mit der reformatorischen Lehre nachweisen sollten. Die apologetische Argumentationsweise zeigt sich an folgendem Beispiel. Es handelt sich um eine Edition des Dordrechter Bekenntnisses, das 1664 von Tieleman van Sittert auf Deutsch herausgegeben wurde. In einer Vorrede an die Adressaten äusserte er sich zur mit der Herausgabe des Bekenntnisses verbundenen Absicht. Im Anhang der Confession fügte van Sittert eine lange geschichtliche Einordnung der täuferischen Bewegung an. «Amhang der Confession; Fürstellende Einen kurtzen Bericht; Von wegen der vermeinter Junckheyt unserer Religion, deß Waffen- und raachlosen Christenthums

12 Vgl. ibid. 243.

13 Vgl. ibid. 73–116; Astrid *von Schlachta,* «Bauernkrieg» und «Münster» – zwei politische Themen und die Täufer, in: Werkstatt Politische Kommunikation. Officina Communicazione politica, hg. von Christina Antenhofer, Lisa Regazzoni und Astrid von Schlachta, Göttingen 2010, 155–168.

14 Vgl. zum Vorwurf der «Wiedertäuferei» und den Ereignissen in «Münster» im Kontext der Entstehungsgeschichte der deutschen Baptisten: Peter *Mutterbach*, Rechtslage und Rechtspraxis zum Kirchenaustritt und Taufzwang im Herzogtum Braunschweig. Eine regionalgeschichtliche Fallstudie, in: FF 24 (2015), 337–354.

und dessen zustand».[15] Mit dieser Apologie wollte er dem landläufigen Vorwurf begegnen, die Religion der Taufgesinnten sei eine neue Entwicklung, die auf keine lange Tradition in der Geschichte verweisen könnte, obwohl das Kriterium «neu» bzw. «jung» oder auch die Anzahl der Anhänger für ihn hinsichtlich der Bestimmung der Kirche oder der Gemeinde Jesu Christ unerheblich sei, da letztlich nur die Bindung an Christus und an die Heilige Schrift zähle.

Das Dordrechter Bekenntnis, das 18 Lehrtopoi umfasst, war in erster Linie eine Übereinkunft flämischer Mennonitengemeinden in den Niederlanden, entwickelte sich aber in der Folgezeit zu dem am stärksten rezipierten und bedeutsamsten Bekenntnis auch in anderen Regionen, etwa in Süddeutschland, der Schweiz und im Elsass.[16] Bleibende Bedeutung hatte das das Dordrechter Bekenntnis auch bei den Old Order Amish und den Conservative Mennonites in den USA, wo es bis heute verbindlich ist.[17] 1664 erschien die deutsche Übersetzung des Dordrechter Bekenntnisses, die von Tielemann van Sittert, einem niederländischen Mennoniten, der sich zwar für eine Einigung verschiedener Strömungen einsetzte, aber durchweg konservativ war.[18]

Das durchgängige Motiv des Geschichtsrückblicks van Sitterts, das im Anhang zum Bekenntnistext beschrieben wird, ist der biblisch motivierte Dualismus von Licht und Finsternis. Das Licht wird jeweils mit einer von Gott inaugurierten Offenbarung des Evangeliums gleichgesetzt, und die Finsternis gilt als generelle Zustandsbeschreibung der Menschheit und Christenheit, die nur durch das periodische Aufscheinen des Lichtes unterbrochen wird.[19] Analog dazu werden die Metaphern des Schlafes und des Aufwachsens immer wieder verwandt, um den Geschichtsverlauf theologisch bzw. heilsgeschichtlich zu deuten. Auffällig ist, dass die von Gott im Rückblick auf die Kirchengeschichte

15 URL: https://books.google.de/books?id=FctNAAAAcAAJ&pg=PA140&dq=Tieleman+Tielen+van+Sittert&hl=de&sa=X&ved=0ahUKEwiWlsGC_N3fAhUJqaQKHaJmCqwQ6AEIMzAC#v=onepage&q=Tieleman%20Tielen%20van%20Sittert&f=false.

16 Vgl. *von Schlachta*, Gefahr 199; Karl *Koop*, Art. «Bekenntnisse», in: MennLex V, URL: http://www.mennlex.de/doku.php?id=top:bekenntnisse; Karl *Koop*, Täuferisch-mennonitische Bekenntnisse. Ein umstrittenes Vermächtnis, in: MGB 60 (2003), 23–42; Karl *Koop*, Anabaptist-Mennonite Confessions of Faith: The Development of a Tradition, Kitchener (Ontario) 2004.

17 Vgl. Axel *Schmidt*, Selektive Modernisierung und Strukturstabilität. Anpassungsmuster der Old Order Amishgemeinschaft, Frankfurt a. M./Bern/Wien 2013.

18 Vgl. Nanne van der *Zijpp*, Art. «Tielemann Sittert», in: Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia, URL: https://gameo.org/index.php?title=Sittert,_Tieleman_Tielen_van_(d._1664).

19 Vgl. *Sittert*, Anhang 110; 112; 120; 130; 131.

immer wieder geschenkte Erleuchtung durch das Evangelium bei van Sittert stringent an die Schrift und deren Kenntnis gebunden wird. Es muss offenbleiben, ob damit eine bewusste Abkehr von einer geistzentrierten Ausrichtung täuferischer und anderer devianter Bewegungen verbunden war. Ein Hinweis darauf könnte sein, dass die radikale Distanzierung von Thomas Müntzer und vom Täuferreich zu Münster mit der Charakterisierung ihrer Protagonisten als «Geisttreiber» oder prophetische Visionäre einhergeht.[20]

Der Geschichtsrückblick fasst die Entwicklung des Christentums von der Erscheinung Christi bis zur Reformation in nur wenigen Sätzen bzw. Andeutungen zusammen. Das Evangelium sei durch Christus in die Welt gekommen, und durch die Lektüre der Heiligen Schriften seien viele Menschen zum Glauben gekommen. Daraus wird erneut die enge Verknüpfung mit dem reformatorischen Schriftprinzip als Kriterium für die Rechtgläubigkeit und die wahre Kirche ersichtlich. Als die Bibel den Menschen nicht mehr zugänglich war, wofür keine Verantwortlichen genannt werden und auch keine dezidierte Kirchenkritik geübt wird, seien alle wieder in den Schlaf der Unkenntnis verfallen. Die Folgen werden drastisch in Form einer prophetischen Kritik geschildert, die in biblisch gesättigter Sprache verfasst ist. Die Menschen seien umfangen von Finsternis gewesen, sie praktizierten abergläubischen Gottesdienst, und die eingesetzten Hirten irrten, wodurch die von ihnen geleiteten «Schafe» sich zerstreuten. Obrigkeiten liessen sich von Geistlichen regieren, wobei Blinde andere Blinde führten und gemeinsam in die Grube fielen.[21] Es sei an manchen Orten ein Licht aufgeschienen, wobei vom Verfasser vielleicht an spirituelle Erneuerungsbewegungen in der Kirchengeschichte gedacht wurde, aber auch diese Aufbrüche seien von der Finsternis bald erstickt worden.[22] Dann führt Sittert die Reformatoren als von Gott gesandte «grosse Lichter» ein, die in erster Linie aufgrund ihrer Übersetzungen der Bibel und deren Verbreitung als solche anzuerkennen seien.[23] Die Reihung der Reformatoren und die Zusammenstellung der Personen erweist sich als eine denkwürdige Ahnenreihe:

> «Unter diesen sind nicht die geringste gewesen Dr. Martinus Lutherus, (der insonderheit grosse mühe der Reformation, und arbeit in übersetzung der Heiliger Schrifft angewandt hat) Ulrich Zwingel, Cunrad, Gröble, Felix, Mantz,

20 Vgl. ibid. 129.
21 Vgl. Mt 15,14.
22 Die Auseinandersetzung mit dem Geschichtsverständnis von Sebastian Franck, dessen Chronik er kannte, wäre eingehender zu untersuchen.
23 Vgl. *Sittert*, Anhang 111.

> Dr. Balthazar, Hubmor, Michael Satler, Georg Blaurock, Dr. Leonhard Keyser, Oecolampadius, Bucerus, Philippus Melanchton, Johannes Calvinus, Sebastian Castellio, und andere mehr in Hoch-Deutschland und nebst ihnen Menno Simons, und Dieterich Philips, und der gleichen mehr in Niederland.»[24]

Neben die beiden Hauptreformatoren Luther und Zwingli treten die prominenten Vertreter des Zürcher bzw. Schweizer Täufertums Konrad Grebel[25] und Felix Mantz.[26] Dazu kommen Balthasar Hubmaier als gelehrter Theologe der Täuferbewegung und täuferischer Reformator in Waldshut und Nikolsburg.[27] Ihm folgend wird Michael Sattler, der Verfasser der Schleitheimer Artikel und Repräsentant des Schweizer Täufertums benannt, dessen Martyrium sich zu einem festen Bestandteil der täuferischen Memorialkultur entwickelte.[28] Georg Blaurock, der Mit-

24 Ibid. 111 f.

25 Grebel war Mitglied im Castelberger Lesekreis, der als Keimzelle der späteren Taufbewegung anzusehen ist. Er war ein humanistisch geprägter Patrizier aus Zürich und Mitverfasser des berühmten Briefes an Thomas Müntzer von 1524. Nach den ersten obrigkeitlichen Repressionen zeichnete er sich durch missionarische Tätigkeit im Sinne der Täufer in verschiedenen Schweizer Regionen aus. Vgl. Hans-Jürgen *Goertz*, Konrad Grebel. Ein Radikaler in der Zürcher Reformation. Eine biographische Skizze, Zürich 2004; Heinold *Fast*, Konrad Grebel. Das Testament am Kreuz, in: Radikale Reformatoren, hg. von Hans-Jürgen Goertz, München 1978, 103–114; C. Arnold *Snyder*, Swiss Anabaptism. The Beginnings, in: A Companion to Anabaptism and Spiritualism 1521–1700, hg. von John D. Roth und James M. Stayer, Leiden 2007, 45–81. Zu seiner Bedeutung für das Schweizer Täufertum vgl. *Strübind*, Täuferbewegung.

26 Mantz gehört ebenfalls zum Kreis um Zwingli und war der Verfasser der Protestantion in der Taufdebatte. Er starb als erster Märtyrer der Täufer 1527 in Zürich. Vgl. Ekkehard *Krajewski*, Leben und Sterben des Zürcher Täuferführers Felix Mantz, Kassel 1957; Walter *Schmid*, Der Autor der sogenannten Protestation und Schutzschrift von 1524/1525, in: Zwing. IX (1950), 139–149. Zur Bedeutung für das Schweizer Täufertum vgl. *Strübind*, Täuferbewegung.

27 Vgl. Torsten *Bergsten*, Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täufertum 1521–1528, Kassel 1961; Christoph *Windhorst*, Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie. Leiden 1976; Christoph *Windhorst*, Balthasar Hubmaier. Professor, Prediger, Politiker, in: Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, hg. von Hans-Jürgen Goertz, München 1978, 125–136; Andrea *Strübind*, Johannes Eck und Balthasar Hubmaier – Fliege an Elefant, in: Luther und Eck. Opponenten der Reformationsgeschichte im Vergleich, hg. von Franz Xaver Bischof und Harry Oelke, München 2017, 231–250.

28 Vgl. Klaus *Deppermann*, Michael Sattler. Radikaler Reformator, Pazifist, Märtyrer, in: Protestantische Profile von Luther bis Francke. Sozialgeschichtliche Aspekte, hg. von Klaus Deppermann, Göttingen 1992, 48–64; Martin *Haas*, Michael Sattler. Auf dem Weg in die täuferische Absonderung, in: Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, hg. von Hans-Jürgen Goertz,

begründer der ersten Täufergemeinde in Zürich und täuferischer Missionar, reiht sich ebenfalls ein und gehört zu den Täufern, über die nur wenig biografisches Material vorhanden ist.[29]

Darüber hinaus wird von van Sittert Leonhard Keyser (um 1480–1527) erwähnt, der ein lutherischer Märtyrer aus dem österreichischen Innviertel (Raab) war und dem Luther zwei Trostschriften widmete. Keyser war 1527 in einem Prozess, an dem auch Johannes Eck als bekannter Opponent Luthers mitwirkte, verurteilt und dann hingerichtet worden.[30] Michael Stifel und nachfolgend Martin Luther gaben zum Jahresende 1527 einen Bericht über sein Martyrium heraus.[31] Sein Schicksal erfuhr durch in mehreren Auflagen erschiene Flugschriften eine weite Verbreitung,[32] wobei Keyser in zeitgenössischen Berichten fälschlicherweise als Täufer bezeichnet wurde.[33] In der Hutterischen Chronik wird sein Martyrium ebenfalls ausführlich berichtet.[34] Anschliessend habe der Richter, so die Darstellung der Chronik, angerührt durch die Standhaftigkeit Keysers sein Amt aufgegeben und sei nach Mähren migriert, wo er Anschluss an das Täufertum gesucht haben soll. Keysers Martyrium wurde in den Märtyrerspiegel Thieleman van Braghts aufgenommen und durch dessen weite Verbreitung wurde Keyser als «transkonfessioneller Märtyrer» zum Bestandteil der täuferischen Memorialkultur.[35]

München 1978, 115–124; Hans-Otto *Mühleisen*, Michael Sattler (ca. 1490–1527). Leben aus den Quellen – Treue zu sich selbst, in: MGB 61 (2004), 31–48; C. Arnold *Snyder*, The Life and Thought of Michael Sattler, Scottdale 1984.

29 Vgl. John Allen *Moore*, Der Starke Jörg. Die Geschichte Jörg Blaurocks des Täuferführers und Missionars, Kassel 1955; Christian *Neff,* Art. «Blaurock, Georg», in: Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia, URL: https://gameo.org/index.php?title=Blaurock,_Georg_(ca._1492–1529).

30 Vgl. Neil R. *LeRoux*, Martin Luther as Comforter. Writings on Death, Leiden/Boston 2007, 127 f. Zum Märtyrertum in lutherischer Perspektive: Martin *Treu*, Märtyrer im Luthertum. Ludwig Rabus. Historie der Märtyrer, in: Märtyrerbücher und ihre Bedeutung für konfessionelle Identität und Spiritualität in der Frühen Neuzeit, hg. von Andrea Strübind und Klaas-Dieter Voß, Tübingen 2019, 47–60.

31 Vgl. Martin *Brecht*, Martin Luther. Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532, Bd. 2, Berlin 1989, 337 f.; Brad S. *Gregory*, Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe, Harvard 1999, 152. Der Prozess und seine Hinrichtung lösten eine Kontroverse zwischen Luther und Eck aus.

32 Vgl. *Gregory*, Salvation 143.

33 Vgl. Christian *Hege*, Art. «Kaiser, Leonhard», in: Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia, URL: https://gameo.org/index.php?title=Kaiser,_Leonhard_(d._1527).

34 Vgl. *Zieglschmidt*, Chronik 58 f.

35 Vgl. *Gregory*, Salvation 253.

In der Aufzählung folgen dann die oberdeutschen Reformatoren: Oekolampad, Martin Bucer – aber auch Philip Melanchthon, Johannes Calvin und Sebastian Castellio (Humanist und Vorkämpfer für Gewissensfreiheit). Die Reihe der Reformatoren wird schliesslich mit Menno Simons und dem ebenfalls aus Niederdeutschland stammenden Täufer Dirk Philipps abgeschlossen. Die Zusammenstellung, in der die Hauptreformatoren auf Augenhöhe mit täuferischen Theologen und Laien stehen, ist erstaunlich. Diese Harmonisierung sollte offensichtlich die Rechtmässigkeit und Gleichwertigkeit der täuferischen Bewegung mit den sogenannten Hauptströmen der etablierten Reformation belegen. Grebel, Mantz, Sattler und Hubmaier gehörten in der Perspektive dieses niederländischen Mennoniten als Väter des Täufertums und als gleichrangige Reformatoren in die Erinnerungsgeschichte der Gesamtreformation. Eine Sicht, die selbst in den offiziellen Verlautbarungen zum Reformationsgedenkens 2017 leider nicht rezipiert oder diskutiert wurde.[36] Für van Sittert waren sie aber alle gemeinsam dazu berufen, das Licht des Evangeliums in die Welt zu bringen, auch wenn er die Pluralität und Widersprüche ihrer Meinungen und Erkenntnisse – vor allem im Blick auf die Taufe – durchaus zugesteht. Diese grosse Gesamtperspektive auf die Reformation diente der Legitimierung des Täufertums als wichtiger Teil der kirchlichen Erneuerung, die auf Gottes Eingreifen zurückgeführt wurde.

Anschliessend berichtet Sittert von einem Treffen zwischen Zwingli und Hubmaier im Jahr 1523 in Zürich.[37] Sowohl Zwingli als auch Hubmaier erwähnen in ihren Schriften diese Begegnung «auf dem Graben», dem heutigen Seiler- und Hirschgraben.[38] Hubmaier berichtete später von diese Unterredung, dass Zwingli damals unter Hinweis auf das altkirchliche Katechumenat mit ihm übereingestimmt hätte, dass man die Kinder nicht taufen sollte, bis sie im Glauben unterrichtet worden seien.[39] Hubmaier berief sich später immer wieder darauf, dass Zwingli in der Frühphase der Reformation ursprünglich die Kindertaufe abgelehnt habe, aber diese Haltung später revidierte und seine vorherige Einstellung auch nicht mehr öffentlich zugab. Auch weitere Täufer bestätigten in ihren Verhören diesen Wechsel in Zwinglis Tauftheologie.[40]

36 Vgl. Andrea *Strübind*, Die Pluralisierung des Protestantismus und die Rede von der «ecclesia semper reformanda», in: Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 137 (2017), 68–84.

37 Vgl. *Sittert*, Anhang 112.

38 Vgl. *Bergsten*, Hubmaier 110.

39 Vgl. Balthasar Hubmaier, Gespräch auf Zwinglis Taufbüchlein 1525–1526, HS 186.

40 Vgl. QGTS I, 53: Rudolf Asper.

Van Sittert setzt mit dem Verweis auf Oekolampad, Sebastian Hofmeister und Martin Bucer sowie auf weitere Straßburger Reformatoren fort, die ebenfalls gegenüber Hubmaier oder in ihren Schriften die Kindertaufe abgelehnt, aber auch diese Position nicht durchgehalten hätten.[41] Er paraphrasiert dabei Abschnitte aus der Schrift «Der uralten und gar neuen Lehrer Urteil 1525–1526» von Balthasar Hubmaier, in der verschiedene Kirchenväter, Luther und andere Mitreformatoren als Kronzeugen für die Verwerfung der Kindertaufe angeführt werden.[42] In Anschluss an Hubmaier erinnert der Verfasser an die Gespräche, die Zwingli mit den Zürcher Täufern Conrad Grebel und Felix Mantz geführt habe.[43] Damit rekurrierte er wohl auf die sogenannten «Dienstagsgespräche» im Herbst und Winter 1524[44] und die Disputation im Januar 1525.[45] Sie hätten sich aber nach seinem Urteil nicht einigen können. Die Argumentation ist in sich schlüssig, wonach die Reformatoren zunächst die Kindertaufe abgelehnt hätten und dieses auch mit den führenden Theologen und Vertretern der Täufer besprochen hätten, jedoch in der Folgezeit von dieser Position abwichen.

Die pejorative Deutung tritt in van Sitterts Geschichtsdarstellung deutlich zu Tage, indem er zusammenfassend feststellt, dass die hochgelehrten Reformatoren in den «Bräuchen» und der Lehre des Papstes verharrten,[46] weshalb die Erneuerung steckengeblieben sei. Wer die eigentlichen Träger der Reformation seien, verdeutlicht eine Randbemerkung auf derselben Seite: Weil sie sich für die Taufe von Erwachsenen einsetzten, wie vormals auch die Reformatoren, müssten sie nunmehr den verhassten Namen «Wiedertäufer» tragen, während die «Zwinglischen», die in den «Bräuchen des Papstes» verharrten, als Reformierte bezeichnet würden. Das Urteil über diese «paradoxe» Situation, so van Sittert, solle dem vorurteilsfreien Leser vorbehalten bleiben.

Zu zwei weiteren theologischen Topoi, dem Eid und dem Gebrauch von Waffen, schliesst sich in der Geschichtsschau eine analoge Argumentation an. Dabei werden verschiedene Kirchenväter, aber auch Reformatoren als Autoritäten angeführt, die – im Grunde genommen – die täuferische Position stützen würden, aber durch ihre mangelnde Trennung von der altgläubigen Tradition nicht zur Umsetzung ihrer

41 Vgl. *Sittert*, Anhang 113.
42 Vgl. Balthasar Hubmaier, Schrift «Der uralten und gar neuen Lehrer Urteil 1525–1526», HS, 224–255, hier 233–238.
43 Vgl. *Sittert*, Anhang 113.
44 Vgl. *Strübind*, Täuferbewegung 293–296.
45 Vgl. ibid. 337–351.
46 Vgl. *Sittert*, Anhang 114.

Erkenntnisse gekommen seien. Als weiterer Differenzpunkt wird die mangelnde ethische Konsequenz der reformatorischen Lehre beklagt, ein typischer Vorwurf auf täuferischer Seite, der sich vielfach in anderen Quellen nachweisen liesse.[47] Der konstitutive Zusammenhang von Glaube und Leben bzw. Nachfolge sei aber von Conrad Grebel, Felix Mantz, Georg Blaurock, Georg Wagner nach der Chronik von Sebastian Franck[48], Leonard Keyser in Deutschland und durch Menno Simons in Niederdeutschland bewährt worden. Sie hätten nicht nur den Weg zum Heil gelehrt und den rechten Gebrauch der Sakramente, sondern auch die Verpflichtung der Glaubenden, ihr Leben zu bessern. Rechtfertigung und Heiligung gehörten für die täuferische Bewegung untrennbar zusammen, was ein durchgängiges Leitmotiv gegen eine unvollendete Reformation wurde. Bemerkenswert ist, dass die bekannten Vertreter der Schweizer Täuferbewegung mit zwei Märtyrern als gemeinsame Zeugen genannt werden, die nicht eindeutig der Täuferbewegung zuzurechnen sind und mit dem massgeblichen Theologen der niederdeutschen Täuferbewegung, Menno Simons, in einem Zusammenhang gebracht werden. Dabei wird die Bedeutung der Leidensbereitschaft als Ausweis des Zusammenhangs von Glauben und Leben noch einmal besonders hervorgehoben.

Die benannten täuferischen Glaubenszeugen bezeichnet van Sittert als «ernstliche Eyfferer», die aber wenig Zeit gehabt hätten, den Samen des Evangeliums zu verbreiten und unter die verfinsterten Menschen zu säen.[49] Nach dem Vorbild Christi mussten sie laut der Interpretation des Verfassers die Lehre nämlich ohne Schutz und Schirm der Obrigkeit fortpflanzen, was zu einem weiteren Motiv gegen die Ausrichtung und Legitimation der Hauptreformation konturiert wurde.

Das leitet im Anhang zu einem zweiten Argumentationsgang über, in dem das *Martyrium* zum entscheidenden Kriterium für die Hochschätzung der genannten Personen avanciert. Die Daten und Orten der Hinrichtungen werden penibel aufgezählt, wobei auch dramatische Details zur Sprache kommen. Sie stehen für diejenigen, die in «Hoch-

47 Vgl. ibid. 118.

48 Georg Wagner war ebenfalls ein Märtyrer, der in der täuferischen und auch in anderen Martyrologien gewürdigt wurde. Er hatte sich geweigert, sein Kind taufen zu lassen und wurde 1527 in München hingerichtet. Die Begründung für seine Hinrichtung lässt auf eine Verbindung mit der Täuferbewegung schließen, auch wenn sie nicht eindeutig aus den Quellen zu klären ist. Vgl. Johann *Loserth* und Harold S. *Bende*, Art. «Georg Wagner», in: Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia, URL: https://gameo.org/index.php?title=Wagner,_Georg_(d._1527); *Gregory*, Salvation 213.

49 Vgl. *Sittert*, Anhang 120.

deutschland» aufgrund ihrer Ablehnung der Kindertaufe die Krone des Martyriums erlangt hätten. In einem grossen geschichtlichen Bogen beschreibt Sittert das Schicksal der wehrlosen Nachfolger Christi über die Jahrhunderte hinweg bis zur Gegenwart. Ihr Leiden wiege schwerer, selbst wenn die Reformierten auch gelitten hätten. Wer sich am konsequentesten von der altgläubigen Lehre und Praxis getrennt hätte («besser reformiert und der Wahrheit näher»[50]), sei auch am konsequentesten verfolgt worden. In diesem Zusammenhang begründet der Verfasser die unbarmherzige Verfolgung durch die Obrigkeit, da die taufgesinnten Gemeinden im selben geschichtlichen Kontext wie Thomas Müntzer und dessen Mitwirkung am Bauernkrieg entstanden seien. Er trennte stringent zwischen dieser Bewegung, die auf Karlstadt zurückzuführen sei, und den friedlichen, täuferischen Gemeinden. Hier wird abermals erkennbar, wie intensiv die Täufer unter der obrigkeitlichen Gleichsetzung mit dem Bauernkrieg und dem Vorwurf des Aufruhrs gelitten hatten (s. o. Langzeitargument 1525).

Van Sittert schilderte die Verfolgung, die sich aus dieser Verflechtung zu Unrecht ergeben habe, wobei er viele politische Einzelheiten (Edikte etc.) benennt und sich auch deutlich vom Täuferreich in Münster distanziert. Er nimmt dabei eine übergeordnete Strategie der Widersacher wahr, wonach die Wehrlosen zusammen mit den wahrhaften Aufrührern ausgerottet werden sollten. Aber es habe Gott nicht gefallen, dass der Anschlag gelingt. «Denn er hat seine Herde wider alle Marter also bewahret / daß aus derselben Blute und Asche seine Kirche / als ein Sahme derselben / erbauwet ist.»[51] Analog zu den «hochdeutschen» Märtyrern werden anschliessend auch die Leiden der niederdeutschen Täufer, allen voran von Menno Simons breit geschildert. Der Anhang schliesst mit bemerkenswerten Ausführungen zur Obrigkeit.

Die Erinnerung an die Zürcher und Schweizer Täufer dient in dieser apologetischen Schrift zum einen dazu, die Übereinstimmung mit den Hauptreformatoren zu belegen und dann anschliessend deren Inkonsequenz – etwa in der Tauflehre – aufzuzeigen. Die täuferischen Vorväter hätten sich dagegen in der Nachfolge bis hin zum Martyrium bewährt. Bemerkenswert sind die Gesamtschau und das gemeinsame Selbstverständnis der Täuferbewegung, das dadurch deutlich werde. Vielleicht lässt sich diese «harmonische» Schau mit dem Kampf um die Anerkennung des Dordrechter Bekenntnisses und die damit verbundene Zusammenführung der aufgespaltenen Mennonitengemeinden erklären.

50 Vgl. ibid. 131.
51 *Sittert*, Anhang 123.

Schweizer Täufer werden auch in späteren Phasen der Verfolgung von den niederländischen Mennoniten immer als Brüder und Glaubensgenossen angesprochen, für die sich die Niederländer, wie Astrid von Schlachta eindrücklich nachweist, nachhaltig eingesetzt haben.[52]

Selbstvergewisserung – der Geschichtsrückblick auf die Schweizer Täufer in der Hutterischen Chronik

Caspar Braitmichel verfasste sein bekanntes Geschichtsbuch, als die hutterische Täuferbewegung sich bereits in Mähren etabliert hatte und die anfängliche Verfolgungszeit bereits lange zurücklag.[53] Braimichels Chronik ging dabei von der Schöpfung aus und endete im Jahr 1542, wobei mehrere Schreiber das Werk bis zum Jahr 1665 fortsetzten. Durch Migrationen und über unterschiedliche Exilsorte gelangte die Chronik schliesslich nach Nordamerika.[54]

In meiner Habilitation zum Schweizer Täufertum habe ich die Beschreibung der ersten Gläubigentaufe aus der Hutterischen Chronik analysiert, über die es keine zeitgenössischen Aufzeichnungen gibt, wodurch die hutterische Quelle von hohem Wert ist.[55] Interessant ist auch der geschichtstheologische Ansatz. Braitmichel wollte die Geschichte vollständig aufschreiben, um aus dieser Geschichtsschau Vorbilder für die heutigen Hutterer zu gewinnen. Er untergliedert seine Geschichtsbeschreibung vom Anfang der Welt bis zum Täufertum in sieben Zeitalter: 1) Schöpfung – Sintflut 2) Abraham 3) Auszug aus Ägypten 4) Regierung Sauls 5) Ende der babylonischen Gefangenschaft 6) Geburt Christi bis zu Luther und Zwingli.[56] Die siebte Zeit sei das Täufertum. Es wird eingeleitet durch eine Epiphanie des «rechten Morgensterns» und der damit verbundenen Erwählung der Täufer als ein einiges Volk, das Gott abgesondert von allen Völkern für sich erwählt habe.[57] Diese göttliche Offenbarung ereignete sich in der Schweiz und war für die Hutterer im

52 Vgl. *von Schlachta*, Gefahr 266.
53 Vgl. Peter *Burschel*, Zur Geschichtstheologie der Täufer, in: ARG 95 (2004), 132–155, 135; Conrad Braitmichel war der erste Chronist der Hutterer (1524–1542), vgl. Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn von 1526–1787, hg. von Josef Beck, Wien 1883.
54 Vgl. *Burschel*, Geschichtstheologie 136.
55 Vgl. *Strübind*, Täuferbewegung 351–362.
56 Vgl. *Burschel*, Geschichtstheologie 138.
57 Vgl. *Zieglschmidt*, Chronik 45.

17. Jahrhundert zwar nur noch ein Erinnerungsort, aber fest im kollektiven Gedächtnis verankert.[58]

Nachdem die Reformation Luthers und Zwinglis bereits beschrieben wurden, zeigt der Beginn der Ausführungen zunächst Conrad Grebel, Felix Mantz und Zwingli im Gespräch mit anderen gelehrten Männern.[59] Ohne Zweifel wird hier auf die «Sodalität» angespielt, in der die Genannten Mitglieder waren, zumal eigens auf die Kompetenz in antiken Sprachen verwiesen wird.[60] Sie hätten gemeinsam erkannt, dass die Kindertaufe unnötig sei und nicht als Taufe anerkannt werden sollte. Es fällt auf, dass auch in dieser Chronik zunächst eine Übereinstimmung bei der Ablehnung der Kindertaufe zwischen dem Reformator und seinen Anhängern, die sich später dem Täufertum zuwandten, behauptet wurde. Zwingli habe sich gegen diese gemeinsame Erkenntnis gewandt, da die Umsetzung zu Aufruhr führen würde, während sich Conrad Grebel und Felix Mantz allein dem dem Befehl Christi verpflichtet gewusst hätten. Daran schliesst sich eine Beschreibung der Rolle von Jörg Cajakob, genannt Blaurock an, der besonders profiliert wird. Die legendarischen Glossen besonders zur Person und zum Werk Blaurocks,[61] die in der Chronik hervortreten, sprechen für eine spätere Überarbeitung des Klettgau/Köln-Briefes von 1530 der Schweizer Brüder an ihre Kölner Glaubensgenossen durch den hutterischen Chronisten. Die Darstellung steht in direkter literarischer Abhängigkeit von diesem Brief.[62]

In der hutterischen Chronik wird berichtet, dass Blaurock zunächst mehrere Gespräche mit Zwingli gehabt hätte, dieser ab nichts damit hätte anfangen können. «Da ward Im gesagt, das andere Männer da seien, die eiffriger seien dann der Zwingel.»[63] Aufgrund dieser Nachricht traf sich Blaurock mit Grebel und Mantz, um mit ihnen über Glaubensfragen zu sprechen. Sie hätten in der Tauflehre völlig übereinge-

58 Vgl. *von Schlachta*, Gefahr 270.

59 Vgl. *Zieglschmid*, Chronik 45.

60 Vgl. zur Zürcher Sodalität: *Strübind*, Täuferbewegung 139–146.

61 Die Biografie J. Cajakobs, genannt Blaurock, liegt fast vollständig im Dunkeln (s. o.). Vgl. Oskar *Vasella*, Von den Anfängen der bündnerischen Täuferbewegung, Zeitschrift für Schweizerische Geschichte 19 (1939), 165–184 (vgl. bes. 168, 174 und 176 f.); *Moore,* Der starke Jörg.

62 Vgl. Carel van *Ghendt*, Het beginsel en voortgandt der geschillen, scheuringen en verdeeltheden onder degene die Doops-gezinden genoemd worden, in: Bibliotheca Reformatoria Neerlandica (BRN) VII, Zestiende – eeuwsche schrijvers over de geschiedenes der oudste Doopsgezinden hierte lande, hg. von Samuel Cramer, Gravenhage 1910, 507–564; vgl. zum Köln/Klettgau-Brief ibid. 515 f., 338.

63 Vgl. *Zieglschmidt*, Chronik 46.

stimmt, wobei vor allem die ethische Verpflichtung zur Besserung des Lebens durch die Taufe hervorgehoben worden wäre. Die Gespräche mit Zwingli, die Disputation, aber auch die speziellen Versammlungen in den Lesekreisen bleiben in der Chronik unerwähnt. Vielmehr folgt unmittelbar ein Bericht über die erste Gläubigentaufe in Zürich,[64] die als Initiation der wahren Gemeinde interpretiert, in deren Genealogie und Tradition sich die Hutterer selbst eingefügt sahen: damit ist die «absünderung von der Welt/ vnnd von Iren bösen wercken anbrochen»[65].

Im Folgenden wird Hubmaier kurz erwähnt, der sich zu ihnen gehalten haben soll, wie auch andere gelehrte Männer. Sodann wird das Martyrium von Felix Mantz berichtet,[66] gefolgt von einer Reihe weitere täuferische Märtyrer aus der Schweiz. Die Rolle Zwinglis, der nunmehr als ein Instrument des Bösen entlarvt wird, bestand nach Meinung des Chronisten darin, gegen seine frühere Meinung nunmehr die Täufer der obrigkeitlichen Verfolgung überantwortet zu haben, die in aller Breite und Grausamkeit beschrieben wird. Dennoch sei das Evangelium durch die täuferischen Missionare Georg Blaurock und Balthasar Hubmaier nach Tirol und nach Nikolsburg in Mähren gelangt. Fortgesetzt wird die Chronik mit dem Schicksal von Balthasar Hubmaier. Schliesslich wandte sich der Chronist Michael Sattler zu, wobei allerdings nicht dessen Rolle in der Zusammenkunft in Schleitheim thematisiert, sondern in erste Linie der Prozess gegen ihn und sein Martyrium geschildert wird.[67] Am Ende des Abschnitts wird darauf verwiesen, dass es über dieses Martyrium einen weiteren Bericht in der Gemeinde gebe.

Eine lange Reihe weiterer Berichte über Hinrichtungen schliesst sich an, die eine eindrucksvolle Leidenschronik von Märtyrern präsentiert, die sich schliesslich immer stärker auf die hutterische Geschichte fokussiert. Die Absonderung der Zürcher Täufer wird dabei ätiologisch als Beginn der «wahren Gemeinde» memoriert. Auch in dieser Chronik lässt sich also eine Gesamtschau des Täufertums, – angefangen vom Beginn in Zürich – wahrnehmen. Allerdings steht nicht dessen Implementierung in die Reformation im Vordergrund, sondern der Nachweis einer späteren Devianz des Zürcher Reformators von seinen eigenen Anschauungen, der sich in der Sicht der Chronik trotzig gegen die Täufer gewandt und damit zu einem Instrument des Bösen geworden wäre.

64 Vgl. ibid. 47.
65 Ibid.
66 Vgl. ibid. 47 f.
67 Vgl. ibid. 54 ff.

Martyrium – Gedenken und Inspiration

Peter Burschel hat sich in seiner Studie zum Martyrium in der Frühen Neuzeit ausführlich mit dem Täufertum und der Ausbildung seiner Memorialkultur befasst.[68] Gleiches gilt auch für Brad S. Gregory, der in seiner grossen Studie zum Martyrium und zu dessen Rezeptionsgeschichte in der frühen Neuzeit dem Täufertum breiten Raum gibt.[69] Schon früh entwickelte sich im Täufertum eine Überlieferung in verschiedenen Formaten (Briefe, Berichte, Zeugnisse), die im Zusammenhang mit einzelnen Hinrichtungen entstanden und in den Gemeinden bewahrt wurden.[70] Daraus ergab sich ein grosses Quellenreservoir, wie die Vorreden von Martyrologien der Täufer beweisen, die seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts fortlaufend entstanden. Vorreden und Einführungen verbanden schliesslich dieses Material mit universalhistorischen Leidenschroniken, die in Märtyrerbüchern zusammengeführt wurden.[71]

Der sogenannte Märtyrerspiegel aus dem Jahr 1660 von Tieleman Jansz van Braght im holländischen Dordrecht bildet den «Höhepunkt mennonitischer Hagiographie»[72]. In der Ausgabe von 1685 wurden Illustrationen von Jan Luyken (1649–1712) zugefügt, die sich besonders in der mennonitischen Memorialkultur auswirkten. Das Martyrologium galt als Anleitung zur Busse und zur Stärkung des Glaubens bzw. zur Sittlichkeit in der Gegenwart. Die Verinnerlichung kollektiver Leidenserfahrungen sollte zur Nachfolge inspirieren.

Der Teil des Märtyrerspiegels, der sich mit den Märtyrern von den Anfängen der Täuferbewegung bis zum 17. Jahrhundert befasst, beginnt nach einem kurzen Bericht über die Hinrichtung von zwei Waldensern mit dem Täufermandat der Stadt Zürich aus dem Jahr 1525, das sich gegen den Taufaufschub wandte.[73] Es wird in der Kommentierung der Quelle als besonders skandalös empfunden, dass die reformierte Stadt-

68 Vgl. Peter *Burschel*, Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der Frühen Neuzeit, München 2004.

69 *Gregory*, Salvation 197–249.

70 Vgl. *Burschel*, Geschichtstheologie 133.

71 Zur Geschichte konfessionell verschiedener Märtyrerbücher vgl. Märtyrerbücher und ihre Bedeutung für konfessionelle Identität und Spiritualität in der Frühen Neuzeit, hg. von Andrea Strübind und Klaas-Dieter Voß, Tübingen 2019.

72 *Burschel*, Geschichtstheologie 146.

73 Vgl. URL: http://info1.sermon-online.com/german/Others/Maertyrer_Spiegel_Teil_05_1524_1552.pdf (deutsche Übersetzung), 2.

obrigkeit, die sich gerade einmal vor fünf Jahren selbst von der altgläubigen, päpstlichen Macht befreit habe, nunmehr diejenigen verfolgte, die eine abweichende Meinung vertraten. Felix Mantz wird dabei als treuer Zeuge Christi und Märtyrer vorgestellt, wobei dessen Sendbrief, den er vor seinem Tod verfasst hatte, vollständig abgedruckt wurde. Auch Michael Sattler und dessen Martyrium sind Teil des Märtyrerspiegels. Seine Verteidigungsrede im Prozess, das Prozessgeschehen und sein Sendbrief an die Gemeinde in Horb finden sich dort ebenfalls. Am Ende des Abschnitts wird darauf verwiesen, dass von Michael Sattler noch weitere Schriften überliefert seien und gedruckt vorliegen würden.[74] Chronologisch nach Jahren sortiert folgen eine lange Reihe weiterer Märtyrer, die auch aus dem Schweizer Kontext stammten. Der Märtyrerspiegel belegt, dass auch im Totengedenken die Schweizer Täufer, allen voran Felix Mantz und Michael Sattler, zum täuferischen zum ikonischen Inventar eines kohärenten Gesamtzeugnisses gehören.

Ein weiteres Thema, das die Memorialkultur der täuferischen Kirchen prägte, sind die verschiedenen Liedersammlungen, in denen Martyrien vertont und für den Gesang verfasst wurde. Dazu sei auf die Studie von Peter Burschel verwiesen, der im gesungenen Totenkult der täuferischen Märtyrergemeinschaft gerade ein Proprium sieht.[75]

Zur Memorialkultur gehören auch Andachtsbücher, deren Analyse ein weiteres lohnendes Arbeitsfeld wäre. Ein Bespiel ist das Andachtsbuch «Goldene Äpfel», das vor allem in Nordamerika weit verbreitet und äusserst populär war.[76] Das 500 Seiten umfassende Andachts- und Erbauungsbuch wurde von einem anonymen Autor mit dem Hinweis auf Spr 25,11 verfasst, wo das Bild von den goldenen Äpfeln aufgegriffen wird: «Ein Wort, geredet zu rechter Zeit, ist wie goldene Äpfel auf silbernen Schalen». In diesem Andachtsbuch sind Texte von täuferischen Theologen aus dem 16. Jahrhundert, Geschichten über Märtyrer, Lieder und das Dordrechter Bekenntnis von 1632 auf Deutsch enthalten.[77] Teil 1 (403 Seiten) umfasst Schriften von Michael Sattler und die

74 Vgl. ibid. 7.

75 Vgl. *Burschel*, Sterben 125.

76 Güldene Aepffel in silbern Schalen, oder: Schöne und nützliche Worte und Wahrheiten zur Gottseligkeit. Efrata, im Jahr des Heils, 1745. Verlegt durch etliche Mitglieder der Mennonisten-Gemeine, [1745]. 1702 und 1742 (veröffentlicht in Basel), und 1745 hg. in Ephrata, Pennsylvania, vgl. URL: https://www.gameo.org/index.php?title=G%C3%BCldene_Aepffel_in_Silbern_Schalen.

77 Vgl. URL: https://www.brown.edu/Facilities/John_Carter_Brown_Library/exhibitions/german/pages/sectarian.html.

Geschichte seines Martyriums. Bereits das Deckblatt kündigt den Inhalt an, der mit dem Sendbrief von Michael Sattler einsetzt.[78]

Alle Dokumente werden durch Einleitungen und Vorreden eingeführt, die – so wird angenommen – bereits vor der Kompilation zusammengeführt worden waren. Dieses Material sollte durch das beispielhafte Verhalten der in den Quellen beschriebenen Akteure in der gegenwärtigen Verfolgung ermutigen. Im zweiten Teil folgen dann das Bekenntnis von Dordrecht und Gebete jüngeren Datums. In seinem Vorwort ermahnt der Verfasser die Leserschaft dazu, sich an das Lebenszeugnis der Vorväter zu halten und den Geist der «leidenden Kirche» wieder zu entdecken.

Die Vorrede zu den Texten aus dem 16. Jahrhundert bezieht sich auf Offb 6,9 ff. Die Blutzeugen aus der Zeit des Neuen Testaments werden als eifrige Verkünder des Evangeliums beschrieben. Aber die Gegenwart (die Zeit des Herausgebers der Chroniken), in der keine offensichtliche Verfolgung vorhanden war, verführe zu Weltlichkeit und Anpassung. Deshalb sei deren Lektüre wichtig, um von den Vorbildern des Glaubens zu lernen und sich von ihrem Heldenmut anregen zu lassen. Der Sendbrief Sattlers wird mit einem ausdrucksstarken Bild eingeleitet, das den Verweis auf Psalm 90,2 («Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen») enthält.

Eine Schlussbemerkung

Eine weitere interessante Fragestellung hinsichtlich der Memorialkultur zur Schweizer Täufergeschichte ist die komplexe Rezeptionsgeschichte des Schweizer Täufertums im 19. und 20. Jahrhundert und die Entwicklung der täuferischen Historiographie.[79] Diese Fragestellung war in den letzten Jahren durch vielfältige Kontroversen geprägt, die hier nicht noch einmal dargestellt werden sollen.

78 URL: https://books.google.ca/books?id=KHMOAAAAQAAJ&pg=PA2&hl=de&source=gbs_selected_pages&cad=2#v=onepage&q&f=false.

79 Vgl. Andrea *Strübind*, «Die doch Christus, den Herrn, mit uns bekennen». Die Entstehung des Täufertums aus kirchengeschichtlicher Sicht, in: Kirchengeschichte und Religionswissenschaft. Methoden und Fallstudien, hg. von Klaus Fitschen et al., Leipzig 2018, 251–270.

Hingewiesen sei stattdessen auf das 2025 bevorstehende Gedenken an 500 Jahre Täuferbewegung, das auf weitere Beiträge und neue Erkenntnisse hoffen lässt. Zur Vorbereitung auf das Jubiläum hat sich ein ökumenisch zusammengesetzter Verein gegründet, der unter dem Motto: «Gewagt! 500 Jahre Täuferbewegung 1525–2025» eine Halbdekade an Themenjahren initiiert hat. In der Vorstellungsbroschüre heisst es: «500 Jahre Täuferbewegung sind eine Geschichte von Höhen und Tiefen, von Aufbruch, Niedergang und Erneuerung, von Debatten, Diskussionen und Auseinandersetzungen, von Glaubensmut und Glaubensschwäche. Diese Vielfalt macht Mut, sich dem eigenen Glauben zu stellen, ihn selbstbewusst und dialogfähig in die ökumenische Diskussion einzubringen und neugierig darauf zu sein, Anderes kennenzulernen.»[80] Es bleibt abzuwarten, welche Facetten täuferischer Erinnerungskultur in diesem Prozess im Blick auf das Schweizer Täufertum zutage treten werden.

80 Gewagt! 500 Jahre Täuferbewegung 1525–2025, Frankfurt a. M., 2.

Die Wechselbeziehungen Zürich-Niederlande 1591–1619

Von Herman J. Selderhuis

Einführung – Dordrecht 1619

Am 1.1.1619 feierte die Zürcher Delegation zur Dordrechter Synode den hundertsten Jahrestag der Zürcher Reformation. In seinem Brief an Bénédict Turretini, geboren in Zürich, damals Pfarrer und Professor in Genf, schrieb Jean Diodati, Professor an der Genfer Akademie, dass die Feier stattgefunden habe in den Räumlichkeiten, wo Johann Jakob Breitinger, Antistes der Zürcher Kirche, in der Innenstadt von Dordrecht während der Synode verblieben war und dass die Feier ganz herzlich und in guter Gesellschaft abgelaufen sei.[1] An der Feier nahmen auch die Delegierten aus Genf und der Pfalz teil sowie unter anderem der anglikanische Bischof George Carleton, Johannes Bogerman, Vorsitzender der Synode, und Sibrandus Lubbertus, der Professor in Franeker war und in Wittenberg, Marburg, Heidelberg und Genf studiert hatte. Im Rahmen dieser Feier präsentierte Abraham Scultetus, Professor und Hofprediger in Heidelberg, ein Lobesgedicht zu Ehren Breitingers und dessen Vorgänger in der Zürcher Kirche.[2] Dass dieses erste Jubiläum der Zürcher Reformation in Dordrecht gefeiert wurde, ist kennzeichnend für die Beziehungen, die es damals schon fast hundert Jahre zwischen der Schweiz und den Niederlanden gab.[3] Zürich, Heidelberg und

1 Capito an Zwingli, 26.9.1526, Z VIII, 725.

2 Text des Gedichtes, in: Early Sessions of the Synod of Dordt, hg. von Donald Sinnema, Christian Moser und Herman J. Selderhuis, Göttingen 2018, 925.

3 Literatur zu diesen Beziehungen: Simon *Hari*, Bibliography of Pre-Modern Swiss-Dutch Relations, in: The Republican Alternative. The Netherlands and Switzerland compared, hg. von André Holenstein, Thomas Maissen und Maarten Prak, Amsterdam 2008, 331–351; Gottfried W. *Locher*, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen 1979, 641–644; Maarten van

Dordrecht stehen für eine theologische und kirchliche Verbindung, die inhaltlich die Breite des reformierten Protestantismus repräsentiert. Die Verbindung verfestigte sich über eine Periode von hundert Jahren zwischen 1519 und 1619, und im folgenden Beitrag sollen einige bedeutende Momente aus dieser Periode hervorgehoben werden.[4]

Hoen

Die wohl bedeutendste Beziehung zwischen Zürich und den Niederlanden wurde durch den sogenannten Abendmahlsbrief von Cornelius Hoen, Jurist am Hof van Holland in Den Haag, hergestellt.[5] Der Brief, in dem Hoen als Auslegung des *est* aus Jesu Einstellungsworten *bedeutet* vorschlug, wurde Zwingli von Hinne Rode, Rektor der Hieronymusschule in Utrecht, und dessen Freund Georg Saganus, überreicht. Sie hielten sich irgendwann zwischen 1523 und 1524 in Zürich auf, nachdem sie im Januar 1523 in Basel und vorher in Wittenberg gewesen waren, wo sie Luther besuchten, der diese Lösung des *est* klar ablehnte. In Zürich aber war man von dieser Lösung begeistert. Lange Zeit wurde angenommen, Zwingli hätte diesen Abendmahlsbrief veröffentlicht – weshalb er in der Edition von Zwinglis Werken aufgenommen wurde[6] –, aber Zwingli hatte, obwohl dies nicht stimmt,[7] zur Veröffentlichung dieses Briefes schon geschrieben, dass er diese Erklärung des Wortes *est* als das Finden einer kostbaren Perle[8] ansähe. Nach seiner Reise verblieb Hinne Rode noch kurze Zeit in Holland und arbeitete dann in Ostfriesland, wo er bekanntlich die Abendmahlslehre Zwinglis verbrei-

Rhijn, Die Schweiz und die niederländische Kirchengeschichte, in: Theologische Zeitschrift, 6 (1950), 411–433; Willem van 't *Spijker*, De betekenis van Zwingli voor de Reformatie in Nederland, in: Die Schweiz. Zwischen Wunsch und Wirklichkeit, Duitse kroniek 42, hg. von Jattie Enklaar et al., Amsterdam 1992, 97–111; Joachim *Staedtke*, Die niederländischen Ausgaben der Werke Heinrich Bullingers, Zwing. XIII (1971), 407–419; C. A. *Tukker*, Zwingli en de Nederlanden, in: Zwingli in vierderlei perspectief, hg. von W. Balke et al., Utrecht 1984, 103–135.

4 In diesem Beitrag habe ich Veluanus bewusst ausgelassen, weil dieser ausführlich von Erik de Boer behandelt wird.

5 A. *Eekhof*, Zwingli in Holland, Zwing. III/12–13 (1918), 370–384.

6 Z IV, 512–519.

7 Zur Diskussion: Bert Jan *Spruyt*, Cornelius Henricie Hoen (Honius) and His Epistle on the Eucharist (1525), Leiden/Boston 2006, 169–186.

8 Z III, 322.

tete.[9] Deshalb ist anzunehmen, dass er dies auch schon in Holland getan hatte. Der Straßburger Reformator Martin Bucer nämlich berichtete am 9.7.1526 in einem Brief an Zwingli, dass *durch Rode* ganz Holland und Friesland *zur reinen Wahrheitserkenntnis* gekommen seien und dass dies auch für viele Christen in Flandern, Brabant und Geldern gelte.[10] Ob dies wirklich *ganz* Holland und Friesland betraf und ob es wirklich *viele* in den anderen niederländischen Gebieten waren, ist nicht zu beweisen. Bucers Bemerkung weist aber auf eine gewisse Wirksamkeit Zwinglis hin. Sonst aber hielt sich der direkte Einfluss Zwinglis in Grenzen. Einerseits wegen seines frühen Todes, andererseits als Folge der strengen, anti-reformatorischen Verfolgungen in den Niederlanden. Eine niederländische Übersetzung eines Werkes Zwinglis erschien dann auch erst 1644.[11] Dennoch ist es bedeutend, dass sich die Qualifikation *zwinglisch* lange nach Zwinglis Tod hielt. So werden die Prediger Antonius Nicolai und Martinus Eliacus von Sibrandus Leo, Priester zu Menaldum in Friesland, als *Zwinglische Prediger* bezeichnet, nachdem sie 1566 in Leeuwarden den ersten reformatorischen Gottesdienst abhielten.[12] Festzuhalten ist aber, dass, obwohl die Abendmahlsauffassungen von Hoen und Zwingli nicht identisch sind[13], es unbestritten ist, dass Zwingli durch Hoen zu seiner Abendmahlslehre gekommen ist. Dass Karlstadt Argumente aus Hoens Brief in seiner Diskussion mit Luther benutzte, wird Luthers Abkehr von Zwingli verstärkt haben. Was deren Folgen waren auf Luthers Beharrung auf die Realpräsenz Christi, das Misslingen des Marburger Gesprächs 1529 und die jahrhundertelange folgenschwere Spaltung zwischen Lutheranern und Reformierten, ist nicht Thema dieses Vortrages. Dass ein Brief aus den Niederlanden dabei eine Rolle spielte, ist offensichtlich.

9 Capito an Zwingli, 26.9.1526, Z VIII, 725.

10 Z VIII, 652.

11 Korte en klare uytlegghing | des | Christelyken ghelóófs, van Hulrich | Zwinghel verkondicht, en weynigh | voor sijn dóódt an den Christlyken | Kóning gheschreven. | Na 't voor-beeldt van Zurich uyt het | Latijn in Duytsch overghezet | door A. L. K. | Matt. II. | Komt al die belast en beladen zijt, tót my, | ik zal u rust verleenen. | [Vignet] Tót Amsterdam. | Ghedrukt by Iohannes Iaquet, | Voor Hektór Zekers, Boekbinder op de | Nieuwe-zijds after Borghwal, after d'Ap-| pel markt. In't Jaer 1644. Dieses Werl ist die Übersetung von: Christia- | nae Fidei a Huld-| rycho Zvinglio Praedica- | ta, breuis et clara expositio, ab ipso Zuin- | glio paulo ante mortem eius ad Regem | Christianum scripta, hactenus a ne- | mine excusa et nunc primum | in lucem aedita. | Matt. II. | Venite ad me omnes qui laborati et onerati | estis, et ego requiem uobis praestabo. | M. D. XXXVI.

12 *Eekhof*, Zwingli 376.

13 *Spruyt*, Hoen 208 f.

Verboten und verfolgt

Die Habsburgischen Machthaber gingen gegen die reformatorische Bewegung hart vor: Man verbrannte Bücher, aber auch Personen. Letzteres wird daraus deutlich, dass die ersten Märtyrer der Reformation zwei niederländische Mönche waren, die am 1.7.1523 in Brüssel verbrannt wurden. Auch die Werke der Zürcher Theologen standen auf den Indices, die in den Niederlanden vom Kaiser erlassen wurden. So wurden am 14.10.1529 auf Erlass des Kaisers Karl V. der Kauf, Verkauf und Besitz der Werke Zwinglis sowie von anderen Reformatoren verboten. 1546 wurden die Werke Zwinglis auf dem Index, der von der Universität Löwen herausgegebenen wurde, erwähnt.[14] Auf der Liste, die 1550 publiziert wurde, wurden alle Werke Bullingers als verbotene Bücher genannt.[15] Am 17.2.1557 erliess der Rat von Deventer ein Mandat, das Besitz, Verkauf und Verbreitung der Werke von Luther, Ökolampad, Zwingli, Bucer und Calvin unter Strafe stellte.[16] Diese Erwähnungen implizieren, dass die Werke der Zürcher Zwingli und Bullinger in den Niederlanden vorhanden waren und zum Verkauf angeboten wurden. Der Einfluss von Zwinglis Abendmahlslehre wird auch deutlich in dem Bericht von Marten Micron zum Martyrium von Hostes von der Katelyne, einem Anhänger der Reformation, dessen Leben in Flandern auf dem Scheiterhaufen endete.[17] Micron[18] wurde 1523 in Gent (Flandern) geboren und diente als Pastor der niederländischen Flüchtlingsgemeinde in ihrer Kirche in London (1550–1553). Nach der Thronbesteigung Maria Tudors flüchtete er und wurde 1554 Pastor der reformierten Gemeinde in Norden (Ostfriesland/Deutschland), wo er 1559 starb. In einer Disputation mit Joachim Westphal, die 1554 stattfand, weigerte sich Micron, sich von Zwingli zu distanzieren.[19] Micron stand

14 Franz Heinrich *Reusch*, Die Indices librorum prohibitorum des 16. Jahrhunderts, Tübingen 1886, 24, 29, 42, 301.

15 Christian *Sepp*, Verboden Lektuur. Een drietal Indices librorum prohibitorum, Leiden 1899, 20.

16 *Eekhof*, Zwingli 378.

17 Herman *Selderhuis*, «… tot de ontschuldinge aller Christenen …» Todesbericht als Unschuldsbeweis in Marten Microns Martyrologium, in: Schuld und Vergebung. Festschrift für Michael Beintker zum 70. Geburtstag, hg. von Hans-Peter Grosshans et al., Tübingen 2017, 373–386.

18 D. *Nauta* et al., Biografisch Lexicon voor het Gereformeerd Nederlands Protestantisme, Bd. 2, Kampen 1983, 327–330.

19 *Eekhof*, Zwingli.

in regem Kontakt mit Bullinger, seitdem er 1548 bei ihm studiert hatte, und bat ihn regelmässig um Rat.[20] In seinem Bericht erzählt Micron von einer Diskussion zwischen Hostes und einem Mönch über die Messe und dass Hostes sich deutlich zum zwinglischen Verständnis bekennt, indem er sagt:

> «*D*as Brot, von dem Du sagst es wäre Gott, ist nur eine Erinnerung[21] an den Leib Christi, der für uns gebrochen wurde.»

Diese Bemerkung passt zur eigenen Auffassung Microns, dessen Sicht auf das Abendmahl von Gerretsen zwinglianisch genannt wird.[22] Obwohl Hostes etwas später in Microns Bericht das Sakrament als Zeichen und als Siegel des Versprechens Gottes[23] definiert und die Idee zurückweist, dass es nur ein äusseres und allgemeines Zeichen sei, bleibt die Auffassung von Hostes bzw. Micron mehr zwinglisch als calvinisch.

Niederländer in Zürich

Nachdem schon Marten Micron 1548 in Zürich bei Bullinger studiert hatte, kam kurz danach ein anderer Niederländer nach Zürich. Jan Utenhove (ca. 1520–1567), der als Leiter der niederländischen Flüchtlingsgemeinden in London und Emden bekannt wurde und sich auch als Bibelübersetzer einen Namen machte, besuchte – mit seiner Frau, die er kurz zuvor in Basel geheiratet hatte – 1549 Zürich und war einige Tage Gast in Bullingers Haus.[24] Seitdem stand er in ständigem Kontakt mit Bullinger, wie sich aus dem Briefwechsel von 27 Briefen ergibt.[25] Auf Grund des Inhaltes dieser Briefe kommt Fritz Büsser zu dem Schluss,

20 Jan H. *Gerretsen*, Micronius. Zijn leven, zijn geschriten, zijn geestesrichting, Nijmegen 1895.

21 Ibid. 212: «[…] d'welcke maer een ghedachtenisse is, van het ghebroken lichame Christi voor ons, etc.» Diese Formulierung ist typisch für die zwinglianische Sicht des Abendmahls.

22 Ibid.

23 Ibid. 218.

24 Jacobus ten Doornkaat *Koolman*, Jan Utenhoves Besuch bei Heinrich Bullinger im Jahre 1549, in: Zwing. XIV/5 (1976), 262 f.

25 Eine Übersicht findet man in der Online-Datenbank des Bullinger Briefwechsels, URL: www.irg.uzh.ch/static/briefwechseldb/briefpartnerdetail.php?partner=995 (6.2.2019. Es gibt auch noch drei Briefe von Jan Utenhove dem Jüngeren, einem Neffen des Älteren, an Bullinger: Ulrich *Gäbler* und Kurt Jakob *Rüetschi*, Die drei Briefe Jan Utenhove des Jüngern an Bullinger (1564), in: Zwing. XV/2 (1979), 143 ff.

dass diese «von weitgehender Übereinstimmung in theologischen Fragen sowie von einem warmen persönlichen Vertrauensverhältnis»[26] zeugen. In Utenhoves Abhandlung gegen die lutherische Abendmahlslehre schliesst er sich deutlich an Zwinglis Auffassung vom geistlichen Essen an.[27] Auch die Zürcher Prophezei, die Micron und Utenhove selbst miterlebt hatten, wurde durch die Niederländer importiert. Micron widmete dieser Institution ein eigenes Kapitel in seinen *Christlicke Ordinancien* und schlägt vor, diese in der niederländischen Flüchtlingsgemeinde in London einzuführen,[28] was dann höchstwahrscheinlich über Johannes a Lasco realisiert wurde.[29] In den Artikeln zum Convent von Wesel, die eine der Grundlagen der Kirchenordnung der Reformierten Kirche in den Niederlanden wurden, wird dieser Vorschlag aufgenommen.[30] Die Prophezei hat sich aber nicht durchsetzen können.

In den Verbindungen zwischen den Niederlanden und Zürich spielt auch die Pfalz eine wichtige Rolle. An der Universität Heidelberg begegneten sich Studenten aus beiden Gebieten, und so entstanden Kontakte, die auch nach dem Studium blieben. Wichtig ist weiterhin, dass Olevian, in dem von ihm verfassten Taufformular, das in der Pfälzer Kirchenordnung aufgenommen wurde, nicht das Taufgebet von Calvin, sondern das von Zwinglis Mitarbeiter Leo Jud aufnahm. Dieses Gebet ist dem Luthers ähnlich und geht wahrscheinlich zurück auf eine mittelalterliche Vorlage.[31] Dieses Taufformular wurde über das Kirchenbuch von Petrus Datheen Grundlage für die Taufliturgie in der Niederländischen Kirche mit der Folge, dass seit dem 16. Jahrhundert bis heute ein Gebet aus Zürich bei einer Taufe in den Niederlanden gebetet wird.[32]

26 Fritz *Büsser*, Heinrich Bullinger. Leben, Werk und Wirkung, Zürich 2005, Bd. 2, 296.

27 Rationes quaedam cur verba illa coenae, Hoc est corpus meum […], mystice exponi poporteat, o. O. 1560, hg. von Fredik Pijper, in: BRN IX (1912), 160–174.

28 Willem Frederik *Dankbaar*, Marten Micron. De Christlicke Ordinancien der Nederlantscher Ghemeinten te Londen (1554), in: Kerkhistorische Studiën behorende bij het Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis 7 (1956), 71 ff.

29 Judith *Becker*, Gemeindeordnung und Kirchenzucht. Johannes a Lascos Kirchenordnung für London (1555) und die reformierte Konfessionsbildung (SMRT 122), Leiden 2007, 93 ff.

30 Acta van de Nederlandsche Synoden der zestiende eeuw, verzameld en uitgegeven door F. L. Rutgers, hg. von Frederik L. Rutgers, Dordrecht ^{2}1980, 18 f.

31 Hughes Oliphant *Old*, The Shaping of the Reformed Baptismal Rite in the Sixteenth Century, Grand Rapids MI 1992, 227–234.

32 Cornelis *Trimp*, Formulieren en Gebeden. Een beschrijving van de liturgische formulieren en gebeden in het gereformeerde kerkboek, Kampen 1978, 37; zum theologischen Inhalt dieses Gebetes: Gerardus *Oorthuys*, Het gebed vóór den doop in ons Doopformulier, in: Troffel en Zwaard 10 (1907), 351–374.

Kirche und Staat

Auch in der Diskussion um das Verhältnis zwischen Staat und Kirche gibt es eine Verbindung zwischen Zürich und den Niederlanden. In der noch jungen reformierten Kirche in den Niederlanden entstand eine Debatte über die Kirchenzucht, die besonders in der Stadt Leiden geführt wurde. Caspar Coolhaes (1536–1615), geboren in Köln, war seit 1574 Professor an der Universität Leiden, und er befürwortete die Auffassung, dass Kirchenzucht eine Sache der Obrigkeit und nicht der Kirche sei.[33] Er berief sich dafür auf den Schweizer Thomas Erastus, Anhänger Zwinglis und Professor für Medizin in Heidelberg, der sich dort vergeblich der von Olevianus angestrebten Einführung einer selbstständigen Kirchenzucht nach Genfer Modell wiedersetzt hatte.[34] Wie Erastus in Heidelberg konnte sich auch Coolhaes in Leiden mit seiner Auffassung nicht durchsetzen, was auch damit zu tun hat, dass die Niederländische Kirche, die – wie das Land als Ganzes – nach Unabhängigkeit strebte, grosse Angst vor eine Situation hatte, in der der Staat erneut sehr viel über die Kirche zu sagen hätte. Weil Coolhaes nicht nur kirchenrechtlich von der gängigen Linie abwich, sondern auch theologisch und zwar in Sachen Prädestination, Bunde, Erbsünde und Taufe abweichende Auffassungen vertrat, wurde er 1582 exkommuniziert. Er versuchte sich noch im gleichen Jahr zu verteidigen, indem er eine Schrift Rudolf Gwalthers, des Schwiegersohns Zwinglis, veröffentlichte.[35] Coolhaes wurde als ein Vorläufer der

33 Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme, Bd. 4, 100 ff.; Ulrich *Gäbler*, Zur Verbreitung des Zwinglianismus in den Niederlanden und der Fall Caspar Coolhaes 1581/1582, in: Zwingli und Europa, hg. von Peter Blickle et al., Zürich 1985, 217–236; J. *Kamphuis*, Kerkelijke besluitvaardigheid. Over de bevestiging van het gereformeerde kerkverband in de jaren 1574 tot 1581/2 ondanks de oppositie van het confessioneel en kerkelijk indifferentisme, zoals deze oppositie inzonderheid vanuit Leiden werd gevoerd, Groningen 1970.

34 Charles *Gunnoe*, Thomas Erastus and the Palatinate. A Renaissance Physician in the Second Reformation (Brill's Series in Church History 48), Leiden 2011.

35 Van de Christelycke disciplyne ende excommunicatie van den Kerkenraedt ende Ouderlinghen aen die plaetsen daer een Christelijcke Magistraet is, het ghevoelen der Kercken Christi tot Zurich, Bern ende anderen dierghelycken vermaerden steden ende plaetsen in Zwitserlant … in verscheyden sijner sermoonen in 't Latyn beschreven en uyt de Latynsche in onze tale ghetrouwelyck overgheset. Gedr. te Leiden.

Arminianer gesehen[36] und damit für die von den Remonstranten vertretenen Linie Erasmus–Bullinger–Arminius vereinnahmt.

Bullinger in den Niederlanden[37]

> «Oft noch erinnere ich mich des älteren Froschauer seligen Andenkens, der seit 20 Jahren mir verschiedentlich sagte: ‹Ich verkouff diner und der Zürych bücher nienan hin meer dann in das Niderland und ich acht, du werdists noch erläben, das grosse enderungen des beschächen werdent und diese leer nit one frucht wirt.›»[38]

Diese Worte schrieb Bullinger 1566 in einem Brief an einem unbekannten Empfänger, drei Jahre nach der ersten niederländischen Übersetzung seines Hausbuches. Diese Worte deuten darauf hin, dass es schon lange vor dem Hausbuch in den Niederlanden ein reges Interesse an Bullingers Werken gab. Übersetzungen seiner Werke scheinen dies nicht zu unterstützen, denn diese wurden viel später gedruckt und überdies nur in geringer Zahl. Aber in vielen niederländischen Bibliotheken sind Zürcher Drucke vorhanden, was auch zum Bericht des in Ostfriesland tätigen Pfarrers Hermann Aquilomontanus passt, der 1539 an Bullinger schrieb, dass sich in Holland so viele über seine Kommentare freuten. Ein Beweis dafür ist die Bibliothek der Lateinschule in Edam, eine Kleinstadt nordöstlich von Amsterdam. Die Bibliothek enthielt Anfang des 17. Jahrhunderts 104 Bände und davon waren zwölf Werke von Bullinger.[39] Ein noch klarerer Beweis sind die handschriftlichen Notizen in fünf Bänden mit Bibelkommentaren von Bullinger und Rudolf Gwalther, die sich seit 1593 in der von der Stadtverwaltung Kampen eingerichteten Bibliothek für Pfarrer befanden.[40] Es sind Notizen von Pfar-

36 H. C. *Rogge*, Caspar Janszoon Coolhaes, de voorlooper van Arminius en der Remonstranten. Twee Deelen, Amsterdam 1856 und 1858.

37 Eine Zusammenfassung des Einflusses gibt *Büsser*, Bullinger, II, 288–298.

38 Walter *Hollweg*, Heinrich Bullingers Hausbuch. Eine Untersuchung über die Anfänge der reformierten Predigtliteratur (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 8), Neukirchen 1956.

39 Antonius J. *van Hooft*, De theologie van Heinrich Bullinger in betrekking tot de Nederlandsche reformatie, Amsterdam 1888, 102.

40 Frank *van der Pol*, Handschriftliche Notizen niederländischer Pfarrer in Bibelkommentaren Bullingers und Gwalthers, in: Die Zürcher Reformation. Ausstrahlungen und Rückwirkungen. Wissenschaftliche Tagung zum hundertjährigen Bestehen des Zwinglivereins, in: ZBRG 18, hg. von Alfred Schindler und Hans Stickelberger, Zürich 2001, 377–389.

rern aus dieser niederländischen Hansestadt, die deutlich machen, dass diese Werke in der zweiten Hälfte des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts intensiv benutzt wurden. Frank van der Pol, der diese Werke sorgfältig analysiert hat, kommt deshalb zu dem Ergebnis, dass «die Zürcher Theologie offensichtlich einen zuverlässigen Leitfaden für die Pfarrer in Kampen» bildete. Auch eine andere Quelle kann als Beweis gelten für das Interesse an Zürcher Theologie, nämlich ein Brief von 1555. Genauer: Es ist die eines Mannes namens Dietrich Beck aus Roermond, im südlichen Teil der Niederlande. Er schreibt an Bullinger, dass ihm dessen vier Sakramentspredigten so gefallen, dass er auf seine Kosten davon 500 Exemplare drucken lassen wolle, um diese dann von Amsterdam aus Predigern im Westen der Niederlande als Geschenk zu geben.[41] Unbekannt ist, ob dieses Vorhaben auch ausgeführt wurde oder ob die Pest ihn daran gehindert hat, wie Beck in seinem Brief befürchtet. Was schon ausgeführt wurde, waren Übersetzungen von Bullingers Werken. 1580 erschien Teghens de Wederdoopers Übersetzung von Bullingers *Der Widertöufferen ursprung* (1560). Bereits viele Jahre vorher – irgendwann zwischen 1540 und 1545 – wurde sein *Von dem unverschampten fräfel* (1531) übersetzt. Diese Übersetzung ist uns leider nur als Handschrift bekannt,[42] zeigt aber das frühe Interesse an Bullinger.

Der Einfluss Bullingers auf die Theologie und Geschichte der niederländischen Kirche ist auch mittelbar spürbar, und zwar durch dessen Einfluss auf den Heidelberger Katechismus, der als Bekenntnis und vor allem als Predigttext für den Mittagsgottesdienst über Jahrhunderte die Theologie und Spiritualität der Reformierten in den Niederlanden geprägt hat. Schon 1890 hat der niederländische Kirchenhistoriker Maurits Gooszen behauptet, dass nicht Melanchthon oder sogar Calvin, sondern die Zürcher Theologie Hauptquelle für den Heidelberger Katechismus war, und zwar durch den Einfluss von Bullingers Bundestheologie auf Zacharias Ursinus, Hauptautor des Heidelbergers.[43] Neuere Forschungen haben zwar ergeben, dass es nicht der Einfluss der Bundestheologie und dass Bullinger auch nicht die

41 *Hollweg*, Hausbuch 84–85; Die Regesten der Stadt Roermond erwähnen einen Dederich Becker als Burger von Roermond, URL: http://www.loegiesen.nl/1550-1559%20Loe%20Giesen.htm (4.1.2019).

42 Peter J. A. *Nissen*, Een Nederlandse vertaling van Heinrich Bullingers vroegste tractaat tegen de dopers, in: Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis 66 (1986), 190–200.

43 Maurits Albrecht *Gooszen*, De Heidelbergsche catechismus. Textus receptus met toelichtende teksten, Leiden 1890, 149 f., 155 f.; *Gooszen*, De Heidelbergsche catechismus en het boekje van de breking des broods, in het jaar 1563–1564 bestreden en verdedigd, Leiden 1892, 276, 331 f., 408 f.

wichtigste Quelle war, aber dass die persönlichen und inhaltlichen Verbindungen zwischen Bullinger, Ursinus und Olevianus doch ausreichen, um die Schweizer Theologie zusammen mit der von Melanchthon und Calvin als prägend für den Heidelberger zu sehen.[44] Ein anderer Weg, über den Bullinger Einfluss auf die Niederländische Kirche nahm, ist seine Verbindung zu den niederländischen Flüchtlingsgemeinden in Emden und London.[45]

Am einflussreichsten dürften aber Bullingers Dekaden gewesen sein. 1563 erschien in Emden die erste niederländische Übersetzung unter dem Titel *Huysboec*. 1567 und 1568 folgten weitere Ausgaben in Emden, gefolgt von drei Auflagen in Dordrecht (1582, 1595 und 1601) und drei in Amsterdam (1607, 1612 und 1622). Das Werk wurde von den sogenannten Krankentröstern, in deren Pastorat an Kranken und Sterbenden benutzt. Auch wurden die Predigten während der Gottesdienste in Gemeinden ohne Pfarrer gelesen. Die Synode von Arnheim gestattete 1593 einem weitgehend unbekannten Lehrer, dass er zwar keine Sakramente bedienen und keine Ehen schliessen durfte, dass er abernmit der Gemeinde am Sonntag die Psalmen singen, die Gebete aus dem Katechismus beten und Abschnitte aus der Bibel sowie aus den Dekaden Bullingers lesen durfte.[46]

Das *Huysboek* gewann vor allem Einfluss, indem diese Predigten für die Besatzungen der Schiffe der Vereinigten Ostindischen Kompanie gelesen wurden.[47] Für das geistliche Wohlbefinden der Mannschaft wurden Krankentröster mit auf Reisen geschickt. Sie durften nicht predigen und keine Sakramente bedienen, aber wenn sie unterwegs den Gottesdienst hielten, sollten sie vor allem Predigten aus dem Hausbuch Bullingers lesen. Jedes Schiff hatte also ein Exemplar an Bord, und auf diese Weise erreichte Bullinger über die Niederländischen Kolonien auch Ostindien und Nordamerika.[48] Weil das Hausbuch keine Predigten zu den christlichen Feiertagen enthielt, wurden Bullingers Festpredigten 1612 von Lydius ins Niederländische übersetzt, damit diese

44 Lyle D. *Bierma*, Bullinger's Influence on the Heidelberg Catechism, in: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence, Bd. 2, hg. von Emidio Campi und Peter Opitz, Zürich 2007, 791–798.

45 Andrew *Pettegree*, Emden and the Dutch Revolt. Exile and the Development of Reformed Protestantism, Oxford 1992.

46 *Hollweg*, Hausbuch 99.

47 Franciscus D. J. *Moorrees*, Bullinger aan boord van de schepen der Oost-Indische Compagnie, in: Geloof en Vrijheid 35 (1911), 45 und 317–365.

48 Zur Verbreitung in Übersee vgl. *Hollweg*, Hausbuch 106–110.

unterwegs an den von der Dordrechter Synode festgelegten Festtagen gelesen werden konnten.[49]

Zürich und Dordrecht

Die am Anfang dieses Beitrages schon erwähnte Feier des Schweizer Reformationsjubiläums in Dordrecht fand während der Wochen statt, in denen auf der Synode die Debatten mit den Remonstranten geführt wurden. Interessant ist, dass an der Feier nur Contra–Remonstranten teilnahmen, während sich die Remonstranten in den Debatten auf Bullinger beriefen, um zu verteidigen, dass ihre Position reformiert sei.[50] In den intensiven und politisch geladenen Debatten, die der Synode vorangegangen waren, wurde Bullinger als Zeuge für die Position der Remonstranten herangezogen.[51] So verteidigte sich der Prädikant Andries Volkaertszoon während der Synode von Nord-Holland, die 1590 in Hoorn gehalten wurde, dass er *by de soute verklaring van Henricus Bullingerus* bleiben wolle.[52] Volkaertszoon musste sich nämlich für seine Auffassungen zum Thema Prädestination verantworten. Ausgangspunkt war die Auffassung, dass es in Sachen der Prädestination einen Unterschied zwischen Bullinger und Calvin gäbe, dass sich beide aber konfessionell einig seien und dass deshalb die Position der Remonstranten, die von Calvins Prädestinationslehre abwichen, auch gestattet und rechtmässig reformiert seien. Was gemeint war, wird deutlich in der Schrift, die der Prediger Samuel Landsberg aus Rotterdam publizierte und in der er als Remonstrant versuchte, den kirchlichen Frieden zu bewahren. Er will

49 Kerckelycke Sermoenen over de Feest-daghen onses Heeren ende Salighmaeckers Jesu Christi, nu eerst uyt het Latijn overgheset inde Duytsche Tale door Johannem Lydium, dienaer Jesu Christi tot Oudewater, Amsterdam, by Hendrick Barentsz, inde Warmoesstraet 1612.

50 Maurits Albrecht *Gooszen*, Aantekeningen ter toelichting van den strijd over de Praedestinatie in het Gereformeerd Protestantisme. Heinrich Bullinger, in: Geloof en Vrijheid 43/NS 20 (1909), 1–42 und 393–454; Mauritz Albrecht *Gooszen*, Bijdrage tot de kennis van het Gereformeerd Protestantisme, in: Geloof en Vrijheid 21 (1887), 505–554; John E. *Platt*, The seventeenth century remonstrant appeal to Bullinger on the issue of the natural knowledge of God, in: Gericht verleden. Kerkhistorische opstellen aangeboden aan prof. dr. Willem Nijenhuis ter gelegenheid van zijn vijfenzevenstigste verjaardag, hg. von Christiaan G. F. de Jong und Jacob van Sluis, Leiden 1991, 115–128.

51 *Van 't Hooft*, Bullinger 187–210.

52 *Hollweg*, Hausbuch 118.

mit seinem Werk zeigen, *Dat de overtreffelijcke Leeraer D. Henricus Bullingerus hoewel hy over de voorz verschillen van eenderley ghevoelen met de Remonstranten is gheweest / nochtans voor een Leeraer der Ghereformeerder Kercke is erkent: ende volghens dien / Dat de Remonstranten/ als die in desen met D. Bullingero over-een stemmen ende de Kerckelijcke eenigheyt behouden / geensins en mogen ghesuspecteert / ofte als onverdraghelijkcke Leeraers ghehouden werden*.[53] Von Seiten der Contra–Remonstranten wurde diese Inanspruchnahme Bullingers aber bestritten und Bullinger wurde gerade als Zeuge für die contra–remonstrantische Prädestinationslehre herangezogen. Als Beispiel dafür sei auf eine Reaktion auf die Schrift Landsbergs hingewiesen, in der unter Berufung auf Thesen von Zanchius auch von Bullinger und von den anderen Zürchern unterschrieben worden war, *Dat H. Bullingerus in de huydendaechs verschil-poincten met den Remonstranten niet eens maar oneens in ghevoelen is*.[54] Diese Diskussion setzte sich während der Synode fort und wurde schliesslich durch die Rede von Johann Jakob Breitinger, Leiter der Schweizer Disputation, entschieden, indem er unter Anführung von Briefen und Bemerkungen Bullingers, die Breitinger im Zürcher Archiv gefunden hatte, klar machte, dass die Remonstranten sich völlig zu Unrecht auf Bullinger beriefen. Mit dieser Rede und mit diesem Beweismaterial hat er dann *den Arminianeren einen starcken Pfeil aus den Händen gerissen*,[55] was sich auch zeigt, als nach der Synode remonstrantische Prediger vergeblich zu retten versuchten, indem sie sich auf Bullinger beriefen.

Historiografie

1948 wurde in den Niederlanden der *Zwinglibond* gegründet. In diesem Bund vereinigten sich die sogenannten Freisinnigen (*vrijzinnigen*), das heisst liberale Pfarrer und andere Mitglieder der Kirche, denen der schon 1913 gegründeter *Verein für Freisinnige Reformierte* nicht weit genug ging. Der Zwinglibond wollte betont liberal und unitarisch sein und wählte den Namen Zwinglis wegen seines sozialen Engagements und seiner Nähe zum Humanismus. Dass es dem Ansehen Zwinglis in den Niederlanden nicht gerade geholfen hat, dass er mit Unitarismus

53 Ibid. 121.
54 Ibid. 124.
55 Ibid. 137.

und liberaler Theologie verbunden wurde, mag klar sein. Interessanter für das Thema dieses Beitrages ist, dass Zwingli als Vertreter des Liberalismus gesehen wurde und gegenüber Calvin als Vertreter der reformierten Orthodoxie. Dieses Bild geht zurück auf die aus den Diskussionen um Dordrecht hervorgegangene historiografische Diskussion. Von Seiten der Remonstranten wurde behauptet, die Auffassungen der Contra–Remonstranten stünden im Gegensatz zur genuin niederländischen Spur der Reformation, die über Geert Grote, Erasmus und Arminius lief. Die Spur der Contras war die einer ausländischen Theologie, die über Calvin, Beza und Gomarus lief. Nach der Synode gab es deshalb auch zwei gegensätzliche Überblickswerke der Reformation und der Geschehnisse um die Dordrechter Synode. Wtenbogaert publizierte 1546 seine *Kerckelicke Historie* aus der Perspektive der Remonstranten und brachte Bullinger und Melanchthon in Stellung gegen Calvin. Vier Jahre später kam die Antwort von Jacobus Trigland, der in seinen *Kerckelijkcke Gescheidenissen* mit langen Zitaten aus dem Hausbuch Bullingers das Gegenteil behauptete.[56] Als Reaktion darauf beauftragten die Remonstranten Pfarrer Geraerdt Brandt (1626–1685), das Werk von Wtenbogaert fortzusetzen und zum Abschluss zu bringen. Brandt, der zusagte, mit diesem Werk den Belangen der Remonstranten zu dienen, lobte Erasmus und beschrieb den niederländischen Humanismus ausführlich als eigentlichen Anfang der Reformation in den Niederlanden. Diese Linie wurde bestätigt in dem vierbändigen *Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk* von Annaeus Ypey en Isaäc Johannes Dermout, das zwischen 1827 und 1829 erschien und in dem aus der Verbindung Erasmus–Zwingli gefolgert wurde, dass die Reformation in den Niederlanden ursprünglich zwinglisch war. In dieses Bild passt auch Cornelis Hoen, der ja auch klar Zwinglianer war. Als dann in dem zwischen 1830–1833 erschienenen dreibändigen Werk vom Juristen Carel Maria van der Kemp (1799–1862) die Auffassung bestritten und verteidigt wird, dass die Reformation in den Niederlanden calvinisch war, ist der historiografische Gegensatz zwischen Zwingli und Calvin Tatsache geworden. Bedeutend für die Geschichtsauffassung der Remonstranten ist, dass von deren Führer Wtenbogaert erzählt wird, dass er einmal einigen Calvinisten gegenüber gesagt habe: *Wir waren hier bevor euch*. Die in diesem Satz enthaltene Position erklärt die Linie zum

56 Jacobus *Trigland*, Kerckelijcke geschiedenissen, begrypende de swaere en bekommerlijcke geschillen, in de Vereenigde Nederlanden voor-gevallen, met derselver beslissinge, ende aenmerckingen op de kerckelycke historie van Johannes Wtenbogaert, Leiden 1650.

Zwinglibund. Erasmus und Zwingli, und nicht Calvin sind die Väter der reformierten Kirche in den Niederlanden. Dazu passt, dass Erasmus in den Niederlanden nicht als Theologe, sondern als Vater der Toleranz gesehen wird. Von Erasmus läuft dann eine direkte Linie zur liberalen Theologie und zum Unitarismus und auf dieser Linie steht dann auch Zwingli.

Ergebnis

Als Ergebnis dieses Überblickes kann gesagt werden, dass die Verbindungen zwischen Zürich und den Niederlanden zwischen 1519 und 1619 bedeutend waren, insbesondere wenn es um Bullinger geht. Von Zwingli zum Beispiel gab es erst 1644 eine niederländische Übersetzung eines seiner Werke und dieses als Verteidigung gegenüber Attacken niederländischer Lutheraner.[57] Das wird damit zusammenhängen, dass sich die Reformation in den Niederlanden erst lange nach Zwinglis Tod durchsetzen konnte und dass Bullingers Theologie gut zum Niederländischen Calvinismus passte. Wie auch immer, in den Niederlanden wurde 1619 die Zürcher Reformation gefeiert und deshalb sind wir als Niederländer 2019 gerne hier, um erneut in und mit Zürich zu feiern. Und wir sind euch nicht böse, dass es 400 Jahre gedauert hat, bevor die Gegeneinladung kam.

57 *Eekhof*, Zwingli 379.

Why Joannes Anastasius, Refugee from the Low Countries and Pastor in the Palatinate, Turned to Zürich (1557)

By Erik A. de Boer

When we look for the role of the Zurich Reformation in the European Reformation movements, we should consider the intermediate role of Dutch refugees in the Palatinate between the Netherlands and Zurich. The case of Joannes Anastasius, called Veluanus, is of particular interest here. Born in the year of the Zurich Reformation, he fled the Inquisition and found refuge in the Palatinate (c. 1519–1570). How did it come about that this pastor went to Zurich in 1557 and had his first work in German (as well as its second edition) published at Froschauer's? What perspectives does this occurrence offer on the trajectories of influence of the Swiss Reformation?

Presenting a refugee

It is an honor to present a man who is not well-known in Reformation studies, even though he was the author of the first Dutch manual of Christian doctrine and ethics, entitled Der leken wechwyser («The Layman's Guide»), which was published in 1554. The author, Jan Gerritsz Verstege, had been a village chaplain («vice-curyet») in the duchy of Gelderland and had been preaching for six years when he was tried for heresy. Inquisitor Franciscus Sonnius, new to the job, called him «my first patient in Gelderland». Verstege forsook his convictions and was sentenced to «eternal imprisonment», but after three years of pressure he yielded to Sonnius' offer of another three years of punishment; this time in the form of closely monitored theological studies at Louvain university. Verstege took the bait, but after arriving in Louvain he eloped and fled to the «East lands». There he rewrote Der

leken wechwyser (the first manuscript had been confiscated) and took on the alias Joannes Anastasius Veluanus: «John the Resurrected One from the Veluwe».[1] Having drifted to the South, he became minister in the villages Steeg and Bacharach in the northern Palatinate of Ottheinrich around 1556. There he began to participate in the debates on Christology and the Lord's Supper and published three smaller works before his early death (probably in 1570).[2]

Now the stage is set for the theme of this paper: how did Joannes Anastasius become acquainted with the Zurich theologians and why did he turn to them? What does this imply for the theological influences on the Reformation in the Low Countries? In the historiography of the 19th century, Joannes Anastasius was rediscovered and framed as a home-grown reformer of «the national spirit of the Dutch Reformation». The name of Heinrich Bullinger – not John Calvin's – was written in his pedigree, also because of the former's *Decades*, translated into Dutch as *Huysboeck*. I will revisit this thesis of Bullingerian prominence in historiography after I have touched upon an intriguing detail: that in January 1563, Joannes Anastasius from the Low Countries was present at the synod in Heidelberg, where Friedrich III had the new Catechism read and signed by his superintendents, of whom Joannes Anastasius was one.

Zwingli and Bullinger in The Layman's Guide (1554)

Anastasius' manual on Christian doctrine, *The Layman's Guide*, has only few direct references to contemporary authors. Given the long-time pressure of the Inquisition on the village priest in the Low Countries, the «auctoritas partum» was of prime importance for his exposition of doctrine. However, in this work it is only in relation to the history of doctrinal deviation that the Dutchman refers to the Zurich theologians.

1 The Latin name Anastasius also hints at the name Verstege (past tense of the verb «stijgen»; to rise). The Veluwe is the county in Gelderland where the village of his birth, Stroe, and his parish, Garderen, are located. Biographical information from the preface to Anastasius, Joannes, Der leken wechwyser, in: Bibliotheca Reformatoria Neerlandica IV, Leerstellige en stichtelijke geschriften van Ioann. Anastasius Veluanus e. a., ed. by Frederik Pijper, 's-Gravenhage 1906, 203. Abbreviated further as BRN 4.

2 See *Morsink*, Gerrit, Joannes Anastasius Veluanus. Jan Gerritsz. Versteghe. Levensloop en ontwikkelingsgang, Kampen 1986.

Concerning the rejection of infant baptism by Anabaptists he mentions the [*In Catabaptistarum*] *Strophas* [*Elenchus*] Zwinglis. Regarding the question of whether the saints pray for the living, he refers to «Bullingerum, caput 15, *De origine erroris*» (dito) and to «in *Decadibus*» (dito).[3] He also hints at *De origine erroris* when speaking of the celebration of the Lord's Supper in public.[4]

These few references to both Zwingli and Bullinger can be compared to the twofold double reference to *Melanchthonem in locis communibus* (and once in general to *De coniugio*) and to *Calvinum in Institutione*. The first time Anastasius refers to both Melanchthon and Calvin is in the introduction to the sacraments. The second time it is on the doctrines of sin, law, grace, faith, baptism, Supper, prayer etc. that Anastasius refers the reader to learn more from a good catechism, while suggesting that the more learned readers should read «Philip's very useful *Loci communes* and Calvin's *Institutiones*» (dito).[5] He also mentions the first of Calvin's *Epistolae duae*.[6] Melanchthon and Calvin – in that order – are the Dutchman's first points of reference in the work written directly after his flight. Furthermore, the very structure of *The Layman's Guide* reflects Melanchthon's *Loci*.

When analyzing the presence of and preference for contemporary reformers in Anastasius' first work, we should realize that he wrote it during his flight from the Netherlands, looking for a place to minister again in the German lands. He had not found a place of refuge yet, a place where he would be forced to take a stand in the inner conflicts of the Protestant movement. At one point he lists a number of «respected authors» who followed after Martin Luther: Melanchthon, Bucer, Brenz, Calvin, Bullinger, and many others (note that Zwingli's name is not mentioned).

Yet below the surface of direct references, we encounter elements of Huldrych Zwingli's doctrine of the Lord's Supper. John 6 teaches «that

3 Anastasius, Der leken wechwyser (see Anmerkung 1) 285. The reference of to Bullinger, De origine erroris (Zurich 1539), 42r–43r; Sermonum Decades quinque (Zurich 1552), 223r–225v.

4 Anastasius, Der leken wechwyser 220. The reference is to «Henricum Bullingerum, Lib. de miss. cap. 5 and 8», in: De origine erroris, 133r–134v, 142r–145v.

5 Anastasius, Der leken wechwyser 190–251. Anastasius also referred to Melanchthon, «*in Locis communibus*», regarding the doctrine of predestination and free will (o. c., 154). To (Brenz's commentary on Leviticus and to) Melanchthon, *De coniugio* in o. c. 245.

6 Anastasius, Der leken wechwyser 364 (*De illicitus sacris*).

the Supper is an image of our daily spiritual eating».[7] On 1 Corinthians 10 Anastasius remarks: «The Lord's Supper is also a Christian banner [*veltteiken*] by which we attest our faith openly before men, and testify that we are members of Christ's spiritual body.» And «In the third place the Supper means that we, Christians, shall be with lively love one body and also serve others as the members of our natural bodies do, and thus thank Christ for his crucified body».[8] These characteristics of Zwingli's doctrine are superseded by Bullingerian accents. The Lord's Supper is «a sure token» (*certain wairteiken*) and «a visible confirmation» (*sichtbarlicke versekerung*) «that Christ's merits are transmitted and sealed to the faithful with bread and wine; yes, his natural body is also transmitted to us in our possession. The unbelievers do not profit from such an offered treasure».[9]

Anastasius does take a position, in that he doesn't accept «the quarrel in the presence of [Christ's] natural blessed body, as can be found in both parties' polemical writings».[10] The Gnesio-Lutheran front may have prevented the Dutch pastor from mentioning names in the core of his exposition of the doctrine of the sacraments. While describing liturgical practice in the Lord's Supper, various features from Zurich's liturgy appear, such as the communion at the table, the breaking of the bread, and the frequency of the Supper (four to six times yearly).[11]

Our conclusion from this overview of Swiss sources in the early development of Joannes Anastasius is as follows: Heinrich Bullinger, against the background of Zwingli, is the Zurich authority in *The*

7 Treating John 6, 44; Anastasius referred to Cyril of Alexandria (Commentarius in evangelium Johannis). He may have developed the distinction between a «primus tractus» and a «secundus tractus» either on the basis of Cyril's (cf. Erik A. *de Boer*, Who are the «Predestinatores»? The Doctrine of Election in the Early Dutch Reformation (John Anastasius Veluanus) and Its Sources', in: The Doctrine of Election in Reformed Perspective. Historical and Theological Investigations of the Synod of Dort 1618–1619, ed. by Frank van der Pol, Göttingen 2018, 39–63) or of Bullinger's commentary on John (cf. *Morsink*, Joannes Anastasius Veluanus 77).

8 Anastasius, Der leken wechwyser, (see Anmerkung 1) 204; cf. *Morsink*, Joannes Anastasius Veluanus 73 f.

9 Anastasius, Der leken wechwyser 203; cf. *Morsink*, Joannes Anastasius Veluanus 74.

10 Anastasius, Der leken wechwyser 206.

11 Cf. Erik A. *de Boer*, Liturgical Reform in the «Breaking of the Bread» in the Lord's Supper in the Palatinate and its Resonance in the Heidelberg Catechism, in: Acta Theologica 2014 Supplementum 20, 194–210; *Morsink*, Joannes Anastasius Veluanus 75.

Layman's Guide, although still mainly as a source for historical observations on doctrine, or for quotations of classical and patristic authors.[12]

Entering the debate of the Lord's Supper: Vom Nachtmal Christi

We will now focus on Anastasius' second work (the first in German): *Vom Nachtmal Christi* (1557). Elsewhere I have analyzed its role in the conflict with the Gnesio-Lutherans.[13] Now I zoom in on Anastasius' appeal to Zurich.

Anastasius' flight from the Low Countries and his peregrination through Germany landed him in Bacharach and Colb, villages on the banks of the Rhine in the northern part of the Palatinate. He settled in the office of pastor, probably in 1556. *Vom Nachtmal Christi* was written during Ottheinrich's reign (1557). In this Lutheran context, Jan Gerritsz Verstege decided to not even use his new name – Joannes Anastasius – but to publish under the second pseudonym of Adamus Christianus, which is as general as can be: a fallen man like Adam, yet a Christian man.[14] Like with his new name Joannes Anastasius, the pseudonym mirrors his fall and conversion, his recantation and remorse. The title of his second work is:

> «Vom Nachtmal Christi. Bericht Adami Christiani an die Stend der Augspurgischen Confession, etc. In welcher klar, einfalt und one gezengk anzeigt wirdt, was die partygen in disem handel haltind, und was aber ein Christ halten sölle ([Zürich: Christoph Froschauer], 1557)»[15].

He had his booklet published by Christoph Froschauer in Zurich. Before 1557 he must have developed contacts within the city and with the printer. A few surviving letters reveal traces of the Zurich connection

12 *Morsink*, Joannes Anastasius Veluanus 78. For a discussion of the 19th century claims about influence of Bullinger's doctrine of the convenant by Antonius J. *van 't Hooft*, De theologie van Heinrich Bullinger, Amsterdam 1888, 76.

13 See Erik A. *de Boer*, Joannes Anastasius Geldrus on the Lord's supper and Christology against the Gnesio-Lutherans in relation to the Heidelberg Catechismus (forthcoming).

14 In *Vom Nachtmal Christi* he used the term «unser Adamisch fleisch und blut […] wirt auß dem fleisch und blut Christi idergeboren» (23r).

15 Copy present in Zentralbibliothek Zürich (sign. A. Drucke, Magazin 06 25.1021,6). Cf. Manfred *Vischer*, Bibliographie der Zürcher Druckschriften des 15. und 16. Jahrhunderts [Bibliotheca Bibliographica Aureliana CXXIV], Baden-Baden 1991, 225 (C 644). Ed. in BRN 4, 389–451.

during the Bacharach years. A second edition appeared (in 1559 or 1560) with the addition of, as the title spells out, *Ein gar schöner Sendbrieff D. Francisci Lamberti von Avinion säligen, geschriben, nach gehaltnem Gespräch zu Marpurg, in M.D. XXJX.*[16] The author signed his preface again as Adamus Christianus, yet added the initials: J.A.G. These can be encrypted as Joannes Anastasius Geldrus, «Geldrus» implying «from the duchy Gelderland». He would use the same initials in his final work, *Die Alte Catholische Leyenbücher* (1566). Later we will see that he had a nephew who was also a minister in the Palatinate (in Alzey), and who was known in Zurich as Gerhartus Gardirius Geldrus. Another clue to identify the author is found at the end of the preface, signed on March 1557 with «in B.», which can be read as «in Bacharach». Full certainty about the identity of Adamus Christianus comes, as will be argued later, from Zurich, and from his final letter of 1567.

As in his first book, the author is writing for the layman («Die Gottsuchende verstendige Leyen»), but now also for his colleagues («Kirchendiener»).[17] He does not publish in Latin as a scholar participating in theological discourse, but rather as a theologically self-trained preacher sharing his position with his colleagues and disseminating his knowledge – in German – for the people. At the end of *Vom Nachtmal Christi* he calls himself «a small, unknown, simple servant of the church, who lives under the honorable authorities of the Augsburg Confession and cannot boast of great learning». This is the very reason why he published under a pseudonym: he *wanted* the well-known and learned theologians to speak out. «If they remain silent», says Anastasius, then «soon I will have to jeopardize my service and publish my thinking under my own name».[18]

It is in this context that Joannes Anastasius published *Vom Nachtmal Christi*, addressing «die Stend der Augspurgischen Confession» (the Estates of the Augsburg Confession). The title page of the first edition (1557) explicated «sonderlich an die yetzige Chur unnd fürsten in der Pfalz, Saxen, Hessen und Wirtemberg; item auch an den Herzogen zů Julich, etc.» Thus, the Elector of the Palatinate is addressed first among

16 Copy present in Zentralbibliothek Zürich (sign. A. Drucke, Magazin 06 Gal Ch 134), also another copy of only François Lambert's Sendbrief (sign. A. Drucke, Magazin 06 III O 213). Cf. *Vischer*, Bibliographie der Zürcher Druckschriften, 226, C 645).

17 Anastasius, Vom Nachtmal Christi, in: BNR 4 (see Anm. 1), 392, 409, 414 (Kirchendiener und Leyen).

18 Anastasius, Vom Nachtmal Christi, in: BNR 4, 450.

his peers in the South and West of the German empire. The second edition is again published pseudonymously, but merely addressed to «die Stend der Augspurgischen Confession etc.», not explicating which princes and lands are meant.[19]

With the address of *Vom Nachtmal Christi* dated March 1557 and the letter to the reader dated 5 April of the same year, we can assume that the author visited Zurich in early 1557. The choice to publish in that city and with Froschauer indicates that Anastasius sided with the Swiss theological position, and that he wanted this to be known in the fierce debate with Lutheranism, especially in the Palatinate. The colleagues in Zurich knew who hid behind the pseudonym Adamus Christianus and kept the secret.

Vermigli's response «to a certain friend» [1557]

The former village priest, educated at the Latin School of his youth, probably did not have (nor did he take) the chance to study theology. In his works we can trace the trajectories of self-schooling in the works of the Church fathers and of the various European theologians of his own time. He understood the debates and formulated his own position while working in the Palatinate. This method can be illustrated by one page in Vom Nachtmal Christi, printed between the preface and main text:

> «The testimonies from the old Teachers, quoted in this booklet, can be found in Latin in the *Decades* of Bullinger, especially in the chapters on Both Natures of Christ, on the Sacraments, and on the Lord's Supper. Also in Peter Martyr's *Treatise on the Lord's Supper*, etc. I mention this to help those who do not have the whole *Opera Patrum* in their possession.»[20]

19 In the address to the authorities, the author stated that Holy Scripture and the early Church are on «our side» and added: «Und zu dem stimmet die augspurgische Confession vom Abentmal auch wol mit uns in allen iren worten, wie Joannes Alasco gnůgsam hat erwisen», [in margine:] anno 1556 (Adamus Christianus [Joannes Anastasius], Vom Nachtmal Christi (1557), 2r; BNR 4, 391), referring to Joannes a Lasco, Purgatio ministrorum in ecclesiis peregrinis Francofurti, adversus eorum calumnias qui ipsorum doctrinam de Christi Domini in Coena sua praesentia, dissentionis accusant ab Augustana Confessione (Basel: Johannes Oporin, 1556). The claim of agreement with the words of the Augsburg Confesson is repeated in Adamus Christianus [Joannes Anastasius], Vom Nachtmal Christi (1557), 49v; BNR 4, 446v.

20 «Die zeügnusz der alten Leerer in disem Büchlein angezogen, mag man Latine finden in Decad. Bulling. titul. De utraque nat. Christ. De Sacrament. De Coena. Item in Tract. Petri Martyris de Coena, &c. Disz sag ich denen zu dienst, welche die gantze

In the second edition this pointer received its own page, preceding the main body of the text. It is meant to make the reader trust the author's use of his sources, as he himself trusted Bullinger and Vermigli to give a fair account of the patres. The appeal to the authority of the Church Fathers was central to the debate between the emerging confessions. The first bold line of the address to the civil authorities is «In the doctrine of the natural true body of Christ we indeed have Holy Scripture and also old Catholic Christendom fundamentally on our side, as is made clear to you in this booklet».[21] In *Vom Nachtmal Christi* that debate is focused on Gnesio-Lutheran theology, which developed after the Reformer's death. In the Reformation of the Palatinate, Ottheinrich proceeded the Lutheran course.

A letter from Peter Martyr Vermigli «to a friend», published as an appendix in his *Loci communes*, may help us see what Anastasius' connection to Zurich was. Vermigli's «friend» had written him to ask his opinion on a confessional statement on the Lord's Supper, which can be identified as the doctrinal statement of Guillaume Farel and Theodore de Bèze of May 1557, presented in Göppingen. In his reply, Vermigli addressed this friend as «an excellent man, known to me by many names».[22] This seems to refer to Jan Gerritsz Verstege, who took on the name of his Protestant confession, Joannes Anastasius, and who at that point was about to publish pseudonymously as Adamus Christianus. In April 1558 his cousin, Gerhartus Gardirius Geldrus, would urge Bullinger: «In the meantime I ask and (if that is appropriate) beseech

Opera Patrum nicht habend» (Anastasius, Vom Nachtmal Christi 397). Bullinger's Decades appeared in three consecutive parts in 1549, 1550, and 1551 in-4°, in 1552 in complete form. Anastasius referred to a line on top of a folio in sermon 4.6 (De utraque Christ<i> nat<ura>), also to the heading of sermons 5.6 (De Sacrament<is>) and 5.9 (De Coena <Domini>), found in all editions. See Peter Martyr Vermigli, Tractatio de sacramento eucharistiae, habita in universitate Oxoniensi. Ad hec. Disputatio habita M.D.XLIX (London: [R. Wolfe], 1549), the very first listing in his bibliography.

21 «In de leer von dem natürlichen waren leib Christi habend wir gwüßlich die heilige gschrifft und auch die alte Catholische Christenheit im grund an unser seiten, wie euch in disem Büchlein klärlich ist bezeüget» (Adamus Christianus [Joannes Anastasius], Vom Nachtmal Christi (1557), 2r; 391.).

22 D. Petri Martyris Epist. Theol., appendix to the Loci communes (Zürich: Froschauer, 1587), 1118. Cf. A Bibliography of the works of Peter Martyr Vermigli, ed. John Patrick Donnelly – Robert M. Kingdon [Sixteenth Century Essays and Studies 13], Kirksville MI 1990, Register Epistolarum Vermillii Nr. 154. The text is also printed, in: P. *Bockmühl*, Eine wiedergefundene Schrift des Iohannes Anastasius Veluanus. «Ein kurtzer Wegweiser», in: Nederland Archief voor Kerkgeschiedenis 7 (1910), 349 ff.

you, in Anastasius' and my name, to carefully beware that the true name of Adamus Christianus is revealed to no one, but that you carefully be mindful of the places in which he wanders [and] the circumstances he circumspectly speaks of, until other times come about.»[23] At the end of Vermigli's letter we find a hint to the addressee as well. He calls him «you who need no guide along the way (monstratore)». The Latin word *monstrator* means guide or teacher. Vermigli's choice of words could mean that he was aware of Joannes Anastasius as author of *Der leken wechwyser*.[24]. In the same year this work appeared in the Index of Louvain. There is some evidence from the year 1558 that Joannes Anastasius was working on a new edition.

The pointer at the beginning of *Vom Nachtmal Christi* stated that the reader could find the Latin text of the patristic references in Bullinger's *Decaden* and in Vermigli's *De Coena*, which must be the *Tractatio de sacramento eucharistica* (London 1549; reprint Zurich 1552 and 1557). This is another indication of personal and epistolary contact between the author and the Zurich leaders. Indeed, half of the booklet consists of «Zeügnus der alten Leerer, aufrichtig verteüschet».[25]

In *Vom Nachtmal Christi,* we encounter the names of Augustine, Irenaeus, Cyrill, Vigilius and Fulgentius. Morsink provides an overview of Anastasius' use of Church Fathers and Reformers and their frequency in Anastasius' first work, the *Wechwyser*.[26] Morsink states that in 1557, Vigilius, Fulgentius, and Vermigli appear for the first time. Anastasius' source of quotes in *Vom Nachtmal Christi* is indeed Vermigli's *Tractatio*. For example, he mentions Vigilius, first bishop of Trente, who wrote against Eutyches, and he supplies a quotation from the first and fourth book.[27] Comparison shows that Anastasius translated the quotations as he found them in Vermigli into German. Directly following this quotation, Morsink mentions Fulgentius and his second and third book against King Trasimundus. Again, the quotations and even the con-

23 Gerhartus Gardirius Geldrus to Heinrich Bullinger, 10 April 1558 (ZBZ E II 338, 1560).

24 The title *Viae commonstrator* was used in 1564 Bartholomaeus Nervius as a Latin version of the title *Ein Kurtzer Wegweiser* by Gerrit Verstege. See also his *Responsio ad calumnias quibus Georgius Cassander in germanico quodam libello Viae commonstrator inscripto, petulanter impetitur: in qua et de Eucharistia quae veterum sit sententia obiter exponitur, a Bartholomaeo Nervio excepta*, Köln 1564; cf. *Morsink*, Joannes Anastasius Veluanus 155.

25 Adamus Christianus [Joannes Anastasius], Vom Nachtmal Christi (1557), 27v–44v.

26 *Morsink*, Joannes Anastasius Veluanus 166.

27 Joannes Anastasius, Der leken wechwyser, in: BRN 4, 424.

necting sentences are translated from Vermigli.[28] Anastasius stopped quoting Vermigli where the latter quoted Bernard of Claivaux (sermon 33 on the *Canticum canticorum*). The only detail that cannot be found in Vermigli is the detail that Vigilius was «ein Bisschoff zu Trent». This probe of the provenance of fresh material in *Vom Nachtmal Christi* shows how Joannes Anastasius digested the theological works of Zurich's leading theologians and disseminated their material in his popular writings. His style of writing can be labelled as didactical and polemical.

When Joannes Anastasius writes «us», he clarifies «we, who are called Zwinglians».[29] His opponents are «they who always and on every topic want to be sworn servants of Luther» and «the papists».[30] Adamus Christianus presents «the true exposition of Zwingli and his followers in this matter».[31] He can explicate this as: «Dear reader, this is meant by Zwingli, Oecolampad, Bullinger, Calvin, and other pious authors, when they call the bread in the Supper a hallmark, a seal, or an image (ein warzeichen, ein *sigel,* eine figur*)* of Christ's body.»[32] When he pairs «Calvinum/Bullingerum», he might even be thinking of the *Consensus Tigurinus* of 1549.[33] Joannes Anastasius, writing as Adamus Christianus, ends his pamphlet by suggesting strategic means to get to know the truth. He recommends reading the best polemical writings: «At the Zurich side, that is the Zwinglian side, one should peruse the *Decades* of Bullinger and the *Institution* of Joannes Calvinus, since they have very adequately expounded the opinion of the worthy men of God; Zwingli and Oecolampad. Also, one should read the books of John a Lasco and Peter Vermigli.»[34]

28 Vermigli, Tractatio de sacramento eucharistiae (1549), 270f.; cf. Peter Martyr, The Oxford disputation and Treatise (1549), in: The Life, Early Letters and Eucharistic Writings of Peter Martyr, ed. by Joseph C. McLelland and Gervase E. Duffield (The Courtenay Library of Reformation Classics 5), n. p. 1989, 270v.

29 Adamus Christianus [Joannes Anastasius], Vom Nachtmal Christi (1557), 48r–v; BNR 4, 445.

30 Ibid. 15v; BNR 4, 409.

31 Ibid. 20r; BNR 4, 414.

32 Ibid. 20v; BNR 4, 414.

33 Ibid. 22v; BNR 4, 416. See also the wish «daß die lobliche Stende der Augspurgischen Confession sich in diser sach noch besser bedencken werdind und zů letst eben soliche meinung vom Abentmal Christi annehmen als die von Zürych unnd Genf sampt iren anhangenden kirchen haben» (o. c., 50r; BNR 4, 447).

34 Adamus Christianus [Joannes Anastasius], Vom Nachtmal Christi (1557), 15v; 409.

At the end of his pamphlet, the author recommends that the princes who have no command of Latin – or are unable to read longer texts – to have themselves instructed by learned men from both sides. The princes should then order repeated disputations between these two parties; Anastasius assures the overlords «that the learned Church servants on our side are ready to partake in such a friendly collation».[35]

Adamus Christianus says of himself: «I am a small, unknown, simple servant of the Church and subject to a worthy overlord of the Augsburg Confession. I cannot boast of great learning, which might give me a better excuse to stay silent than the well-known, honored and very learned men whose testimony and judgment many God-fearing Christians yearn for (for the peace of Christendom).» The pseudonymous author feels compelled to soon reveal his name and sacrifice his service, and he urges his colleagues to do the same and take a stand for the truth.[36]

Near the end of *Vom Nachtmal Christi,* our pseudonymous author appeals to Philip Melanchthon. He writes of people «who think that the main author of the Augsburg Confession had already previously recognized the truth in secret, while the words of the Lord's Supper also have been diligently written by him».[37] Adamus Christianus is not sure whether this is true, but he is sure that «Philip for many years (even while Luther was alive) had known better and still remained silent for peace's sake or for other reasons, but with a troubled conscience». The punchline is finally: «I do hope that from now on he will no longer keep silent but speak his mind freely, as he owes it to Christ and to his troubled churches to do so.» With this information in mind, we can assume that it must have been a joy for Joannes Anastasius when Frederick III asked Melanchthon's advice in 1559 and when the latter wrote his *Iudicium de coena Domini*. When it was made public in Heidelberg in 1560, Anastasius prepared his own German translation to advertise Melanchthon's advice to the Palatinate, Melanchthon having passed away earlier that same year.[38]

35 Ibid. 51v; 448v.

36 Ibid. 53r; 450v.

37 Ibid. 49v; 447.

38 The fact that Anastasius did not change these closing passages in the second edition of Vom Nachtmal Christi suggests that this edition was not published after 1559, that is when Melanchthon's advice to Frederick III arrived in Heidelberg. Cf. Erik A. *de Boer*, Philipp Melanchthon's Iudicium de controversia Coenae Domini (1559) to Elector Palatinate Frederic III, in: R&RR 17/3 (2015), 244–265.

Doctrinal sensitivity and the second edition of *Vom Nachtmal Christi*

Vom Nachtmal Christi must have been successful, for a second edition was printed a few years later. Since the title page does not mention a publisher or year, it is difficult to pinpoint the date of publication (although it cannot be later than 1559). The following, however, is clear. First, this new edition includes an impression by François Lambert of Avignon of the Marburg colloquy of 1529 – in German translation. This is advertised on the title page: *Darzů ist kommen ein gar schooner Sendbrieff […] nach gehaltnem Gespräch zu Marpurg im M. D. XXXIX. jar. Darinn er erzellt womit er überwunden das er von seiner gefassten meynung der leyblichen gegenwürdigkeit unnd niessung des leybs Christi im Nachtmal abgestanden seye. Gar lieblich und nutzlich zum läsen die disen handel one lesterung grundtlich zu versteen begirig sind.* In his letter to the reader in the first edition, Anastasius had already called for intercommunion, hospitality and discussion in that context. He relates: «This has already been tried in the year 1529 in Marburg, Hessen, where Luther and Zwingli were disputing this matter, but alas, nothing came from it then.»[39]

Anastasius' text was not simply reprinted. The first eight pages were set anew to make room for the insertion of one highly significant addition. The title *Vom Nachtmal Christi* remained the same, but the subtitle was shortened: *Bericht Adami Christiani an die Stend der Augspurgischen Confession etc. In welcher klar einfalt und one gezengk anzeigt wirt was die partygen in disem handel hantind und was aber ein Christ halten solle*. The first part of the text offers an impression of Luther's teaching on the ubiquity of Christ's body. Positively, Anastasius states: «The wholesome power of Christ's body and blood reaches out each day from heaven, to me on earth.» To the second edition the following – eight lines in print – is added:

> «And when I speak now and later of the life-giving power, coming and proceeding from Christ's flesh and blood, I do not speak of his flesh and blood as of merely a common and ordinary human, but of He who does have real flesh but is united with eternal divinity, from which stems all life – as also St. Cyril writes in book 4 of John, chapter 24, and book 11, chapter 21.»[40]

39 Vom Nachtmal Christi, 395.

40 Anastasius, Vom Nachtmal Christi, 2nd ed.: «Und da ich yetzt und härnach reden von der läbmachenden krafft die da kumpt oder außgadt auß dem fleisch und blůt Christi, reden ich nit von dem fleisch und blůt als nur eines gemeinen oder blossen menschens, sunder als von dem der wol ein recht fleisch, aber mit ewiger Gottheit

Reference to Cyril's commentary on the Gospel of John is in line with the very opening of Anastasius' book. The quote as such, however, is not his style. A letter from Bullinger's correspondence may shed light on this added sentence.

The letter was written on 10 April 1558 by Joannes Anastasius' cousin Gerhartus Gardirius Geldrus (Gerrit Dirksz Verstege from Garderen), minister in Alzey, and it was addressed to Bullinger. The Zurich *antistes* had communicated – through the publisher Froschauer and cousin Gerhartus – some questions to Anastasius regarding the 1557 edition of *Vom Nachtmal Christi*. In his letter, Gerhartus reports from Frankfurt: Froschauer had informed him «that [Wolfgang] Musculus and other men, renowned in piety and learning, want to see (I do not know what) things changed in that book».[41] In the meantime, Anastasius had promised to react soon «on the matter of controversy with confirmation or denial, according to the very truth». Yet from the sole surviving letter from Anastasius to Bullinger, dating from the year 1567, it becomes clear that he did not live up to his promise of a quick response to the matter of concern of the Swiss theologians – seeing as he sent the response nine years later. In the 1567 letter Anastasius apologized for not having answered earlier. Anastasius' biographer Morsink concluded that not Anastasius, but the publisher Froschauer (instructed by Bullinger) inserted the said nine lines in the second edition, thereby averting a too Lutheran reading of *Vom Nachtmal Christi*.[42] Bullinger's intervention made a second edition of Anastasius' work possible.

The second edition was published in 1559. After Gerhartus' letter to Bullinger, they probably waited some time before it became evident that no reaction from Anastasius was forthcoming. The *terminus ante quem* may be established by another letter to Bullinger, also written from Frankfurt, this one by Johannes Cnipius Andronicus, teacher at the Latin school of Frankfurt a. M. On 12 April 1560, he wrote about

dahär alles läben kumpt, vereinbaret ist; wie dann auch der heylig Cyrillus darvon schreybt, lib. 4 in Joannem cap. 24 und im 11. lib. Cap. 21» (Adamus Christianus [Joannes Anastasius], Vom Nachtmal Christi [1559], f. 8^{v}; *Morsink*, Joannes Anastasius Veluanus 141).

41 Gerhartus Gardirius Geldrus (Frankfurt) to Heinrich Bullinger, 10 April 1558 (source: Staatsarchiv Zürich, E II 338, 1560). Brief aangedrukt, in: *Bockmühl*, Twee verdere stukken, in NAKG 6 (1909), 293; *Morsink*, Joannes Anastasius Veluanus 142 no. 36. I have not (yet) found a letter by Myconius to Bullinger in which the matter is addressed.

42 *Morsink*, Joannes Anastasius Veluanus 143.

one of his own works, initially in German and to be translated into Latin. «If only someone would be deemed worthy to arrange it better and to correct it, even add or delete many things, as has been done with the book by Adamus Christianus.»[43] If Cnipius apparently had knowledge of the added lines in the second edition of Vom Nachtmal Christi, this letter sets the date of publication as no later than early 1560. Did the author send a copy to Philip Melanchthon? The latter referred to *Vom Nachtmal Christi* in a letter from 1559: «I have heard of this unholy bickering through the book of Mr. Adamus».[44] He was prepared to receive a request for help in the confessional collisions in the Palatinate.

Coming clean with Bullinger (1567)

In 1559 Frederick III succeeded Ottheinrich as Elector of the Palatinate, and he sought the advice of Melanchthon in the controversy on the Lord's Supper, in which especially Wilhelm Klebitz and Tilleman Heshusen clashed. The Elector saw to the speedy publication of the *Iudicium de controversia coenae Domini*, despite the protest of the Lutheran faction at Heidelberg University.[45] Anastasius included a German translation in his *Bekanntnis* of 1561, thus strongly supporting its dissemination.[46]

43 Johannes Cnipius to Heinrich Bullinger, 12 April 1560: «Utinam vero quispiam apud vos dignetur, illum disponere melius & castigare, multa etiam addere vel adimere, prout factum est libello Adami Christiani. Authorem verum satis nominis» (Staatsarchiv Zürich E. II, 347, 724 ff.; vgl. *Bockmühl*, Eine wiedergefundere Schrift 351). The work was probably published as Johannes Candidus, Christiana confessio de coena domini exhibita nuper quibusdam theologis (n. p. 1560), Candidus «patrio cognomina», the pseudonym of Cnipius.

44 Melanchthon to Johannes Morenberg, 31 July 1559: «Ich habe aber von diesem unseligen Gezänk Bericht aus des Herrn Adami Schrift, und sonst» (no. 6791; CR 9, 848; cf. MBW 8, Nr. 9015).

45 Melanchthon, *Iudicium de controversia de coena Domini* 1560 (1 november 1559, Melanchthon to Friedrich III; CR 9, 960–966), ed. also by Erik A. de Boer, Philipp Melanchthon's *Iudicium de controversia Coenae Domini* (1559) to Elector Palatinate Frederic III, in: R&RR 17/3 (2015), 244–265. German translation: «Bekantnisz des hochgelehrten Herrn Philippi Melanthonis. Von dem Abentmal», in: BRN 4, 487–490.

46 Cf. P. *Bockmühl*, Zur Vorgeschichte des Essener Reformators Heinrich Berenbroch von Kempen, in: Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte 3 (1909), 302.

The pastor of Bacharach shed the cloak of pseudonymity and published his «Confession of John Anastasius on the True Body of Christ» (*Bekanteniß Joannis Anastasii Von dem waren leib Christi*) in 1561.[47] In this pamphlet he explicitly stated, writing on «Christ's true body»: «Also the old doctors Cyrillus, Vigilius, Theodoretus, Fulgentius, etc. [which he studied in *Vom Nachtmal*, EAdB] are in agreement with Augustine in this doctrine, as I have pointed out from their writings to the simple yet studious laymen in Adamus Christianus.»[48] In the same year, Frederick III promoted him to the rank of superintendent of Amt Bacharach. It was in that capacity that he must have taken part in the synod in which the Heidelberg Catechism was read and signed.[49] While he was not among the authors, since he was one of the nine superintendents I like to call him «a Dutch Godfather of the Heidelberg Catechism». Elsewhere I have argued that Joannes Anastasius had composed his own catechism and used it to teach in Amt Bacharach, but that he put that work aside when Frederick III ordered the Heidelberg Catechism to be taught. Later he edited the manuscript, not with the title of a catechism, but as *Die alte catholische Leyenbücher*, published in 1566 as a defense for the Reformation of the Palatinate, which stood trial at the Diet of Augsburg of that year.[50]

The last document of Anastasius' life is his only surviving letter to Bullinger, dating from 1567.[51] In September of that year he wrote a long

47 Joannes Anastasius, Bekantenisz Joannis Anastasij Von dem waren leib Christ. Dar in ein yeder einfeltiger ungelehter Christ die Päbstliche irthumb und Abgöttereien mit dem Meszbrot &c. gründtlich kann erkennen. An die gotliebende Christen, wider die Jhesuijten und andere. Auch ist hie bey ein Bekanntenisz Philippi Mlenachthonis von dem Abentmal, n. p., 1561; ed. in BRN 4, 461–490. This pamphlet, a defense of the Catechism of Johannes Monheim from Düsseldorf against an attack by the Jesuits of Cologne, was probably printed in that city.

48 Joannes Anastasius, Bekantenisz Joannis Anastasij Von dem waren leib Christ, p. Bv^{v}-Bvi^{r}; BRN 4, 472.

49 See Erik A. *de Boer*, Een Nederlander als peetvader van de Heidelberger. Joannes Anastasius Geldrus, de Pfalz en de Catechismus, in: Leven met de Heidelbergse Catechismus. 450-jaar omgang met het troostboek, ed. by Frank van der Pol and Willem van Vlastuin, Gouda 2013, 9–30, 135 ff.

50 Joannes Anastasius, Die Alte Catholische Leyenbücher. Von rechtem glauben und leben der seligen Christlichen Regenten und Unterthanen. Erkleret durch ein Gesprech Ambrosij und Augustini. Mit treuwer ermanung an die Christen Oberherren und Unterthanen in dieser gefehrlichen uneinigkeit des glaubens an allen orten, n. p. 1567; ed. in *Morsink*, Joannes Anastasius Veluanus 176–241.

51 Joannes Anastasius to Heinrich Bullinger, 22 September 1567 (edited, in: *Morsink*, Joannes Anastasius Veluanus 246 f. Anastasius asks Bullinger's help for Jacob Fischbach from Luzern, who is schoolmaster in Bacharach at the time, but would like to

letter in which he informed the Zurich superintendent about the dramatic events in Brussels, where the Duke of Alva had arrested admiral Philip of Montmorency, also known as Count of Horn. The Duke had also arrested Lamoral, Count of Egmont, who was stadtholder of Flanders and commander of the cavalry of Margueretha of Parma. The Count of Egmont was brother-in-law to Frederick III (he was married to the latter's sister, Sabina von Pfalz-Simmern). This harsh policy, ordered by King Philip II, was meant to replace his half-sister Marguerite as governess and to break the resistance of the nobles in Flanders. We can imagine how Joannes Anastasius used his personal network to provide the Elector in Heidelberg with news from the Low Countries.

While also spreading such news to Zurich, Anastasius finally apologized profusely for not having responded to the criticism regarding *Vom Nachtmal Christi*: «Concerning your letter, most excellent sir, given to me regarding Adamus Christianus when it was printed for the first time in Zurich, I should have responded eight years ago […].»[52] When Bullinger received the letter, he wrote on the cover: «Joannes Anastasius, who is also Christianus Adamus». Regarding their relationship, the Dutchman wrote: «I further beseech you to believe of me that this is the truth: although I have not written you anything, the grateful memory has not been extinguished in my heart. Often have I been in prayer before God for your total happiness in Christ, and I have read and still read your writings eagerly. And I often look at your letters, in which you have been so kind to offer me your friendship, and I read them in memory of you.»

Conclusions

Having traced Joannes Anastasius' relation to Zurich we can conclude that he had already been influenced by Zwingli's theology of the sacraments in his younger years. The Layman's Guide has only one

be promoted to a new position. Anastasius also reports on Karl Utenhove (1544–1608) of Cologne, who visited him in Bacharach and sends his greetings to Bullinger, recalling a dinner in Zurich eight years ago. He carried the letter to Basel.

52 Joannes Anastasius to Heinrich Bullinger, 22 September 1567 (edited, in: *Morsink*, Joannes Anastasius Veluanus 246 f. I thank dr. Reinhard Bodenmann for his help in correcting my transcription of Staatsarchiv Zürich E. II, 358, 281–284.

reference to Zwingli's *In Catabaptistarum strophas elenchus*. Both Heinrich Bullinger and John Calvin are authorities on an equal footing.

In his pseudonymous *Vom Nachtmal Christi* (1557), the Dutchman attached himself even closer to Zurich; now also referring to Vermigli (although not in the doctrine of predestination).[53] When Musculus offered objections, Bullinger intervened and cleared the way for a second edition of *Vom Nachtmal* (c. 1559). While engaging in the debate between Gnesio-Lutherans and Phillipists, Anastasius was already strategically thinking of the confessional course of the Palatinate. Soon after the publication of the second edition, Frederick III would choose a more Calvinist-Bullingerian course.

While working in the Palatinate and connecting to Zurich, Anastasius maintained contact with the Low Countries and relayed news in his network of visitors and letters. *The Layman's Guide* became a popular and influential book there. We have no indication that his later works, all written in German and influenced by Zurich, were connected to his name in the Netherlands. Furthermore, his affiliation to the emerging Heidelberg Catechism does not seem to have become known in his home country, where the Reformed Churches would adopt that Catechism in 1571.

Yet, as preacher and superintendent in the Palatinate, Joannes Anastasius was present at the birth, presentation, and implementation of the Heidelberg Catechism. His theological identification with theologians like Heinrich Bullinger and his personal connections to Zurich underline the influence from Zurich on that Catechism. That is the route along which the theology of Zurich entered the Low Countries in a deep running current.

53 Cf. Erik A. *de Boer*, Who are the «Predestinatores? The Doctrine of Election in the Early Dutch Reformation (John Anastasius Veluanus) and Its Sources, in: The Doctrine of Election in Reformed Perspective. Historical and Theological Investigations of the Synod of Dort 1618–1619, ed. by Frank van der Pol, Göttingen 2018, 39–63.

Zurich and the shaping of the Elizabethan Settlement

By Torrance Kirby

Two of the most influential theologians of the English Reformation were not English speakers, and one of them never crossed the Channel and set foot on English soil. Heinrich Bullinger, leader of the Reformation in Zurich from 1531 until his death in 1575, was mentor to some of the key figures of the late Henrician, Edwardine, and Elizabethan Church, and played host in Zurich to a small army of the Marian exiles in the period 1552 to 1558. Peter Martyr Vermigli, a reformer haling originally from Florence, migrated from Strasbourg to Oxford in 1548 where he served as Regius Professor of Divinity and a Canon of Christ Church. Following his exile after the accession of Queen Mary, Vermigli returned to Strasbourg and eventually realised his homecoming in Zurich at Bullinger's invitation where he became professor the Hebrew Scriptures. By virtue of their widely acknowledged theological *auctoritas*, Bullinger and Vermigli between them exercised a decisive influence on the course of the Reformation in England from the 1540s through to the end of the sixteenth century and beyond. Their influence shaped the doctrine and ecclesiology of the Church of England profoundly for generations to come.

Introduction – «*in medias res*»

I would like to begin this narrative of Zurich's role in shaping the reformed Church of England *in medias res*, an apposite place to start, at least according to the poets. Late in the year 1553, at the peak of an exceptionally distinguished academic career, Peter Martyr Vermigli departed hastily from England en route to Strasbourg and Zurich. The great Italian reformer had served for six years as Regius professor of

divinity in the University of Oxford at the personal invitation of Thomas Cranmer, Archbishop of Canterbury. While at Oxford, Vermigli became embroiled in a critical disputation on the Eucharist, assisted Cranmer in the revision of the *Book of Common Prayer* (1552), and served on a royal commission for the reform of the canon law. Following the death of Edward VI, the course of the Reformation in England was suddenly reversed. During the ensuing persecution of Protestants under Queen Mary, numerous English scholars soon followed Vermigli to Strasbourg and thence to Zurich where they continued to hear his lectures and to promote with him the cause of religious reform throughout Europe. Several of these Marian exiles in Zurich were to become prominent players in the Elizabethan Settlement; among them were no less than six future bishops, a clutch of Privy Councillors, and some of the leading lights of humanist, classical scholarship in the universities of Oxford and Cambridge. Of twenty-three episcopal appointments made in the period 1559–1562, fourteen were returned Marian exiles.[1] Among Elizabeth's newly appointed bishops six had been Bullinger's guests at Zurich: James Pilkington of Durham, John Parkhurst of Norwich, John Jewel of Salisbury, Edwin Sandys of Worcester, Richard Cox of Ely, and Robert Horne of Winchester. In addition to these, two Edwardine bishops, John Ponet of Winchester (died 1557) and John Hooper (martyred 1555) of Gloucester, had also been entertained by Bullinger in the Pfarrhaus located nearby in the precincts of the Grossmunster during the latter part of the reign of Henry VIII. Diarmaid MacCulloch vividly portrayed these early English visitors in a paper delivered here at the Bullinger Kongress: «Der Nachfolger» in August 2004. MacCulloch mentions a bevy of young Oxonian evangelicals, among them one Nicholas Partridge, a fellow of Magdalen College, who arrived in Zurich as early as 1536. It was Partridge who later escorted Bullinger's foster-son Rudolph Gwalther back to England.[2] Among the distinguished company of English scholars and clerics treated to the famous Tigurine hospitality during the Marian Exile were Francis Russell (Earl of

1 For an analysis of the composition of the Elizabethan bench of bishops, see Scott *Wenig*, Straightening the Altars. The Ecclesiastical Vision and Pastoral Achievements of the Progressive Bishops under Elizabeth I, 1559–1579, New York NY 2000, 21–62, there 22 ff.

2 Diarmaid *MacCulloch*, Heinrich Bullinger and the English-speaking world, in: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence. Zurich, Aug. 25–29, 2004, International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575), hg. von Emidio Campi und Peter Opitz, Zürich 2007, 891–934.

Bedford),[3] Thomas Smith (Secretary of State to Edward VI, Provost of Eton, and the trusted Clerk of Queen Elizabeth's Privy Council),[4] Richard Morison (graduate of Cardinal College, Oxford, Gentleman of the Privy Chamber to Henry VIII),[5] Thomas Lever,[6] John Jewel (Elizabethan Bishop of Salisbury) who came to Zurich to serve as Vermigli's amanuensis, Laurence Humphrey (for many years President of Magdalen, Oxford)[7] and Thomas Sampson (Dean of Christ Church)[8], the latter two having enlisted Bullinger's aid during the Elizabethan Vestiarian Controversy;[9] this is to name just a few of the great and the good among English scholars and churchmen who found their way to Zurich and the company of Bullinger and Vermigli during Mary's reign. In the relatively brief period 1553 to 1558, and owing in large part to the generous hospitality of Bullinger and the magnetic attraction exerted by Vermigli on his erstwhile English colleagues, strong links were forged between these exiles and their Zurich hosts which would have a profound and lasting influence on the subsequent course of the Reformation in England; thus began in earnest the link that Wayne Baker has dubbed the «Zurich Connection»,[10] a moniker I adopted for my monograph on Tudor Political Theology.[11]

3 Made a Privy Councillor by Elizabeth I at her Accession, and Knight of the Garter in 1564.

4 Clerk of the Privy Council (1547), Secretary of State (1548–1549, 1572–1577) and Ambassador to France (1562–1566).

5 Ambassador to Charles V (1550), Gentleman of the Privy Chamber (1539).

6 Master of St. John's College, Cambridge (1551–1553).

7 President of Magdalen College, Oxford (1562–1589).

8 Dean of Christ Church, Oxford (1561–1565).

9 See Torrance *Kirby*, Relics of the Amorites' or adiaphora? The authority of Peter Martyr Vermigli in the Elizabethan Vestiarian Controversy of the 1560s, in: R&RR 6.3 (2004), 313–326.

10 J. Wayne *Baker*, Erastianism in England. The Zurich Connection, in: Die Zürcher Reformation. Ausstrahlungen und Rückwirkungen. Wissenschaftliche Tagung zum Hundertjährigen Bestehen des Zwinglivereins [29. Oktober bis 2. November 1997 in Zürich], ed. by Alfred Schindler et al., Bern 2001, 327–349. See also Nicola M. *Sutherland*, The Marian exiles and the establishment of the Elizabethan regime, in: ARG 78 (1987), 253–287; and Andrew *Pettegree*, The Marian exiles and the Elizabethan Settlement, in *his*: Marian Protestantism. Six studies, Aldershot, UK 1996, 129–150. Also, Christina Hallowell *Garrett*, The Marian Exiles. A Study in the Origins of Elizabethan Puritanism, Cambridge 1938, repr. 1966; and Joan Lockwood *O'Donovan*, Theology of Law and Authority in the English Reformation, Atlanta 1991, 91–127.

11 Torrance *Kirby*, The Zurich connection and Tudor political theology (Studies in the History of Christian Traditions 131), Leiden and Boston 2007.

Following the accession of Elizabeth in 1558 and the return home of the exiles, an extensive correspondence flourished between England and their hosts at Zurich which was to last for more than a generation. *The Zurich Letters; or, the correspondence of several English bishops and others, with some of the Helvetian reformers, during the reign of Queen Elizabeth*, translated and edited by Hastings Robinson, was published together with the Latin originals in two volumes by the Parker Society in 1842 and 1845. Although invited by the Queen to return to his former situation as Regius Professor of Divinity,[12] Vermigli remained in Zurich for the final years of his life where he continued to correspond regularly with influential Elizabethan divines, including Richard Cox, formerly Chancellor of Oxford and now bishop of Ely, his disciple and former secretary John Jewel, recently appointed bishop of Salisbury, and Thomas Sampson, Dean of Christ Church, Vermigli's own former college at Oxford.[13] In the disputes which arose as a consequence of the Religious Settlement of 1559, embodied chiefly in two Parliamentary Statutes, the Act of Royal Supremacy and the Act of Uniformity, supplemented by the Royal Injunctions of 1559, frequent appeals by many of the principal figures of the Elizabethan establishment were made to the judgement of both Vermigli and the Antistes of Zurich.[14] In

12 John Jewel to Peter Martyr Vermigli, 28 April 1559, ZL 1: 20. «The Queen both speaks and thinks most honourably of you: she lately told Lord [Francis] Russell that she was desirous of inviting you to England, a measure which is urged both by himself and others, as far as they are able.» See also Sir Antony Cook's effusive letter to Vermigli of 12 February 1559, ZL 2: 13. Vermigli was formally invited to return to his post as Regius Professor of Divinity at Oxford in 1561, but excused himself for reasons of health and his obligations to the Senate of Zurich. See Vermigli's response to Earl Russell in «Letter to the Right honourable the Duke [sic] of Bedford», Divine Epistles, transl. Anthonie Marten (London: H. Denham, 1583), fols. 164f.: «Truelie if I might haue mine owne will I woulde no lesse serue the church of Englande than before time I haue doone: howbeit neither mine age nor the strength of my body wil any longer indure the same, being not able to indure a viage solong, so diuers and not altogether easie […] it seemeth better for me that I remaine where I am.» See also his reply «to a verie honourable Prince in England», Divine Epistles, fols. 127f.: «it standeth thus with mee, that I am appointed to the citie and Church of Tigure, and therefore I am not at my owne libertie».

13 See The Zurich Letters; or, the correspondence of several English bishops and others, with some of the Helvetian reformers, during the reign of Queen Elizabeth, 1558–1579, First and Second Series, transl. and ed. Hastings Robinson (Cambridge: Parker Society, 1842, 1845). Cited hereafter as ZL 1 and ZL 2.

14 Diarmaid *MacCulloch*, Bullinger and the English-speaking world, in: Der Nachfolger: Heinrich Bullinger (1504–1575), Leben, Denken, Wirkung, ed. by Emidio Campi, Zürich 2005.

1570 Richard Cox enlisted Bullinger to respond to Pius V's bull *Regnans in excelsis* which excommunicated Elizabeth and absolved her subjects of their obedience to the Crown.[15] After Bullinger's death in 1575 this correspondence continued with his successor as Antistes, Rudolph Gwalther. Such was the influence of the «Zurich Connection» that Zwinglian theology in general, and Bullinger's and Vermigli's construal of that theology in particular, came to hold greater sway in England than any other strand of Reformation thought throughout the remainder of the sixteenth century. By the 1570s Vermigli's *Loci Communes* and Bullinger's *Decades* had become the two standard textbooks of theology in the English universities.[16] It is no exaggeration to assert that magisterial reformed Protestantism was defined for the Elizabethan Church by the these two eminent Zurich theologians.

The influence of Zurich theology is particularly evident in the theory underpinning the ecclesiology and political institutions of the Elizabethan Settlement, chief among them the Royal Supremacy, the lynchpin of the constitution. In his defence of the royal headship of the church in the 1570s against the attacks of Thomas Cartwright and Walter Travers, disciplinarian puritans inspired by the example set by Geneva, John Whitgift, then Master of Trinity College, Cambridge, relied closely on the political writings of Vermigli, Bullinger, and two other prominent Zwinglians – Gwalther and Wolfgang Musculus of Berne – to mount his defence.[17] Whitgift's so-called «Erastian» conception of society as a unified *corpus christianum*, where civil and religious authority were understood to be coextensive, takes its name from another Zwinglian-leaning theologian, Thomas Lieber or Lüber, alias «Erastus» of Heidelberg.[18] The controversy between Whitgift and promoters of the Gene-

15 Letter of Richard Cox to Heinrich Bullinger, ZL 1: 220 f. The bull is printed in John Jewel, Works, ed. John Ayre for the Parker Society [PS], Cambridge 1850, Bd. 4: 1131 f. See David J. *Keep*, Bullinger's Defence of Queen Elizabeth, in: Heinrich Bullinger, 1504–1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag, ed. by Ulrich Gäbler and Erland Herkenrath, Zürich 1975, 231–241.

16 All of the theological texts prescribed in the curriculum in Elizabethan Oxford were drawn from continental Reformed authors. See The History of the University of Oxford, Bd. 3, The Collegiate University, ed. by James McConica, Oxford 1986, 327, 388 f. See also Christopher *Dent*, Protestant Reformers in Elizabethan Oxford, Oxford 1983.

17 Works of John Whitgift, DD, Archbishop of Canterbury, ed. by John Ayre for the Parker Society, 3 vols., Cambridge 1851, vol. 3, 295–325.

18 J. Wayne *Baker*, Erastianism, in: Oxford Encyclopedia of the Reformation, ed. by Hans Hillerbrand, Oxford 1996, Bd. 2, 59 ff. Baker argues that Zurich provides Erastus with his model for the relation of civil and ecclesiastical authority. Erastus

van model of reform in England is in many respects a replay of the dispute on the continent between Erastus and Theodore Beza, Calvin's successor in Geneva.[19] Richard Hooker's celebrated defence of the Elizabethan constitution published towards the end of the century is an elaboration of this same Zwinglian-Erastian political theology.[20] It is worthy of note that Hooker's patron while at Corpus Christi College in the late 1560s and early 1570s was John Jewel, Vermigli's disciple and secretary who had earlier followed his master into exile at Zurich; Hooker's later patron while writing *Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie* was Whitgift, who became Archbishop of Canterbury during the latter half of Elizabeth's reign (1583–1604). This genealogy of influence stretching from Bullinger to Hooker lies behind a further contention, namely the existence of a continuous and coherent tradition of political theology in England throughout the latter half of the sixteenth century which finds its inspiration across the Channel, and principally in Zurich.

The problem of interpreting the English Reformation

Why should historians of the English Reformation be interested in the lives and thought of a feisty Swiss republican who, for most of his career, rarely set foot outside his home canton of Zurich, and who never came any closer to England than Cologne where he was an undergraduate? And why a Florentine scholar who spent just five years in England, and who never mastered the English tongue? It is said that Vermigli's pillow talk with his German wife, the former nun Katherine Dampmartin, must have been in Latin. Notwithstanding, it can be argued with some plausibility that Heinrich Bullinger, Zwingli's successor as Antistes of the Church of Zurich, and Peter Martyr Vermigli, sometime scholar at Padua, Abbot of Spoleto, and Prior of the Augustinian Canons at Lucca, lay a reasonable claim to be among the chief theological architects of the Reformed Church of England as it came to be shaped in the reign of Edward VI and reached a more settled

Evans, Erastianism. The Hulsean prize essay, 1931, in the University of Cambridge, London 1933, 11–45.

19 Ruth *Wesel-Roth*, Thomas Erastus. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Kirche und zur Lehre von der Staatssouveränität, Lahr/Baden 1954.

20 See *O'Donovan*, Theology of Law and Authority 151–153. See also William John Torrance *Kirby*, Richard Hooker's doctrine of the Royal Supremacy, Leiden/New York 1990, chap. 4.

self-understanding in statutes of the Elizabethan religious settlement of 1559. In order to make such a claim on behalf of Bullinger and Vermigli requires a reappraisal of certain primary assumptions which govern the interpretation of the English Reformation.[21] Chief among them is the long and widely held assumption of the «exceptional» or «peculiar» character of the England's experience of the Reformation which, for a very long time, has constituted an axiom of English Reformation historiography.[22] Yet this assumption obscures the well-deserved entitlement of these two champions of Zurich reform to pivotal roles in the formation of the protestant religious settlement under Edward VI and its consolidation under Elizabeth.

Closely entwined with this hermeneutic of English «exceptionalism» is the corollary notion of the so-called *via media* of Anglicanism whereby the Reformation in England is understood to be some sort of half-way house between Tridentine Catholicism and Reformed Protestantism, frequently portrayed as between Rome and Geneva. Since the 19th-century Tractarian revision of English ecclesiastical historiography, it has become a commonplace to view the Church of England in the sixteenth century as the «crucible for an emerging Anglicanism»[23]. One scholar recently referred to «recognition among some contemporaries that the English church represented a kind of Protestant *tertium quid* among established European churches, whose character suggested the possibility of rapprochement with Roman Catholic as well as fellow Protestant churches»[24]. As the preeminent defender of the Elizabethan Settlement, Richard Hooker, for example, is held up as a key proponent of this theological and institutional middle way; and thus his theology is represented as bearing the mark of a distinctively «Anglican» approach with respect to both content and method. The other preeminent Edwardian and Elizabethan divines – Thomas Cranmer,

21 See Diarmaid *MacCulloch*, Changing Perspectives on the Reformation: the last fifty years, in: The Church on its Past, Studies in Church History, ed. by Peter D. Clarke and Charlotte Methuen, Woodbridge 2013, 282–302.

22 References to «English exceptionalism» are legion, and reflect a widely accepted orthodoxy that state and society developed differently in England. Gerald E. *Aylmer*, The Peculiarities of the English State, Journal of Historical Sociology 3 (1990), 91–108.

23 See Speed Hill, gen. ed., The Folger Library Edition of the Works of Richard Hooker, vol. 6, Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie, Books I–VIII, Introductions and Commentary by John E. Booty, Georges Edelen, Lee W. Gibbs, William P. Haugaard, and Arthur Stephen McGrade, contributing editors; with the assistance of Egil Grislis, Cambridge/Binghamton/New York 1993, [FLE] 6(1):2.

24 FLE 6(1):6 f.

Matthew Parker, John Jewel, John Whitgift, among others – are commonly read in a «proleptic» light as already busy in constructing this middle way formulated by Hooker with his magisterial authority. The marks of this peculiarity of English theology are frequently identified with the embrace of «neo-Thomistic» scholasticism, hyper-rationalism, a conservative strand of Erasmian humanism, or better still a mix of all three. Consequently, according to this «exceptionalist» model, the construction of the Anglican middle way is *ipso facto* a rejection of the doctrinal norms of the magisterial reformers, and therefore with fog in the Channel, the continent is very effectively cut off. This might be labelled the Brexit historiography of the English Reformation.

It has been said that Erasmus loaded the canon that Luther fired. Diarmaid MacCulloch recapitulates received opinion of English Reformation historiography to some degree by describing the English Reformation of the 16th century as a «theological cuckoo in the nest». This charming simile suggests that the «egg» of Protestant reform is laid in a «Romish» nest. The «egg» of Reform is the affirmation of a cluster of key Reformation doctrines, such as one finds, for example, in the 39 Articles of Religion – 1) the authority of Scripture alone (*sola scriptura*) is sufficient to reveal the way to salvation without the necessary addition or mediation of ecclesiastical traditions (art. 5); justification by faith alone (*sola fide*), that is the putting away of sin without any reference to the merit of good works; salvation by grace alone (*sola gratia*) without reference to natural human capacity, or voluntary obedience to the law; and by Christ alone (*solus Christus*), i.e. without the mediation of the saints. To continue with the other half of MacCulloch's simile, the «nest» adopted by this Protestant cuckoo comprises the ancient structures of government and worship of the medieval Church – the Dionysian hierarchy of bishops, the complex medieval charters of the cathedral and collegiate foundations, the continued use of traditional liturgical forms, the sensuous splendour of worship in the Chapel Royal and the cathedrals, the retention of images, candlesticks, stained glass, the ancient vestments, etc. Much of the outward institutional and liturgical forms of the English Church under Edward and later under Elizabeth render a «pre-Reformation» appearance as compared with some of the more radically iconoclastic expressions of reform on the continent, as, e.g., in Zurich or Geneva. Such a comparison was duly noted by more radical English Protestants in the sixteenth century – then called Puritans, or Disciplinarians, or Separatists, depending on the specific thrust of their criticism of the

Elizabethan Settlement. Ironically these more «radical» reformers came to be identified by later historians as representative of a main-stream continental Protestantism, a magisterial reform, whereas, in actuality, the 16th-century debate from the outset takes on quite a different, indeed alien aspect. This is where Vermigli and Bullinger became particularly useful as «touchstones» of Reformed orthodoxy during the controversies.

Indeed the vexed question of interpreting «what is it to be reformed» in the context of the sixteenth-century Church of England provides our chief pretext for looking more carefully and closely at the influence of these continental divines on the self-understanding of the English Church in that period. In general, the more one examines the thought and influence of Bullinger and Vermigli as it bears upon the English Reformation, the more difficult it becomes to sustain the «exceptionalist» claims of modern Church historiography. As we shall see, Bullinger and Vermigli are regarded by their contemporaries in England as leaders and determiners of theological opinion on many of the crucial questions of the day.

Lives of the Main Protagonists

Who were these two continental divines, then, and how did they come to exert influence on the course of the English Reformation?

Peter Martyr Vermigli

Peter Martyr Vermigli, born in 1499, was the elder of the two, and also the more directly involved in English affairs. According to his contemporary and biographer, Josiah Simler, Vermigli «was no vulgar Diuine or of the common number of learned men, but he was of so great wit, of so excellent learning, and therewithall of such godlinesse, modestie, and courteous behouiour, that both he was acceptable, beloued and reuerenced among them with whom he liued, and was euen of the aduersaries also reckoned among the excellent men, and was had of them in great admiration»[25]. In 1515 at the age of 16 he was sent a

25 Josiah Simler, An Oration of the life and death of that worthie man and excellent Diuine d. Peter Martyr Vermillius, professor of Diuinitie in the Schoole of Zuricke, in

short distance up the hill from his home in Florence to the Augustinian canons regular of Fiesole where he read *litterae humaniores*. On completing his novitiate three years later (probably in March 1518), he assumed the name Pietro Martire, Saint Peter Martyr of Verona who, according to legend, was killed by Manichean heretics for his defense of the orthodox faith.[26] From thence he went to the University of Padua where, for eight years, he was immersed in liberal studies, and chiefly Aristotle. Here he must have acquired his thorough grasp of Aristotelian method and logic which was to become the acknowledged hallmark of his mature writing. By the age of 26 he had mastered Greek and offered lectures on Homer. Around 1525 he was appointed Deputy Prior of his order at San Giovanni in Monte at Bologna and, being required to preach on the scriptures of both Testaments, he applied himself to the study of Hebrew with the aid of a private tutor, a Jewish physician known to us only by the name of Isaac. This was a decisive event, for Vermigli – like both Luther and Calvin – came to devote much of his scholarly energy to commentary on the Old Testament. Richard Hooker too, incidentally, was Hebrew Lecturer at Oxford. Moving swiftly up the greasy poll of preferment, he went on to become Abbot of Spoleto for three years, and then Prior of the College of S. Pietro ad Aram in Naples where he met the great Spanish mystical theologian Juan de Valdes, then a leader in the movement known as the *alumbrados* or *spirituali*. Here Vermigli first met Bernardino Ochino who was to become his close associate in both his migration to Protestantism and his eventual flight from Italy. It is said that the Emperor Charles V was much annoyed by Henry VIII's ambassador, Richard Morison, a student of Vermigli's in Strasbourg, on account of his reading the sermons of Ochino aloud to his household. In the company of the *spirituali* in Naples Vermigli was first introduced to the writings of Martin Bucer and Huldrych Zwingli. Building upon this new theological bearing he proceeded to offer lectures debunking the traditional doctrine of Purgatory.

On the path of his preferment he had already acquired numerous powerful friends in Rome, well-connected to the papal court: Ercole Gonzaga, Cardinal of Mantua, Gasparo Contarini, the humanist scholar Pietro Bembo, and Henry VIII's cousin Reginald Pole who went on to become Cardinal and Archbishop of Canterbury under Queen Mary and Vermigli's nemesis. Meanwhile Vermigli was promoted General

Another Collection of certeine Diuine matters and doctrines of the same M.D. Peter Martyr, translated and partlie gathered by Anthonie Marten, London 1583, Pp. ij recto.

26 See Mark *Taplin*, Pietro Martire Vermigli (1499–1562), ODNB.

Visitor of the entire Order of Augustinian Canons, elevated to the Priory and bishopric of San Frediano in Lucca, and was by now clearly marked as one on the *cursus honorum* to becoming a prince of the Church. At Lucca he set up a trilingual College (Hebrew, Greek, and Latin) based upon the Erasmian principles of Christian humanist education which had recently inspired the foundations of St John's College, Cambridge and Corpus Christi College, Oxford. While at Lucca Vermigli entertained both the Emperor Charles V and Pope Paul III; he conferred daily with Contarini on matters theological, and had even begun to persuade this powerful Cardinal of the validity of Martin Luther's objections to the Church's teaching on purgatory, indulgences, and the doctrine of grace in general. At Rome, theological disputation had reached a crisis in 1542, the year in which the Inquisition was established and decisive moves made to call a General Council of the Church. Accusations of heresy were leveled directly against Vermigli. As his protector in the Curia, Cardinal Contarini lay dying in Rome, Vermigli's situation had become so untenable that he fled to Zurich. Eighteen of his former students at Lucca followed him, and he thus contributed to the establishment of an enduring community of Italian protestants in exile, which included such distinguished reformers as Ochino, Emmanuel Tremellius, and Jerome Zanchius. Heinrich Bullinger received Martyr warmly on his arrival in Zurich, but there was no post for him then in the *Schola Tigurina*. Shortly thereafter Martin Bucer invited him to become professor of Hebrew at Strasbourg, and it was here that his reputation as a biblical commentator was well and truly launched. At Strasbourg he outshone even his distinguished host with his «exact method» and his «pure and plain stile». Vermigli had the ability much admired in the Renaissance to instruct and to delight in equal measure: «he pleased the mindes of his hearers, no onely for the grauitie of the things themselues, but also for the seetnesse and elegancie of his stile: And moreouer euen in the lecutre themselues he with a singular grauities sometime exhorted to godly life, sometime by a sharp rebuking he stirred vp to repentance, so that his lectures, being as it were sauced with all these thinges, and shewing an excellent doctrine and eloquence, ioyned with singular pietie, procured him great glorie in the iudgement of all men»[27].

Following Bucer's and Luther's example, Vermigli took the position that marriage was an honourable estate for a clerk, and proceeded to marry Katherine Dampmartin. She spoke no Italian and he very little

27 Simler, Oration, Pp vj verso. Horace, Ars poetica, v. 333, «prodesse et delectare».

German, so we are left to conjecture about domestic discourse – not to mention pillow-talk – conducted in Latin. After five years as professor at Strasbourg, Vermigli's reputation as a leader of Protestant Reform had grown to such an extent that both he and his host Bucer were jointly invited by King Edward VI through the offices of Archbishop Thomas Cranmer to take up senior positions at Oxford and Cambridge respectively. Both were appointed to the prestigious Regius chairs in Divinity.

Once installed at Oxford Vermigli began to lecture on Paul's first epistle to the Corinthians and very swiftly became embroiled in a bitter dispute over the doctrine of the Eucharist. His initial opponent was the conservative Richard Smith, who had just been sacked from the Regius chair to make way for Vermigli. Smith, however, fled to Louvain to join other Catholics in exile before the disputation was fully underway. The ensuing formal debate became an event of national significance. Richard Cox, Chancellor of Oxford, presided along with Henry Holbeach, bishop of Lincoln, and the great humanist scholar and Gentleman of the Privy Chamber, Sir Richard Morison. (Later, during the Marian exile, both Cox and Morison would later visit Vermigli in Zurich as guests in the house of Heinrich Bullinger. Such were the vagaries of fortune in the mid-sixteenth century.) In this debate Vermigli formulated what came to be recognized as both his single most significant contribution to Reformation thought and also, though much less recognized, his lasting influence upon the liturgy of the Book of Common Prayer.[28] Vermigli's formulation of the doctrine of the eucharist was praised by John Calvin as the clearest, best formulated orthodox statement of the Reformed position. Known technically as «instrumental realism,» this doctrine seeks to reconcile the conflicting positions of Zwingli's anti-realist sacramentarian memorialism and Luther's hyper-realist consubstantiation, the conflict which caused the deep and lasting rift between the two main Protestant camps, i. e. the Lutherans and the Reformed. Vermigli's eucharistic position is set out in his *Discourse on the Sacrament of the*

28 See A discourse or traictise of Petur Martyr Vermilla Flore[n]tine, the publyque reader of diuinitee in the Vniuersitee of Oxford: wherein he openly declared his whole and determinate iudgemente concernynge the sacrament of the Lordes supper in the sayde Vniuersitee (London: Robert Stoughton at the signe of the Bysshoppes Miter, 1550). See also the critical edition by Joseph C. McLelland, The Oxford Treatise and Disputation on the Eucharist, PML, vol. 7, Kirksville MO 2000. For a discussion of Vermigli's influence on Cranmer's revision of the Prayer-Book liturgy, see *McLelland's* The Second Book of Common Prayer, in: The Visible Words of God. An Exposition of the Sacramental Theology of Peter Martyr Vermigli, Edinburgh 1957, 28–40.

Lordes supper published in 1550. This formulation became the touchstone of the great liturgical revision which resulted in the second Prayer Book of Edward VI of 1552. Of special significance for the measure of Vermigli's influence on the English Church is the fact that the 1552 Prayer Book sets the standard for all subsequent authorised revisions of the liturgy, including the two most important revisions of the Elizabethan Settlement (1559) and the Restoration Settlement (1662).

Shortly after the Oxford Disputation on the Eucharist, there was an uprising of the Commons in Devonshire and Cornwall focussed on resistance to the recent imposition of the vernacular liturgy at Pentecost in 1549. Although the object of this conservative popular protest was the liturgy of the First Edwardine Prayer Book, of which both Vermigli and Bucer were critical as being insufficiently Reformed in its theological assumptions, Vermgli was nonetheless singled out by the rebels as among those responsible for the 1549 book and was the subject of death threats.[29] During the Western Rising, sometimes referred to as the «Prayer Book Rebellion», Vermigli was forced to remove himself from Oxford. He was conducted safely by his friends to London, was received enroute by the King at Richmond, and resided for a time with Cranmer at Lambeth. On his return to Oxford, Vermigli was formally installed as a Canon of Christ Church and created a Doctor of Divinity of the University. At some point during or shortly after the suppression of the western uprising, Vermigli preached «A Sermon concernynge the tyme of rebellion» in which he addressed the grievances of the rebels, and offered a measured defence of the government's proceeding against sedition. The text of this sermon in Peter Martyr's own hand is in Matthew Parker's collection of MSS at Corpus Christi College, Cambridge.

During this unsettled period Vermigli was appointed by the King to a committee charged with the revision of the Canon Law of England. Initially the committee consisted of 24 members, but it was later reduced to a core working group of just four members, which included Cranmer, Vermigli, Walter Haddon, then Regius Professor of Civil Law at Cambridge, and Rowland Taylor, Chancellor to Bishop Nicholas Ridley who was, according to John Foxe, among the very first Marian martyrs, probably owing to his open support of the succession to the throne of Lady Jane Grey.[30] Vermigli contributed extensive emendations to the

29 See Simler, Oration, Qq ij, verso.

30 Reformatio legum ecclesiasticarum. The Reformation of the Ecclesiastical Laws of England, 1552. Sixteenth Century Essays and Studies, vol. 19, ed. by James C. Spal-

1552 text of the *Reformatio legum ecclesiasticarum*, a thorough reformation of the Canon Law which was brought to completion just prior to the death of Edward VI, not soon enough to receive statutory sanction; although edited and published in 1571 by John Foxe, it was abandoned after the accession of Elizabeth.[31] At the death of Edward, Vermigli was in an awkward position. Both Cranmer and Rowland Taylor were soon to be executed, and there were certainly many old adversaries at Oxford who would doubtless have been happy to see the Florentine consigned to the flames as well. Before receiving permission to depart the realm, Vermigli courageously consented to join Cranmer and other Protestant divines in a public disputation with representatives of the new Counter-Reformation establishment in defense of «doctrine and order of religion appointed» by Edward VI, as reported by Simler.[32] Cranmer himself was imprisoned, however, and nothing came of the proposed disputation. Vermigli was allowed a passport, and departed for Strasbourg where he was reinstalled in his former chair. Concerning his safe conduct Simler observes, «his friendes scarcelie beleeued, that although he had had received the Queens Letters, that he could depart away safe. For his aduersaries said, that so great an enemie of the Popes Religion should not be suffered to scape out of their hands, but should be plucked euen out of the ship to prison and punishment».[33] Martin Bucer was not so fortunate having already succumbed in 1551 to the damp and the cold of the English fen country, probably of tuberculosis. On his return to Strasbourg Vermigli wrote his most important work of political theology in the form of a *Commentary on the book of Judges*,[34]

ding, Kirksville MO 1992. (Includes Vermigli's emendations to text of the *Ecclesiastical Laws*).

31 See my essay: Lay Supremacy. Reform of the canon law of England from Henry VIII to Elizabeth I (1529–1571), R&RR 8.3 (2006), 349–370. See also Tudor church reform. The Henrician Canons of 1535 and the *Reformatio Legum Ecclesiasticarum,* ed. by Gerald Bray, Woodbridge 2000. According to Bray, Foxe's text was based on a lost 1552 final version of the *Reformatio*, so that this document incorporates the conclusions of Cranmer, Vermigli and their colleagues rather than a later revision supposedly supervised by Matthew Parker. Bray also examines the question why this revised Canon Law was not adopted under Elizabeth, and concludes that it was abandoned by its friends rather than defeated by its enemies.

32 Simler, Oration, Qq iij recto.

33 Oration, Qq.iij. recto.

34 The commentary on Judges was first published in a Latin edition at Zurich under the title In librum Iudicum D. Petri Martyris Vermilij Florentini […] commentarij doctissimi (Zürich: Christopher Froschauer, 1561) and three years later in English translation by John Day under the title Most fruitfull [and] learned co[m]mentaries of Doctor

and began a *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics* which will be published later this year for the first time in English translation.[35] He also wrote a lengthy reply on Cranmer's behalf to Stephen Gardiner's attack on the Archbishop's *Treatise on the Lord's Supper*.[36] This alone is indicative of Cranmer's great trust in Vermigli's theological judgement. After a short second stint at Strasbourg, Vermigli became embroiled in further eucharistic controversy between the Lutheran establishment and the minority of those who adhered to his own Reformed position. Owing, however, to the recent death of Conrad Pellican, biblical scholar and exegete of the *Schola Tigurina*, Vermigli finally achieved his homecoming to the place where he had first been received as a reforming Christian brother, by being appointed to succeed in Pellikan's place as Professor of Hebrew in 1556. One might say that Vermigli is an exemplary theologian of the *Schola Tigurina* in a teleological sense.

When Vermigli left England he was followed shortly afterwards by his loyal disciple, John Jewel. At the accession of Queen Mary Jewel was charged not only with having preached heretical doctrine, but also with refusing to attend mass and having been a diligent hearer of Vermigli's lectures. He was expelled from Corpus Christi College, and after serving as notary to Cranmer and Ridley during their public disputation in 1554, fled to Frankfurt where he joined Richard Cox, the exiled Dean of Christ Church, Vermigli's former College, and thence to Strasbourg at Vermigli's invitation. Jewel assisted Vermigli as his secretary, and both he and Cox eventually accompanied Vermigli to Zurich. It is worthy of note that Vermigli's Genesis Commentary, posthumously edited by Josias Simler and published in Zurich by Froschauer in 1569, with a second edition in 1579, is dedicated to John Jewel.[37] The first English translation of this commentary by J. Patrick

Peter Martir Vermil Florentine, professor of deuinitie, in the Vniuersitye of Tygure: with a very profitable tract of the matter and places (London: John Day, 1564).

35 In Primum, Secundum, et Initium Tertii Libri Ethicorum Aristotelii ad Nichomachum (Zürich: Christopher Froschauer, 1563). Forthcoming as the ninth volume of the Peter Martyr Library, ed. by Joseph McLelland and Emidio Campi, Kirksville MO 2005.

36 Vermigli, Defensio doctrinae ueteris et apostolicae de sacro sancto Eucharistiae sacramento […] In quatuor distincta partes aduersus Stephani Gardineri […] librum […] sub titulo […] Confutatio cavillationum (Zürich: Christopher Froschauer, 1559).

37 In Primum Librum Mosis qui vulgo Genesis dicitur Commentarii (Zürich: Christopher Froschauer, 1569, 1579); Heidelberg: J. Lancellot, 1606). The first English translation of this commentary by J. Patrick Donnelly, SJ, and Daniel Shute is currently in press at Brill who have graciously undertaken the continuation of the Peter Martyr Library series.

Donnelly, SJ, and Daniel Shute is currently in press at Brill who have graciously undertaken the continuation of the Peter Martyr Library series. [Thank you again to Arjan van Dijk, and to Ian Hazlett for reviewing the manuscript of the translation.]

Vermigli's great stature as a reformer is indicated by some of the events in the final years of his career at Zurich before his death in 1562. While Professor of Hebrew he was invited by Calvin to take up an appointment at the Geneva Academy, and after the death of Mary was invited most cordially by Elizabeth to return to his Regius Chair at Oxford.[38] At the news of Elizabeth's accession Vermigli penned an effusive panegyric to the young Queen containing both fulsome praise and some fairly pointed advice.[39] In a hyperbolic invocation of the *Song of Zechariah* from the Gospel of Luke combined with the ancient hymn *Gloria in excelsis*, Vermigli celebrates Elizabeth's accession by invoking the scriptural trope of redemptive kingship. By means of an appeal to Old-Testament and early-Church examples of kingship he goes on to advise Elizabeth on her duty of religious reform in England. Vermigli extends his appeal to models of sacral kingship to the point of identi-

38 John Jewel to Peter Martyr Vermigli, 28 April 1559, ZL 1: 20. «The Queen both speaks and thinks most honourably of you: she lately told Lord [Francis] Russell that she was desirous of inviting you to England, a measure which is urged both by himself and others, as far as they are able.» See also Sir Antony Cook's effusive letter to Vermigli of 12 February 1559, ZL 2: 13. Vermigli was formally invited to return to his post as Regius Professor of Divinity at Oxford in 1561, but excused himself for reasons of health and his obligations to the Senate of Zurich. See Vermigli's response to Earl Russell in «Letter to the Right honourable the Duke [sic] of Bedford», Divine Epistles, transl. Anthonie Marten (London: H. Denham, 1583), fols. 164f.: «Truelie if I might haue mine owne will I woulde no lesse serue the church of Englande than before time I haue doone: howbeit neither mine age nor the strength of my body wil any longer indure the same, being not able to indure a viage solong, so diuers and not altogether easie […] it seemeth better for me that I remaine where I am.» See also his reply «to a verie honourable Prince in England», Divine Epistles, fols. 127f.: «it standeth thus with mee, that I am appointed to the citie and Church of Tigure, and therefore I am not at my owne libertie».

39 Peter Martyr Vermigli, «To the Most Renowned Princess Elizabeth, by the grace of God Queene of England, France and Ireland,» published in Martyr's Divine Epistles, an appendix to the English edition of Common Places, transl. Anthony Marten (London: John Day, 1583), part V, 58–61. For the original Latin version of the letter, see Martyris Epistolae Theologicae, appended to Loci communes, ed. by Robert Masson (London: Thomas Vautrollerius, 1583), 1121–1124; first edition (London: John Kingston, 1576). For an excellent modern English translation, see Peter Martyr Vermigli, Life, Letters, and Sermons, vol. 5 PML, transl. and ed. by John Patrick Donnelly, Kirksville MO 1999.

fying England as an «elect nation», a conceit which was destined to become a commonplace of Reformation historiography, notably in the polemics of John Milton.[40] As God's anointed it is Elizabeth's divinely appointed task to «redeem» the nation through the restoration and establishment of her «godly rule».

With respect to Vermigli's international stature perhaps most telling of all is his appointment by the Senate of Zurich as principal representative of the Church of Zurich, along side Theodore de Beze, Calvin's successor at Geneva, at the Colloquy of Poissy convoked by Caterina de Medici, mother of King Charles IX and regent of France. Attended by Charles of Guise, Cardinal of Lorraine leading a contingent of several dozen Cardinals and bishops representing the French Church, the conference was a desperate bid to bring about reconciliation between Catholic and Protestant factions, but it foundered on the critical question of the manner of the «real presence» in the Eucharist. Vermigli was able to address the Queen as a fellow Florentine, and she is recorded as having asked him frequently and cordially what counsel he could give for bringing about a peaceful resolution to the religious differences which were soon to engulf France in a bloody conflict that would last into the next century. Here we see Vermigli representing Zurich as an international religious leader, courted by and giving advice to princes. In the key disputation of the Colloquy, once again concerning the Eucharist, Vermigli took the lead among the Protestant representatives. After the failure of Poissy, Vermigli returned to Zurich where, within a few months, he died. His portrait, painted by Hans Asper as one of a series of the leading figures of the *Schola Tigurina*, now hangs in the National Portrait Gallery in London: a lasting testimony in England to the Zurich Connection.

Throughout the Elizabethan era and into the 17th century Vermigli's influence can only be said to have grown, especially in the English-speaking world. Several of his biblical commentaries were translated from Latin into English and published by John Day, the Queen's Printer. The title pages are festooned with royal iconography – lions and unicorns, dragons and phoenixes, Tudor roses and crowns, and always the knotted letters ER – attesting to Establishment approval. The *scholia*

40 See, e.g., John *Milton*, Areopagitica. A Speech of Mr John Milton for the Liberty of Unlicensed Printing to the Parliament of England, ed. by Isabel Rivers, Cambridge 1973. David Loewenstein, Milton and the Drama of History. Historical Vision, Iconoclasm, and the Literary Imagination 1990; Nicholas *von Maltzahn*, Milton's History of Britain. Republican Historiography in the English Revolution, Oxford 1991.

from these commentaries were collected and edited by Robert Masson, and published in a four-volume folio edition by John Day in 1576, and later in English translation by Anthony Marten, a gentleman of the Queen's Household, under the title of *The Commonplaces of Peter Martyr*.[41] These *Commonplaces* were organised into four parts corresponding roughly to the principal divisions of Calvin's *Institution of the Christian Religion* (1559). Over the next fifty years the commentaries and the *Commonplaces* went through multiple editions in both Latin and English and the latter, together with Bullinger's equally famous *Sermonum Decades,* became standard theological textbooks in both universities. Prior to the 1590s, Vermigli's theology was arguably more influential in both Oxford and Cambridge than Calvin's. Certainly, in the major disputes in the earlier part of Elizabeth's reign – in the Vestiarian Controversy of the mid-1560s and the Admonition Controversy of the 1570s – Vermigli's authority was constantly invoked.[42]

Heinrich Bullinger

Jewel once referred to Heinrich Bullinger as the «oracle of the churches».[43] While Jewel's remark conveys a pithy assessment of the Zuricher's pre-eminent role on the stage of international Reform, it is particularly applicable to the case of England. Throughout his lengthy career as Antistes of the Church of Zurich (1531–1575), Bullinger exercised a unique influence on the Church of England both as theo-

41 Loci communes. Ex variis ipsius aucthoris & libris in unum volumen collecti, & quatour classes distribute, ed. Robert Masson, 3 vols., (London 1576) and The Commonplaces of the most famous and renowned Diuine doctor Peter Martyr, divided into foure principall parts, translated and partlie gathered by Anthonie Marten, one of the Sewers of hir Maiesties most Honourable Chamber (London 1583).

42 Torrance *Kirby*, Relics of the Amorites' or adiaphora? The authority of Peter Martyr Vermigli in the Elizabethan Vestiarian Controversy of the 1560s, R&RR 6.3 (2004), 313–326. See also *Kirby,* «The Charge of Religion belongeth unto Princes»; Peter Martyr Vermigli on the Unity of Civil and Ecclesiastical Jurisdiction, ARG 94 (2003), 131–145.

43 John Jewel styled Bullinger «oraculum ecclesiarum». See Zurich Letters, ed. by Hastings Robinson for the Parker Society, Cambridge 1842, first series [ZL 1], 156. Théodore de Bèze spoke of Bullinger as «the common shepherd of all Christian churches», in Icones, id est veræ imagines virorum doctrina simul et pietate illustrium, additis eorundem vitæ e operæ descriptionibus, quibus adiectæ sunt nonnullæ picturæ, quas emblemata vocant (Geneva, 1580). Philip *Schaff*, History of the Christian Church, vol. 8: The Swiss Reformation, New York NY 1892, 3rd ed. rev., 207.

logian and, on a practical level, as counsellor to both princes and bishops. Given the scope of this influence and its remarkable consistency over a considerable period of time (almost forty years), it is now gradually becoming acceptable to include Bullinger among the first rank of reformers of the English Church, although this is by no means universally agreed.[44] Indeed it is arguable that no other divine, Vermigli included, exercised a comparable degree of continuous influence over all of the principal stages of the English Reformation – from the Henrician and Edwardine reforms of the 1530s and 1540s, through the crucible of the Marian exile of the 1550s, to the eventual implementation and consolidation of the Elizabethan religious settlement in the 1560s through to the end of the Tudor dynasty. At every stage Bullinger was engaged as a significant player, and in later years was frequently appealed to as an arbiter of internal disputes and even as a public apologist of the Church of England on the international stage.[45] Owing to the circumstance of his hospitality to English visitors, Bullinger performed the pivotal function of mentor to almost half the Elizabethan bench of bishops. It is no exaggeration to suggest that Bullinger lays a fair claim along with Vermigli (and of course Richard Hooker), to being theologian *par excellence* of the reformed Church of England.[46]

To employ one of his own categories, Bullinger's distinctive role with respect to the reformation of the Church of England is perhaps best described as «prophetical». While there is nothing out of the ordinary in the claim that the Zuricher saw his general ministerial function in such a light, our present aim is to consider more closely the peculiarly political, even constitutional emphasis of Bullinger's exercise of his «prophetical office» with respect to England. Concerning his prophetical role Bullinger held that there is a reciprocal obligation of magistrates and ministers of religion. In the context of Zurich, the chief

44 One otherwise very useful and informative study of the early Elizabethan church completely ignores the central role played by Bullinger in the theological definition of the Settlement. See, e.g., Scott *Wenig*, Straightening the Altars. The Ecclesiastical Vision and Pastoral Achievements of the Progressive Bishops under Elizabeth I, 1559–1579, New York NY 2000, where Bullinger receives no mention whatsoever, in spite of his having acted as a mentor to almost half the bench of bishops!

45 Bullinger's judgement proved critical in both the Edwardine and Elizabethan vestiarian controversies. See Walter *Phillips*, Heinrich Bullinger and the Elizabethan Vestiarian Controversy. An Analysis of Influence, in: JRH 11.3 (1981), 363–384.

46 David J. *Keep* did in fact go this far when he observed that «there is no theologian who so accurately mirrors the anglican settlement» as Heinrich Bullinger. See his article: Theology as a basis for policy in the Elizabethan Church, in: Studies in Church History, vol. 2, ed. by Derek Baker, Oxford 1975, 265.

public function of the ministers of the Church with respect to the community at large is to proclaim the Word of God freely and uncompromisingly to all, and, in particular, to the magistrates through the formal address known as the *Fürträge*: «To the magistrate is commanded [by God] that he hear the servants of the church. On the other hand, the servant of the church should follow the magistrate in all those things which the law commands.»[47] In a remarkable way Bullinger extended the exercise of his prophetical office beyond the limits of his Canton to include the realm of England. As a «servant of the Church» he repeatedly undertook to address England's rulers from Henry VIII through Elizabeth I in order to promote the cause of religious reform. Throughout the forty-odd years of his support of the Reformation in England, one recurrent theme of his discourse stands out among all the rest, and that concerns the pre-eminence of the civil magistrate's authority in what Bullinger refers to as «the charge of religion» (*cura religionis*). Heinrich Bullinger's distinctive contribution to the English Reformation is pre-eminently to be a prophet of the Royal Supremacy. Bullinger's promotion of a «high» view of the civil magistrate's ecclesiastical jurisdiction in the Church of England can be traced back to the late 1530s. In his dedication to Henry VIII of a treatise of 1538 on the authority of sacred scripture,[48] Bullinger presents one of his earliest attempts to formulate his understanding of the royal exercise of the *cura religionis*. Appended to this treatise is a second argument justifying the office and function of episcopacy. In the title of this second discourse, appended to his treatment of the authority of scripture, Bullinger quite intriguingly identifies the Bishop of Rome with the title *Romanae Antistes*, since he himself bore the title of «Antistes» in his office as chief pastor of the Church of Zurich.[49] In the course of justifying the final juridical separation England had made from Rome through the Act of Supremacy of 1534, Bullinger lends full prophetical support to the preservation of

47 The decades of Henry Bullinger, edited for the Parker Society by Thomas Harding, 4 vols., Cambridge 1849–1852, vol. II (1849), 323. Cited hereafter as Decades, followed by volume and page number.

48 De Scripturæ sanctæ authoritate, certitudine, firmitate et absoluta perfectione, de[que] episcoporum […] institutione & functione, contra superstitionis tyrannidis[que] Romanæ antistites, ad Sereniss: Angliae Regem Heinrychum VIII […] libri duo (Zurich: Froschauer, 1538). See Pamela *Biel*, Doorkeepers at the house of righteousness: Heinrich Bullinger and the Zurich clergy 1535–1575, Bern/New York 1991, 34–37.

49 «Antistes» is derived from the Greek verb anhistemi, «to stand before or over against», i.e. «to preside».

the Henrician episcopal hierarchy subject to the Crown. In his peroration Bullinger asserts that «although the monarch certainly has the ultimate responsibility for the state of the church in his land, the bishops carry some of this weight by virtue of their advisory capacity».[50] The bishops propose while the king, exercising supreme ecclesiastical jurisdiction, disposes. The bishops, in short, exercise a «prophetical office» of spiritual jurisdiction; whereas it is the monarch's task to promulgate the necessary laws upon which the continued true worship of God depends. In this very important respect the Church of England looked to the Church of Zurich for its constitutional model.

In a letter written towards the end of his life to Edwin Sandys, then Bishop of London,[51] Bullinger recapitulates the *leitmotiv* of his «prophetical office» respecting the Church of England in a vigorous defence of the Queen's jurisdiction over matters of religion or, put more precisely in the terms of the Elizabethan Settlement, the royal title to supreme governance of the Church.[52] The context of the letter, dated at Zurich on the 10th of March 1574, is the heated controversy then building up over the publication of the anonymous tract *An Admonition to the Parliament* (1572), probably the work of two young presbyterian

50 *Biel*, Doorkeepers 36.

51 Sandys was one of the most influential figures of the Elizabethan establishment. Vice-Chancellor of Cambridge University in 1553, he fled to the continent during the period of the Marian exile in the mid-1550s. He visited Strasbourg and Frankfurt, and enjoyed Bullinger's personal hospitality while resident in Zurich. Under Elizabeth Sandys was appointed successively Bishop of Worcester (1559), London (1571) and Archbishop of York (1577).

52 In a letter to Bullinger, John Parkhurst, Bishop of Norwich, Marian exile and formerly a guest in Bullinger's house, wrote to advise that «the Queen is not willing to be called the *head* of the Church of England, although this title has been offered her; but she willingly accepts the title *governor*, which amounts to the same thing. The pope is again driven from England […] Parkhurst to Bullinger, dated at London, 21 May 1559, ZL I.29. The original Act of Supremacy passed by Parliament in 1534 designated Henry VIII «supreme head of the Church in England». After an only partially successful attempt under Queen Mary to dismantle the royal headship, a new Act of Supremacy was passed in 1559 with a change of the title «Supreme Head» to «Supreme Governor», I Eliz. I.c. 1. See Claire *Cross*, The Royal Supremacy in the Elizabethan Church, London 1969, 128–129. In the Thirty-Nine *Articles of Religion*, approved by Convocation in 1562 and by Parliament not until 1571, the thirty-seventh reads «The Queen's Majesty hath the chief power in the Realm of England, and over her dominions, unto whom the chief government of all estates of this realm, whether they be Ecclesiastical or Civil, in all causes doth appertain, and is not, nor ought to be, subject to any foreign jurisdiction.»

radicals, Thomas Wilcox and John Field.[53] The *Admonition* rejected the institutions of the Elizabethan settlement to the core and sought to achieve a «further reformation» of the English Church after the pattern of Geneva. The liturgy of the *Book of Common Prayer* was castigated as «an unperfecte booke, culled and picked out of that popishe dunghill, the Masse booke, full of all abhominations» and «against the word of God»; the jurisdiction of bishops «strange and unheard of in Chrystes church, nay playnely in Gods word forbidden»; and the royal supremacy itself, a two-headed «monstrositie,» challenged Christ's sole headship of the Church. The Archbishops' and Commissary courts robbed «Christes church of lawfull pastors, of watchfull Seniors and Elders, and carefull Deacons».[54] A key plank in the *Admonition* platform was to replace the existing system of ecclesiastical courts with a presbyterian discipline. In his letter to Sandys, Bullinger expresses marked disapproval of this platform for «further reformation» of the Church of England along lines inspired by the ecclesiastical *disciplina* of Geneva, a platform which maintained, according to Bullinger's summary, that «the Civil Magistrate can have no authority in ecclesiastical matters and, moreover, that the Church will admit no other government than that of presbyters and presbyteries». Such claims advanced by the Disciplinarians, according to Bullinger, rested upon an understanding of the relation between the spheres of magisterial and ministerial jurisdiction «held in common with the papists, who also displace the magistrate from the government of the Church, and who substitute themselves [i.e. the papacy and the church hierarchy] in his place. Whose opinion I have confuted in my refutation of the pope's bull, and in my defence of the Queen of England and her noble realm, &c., which I sent you two years since».[55]

The Admonition Controversy, with its focus upon the institutions of ecclesiastical discipline and the jurisdiction of both magistrate and

53 (Imprinted we know where, and whan [sic], judge you the place and you can [Hemel Hempstead?]: printed by J.S. [J. Stroud?], 1572); reprinted, in: Puritan Manifestoes. A Study of the Origin of the Puritan Revolt, ed. by Walter Howard Frere and Charles Edward Douglas, London 1954.

54 Puritan Manifestoes, 11, 21–23, 33.

55 See Bullinger to Sandys, 10 March 1574, ZL 1, 242. Bullinger refers here to his refutation of the papal bull issued by Pope Pius V, Regnans in excelsis (1570). Bullæ papisticæ ante biennium contra sereniss. Angliæ, Franciæ & Hyberniæ Reginam Elizabetham, & contra inclytum Angliæ regnum promulgatæ, refutatio, orthodoxæq[ue] Reginæ, & vniuersi regni Angliæ defensio (London: John Day, 1571). See the discussion immediately below.

bishops, was in many respects a replay in England of the disagreement over excommunication which erupted in the Palatinate in the late 1560s. Caspar Olevianus, Court preacher in Heidelberg, had sought a «purer» church with powers of discipline independent of the Magistrate;[56] he was opposed by Thomas Erastus who defended the magisterial supremacy. This exchange concerning the disciplinary power of excommunication escalated into a full-scale dispute over the first principles of ecclesiology and the fundamental nature of the authority of scripture. Bullinger interceded with the Elector Friedrich III in support of his erstwhile pupil Erastus and set out reasons for his opposition to the conduct of church discipline by presbyters independently of the civil magistrate which would shortly be reiterated with reference to events across the channel.[57] The Heidelberg dispute highlights the difference between the Zurich and Geneva «brands» of Reform on the question of both the distinction and the interconnection between ministerial and magisterial jurisdiction. The result was something of a compromise between the two principal exemplars of a Reformed ecclesiology; by 1570 a presbytery had been established in Heidelberg, although its power to excommunicate was subject to the consent of the magistrate.[58] Bullinger's reaction with respect to the English proponents of the *disciplina* – such as Field and Wilcox, as well as Walter Travers and Thomas Cartwright – is to view their challenge to the Elizabethan establishment largely in terms of this continental dispute, and to assure Bishop Sandys of his solid support of the *status quo*. England had become yet another battleground between two competing visions of Reformed ecclesiastical polity with the Queen and her Zurich-trained bench of bishops ranged in support of the Tigurine model now openly

56 For an account of the differences between Zurich and Geneva on ecclesiastical discipline, see Robert C. *Walton*, The Institutionalisation of the Reformation in Zurich, in: Zwing. XIII/8 (1972), 497–515. In an article published in the proceedings of the previous Bullinger Kongress, Wayne Baker investigates the circumstances of Bullinger's composition of the unpublished «Tractatus de excommunicatione», Gäbler und Herkenrath, 141–159. On the Heidelberg controversy, see *Wesel-Roth* 43–81 and for Bullinger's role, see also *Hollweg*, Bullinger's Hausbuch 260–278.

57 28 October 1568. Autograph: Zürich StA, E ii 341, 3615–3619; cited by *Baker*, In defense of Magisterial Discipline. Bullinger's «Tractatus de excommunicatione» of 1568, Gäbler und Herkenrath, 143.

58 Thomas Erastus, Explicatio Gravissimae questionis vtrum excommunicatio […] (Pesclavii 1589). Although the controversy transpired in 1568, Erastus's tract was not published until after his death. Theodore de Bèze responded to the Explicatio in the year after its publication with De vera excommunicatione et Christiano presbyterio (Geneva 1590).

challenged by disciplinarian critics of the 1559 Settlement, all sympathisers of the example of Geneva. Bullinger's 1574 response to Sandys in support of the Elizabethan establishment may be taken as emblematic of the prophetical role he pursued throughout his career.

Meanwhile, on the other major front in the jurisidictional wars, and just two years prior to his correspondence with Sandys, Bullinger had argued publicly at considerable length in support of the Royal Supremacy in his refutation of Pius V's bull *Regnans in excelsis*.[59] The bull excommunicated Elizabeth and absolved her subjects of their obedience on the ground that the «pretended Queen of England» has «monstrously usurped» the supreme ecclesiastical authority and jurisdiction and has thereby reduced her kingdom to «miserable ruin».[60] In his refutation of

59 Bullæ papisticæ ante biennium contra sereniss. Angliæ, Franciæ & Hyberniæ Reginam Elizabetham, & contra inclytum Angliæ regnum promulgatæ, refutatio, orthodoxæq[ue] Reginæ, & vniuersi regni Angliæ defensio (London: John Day, 1571), [HBB I.562]; hereafter referred to as the «Defensio». See also the English translation: A confutation of the Popes bull which was published more then two yeres agoe against Elizabeth the most gracious Queene of England, Fraunce, and Ireland, and against the noble realme of England: together with a defence of the sayd true Christian Queene, and of the whole realme of England (London: John Day, cum priuilegio Regiæ Maiestatis per decennium, 1572). The Defensio was written at the invitation of Richard Cox, bishop of Ely, another of Bullinger's close associates among the ranks of the Elizabethan episcopate. For a full discussion of the circumstances of Bullinger's authorship of the Defensio, see David J. *Keep*, Bullinger's Defence of Queen Elizabeth, in: Heinrich Bullinger, 1504–1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag, ed. by Ulrich Gäbler and Erland Herkenrath, Zürich 1975, 231–241; see also Robert C. *Walton*, Henry Bullinger's Answer to John Jewel's call for help. Bullinger's exposition of Matthew 16:18–19 (1571), in: Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag, 245–256. For a translation of the bull itself, see Philip *Hughes*, The Reformation in England, 3 vols., London 1954, 3:418 ff. For Richard Cox's letter to Bullinger of 10 July 1570, see Zurich Letters, ed. Hastings Robinson for the Parker Society, Cambridge 1842, first series [ZL 1], 220 f.

60 S.D. N. Pii Papae V sententia declaratoria contra Elizabetham praetensam angliæ regem, et ei adharentes haereticos (1570). In John Jewel, A viewe of a seditious bul sent into Englande, from Pius Quintus Bishop of Rome, anno. 1569. Taken by the reuerende Father in God, Iohn Iewel, late Bishop of Salisburie (London 1582). «Sed impiorum numerus tantum potentia invaluit, ut nullus iam in orbe locus sit relictus, quem illi pessimis doctrinis corrumpere non tentarint; adnitente inter caeteros, flagitiorum serva Elizabetha praetensa Angliæ regina, ad quam veluti ad asylum omnium infestissimi profugium invenerunt. Haec eadem, regno occupato, supremi ecclesiæ capitis locum in omni Anglia, eiusque praecipuam authoritatem atque iurisdictionem monstrose sibi usurpans, regnum ipsum iam tum ad fidem Catholicam, et bonam frugem reductum, rursus in miserum exitium revocavit.»

Regnans in excelsis, Bullinger makes an extensive (and, it must be said, somewhat repetitive) argument for the view that the Queen «hath done nothing but that the Lord God himselfe hath commaunded her to do, and which all good Princes among the people of God have done before her. For […] *by Gods ordinaunce* [emphasis added] it is lawfull for kinges and Magistrates to take upon them the care and ordering both of cases and of persons Ecclesiasticall».[61] For, according to Bullinger, Elizabeth's binding her subjects by an oath of Supremacy «to abiure the authoritie and obedience of the Romish Byshop» is nothing more than «that she ought to do by virtue of her [divinely sanctioned] office».[62]

Without any doubt Bullinger's identification of the presbyterian assault on the authority of the magistrate with quasi-papal claims to the «plenitude of power» displays a sharp polemical edge *within* the Reformed camp itself, an approach which resonates closely with John Whitgift's officially sanctioned responses to the *Admonition* and to Thomas Cartwright's *Replie*.[63] The conflict between Whitgift and Cartwright corresponds closely to that between Erastus and Olevianus; and both are writ large in the competing ecclesiological paradigms of Zurich and Geneva. Viewed in this light, Bullinger's prophetical role is plainly to promote consolidation of the Elizabethan Settlement with its reformed confession and ecclesiastical discipline secured under the authority of the civil magistrate, consistently with the Zurich model. With an invocation of the Augustinian political theology of the «two cities», Bullinger goes on to counsel Sandys «I wish there were no lust of dominion [*libido dominandi*] in the originators of this presbytery!» To the theologically trained eye, Bullinger's reference to the *libido dominandi* implies that by seeking to exclude the Magistrate from the *cura religionis* England's disciplinarian radicals in effect had succeeded in confusing the spiritual aims of the *civitas Dei* with the external ends of the *civitas terrena*. That is to say, the presbyterian *Disciplina* obscured the proper distinction between the spheres of ministerial and magisterial authority, and in such a way as to resurrect the jurisdictional pretensions

61 This passage could be interpreted as alluding to Bullinger's doctrine of the unity of the covenant in The Old Faith.

62 Confutation of the Popes bull, 54 recto.

63 For a full historical account, see Peter *Lake*, Anglicans and Puritans? Presbyterian and English Conformist Thought from Whitgift to Hooker, London 1988. For a theological account of this exchange see William John Torrance *Kirby*, Richard Hooker's Doctrine of the Royal Supremacy, Leiden 1990, ch. 3.

of the papacy.[64] Bullinger concludes his letter to Sandys by urging the greatest caution in preserving the «supreme power» in the hand of the civil magistrate. What is particularly revealing in the letter to Sandys is the *theological* weight Bullinger attaches to his arguments in support of the Royal Supremacy.

Conclusion

Although much neglected by historians and political theorists after 1600 (and only very recently having become a subject of scholarly interest), in Edwardine and Elizabethan England, Vermigli and Bullinger were both regarded by their contemporaries as preeminent leaders of international Reform throughout their careers and their *auctoritas*[65] among members of the Elizabethan establishment was unmatched by any other continental reformers, Calvin included. Bullinger's and Vermigli's decisive contributions to the formation of the Elizabethan religious and constitutional settlement are only beginning to receive due acknowledgement by modern critical historiography of the English Reformation. By demonstrating the depth of Bullinger's and Vermigli's influence, and that of other Zurich divines on English political theology during the mid-Tudor period, i.e. from the accession of Edward VI in 1547 to the period of consolidation of the Elizabethan Settlement in the early 1570s, our chief endeavour has been to demonstrate that they undertook the task of articulating the principles and aims of the English

64 According to Augustine, the two cities – the civitas Dei and the civitas terrena – are constituted by two modes of love, viz. amor Dei and libido dominandi. See de civitate Dei, XIV. 1.

65 In his dedication of his 1583 edition of Vermigli's Commonplaces to Queen Elizabeth, Anthony Marten – also sewer in the Queen's chamber – observes as follows: «I cannot but call to mind with ioie and reuerence, that this our natiue countrie did first of all kingdoms in the world, faithfullie receiue, and publikelie professe the religion of Christ. And it reioiseth me much more, that after so long and so foule a fall of the house of God, this of all other kingdoms did first openlie indeuour to repaire the ruines thereof: a principall labourer in which worke was D. Peter Martyr, who long susteined upon his owne, and almost onlie shoulders the greatest weight of this burthen […].» See The Commonplaces of the most famous and renowmed Diuine doctor Peter Martyr, divided into foure principall parts, translated and partlie gathered by Anthonie Marten, one of the Sewers of hir Maiesties most Honourable Chamber (London 1583) fol. Aiii verso-Aiv recto; cited hereafter as CP. On Bullinger's auctoritas see the beginning of the first chapter below.

Reformation as consonant with Zurich's prevailing ecclesiology and political teaching. The long received interpretation of the Elizabethan Settlement as a work of political exigency and pragmatic compromise *rather than* any clear view of Reformed theological principles – as a practical «settlement of religion» but not a genuinely «religious settlement» – becomes more difficult to sustain the more closely the influence of these two remarkable theologians is addressed. Patrick Collinson once observed that «the accession of the Protestant Elizabeth at once revived deeply rooted notions of the Church as a great public corporation, one with the commonwealth and presided over by royal governors».[66] Was this «Constantinian» or Erastian impulse a merely pragmatic compromise, or was it reconcilable with the Church of England's claim to adhere to the essential tenets of Reformed Protestant orthodoxy? Were the doctrine and the institutions established in the Settlement of 1559 at some underlying level in mutual contradiction? Was the Settlement really tantamount to what Diarmaid MacCulloch has likened to a «theological cuckoo in the nest», that is, the embrace of a reformed evangelical teaching within an unreformed conservative institutional setting at odds with the first principles proclaimed?[67] Such a conflict of principle and practice on the part of the Elizabethan Church was certainly the common view taken by the Settlement's contemporary Puritan critics just as it currently is by the promoters of the English historiography exceptionalism. Closer examination of the contributions of Peter Martyr Vermigli and Heinrich Bullinger to the formulation of the doctrine and order of the English Church provide a corrective to the usual response to this question. I will conclude with the judgement of Richard Hooker, a chief inheritor of the Zurich ecclesiological tradition:

> «In a free Christian state or kingdom where one and the selfsame people are the Church and the Commonwealth, God through Christ directing that people, to see it for good and weighty considerations expedient that their Sovereign Lord and Governor in causes civil have also in Ecclesiasticall affairs a supreme power, forasmuch as the light of reason doth lead them unto it, and against it, God's own revealed law hath nothing; surely they do not in submitting themselves thereunto any other than that which a wise and religious people ought to do.»

66 Patrick *Collinson*, The Elizabethan Puritan Movement, London 1967, 24.

67 Diarmaid *MacCulloch*, The Later Reformation in England, 1547–1603, New York NY ²2000, 29.

Detecting Interactions Between Zurich and Reformation Scotland

By Ian Hazlett

Introduction

This topic arouses curiosity but is tantalizingly elusive. There is no plethora of primary sources illuminating the Zurich-Scotland axis, although Scottish affairs were quite often discussed in Zurich-Geneva correspondence, especially in Theodore Beza's time. Anyway, prima facie the subject is somewhat unpromising in relation to Scotland, where habitually the main prism of church-reformation interpretation has been conditioned by the perceived hegemony of Calvin and «the example of Geneva» due in part to historical accident.[1] Accordingly, the preponderant Scottish association in terms of personal contacts was with Geneva. Consequently, studies on Zurich and the Reformation in Scotland are few and still pioneering. This paucity contrasts with what is available for England and (after a long bout of amnesia) a more conscious historical appreciation there of «the example of Zurich», matching or even superseding that of Geneva.[2] Vis-à-vis England, the various roles of Zurich, Zwingli, Simon Grynaeus, Oecolampadius, Bullinger, Peter Martyr Vermigli, Rudolf Gwalther the Elder and the Younger, Joannes ab Ulmis, Johann Rudolf Stumpf (future Zurich *antistes*) and native Zurich fans like Bishop John Hooper inter al. are

1 Jane *Dawson*, John Knox, New Haven/London 2015, 174–175; Jane *Dawson*, John Knox, Christopher Goodman and the «Example of Geneva», in: The Reception of the Continental Reformation in Britain (PBA 164), ed. by Polly Ha and Patrick Collinson, Oxford/New York 2010, 107–135, there 107–113.

2 On older discussions, see Walter *Phillips*, Henry Bullinger and the Elizabethan Vestiarian Controversy. An Analysis of Influence, JRH 11/3 (1981), 363–384, there 363 ff.

well documented.[3] Queen Elizabeth I's gifts to Zurich testify to that. While eventually Calvin had a literary primacy in England and Britain, he was content in his own lifetime to defer to the precedence of Bucer and especially Bullinger in the English sphere of influence, seeing himself as auxiliary.[4] An outcome was that «As late as 1600, the official Church of England was marching to rhythms partly set in Zurich».[5] Yet in some respects the same was true of the Church of Scotland at that time, when she was being pushed into episcopalian and quasi-Erastian modes. This essay will not only outline and evaluate claims for evidence of Zurich or «Zwinglian» influences in Scotland, but also adduce some other unexplored manifestations. One aim will be to suggest that if Reformation Scots instinctively acknowledged a religious patriarchate, it was arguably a dual one, represented by both Geneva and Zurich – even if direct personal networking was much more with Geneva.

Current historiographical issues and approaches

Conventional histories of national or regional Reformations tend to treat the external catalysts as remote signals or marginalize them as implicit First Causes. An example is an impressive publication on the Reformation in England, Wales, Ireland, and Scotland, which had four distinctive, if interconnected, Reformation experiences.[6] Yet while

3 For example: Helmut *Kressner*, Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums (SVRG 170), Gütersloh 1953; Gottfried W. *Locher*, Zwinglis Einfluss in England und Schottland – Daten und Probleme, in: Zwing. XIV/4 (1975), 165–202 (England: 194–202), translated and revised as «Zwingli's Influence in England and Scotland», in: Gottfried W. *Locher*, Zwingli's Thought. New Perspectives, Leiden 1981, 340–378 (England: 340–367); Walter G. *Hollenweger*, Zwinglis Einfluss in England, in: Zwing. XIX/1 (1992), 171–186; Carrie *Euler*, Couriers of the Gospel. England and Zurich, 1531–1558 (ZBRG 25), Zürich 2006; Torrance *Kirby*, The Zurich Connection and Tudor Political Theology (SHCTh 131), Leiden 2007. Notable source-collections are five Parker Society volumes; these include occasional Scottish material: EPTig, EPTig/ZL, EPTig/OL.

4 See Ian *Hazlett*, Calvin in den Britischen Inseln, in: Calvin Handbuch, ed. by Herman J. Selderhuis, Tübingen 2008, 118–125, there 121; Engl.: The Calvin Handbook, same pagination, Grand Rapids/Cambridge 2009.

5 Emidio *Campi*, Shifting Patterns of Reformed Tradition (RHT 27), Göttingen 2008, 165.

6 Felicity *Heal*, Reformation in Britain in Ireland, Oxford/New York 2003. However, some older and recent historical works are devoid of any Zurich allusions, for example David Hay *Fleming*, The Reformation in Scotland. Causes, Characteristics, Con-

impetuses from the Continent were acknowledged, the book's perspective is overwhelmingly from within; its narrative was framed accordingly, devoted understandably to domino or ripple effects. The 580 pages have about twenty, mostly passing, references to Zurich theologians including just two relating to Scotland. Other surveys are more alert to Zurich formative influences.[7] Remarkably, some historians of doctrine are more blinkered. An example is a monograph on Scottish theology citing Calvin and even Luther liberally, but from which Zwingli and Bullinger are absent.[8] The historiographical imbalance is accentuated in another way; for the Zurich and Zwinglian impact in Scotland was eclipsed not only by a priori Calvinist saturation, but also by the better-researched Lutheran past and *praeparatio evangelica* there from the early 1520s onwards.[9]

A modern contribution was a good retrieval of the Zurich voice in anglophone domains.[10] However, despite its diplomatic title, ninety-nine per cent of this focused on England, where Bullinger's interests lay exclusively as a virtual *defensor fidei anglicanae*. Anyway, while he had given interviews and texts in the 1540s and 1550s to expatriate exiled

sequences, London 1910; Alec *Ryrie*, The Origins of the Scottish Reformation, Manchester/New York 2006.

7 For example: James *Kirk*, Patterns of Reform. Continuity and Change Within the Reformation Kirk, Edinburgh 1989; William Ian P. *Hazlett*, The Reformation in Britain and Ireland. An Introduction, London/New York 2003.

8 Thomas F. *Torrance*, Scottish Theology from John Knox to John McLeod Campbell, Edinburgh 1996. Zurich connections are sparse, in: The History of Scottish Theology, vol. 1, Celtic Origins to Reformed Orthodoxy, ed. by David Fergusson and Mark Elliott, Oxford/New York 2019; David George *Mullan*, Scottish Puritanism 1590–1638, Oxford/New York 2000, gives a brief discussion of Zurich's role in covenant theology, but cites no original works.

9 On this, see inter al. Ian B. *Cowan*, The Scottish Reformation. Church and Society in Sixteenth Century Scotland, London 1982, 89–99; James K. *Cameron*, Aspects of the Lutheran Contribution to the Scottish Reformation 1528–1552, RSCHS 22 (1984), 1–12; James E. *McGoldrick*, Luther's Scottish Connection, Cranbury 1989; James *Kirk*, The Religion of Early Scottish Protestants, in: Humanism and Reform. The Church in Europe, England, and Scotland, 1400–1643 (SCH. S 8), ed. by James Kirk, Oxford 1991, 361–411, there 369–377; *Hazlett*, Reformation in Britain and Ireland 125–126, 140–144; Ian *Hazlett*, Impact of German Reformation Ideas Beyond the Seas. The Example of «The Isle of Brittain», in: Exportgut Reformation. Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts (VIEG 113), ed. by Ulrich A. Wien and Mihai-D. Grigore, Göttingen 2017, 85–116 (Scotland: 109–113).

10 Diarmaid *MacCulloch*, Bullinger and the English-Speaking World, in: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence. Zurich, Aug. 25–29, 2004, International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575), hg. von Emidio Campi und Peter Opitz, Zürich 2007, 891–934.

Scots like the future martyr, George Wishart, and John Knox, Bullinger was later no favourite of the biblicist, presbyterian, puritan, and Bezan-Calvinist wings of Reformed Scotland. After all, he envisaged «friends» of God outside the covenant[11] was no advocate of autonomous church discipline, and condoned blacklisted Church of England preferences like episcopacy, the royal supremacy,[12] and liturgical adiaphora. On the latter, the Scottish Kirk in 1566 monitored a critique of Bullinger's permissive contribution to the dispute over clerical garb in England.[13] Years before, Bullinger's (and Calvin's) cautiously conservative views on active resistance to an idolatrous (= Catholic) ruler had disappointed militant Scots like Knox after his 1554 visits to Geneva and Zurich.[14] Moreover, the condemnation in chapter 21 of the Scots Confession (1560) of those for whom the sacraments were nothing more than «naked and bare signs» has usually been interpreted as a disavowal of sacramental «Zwinglianism» in the country, past, present, or imaginary. Overall, «Zurich and Scotland» was not music to the ears of later, largely Calvinist commentators. Their own preferred melody prevailed. This was irrespective of the 1549 Zurich Consensus[15] between Bullinger and Calvin on the sacraments. This had helped generate a wider trans-Reformed consensus, be it a synthesis or acceptable modus vivendi eschewing factional theology, an understood *unum ex pluribus*.

11 See Second Helvetic Confession, chap. 17, section [14], in: Confessio Helvetica posterior, ed. by Emidio Campi, RBS 2/2, 315,6 f.

12 Endorsed by others in Zurich like Peter Martyr Vermigli and Rudolf Gwalther. See Torrance *Kirby*, Peter Martyr Vermigli's Epistle to the Princess Elizabeth on her Accession (1558). A Panegyric and Some Pointed Advice, in: Perichoresis 5/1 (2007), 1–21; Torrance *Kirby*, Peter Martyr Vermigli's Political Theology and the Elizabethan Church, in: The Reception of Continental Reformation in Britain, ed. by Polly Ha and Patrick Collinson, Oxford 2010, 83–106.

13 By William Ramsay, a St Andrews University philosopher. See Duncan *Shaw*, The General Assemblies of the Church of Scotland, 1560–1600, Edinburgh 1963, 220; *Kirk,* Patterns 340. Text not extant. On the English battleground, cf. *Phillips*, Bullinger and the Elizabethan Vestiarian Controversy.

14 Bullinger's replied to Knox with: «An Answer Given to a Certain Scotsman», in: John Knox, The Works, vol. 3 (The Wodrow Society 12), ed. by David Laing, Edinburgh 1895, 221–226. Cf. John Knox's History of the Reformation in Scotland, vol. 1, ed. by William Croft Dickinson, London/Paris 1949, xxxix–xl; James Henderson Burns, Knox and Bullinger, ScHR 34 (1955), 90 ff.; *Dawson*, John Knox 85 ff.

15 New English translation by Torrance *Kirby*, Consensus Tigurinus, 1549, in: R&RR 18/1 (2016), 34–43.

Then, K.J. Rüetschi explored English contacts plus a handful of Scottish ones of Rudolf Gwalther (Bullinger's successor) and his son.[16] Twenty-one pages on England contrasts with just one on Scotland, the latter based partly on archival knowledge, partly on studies by G. Locher and B. Gordon. Rüetschi concluded: «Nur wenige Kontake gab es zwischen Schottland und Zürich.»[17] Indeed, his subsequent register and index of the Gwalther family correspondence reveals that among the thousand plus manuscript items extant, a mere two or three are archivally located in Scotland.[18] These involve the Scottish Protestant humanist, George Buchanan, onetime moderator (1567) of the Kirk's General Assembly co-tutor of King James VI, and inclined to strong royal authority in the Church. There was an exchange of five letters between Buchanan (no presbyterian) and Gwalther from 1576 to 1580, largely on the hot topic of ecclesiastical jurisdiction.[19]

Additionally, Rüetschi directs attention to the important memorandum sent (1584) to both Geneva and Zurich by Scottish presbyterian ministers in English exile,[20] led by Andrew Melville and James Lawson[21] (Knox's successor in Edinburgh). This was to counteract the polemical, epistolary promotion (anti-presbyterian) in Geneva and Zurich of episcopacy and royal authority in the church by the titular

16 Kurt Jakob *Rüetschi*, Rudolf Gwalthers Kontakte zu Engländern und Schotten, in: Die Zürcher Reformation. Ausstrahlungen und Rückwirkungen. Wissenschaftliche Tagung zum hundertjährigen Bestehen des Zwinglivereins (29. Oktober bis 2. November 1997 in Zürich) (ZBRG 18), ed. by Alfred Schindler, Hans Stickelberger and Martin Sallmann, Bern/New York 2001, 351–373.

17 Ibid. 369.

18 Kurt Jakob *Rüetschi*, Verzeichnisse zu Rudolf Gwalther, Bd. 1.2: Register RGB (BBAur CCLIV), Baden-Baden 2019, 208.

19 Ibid. 35. See also *Rüetschi*, Rudolf Gwalthers Kontakte 370, 64.

20 Kurt Jakob *Rüetschi*, Verzeichnisse zu Rudolf Gwalther, vol. 1,1: Einleitung Briefwechsel-Verzeichnis (BBAur CCLIII), Baden-Baden 2019, nos. B 2639 and B 2657, and vol. 1.2, 106; *Rüetschi*, Rudolf Gwalthers Kontakte 370 f. For the British background see Ernest R. *Holloway III*, Andrew Melville and Humanism in Renaissance Scotland 1545–1622 (SHCTh 154), Leiden 2011, 210–214, esp. 104. Alan *Macdonald*, Best of Enemies. Andrew Melville and Patrick Adamson, c.1574–1592, in: Sixteenth-Century Scotland. Essays in Honour of Michael Lynch (Brill's Studies in Intellectual History 166), ed. by Julian Goodare and Alasdair A. MacDonald, Leiden/Boston 2008, 331–336. (Genevan) text of ministers' memorandum: Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève aux temps de Calvin, vol. 5, 286–290; Zurich copy has a lengthy anti-Adamson addendum penned by Melville, see ibid. 288 f., n. 10 (résumé).

21 Like Melville, an advanced presbyterian encouraged by Beza. See Correspondance de Théodore de Bèze, vol. 21, 76–83.

archbishop of St Andrews and ex-presbyterian, Patrick Adamson.[22] The Zurich copy of the exiled ministers' letter discussed their understanding of Zurich notions of church-state relations. It also affirmed autonomous ecclesiastical jurisdiction and presbyterial order *de iure divino* (as had been articulated originally by Beza replying to a query from the Lord Chancellor of Scotland, John Lyon, Lord Glamis, in 1575/1576[23]). The 1584 memorandum conveyed aversion to hierarchical episcopacy creeping into the Scottish Church, seen as a Trojan horse to royal supremacy in the church threatening conciliar governance and spiritual freedom. In Scotland, these volatile issues were to fatigue the Scottish church almost indefinitely. Gwalther died before completing his reply; one can assume that he could not have appealed to a Reformed consensus on a specific church polity; more likely to a pragmatic adaptation to circumstances.

A pattern needing more highlighting is discernible: Reformation Scots, were they prophetic evangelists (Knox and Wishart), presbyterian (Melville), episcopalian (Adamson) or humanist Erastian (Buchanan), also tuned in to Zurich and not exclusively Geneva. Into this paradigm fitted the Scottish Kirk's formal reception and commendation in 1566 of The Second Helvetic Confession following Beza's counsel. The Confession was effectively a Reformed consensus text on doctrine, authored largely by Bullinger.

Previous quest for vestiges of Zurich in Scotland

Further observations here on Zurich and Scotland will be confined to the period before and after the Reformation's establishment 1560–1567, and so from the 1520s to c. 1600. This excludes the major theme of

22 *Rüetschi*, Verzeichnisse, vol. 1,1, nos. B 2624 and B 2626. Cf. Registres de la Compagnie des pasteurs, Bd. 5, 273 ff.; ibid. vol. 25, 47–52, 53–56, 160–164. See especially The Second Book of Discipline, ed. by James Kirk, Edinburgh 1980, 137–144; *Kirk*, Patterns 365 ff.

23 See Correspondance de Théodore de Bèze, vol. 16, 168–188. Expanded and published later (not by him) as «De triplici episcopate»; Cf. Gordon *Donaldson*, Lord Chancellor Glamis and Theodore Beza, Miscellany of the Scottish History Society, 3rd series, vol. 8 (1951), 87–113; Willem *Nijenhuis*, Ecclesia Reformata. Studies on the Reformation, vol. 1 (KHB 3), Leiden 1972, 131–187 (includes Latin text with Engl. trans.); Tadataka *Maruyama*, The Ecclesiology of Theodore Beza. The Reform of the True Church (THR 166), Geneva 1978, 177 f.; *Kirk*, Second Book of Discipline 43 ff.

seventeenth-century covenant theology and the influence of Zurich on Scottish political theory. These have been re-examined elsewhere.[24] But we can note the prior emergence of systematic covenant theology in Scotland and its quintessential early representative, Robert Rollock, in the 1590s; he developed the idea of a twofold covenant, of works and of grace. The ultimate Zurich (and Heidelberg) sources of federal theology as developed in Scotland on a foundation of largely Genevan theology are assumed if not always specified.[25] Yet one writer has asserted: «It was in those religious cultures most influenced by the Swiss Reformation that [covenant theology's] full blossoming may be observed.» He also cited the theological appeal in predestinarian Scotland of effectual calling in relation to covenantal election.[26] Also excluded here is the Westminster Confession of 1647 (adopted ultimately only in Scotland) in which echoes of Zurich theology are a talking point.[27]

While so-called Zwinglian strains in the Scottish Reformation were not seen as an obvious historiographical goldmine, there have been notable modern prospectors. These are James Kirk, Peter Stephens, and Bruce Gordon; but the pioneers were Gottfried Locher and Duncan Shaw. However, unearthing particular evidence of the Zurich gene in the Scottish Reformation is not to downgrade the major impact of Geneva, rather to qualify the axiomatic interpretation by showing that «not-just-Calvinist» influences were more numerous than usually acknowledged. The outcome is a more variegated picture.

24 For example: Andries *Raath* and Shaun de *Freitas*, From Heinrich Bullinger to Samuel Rutherford. The Impact of Reformation Zurich on Seventeenth-Century Scottish Political Theory, in: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence, 853–880; Guy M. *Richard*, The Covenant Idea in Mid-Seventeenth-Century Scotland, in: History of Scottish Theology, vol. 1, ed. by David Fergusson and Mark Elliott, Oxford 2019, 238–252. For Continental sources, cf. Johann Friedrich Gerhard *Goeters*, Föderaltheologie, in TRE 7 (1981), 246–252.

25 See, for example, *Richard*, The Covenant Idea 240; Aaron *Denlinger*, Robert Rollock on Covenant and Sacrament. Two Texts, R&RR 15/2 (2013), 199–211; R. Scott *Spurlock*, Boundaries of Scottish Reformed Orthodoxy, 1560–1700, in: History of Scottish Theology, vol. 1, ed. by David Fergusson and Mark Elliott, Oxford 2019, 359–376, there 362–367.

26 David G. *Mullan*, Federal Theology from the Reformation to c.1667, in: History of Scottish Theology vol. 1, ed. by David Fergusson and Mark Elliott, Oxford 2019, 225–237, there 226.

27 Noted by Ian *Hazlett*, Church, Sacraments, and Church/State Relations, in: The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600–1800, ed. by Ulrich L. Lehner, Richard A. Muller and Anthony Gregg Roeber, New York NY 2016, 242–258, there 244 f., 250–254, 255 ff.

Consequently, identifying the Scottish or any other European church with just one name from «the simple trichotomies of Luther, Zwingli, Calvin is no longer wholly relevant in what was a fluid, variegated and collegial «Protestant commonwealth».[28]

In an essay, Peter Stephens recapitulated previous research.[29] Underlying it was the work of writers concerned with disinterring Zwinglian or Zurich elements in Reformation Scotland. Evidence related to aspects of eucharistic thinking, the covenant, iconoclasm, exegetical seminars (the exercise), expository preaching and *lectio continua*,[30] minimalist forms of worship, the «godly commonwealth» and so on. James Kirk, for example, had argued that pre-1560 persecution of what usually was designated as «Sacramentarian» eucharistic views referred to «Zwinglian» teachings.[31] More substantial work was done by a charismatic duo, Locher[32] and Shaw.[33] They worked virtually in tandem and approached the topic with missionary zeal. They looked under every bed for Zwinglian traces in Scotland in a legitimate search for what they believed that historians addicted to the *Calvin-über-Alles* approach were blind to. Their accumulated work is lively and interesting but can be slightly indiscriminate and repetitive. The definitive, if still interim, version of Locher's and Shaw's collaboration is the one in Shaw's name in the *Zwingliana* of 1988. It is in German, subedited by Locher, who also inserted glosses of his own in the notes.

28 Patrick *Collinson*, The Fog in the Channel Clears, in: The Reception of Continental Reformation in Britain, ed. by Polly Ha and Patrick Collinson, Oxford 2010, xxxii, xxxiv.

29 William Peter *Stephens*, Zwinglianism, in: Dictionary of Scottish Theology & Church History, ed. by Nigel Malcolm de Segur Cameron et al., Edinburgh 1993, 905 f.

30 See The First Book of Discipline, ed. by James Cameron, Edinburgh 1972, 42, 185 and n.20.

31 *Kirk*, Early Scottish Protestants 382 f., 393 ff.

32 *Locher*, Zwinglis Einfluß 194–202 (Scotland); Zwingli's Influence, 367–378 (Scotland); Gottfried W. *Locher*, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen/Zürich 1979, 651 f.

33 Duncan *Shaw*, Zwinglian Influences on the Scottish Reformation, in: RSCHS 22 (1985), 119–139; Duncan *Shaw,* Zwinglianische Einflüsse in der Schottischen Reformation, in: Zwing. XVII/5 (1988), 375–400; Duncan *Shaw*, Action, Remembrance, Covenant. Zwinglian Contribution to the Scottish Reformation Understanding of the Lord's Supper, in: Die Zürcher Reformation. Ausstrahlungen und Rückwirkungen: wissenschaftliche Tagung zum hundertjährigen Bestehen des Zwinglivereins (29. Oktober bis 2. November 1997 in Zürich), ed. by Alfred Schindler, Hans Stickelberger and Martin Sallmann (ZBRG 18), Bern/New York 2001, 303–316; Duncan *Shaw,* Renaissance and Zwinglian Influences in Sixteenth-Century Scotland, Edinburgh 2012 – see ambivalent review by John *McCallum*, ScHR 92/2 (2013), 294 ff.

The initiative was sanguine, bearing in mind that there was no obvious Zwinglian or Zurich party in Scotland, nor a surfeit of theological writings reflecting it. Yet Shaw and Locher justifiably pointed to features of at least Zurich origin in Reformed Scotland. Examples included: the exercise or prophesying; the commitment to reform of both church and society; the unity of the Old and New Testaments and a fusion of law and gospel; salvation history and covenant theology; a stress on Christ's divinity; quarterly Communion; using the Zurich-derived word «Action» for the Communion service; referring to the sacraments sometimes as «seals» (of the covenant); the Lord's Supper as a communal banquet sitting at a table;[34] rejection of a corporal presence of Christ in or with the elements; the use of wood rather than silver for communion plate; no instrumental music in worship; denouncing the Mass as idolatry; removal of images; the right to resist unjust rulers and maybe depose them, as found in Zwingli, Knox, and George Buchanan (but not in the Scots Confession, Calvin or Bullinger); the Englishing of The First Helvetic Confession by George Wishart; the apparently «Zwinglian» profile of John Willock, ex-exile in Edwardian Reformation England and Emden, East Frisia, leader in the 1560 Scottish religious revolution, Reformed church superintendent of Glasgow, co-author of the Confession of Faith and the First Book of Discipline. He had corresponded with Bullinger in May 1552,[35] thanking him for a kind mention towards the end of Bullinger's preface to Lord Henry Grey in the fifth part of *Sermonum decades quinque* (1551); he also made some queries on marriage questions, an area very quickly subjected to reform immediately after 1560 in Reformation Scotland.

The Shaw-Locher approach is perhaps over-optimistic in some respects, and with too much «special pleading».[36] Most of what came to Scotland was an amalgam of Zurich, Strasbourg, and Geneva, Geneva being the chief messenger. The Locher-Shaw joint (de facto) *Zwingliana* study of 1988 is an impressive accumulation of claims, thirty-seven enumerated. Most are certainly plausible, but some are unsubstantiated. Inference, hypothesis, supposition, hearsay, «impression», «probability», hearsay, and wishful thinking tend to be given the same weight as concrete evidence. For example, due to the Scots Confession's passing repudiation of seeing the sacramental elements as mere symbols, both

34 See *Shaw*, Action, Remembrance, Covenant 306 f.; *Cameron*, First Book of Discipline 91.

35 EpTig 208 f.; EpTigOL 2, 314 ff.

36 *MacCulloch*, Heinrich Bullinger 922, n.103.

Shaw and Locher (like J. Kirk) believed that early-Zwinglian, purely symbolist views on the Lord's Supper «must» also have circulated in Scotland before 1560. They reject my own view that there is just no proof.[37] Scottish Catholic complaints about «sacramentarians» and ideas of Zwingli and Oecolampadius could just have been standard polemical tropes. And since John Willock published nothing, his Zwinglianism indemonstrable. Further, a pre-1560 presence in libraries[38] of authors connected with Zurich is cited to show the likely appeal of Zwinglianism. But possibility rather than likelihood is a safer interpretation. The only mentions of Zwingli (usually linked to Oecolampadius) in sixteenth-century Scotland are by Catholic apologists like Richard Smith, Quintin Kennedy and Ninian Winzet.[39] And the only evidence linking Bullinger directly to Scots seems to be, first: his allusion in 1540 to the visit from George Wishart. Second: Knox's visit to him in 1554. Third: the abovementioned letter to Bullinger from John Willock. (Those three were based in England and its church at the time). Fourth: the memorandum in 1566 contesting Bullinger's toleration of clerical dress in England. Last: a gift of Bullinger's *100 Sermons on the Apocalypse* for King James VI's library from John Spottiswoode, Scottish Reformed archbishop.[40] Accordingly, Bullinger's Scottish links are meagre.[41]

37 Cf. William Ian P. *Hazlett*, The Scots Confession 1560. Context, Complexion and Critique, ARG 78 (1987), 287–320, there 307 f.; Locher's gloss in *Shaw*, Zwinglianische Einflüsse 387, n. 114, and *Shaw,* Zwingli's Thought 371.

38 See, for example, Charles P. *Finlayson*, Clement Litill and his Library. The Origins of Edinburgh University Library, Edinburgh 1980; Duncan *Shaw*, Adam Bothwell. Conserver or the Renaissance, in: The Renaissance and Reformation in Scotland, ed. by Ian B. Cowan and Duncan Shaw, Edinburgh 1983, 141–169, there 147 ff., 153.

39 See Cornelis H. *Kuipers*, Quintin Kennedy (1520–1564). Two Eucharistic Tracts, Nijmegen 1964, 64 f. and passim.

40 See Ian *Hazlett*, A Continental Misconception in 1603 of King James VI & I as an Ultra-Protestant, in: Bible, Histoire et Société: Mélanges offerts à Bernard Roussel (BEHE. R 63), ed. by R. Gerald Hobbs and Annie Noblesse-Rocher, Brepols 2013, 207–223, there 211. In contrast, Beza's Icones was dedicated to James VI; see his letters to the royal tutors, Peter Young and George Buchanan, on 16 March 1580, Correspondance de Théodore de Bèze, vol. 21, 72 f., 84.

41 Scotland has no place in Andreas *Mühling*, Heinrich Bullingers europäische Kirchenpolitik (ZBRG 19), Bern/Oxford 2001.

Zurich factors bypassed

Paradoxically, Locher-Shaw did not much address certain phenomena that would have reinforced their argument. Five spring to mind:

1. First: while they do cite anecdotal evidence that the earliest pre-1560 Communion liturgy used in Scotland by Wishart and Knox in the 1540s might have been of Zurich origin, there is in fact source-text evidence confirming the surmise.[42]

2. The second is admittedly second-hand information, but yet reliable. In 1560 the English ambassador to Scotland, Thomas Randolph, reported that the reformers were going to have the draft «Book of Reformation» (= the Book of Discipline) translated into Latin to have it reviewed by not only Geneva, but also Zurich.[43] The Latin text may not be extant, but the reported attitude of the Scots reformers is significant: Zurich and Geneva had parallel authority.

3. A third factor was that the Scottish Kirk was the first non-Swiss Reformed church to recognize officially (urged by Geneva) The Second Helvetic Confession, putting it on a pedestal and urging its translation.[44] Some have argued that due to its «Catholic spirit and patristic sympathies», the confession may have had limited appeal in Scotland at this time.[45] But replying to Beza, the Church expressed its «exceeding commendation of every chapter and sentence» (except on festivals of the Christian year). It also expressed satisfaction that the teachings of The Second Helvetic Confession were currency «in the farthest corners of the earth» like

42 In Peter *Lorimer*, John Knox and the Church of England, London 1875, 290–297. Cf. William *McMillan*, The Worship of the Scottish Reformed Church, 1550–1638. The Hastie Lectures in the University of Glasgow, Dunfermline/London 1931, 24 f.; *Dawson*, John Knox 60.

43 See Calendar of the State Papers Relating to Scotland and Mary, Queen of Scots, 1547–1603, no. 891, vol. 1, Edinburgh 1898, 473; *Cameron*, First Book of Discipline 4 f.; *Kirk*, Second Book of Discipline 9; *Kirk*, Patterns 339.

44 See The Booke of the Universall Kirk of Scotland. Acts and Proceedings of the General Assemblies of the Kirk of Scotland from the Year 1560[–1618], vol. 1, ed. by Thomas Thomson, Edinburgh, 1839, 90. No such translation is extant. Scottish acceptance (among others) is cited in its 1568 edition title: see Confessio Helvetica posterior, in: RBS 2/1, ed. by Emidio Campi, 268, no. (2).

45 David F. *Wright*, The Scottish Reformation. Theology and Theologians, in: The Cambridge Companion to Reformation Theology, ed. by David Bagchi and David C. Steinmetz, Cambridge 2004, 174–193, there 176 f.

Scotland.[46] The Confession's prestige in Scotland was recalled in 1638 by the Church's General Assembly held in Glasgow.[47] This epitome of Zurich theology with its catholic spirit was to have iconic status in the entire Reformed world including the Church of England. Its specific influence on theology in Scotland still needs to be evaluated.

4. The fourth is a major blind spot concerning a very contentious issue in Scottish church history. This was the Zurich and Swiss German model of an evolving preponderance of the civil authority in the church-state relationship, culminating in Erastianism. The question was to vex the Scottish church interminably, often presented as a clash between the ecclesiologies of Zurich and Geneva. The former saw church-state relations as a more of a single sphere with ecclesiastical authority limited, the latter as a bi-polar relationship involving more church autonomy.[48] There was no Zurich Consensus in the Reformed world on this issue. It has also been suggested that John Knox had quasi-Erastian proclivities. And his appeals to the Scottish nobility to reform religion and the church were reminiscent of Luther.[49] But he was not dogmatic about church polity. Divergent views co-existed within the Reformed world and Scotland too. But Scottish presbyterians shaped by the Genevan-Bezan ideal depicted the Zurich model favoured by royal supremacists like James VI as Erastian, non-Reformed, and a green light to tyranny. To most of them, it was linked to episcopacy, then Arminianism, Aristotelianism, and ultimately a route to Rome.

Such fake news might taint the Zurich contribution to Reformation Scotland. But contribute she also did in the area of church-state relations. Accordingly, Scottish (Reformed) episcopalians advocating royal supremacy could only have viewed Bullinger and Gwalther as friends, as they were in the Church of England. Studies by Bruce Gordon have corroborated the Zurich dimensions to the problem in Scotland. The first[50] concerns a gift by Rudolf Gwalther of his sermon-collection to

46 EpTig/ZL 2, 362–364 (there 362); *Laing*, Knox Works 6, 545; Correspondance de Théodore de Bèze, vol. 7, 346 f.

47 See David F. *Wright* and Ian *Hamilton*, Confessions of Faith, in: Dictionary of Scottish Church History, ed. by Nigel Malcolm de Segur Cameron et al., Edinburgh 1993, 203.

48 See *Hazlett*, Church, Sacraments, and Church-State Relations 249–252.

49 See Jane E. A. *Dawson*, The Two John Knoxes. England, Scotland, and the 1558 Tracts, JEH 42 (1991), 555–576, there 575; *Dawson*, John Knox 184 ff.

50 Bruce *Gordon*, Zurich and the Scottish Reformation. Rudolf Gwalther's Homilies on Galatians of 1576, in: Humanism and Reform. The Church in Europe, England, and Scotland, 1400–1643 (SCH. S 8), ed. by James Kirk, Oxford 1991, 207–219.

the 10-year-old King James on 1576.[51] Its long preface, with brief allusions to Scotland at the end, expounded Christian kingship of the sovereign and proactive kind in cooperation with church synods. George Buchanan had corresponded with Gwalther on the Scotsman's typical contractual concept of monarchical authority conditioning the exercise of sovereignty and allowing for tyrannicide,[52] as well as the idea of enhancing the power of the temporal ruler(s) in religion and church.[53] On the latter, Gwalther's preface outlined the characteristic Zurich, pseudo-Constantinian/Theodosian concept of a single sphere of a *corpus Christianorum* with two dimensions, spiritual and secular; in this, magisterial authority is not just lay and civil, but also religious, while allowing for some devolved powers in the church on organisation and worship etc. The post-Nicene early-church analogy is cited. The idea appealed to Scottish rulers and episcopalians but was alien to Beza's and Melville's more binary two-kingdoms theory, so that Gwalther's preface would have no appeal to presbyterians.

Gordon's other study highlights the polemical use Peter Martyr Vermigli.[54] In Scotland his views on predestination were appreciated. His eucharistic theology had less appeal, since its orientation was more Zurich than Geneva. And his Aristotelian methodology was welcomed more by traditionalist episcopalians than the often pro-Ramist presbyterians. But his flexible views on liturgical adiaphora were deplored by presbyterians, most famously around the time of the semi-episcopalian General Assembly of the Kirk at Perth in 1618. The king, exercising a pretended royal supremacy, imposed on the church some minor liturgical articles evocative of the Church of England (of which he was supreme governor), causing outrage among presbyterians.[55] The episcopalian supporters of the measure, however, had appealed to the permissive views of Vermigli and cited his Zurich background. But for the presbyterians, this was not a message from Zurich they wanted

51 In D. Pauli […] Epistolam ad Galatas homiliae lxi […] Accessit operi praefatio […] de Regum […] in Ecclesia officio, Zürich 1576.

52 Notably in his De jure regni apud Scotos (1579). See also note 19.

53 See Ian D. *McFarlane*, Buchanan, London 1981, 397–401, 445–450; *Rüetschi*, Rudolf Gwalthers Kontakte 369 f.

54 Bruce *Gordon*, Peter Martyr Vermigli in Scotland, in: Peter Martyr Vermigli. Humanism, Republicanism, Reformation (THR 365), ed. by Emidio Campi, Frank A. James III. and Peter Opitz, Genève 2002, 275–283.

55 See Laura A.M. *Stewart*, «Brothers in truth». Propaganda, Public Opinion and the Perth Articles Debate in Scotland, in: James VI and I. Ideas, Authority and Government, ed. by Ralph Houlbrooke, Aldershot 2006, 151–168.

to hear; more important, the king had overstepped the mark and so was unacceptably intrusionist.

5. The last factor involves George Wishart, martyred in 1546 following an itinerant preaching mission in Scotland – the one which converted John Knox. Although he left no writings, Wishart is always said to be «Zwinglian», and that around 1540 he had «probably» visited Switzerland when he was an exile from a resurgent Catholicism in Henry VIII's England. The chief circumstantial evidence supporting Wishart's Zwinglian sympathies is his English translation of The First Helvetic Confession, posthumously published in 1548 in London: *The Confescion of the Fayth of the Sweserlandes*.[56] This was a landmark, since the original confession was not published until 1581, in the Genevan *Harmonia confessionum fidei*, and remarkably, not in German until 1828.[57] However, it is possible to strengthen the case for Wishart's immediate Swiss connection.

For example: a letter to Bullinger not yet cited in studies was from John Butler, an English exile in Basle. Dated 24 February 1540, it is a letter of introduction asking Bullinger to assist «this destitute Scot» with good references, and «to promote and support his purpose and cause».[58] Was this Wishart? There is radio silence until 1544. This was when Oswald Myconius in Basle mentioned to Bullinger «a certain Scot» for whom, he recalled, Bullinger had made a copy of the confession of faith.[59] Bullinger's reply[60] was in the affirmative: it was «George the Scot». He had given him a copy of the Latin text of the Swiss Confession as well as a Latin translation of the German memorandum on the Confession that he, Bullinger, with the consent of the Swiss German churches had subsequently sent to Luther in January 1537;[61] he also gave Wishart his Latin summary of a Swiss German Church assembly at Basel in September 1536 involving discussions with Martin Bucer on concord between the Swiss and the German Lutherans.[62] This evidence

56 Under the erroneous name of «George Ussher». See HBBibl 1, Nr. 679, 683. Editions are in: The Miscellany of the Wodrow Society, ed. by David Laing, Edinburgh 1844, 7–23, and Charles *Rogers*, Life of George Wishart […] with his translation of the Helvetian Confession, London 1876, 64–73.

57 Confessio Helvetica Prior von 1536, in: RBS 1/2, ed. by Ernst Saxer, 38, no. 38.

58 EpTig 407; EpTigOL 2, 627; HBBW 10, 53 (résumé).

59 12 March 1544. HBBW 14, 128.

60 21 March 1544. HBBW 14, 149, and nos. 12–14.

61 See WABr 12, 246–261.

62 Cf. HBBW 6, 462. Texts: Bucer DS, Bd. 6/1, 227–239, and Beschreibung des Abendmahlsstreites von Johann Stumpf (Veröffentlichungen der Rosa Ritter-Zweifel-Stif-

for Wishart in Zürich is persuasive. It gave him inside information on those eucharistic developments, more than few outside Switzerland and Germany could have had; it may have played a future part in the development of eucharistic thought in both England and Scotland.

It is significant Wishart translated the Latin version. This was the more conciliatory text intended for the international audience inimical to Swiss sacramental theology.[63] Leo Jud's German version is less compromising – its audience is the Swiss Protestant one more reflexively anti-Lutheran. Modern English versions are from this German version and should be used with reservation.

At the end, Wishart includes Bullinger's postscript or *Protestatio* which does not appear in any other published version.[64] This «Declaration and Witnessing of our Mind», as Wishart translated it, held that no human confession is prescriptive or a binding rule of faith; there is freedom of formulation; paramount is the substance, not the format or vocabulary. It was a charter of confessional relativism. An element in the 1560 *Scoticana* reprises Bullinger's *Protestatio*. Its preface includes a «protesting» that the Confession is not set in stone: anyone seeing room for correction should contact the authors.[65] This reflects the characteristic template of Reformed doctrinal provisionalism and mutability: the 1536 Confession formulations were: «Until Further Notice», and for «Consideration, Evaluation and Judgement».[66] This perspective enabled confessions to be changed, added to or superseded – as was to happen in Scotland and elsewhere.

Conclusion

Shaw and Locher legitimately raised the question of Zurich's impact on Scotland, even if they perhaps over-stretched themselves. They did help to break a mould. They did not inquire whether specifically Zurich or

tung. Historische Reihe), ed. by Fritz Büsser, Zürich 1960, 85–93.

63 On the Eucharist, exhibere is used twice, a term associated with the Wittenberg Concord (1536); Wishart: «exhibit».

64 Confessio Helvetica Prior von 1536, in: RBS 1/2, ed. by Ernst Saxer, 68, no. 152; English, in: Reformed Confessions of the Sixteenth Century, ed. by Arthur C. Cochrane, new edn. Louisville, KY 2003, 98; German in HBBW 6, 182.

65 See Confessio Scotica 1560, in: RBS 2/1, ed. by Ian Hazlett, 243,7–244,2.

66 See *Cochrane*, Reformed Confessions 100; Confessio Helvetica Prior, in: RBS 1/2, ed. by Ernst Saxer, 44: «*zeerwegen, zuobeschetzenn und zuo urteylen*».

«Zwinglian» manifestations in Scotland were imported directly or were just concomitantly part of the predominant input from Geneva whose own Reformation had been instituted under Zurich-Berne tutelage. England could also have been a means of transmission. However, more significant than empirical evidence of particularities is that on matters of high importance, Scottish Reformation leaders consistently consulted both Geneva and Zurich. This underlines the defectiveness of the old binary approach of Genevan or Zurich, Zwinglian or Calvinist – now superseded by better consciousness of the spectrum of a Reformed consensus and its shared leadership. The title of a recent study encapsulates the Scottish situation nicely.[67]

67 Kenneth J. *Stewart*, Somewhere Between Zurich and Geneva? The Stance of Reformation Scotland in 1560, SBET 35/2 (2017), 158–171.

«A Heroic Tragedy»: Huldrych Zwingli in the Hands of Anglo-American Writers of the Nineteenth Century

By Bruce Gordon

> «Zwingli was a very remarkable man. Inferior perhaps to Luther in fiery eloquence, and to Calvin in logical acuteness, he was possessed of deeper learning and more consistency and sobriety of thought than the German reformer, and had more candour and charity than he of Geneva. For piety of life, sincerity of purpose, and knowledge of the Scriptures, he is inferior to none of the reformers of the 16th century.»[1]

Huldrych Zwingli was by no means a forgotten reformer in the nineteenth century, and not only among Swiss Protestants. As with Martin Luther and John Calvin, there was renewed interest in both the Reformation and its leading figures that resulted in highly elastic interpretations of their legacies.[2] Zwingli, whose reputation among Protestants was deeply troubled by his violent death at Kappel in

1 «Zwingli or Ulrich Zuingli», in: The English Cyclopaedia. A New Dictionary of Universal Knowledge, ed. by Charles Knight, London 1858, 962.

2 Selected works on commemoration of the Reformation in the nineteenth century include, see Barry *Stephenson*, Performing the Reformation. Religious Festivals in Contemporary Wittenberg, Oxford 2010; Hedy *Tschumi-Haefliger*, Reformatoren-Denkmäler in der Schweiz, in: Zwing. XVII (1987), 193–262; James J. *Coleman*, Remembering the Past in Nineteenth Century Scotland. Commemoration, Nationality and Memory, Edinburgh 2014, 88–129; Bruce *Gordon*, History and Memory, in: The Oxford Companion to the Protestant Reformations, ed. by Ulinka Rublack, Oxford 2017, 765–786; Bruce *Gordon*, The Institutes of the Christian Religion of John Calvin, Princeton 2016; Luther in the Nineteenth Century, The Oxford Encyclopedia of Martin Luther, ed. by Derek R. Nelson and Paul R. Hinlicky, Oxford 2017; Bethany *Kilcrease*, Luther as Mirror, Hammer and «Other» among Victorian Britons, Lutheran Quarterly 24 (2010), 394–423; Ruth L. *Dewhurrst*, The Legacy of Luther. National Identity and Statebuilding in Early Nineteenth Century Germany, Dissertation: Georgia State University, 2013.

October 1531, proved an especially problematic hero.[3] Even contemporary friends and allies were uncertain about the righteousness of dying for the faith, halberd in hand. Oecolampadius had written to his friend in Zurich that he should not engage in matters beyond the Gospel, to which Zwingli replied that the Basel reformer did not understand the virtues of the Swiss. Zwingli's closest friend and colleague, Leo Jud, repented on his deathbed his role in the war.[4]

What to make of a man who had clearly transformed Christianity in the 1520s yet remained the source of such division within the Protestant world? He had consented to the execution of Anabaptists and split the reform movement through his dispute with Luther over the sacrament of the Lord's Supper. He had made his name as a fierce opponent of the mercenary service yet his martial language barely concealed his readiness to coerce recalcitrant Catholics to accept the Gospel. For the Swiss of the nineteenth century, he was a patriot, martyr and an enlightened humanist forerunner of liberal theology. No one was prepared to unseat Luther as the preeminent prophet of the Reformation, but repeated attempts were made to reconcile in death two mortal enemies of the sixteenth century. Irenic impulses in the German-speaking world looked to find shared virtues in both reformers in order to serve contemporary efforts at confessional unity.[5]

By the opening of the nineteenth century knowledge of Zwingli was limited. One of the first available biographies was a translation of from French *Vie de Zwingle* by J.G. Hess, which had appeared in Paris in 1810.[6] The English translation by Lucy Aikin was printed in 1812 with a remarkable preface in which she explained how the circumstances of living under Napoleon had moulded Hess' interpretation of Zwingli. Aiken indicated clear critical distance between her understanding of the Zurich reformer and the portrait offered by the Frenchman. Notably, she dissented from his views on the Anabaptists, suggesting that had they not insisted on adult baptism there might have been no breach.

3 Bruce *Gordon*, Holy and Problematic Deaths. Heinrich Bullinger on Zwingli and Luther, in: Tod und Jenseitsvorstellungen in der Schriftkultur der Frühen Neuzeit, Wolfenbütteler Forschungen, vol. 119, ed. by Marion Kobelt-Groch and Cornelia Niekus Moore, Wiesbaden 2008, 47–62.

4 Ludwig Alfred *Erichson*, Zwingli's Tod und dessen Beurteilung durch Zeitgenossen, Strassbourg 1883, 23; Karl-Heinz *Wyss*, Leo Jud. Seine Entwicklung zum Reformator 1519–1523, Bern 1976, 122.

5 See chapter 15 in my forthcoming biography of Zwingli (Yale University Press).

6 Jean Gaspard *Hess*, Vie de Zwingle, Paris 1810.

> «The attentive reader will observe occasionally, in the measured expressions of the biographer of Zwingle, and his scrupulous anxiety to draw a broad line of distinction between the more sober reformers, and the wild sects who were enemies of all regular government, that kind of apprehensiveness, which must necessarily haunt every man of free and generous sentiments, when writing under the eye of a despot. Either this sentiment, or some prejudice of his own, has rendered him a little uncharitable in his imputation of motives to Mantz and Grebel, the anabaptist leaders in Switzerland; and in his transactions with them, if any where, Zwingle may possibly be thought to have made some sacrifice of his particular opinions, to the prosperity of the reformation in general. Had not the fanatics rendered adult baptism the badge of their sect, Zwingle would apparently have embraced it, as most conformable to the scriptural notion of that rite.»[7]

Further, Aikin's patriotism found irony in how a Frenchman living under the tyrant Napoleon could write of brave Zwingli and his sacrifice while remaining in a land that denied the very liberties for which the reformer died.

> «After perusing the eloquent pleadings by which Zwingle thought it his duty, as a patriot and a Christian, to deter his countrymen from entering as mercenaries into foreign services, the note appended by his biographer will not be read without a mixture of pity and indignation. It must be regarded as the miserable offering of fear, wrung from the reluctant hands of morality and religion, by a military tyrant, who would rather tolerate any heresy, than that benignant philosophy which would establish the reign of peace and equity over the face of the earth. How little can the manliness of sincerity, and the unbendingness of rectitude, consist with the privation of political liberty!»[8]

Even for Protestant enthusiasts the Swiss reformer was an obscure figure in the shadow the great heroes, as the American William Sime had written in 1800:

> «While the names of a Luther, a Calvin, a Melanchthon, and a Knox, are familiar to the minds of every Protestant, and are justly associated with all that is dear to us, either as men or as Christians, that of Zuinglius is comparatively hid in obscurity. Though few pens, however, have been employed in relating his attacks on the Thomish Church, and his unceasing endeavours to disseminate the knowledge of salvation among an ignorant people, yet it cannot be denied that ‹he was not behind the chief of the Reformers.› To none of them was he inferior in talents, in learning, in zeal, or in piety; and from none of them did he borrow that light which he shed on many of the dark places of Switzerland.»[9]

7 Edward G. *Hess*, The life of Ulrich Zwingle, the Swiss reformer; translated from the French by Lucy Aikin, London 1812, xii–xiii.

8 *Hess*, The Life of Ulrich Zwingle, xiv.

9 William *Sime*, Life of Ulricus Zuinglius, the Swiss reformer. With a biographical sketch of John Œcolampadius, Philadelphia 1800, v–vi.

In the English-speaking world, Zwingli was certainly less known than the giants of Wittenberg and Geneva, but the increasing flow of scholarly and popular biographies of the Swiss reformer stemmed from an appetite for commemorations of the Reformation. Between 1819 and 1919 accounts of Zwingli's life, both in translations from the German and originally penned in English, appeared in both Britain and America, feeding a desire to recover the Reformation as the glorious foundation of Protestant churches beset by the challenges of secularism, internal divisions, and Catholic renewal.

English works on Zwingli naturally differed from Swiss claims to the reformer as a patriot and martyr. A shared perspective was the conviction that the Zurich preacher was a man concerned with reform of church and society, a republican who sought the creation of a godly world. Luther may have been the more profound, angst-ridden and even mystical, but Zwingli was the man who had transformed society, laying the foundations for Calvin and Calvinism that would assume his legacy in a somewhat supersessionist manner. Yet, there were also anxieties. In Scotland and the United States Zwingli's supposed theocratic instincts were unwelcome; his mixture of politics and religion had produced an all too heady remedy that subordinated the spiritual to the temporal. Echoing the critique of the radicals of his day, numerous nineteenth-century writers found Zwingli too political, a character flaw that had led to disastrous and regrettable conflict.

As in Germany and Switzerland, Zwingli was caught in the polemical crossfire between Protestants and Catholics, both of whom turned to the Reformation to stake conflicting identity claims four hundred years later. We find two highly contrasting voices:

> «The death of Zwingli is a heroic tragedy. He died for God and his country. He was a martyr of religious liberty and of the independence of Switzerland. He was right in his aim to secure the freedom of preaching in all the Cantons and bailiwicks, and to abolish the military pensions which made the Swiss tributary to foreign masters.»[10]

Alternatively:

> «If God was with Luther, he was not with Zwingli; if he was with Zwingli he certainly could not be with Luther. God is the God of order, and not of confusion; and truth is one and indivisible, and not manifold and contradictory.»[11]

10 Philip *Schaff*, History of the Christian Church, vol. 8, Grand Rapids MI 1910, 189.

11 Martin John *Spalding*, The history of the Protestant reformation […]. In a series of essays; reviewing D'Aubigné, Menzel, Hallan […] and others […], Baltimore 1876, vol. 1, 170.

The first comes from the liberal Swiss historian and churchman Philip Schaff (1819–1893), the father of American church history whose account of the Reformation was enormously influential on Protestant writers of the late nineteenth and early twentieth centuries, as it continues to be today. The second, distinctly less positive, was the voice of Martin John Spalding (1810–1872), the Catholic Ultramontane Archbishop of Baltimore who in the early 1870s wrote a multivolume refutation of another great Swiss historian, Jean-Henri Merle d'Aubigné and his *History of the Reformation of the Sixteenth Century*, which had been reissued in 1861–1862.

The strikingly different interpretations of Zwingli were by no means purely confessional and polemical, they spoke to divisions evident within Protestantism itself in which different parties sought to project ideals and identities onto the reformer. There was a diverse range of sources for the renewed interest in Zwingli in the nineteenth century. By far the most influential was the English translation of the above-mentioned Aubigné's eight-volume *History of the Reformation*, which first appeared in English in 1846.[12] Yet, even the widespread readership of this standard work could not mask divergent interpretations of the reformation legacy. Aubigné, in his preface to the 1846 edition, offered some insight on the confessional conflicts in America that surrounded his work:

> «At the end of the; year 1844, I received several letters from the United States, informing me that, besides 75 000 copies of my History put in circulation by different American booksellers, The American Tract Society had printed and edition of 24 000 copies, which they sold through the instrumentality of more than a hundred hawkers (colporteurs), principally in the New Settlements, which no bookseller can reach, but whither the pope ceases not from sending active emissaries; they added, that the committee of this society, composed of different denominations, and among others of Episcopalians and Baptists, were rendered uneasy by certain passages in my history, and had thought proper, with the best intentions, either to modify or retrench them; they informed me, lastly, that two Presbyterian synods, astonished at these changes, had publicly accused the Society of mutilating the work, and that there had arisen (wrote one of the most respectable men in the United States, himself a Presbyterian, and not a member of the Society) so violent a discussion, that ‹the Committee will inevitably be ruined unless you interfere to rescue it›[13].»

12 Jean-Henri Merle *d'Aubigné*, History of the Reformation of the Sixteenth Century, vols. 1–5, London 1846.

13 Jean H. Merle *D'Aubigné*, History of the Reformation of the Sixteenth Century, Edinburgh, s. d.), iii.

Such was the level of controversy arising from competing narratives of the past in which a good deal of contemporary claims were at stake.

Part of the controversy was Aubigné's highly positive portrayal of Huldrych Zwingli, a perspective enhanced to English readers ten years later in 1856 with the hugely successful translation of Johann Jakob Hottinger's 1842 biography of the Swiss reformer. The tone of Hottinger's work became a model for subsequent Protestant portraits of the reformer. In Thomas Porter's translation Hottinger spoke of both Zwingli's character and of his role as biographer:

> «Not for one moment did Zwingli falter in the path, which he had marked out for himself. Though his faith continued firm and strong till the hour of his death, still there lay also in his character a spirit of worldly prudence, which rendered intolerable the thought of becoming a sacrifice to the craft of his opponents, who, instead of honoring his courage, would rather perhaps have laughed at him as a credulous dupe, in their joy over the success of their unworthy plan. The author of this work will neither justify, nor blame him on this account. His duty is, to present a faithful picture of the great man, leaving the reader to form his own judgment.»[14]

The nature of that judgement was hardly in doubt. Zwingli the faithful martyr became a hallmark of Protestant Reformation identity. Whereas biographers of Calvin the nineteenth century had to deal with the reformer's role in the Servetus case, for Zwingli the major moral and spiritual hurdle was his death on the battlefield.[15] Hottinger unequivocally portrayed Zwingli as a hero sensible of his own fate, yet prepared to die for God's will and the welfare of his people. In Porter's translation:

> «Too sagacious not to observe that he must encounter contradictory measures, the lukewarmness of allies, and secret treachery, which he more than once predicted; too manly to retire now in the hour of need; too full of confidence in God, not to believe that He would protect His own Gospel, though it should for the moment call for its martyrs, he acknowledged the duty of abiding by his Zurichers, whose temporal and eternal welfare he desired from the bottom of his heart, in the defence of their native soil, even unto death; of proving by his own blood, that it was no mere selfish ambition or love of revolution, which had prompted him to speak and act, as in their blindness, his raging enemies had asserted. Not in sullen stupefaction, not in a fit of frenzy or of recklessness did he march forth, but with the earnestness of a man, who knows what may

14 Johann Jakob *Hottinger*, The Life and Times of Ulric Zwingli. Trans. Thomas Conrad Porter, Harrisburg 1856, 221.

15 Valentine *Zuber*, Servetus vs. Calvin. A Battle of Monuments during the Secularization of the French Third Republic, in: Sober, Strict, and Scriptural. Collective Memories of John Calvin, 1800–2000, ed. by Johan de Niet, Herman Paul, and Bart Wallet, Leiden 2009, 167–194.

> happen, and, not girding himself with his own hands, relies on the arm of Him, who is best acquainted with the human heart, and pardons the multitude of our errors, if only redeemed by faith, love, and a spirit of self-sacrifice.»[16]

Zwingli the self-sacrificing patriot was a commonplace among biographical narratives and books of instruction. A popular volume produced for the 1884 anniversary of the reformer's birth captured the widespread piety:

> «Even though barbarous souls heaped unparalleled indignities upon the body of this hero and champion: they could not touch his pious soul. It had mounted upwards to join the glorious company of the wise and the good of all times and nations, in whose assembled presence before the throne of the Almighty he had implicit faith. He entered worthily into that throng of so many thousands of the victorious champions of God. He was permitted to wear the triple crown of an apostle of truth, the champion of a free fatherland, and a martyr for his Evangelical Reformed faith! He died as a Christian.»[17]

In the same commemorative year the Scottish author Janet Gordon retold the saintly conditions of Zwingli's death, a hagiographical legend dating back to the reformer's first biographer Oswald Myconius in 1532.

> «At last the day broke, and the army of the five cantons, dispersing over the scene of their late victory, paused as if by one consent under the pear-tree where Zwingle lay, and gazed upon the hero stretched there in his last sleep. His noble features were calm, composed, placid, as if in tranquil repose. ‹He has the look,› said Bartholomew Stocker of Zug, who had once loved him, – ‹He has the look rather of a living than of a dead man.› Such was he when he kindled the hearts of all men by the fire of his eloquence.»[18]

The implications of Zwingli's death were taken up by one of the most famous British authors on the Zurich reformer's theology during the nineteenth century, William Cunningham (1805–1861), professor of church history and later Principal of New College, Edinburgh.[19] Cunningham was known as «the ablest defender of Calvinism in his day»[20]. In a collection of essays printed after his death in 1862, Cunningham wrote at length on Zwingli, and provided an account of

16 *Hottinger*, The Life and Times of Ulric Zwingli 404.

17 Jean *Grob*, Ulric Zwingli. Second Jubilee gift for the fourth centenary of his birthday, 1 January 1884; for Christian families, Reading PA 1885, 270.

18 Janet *Gordon* (alias Mrs. Hardy), The story of a noble life, or, Zurich and its reformer, London/Edinburgh 1884, 301 f.

19 Alec C. *Cheyne*, Studies in Scottish Church History, Edinburgh 1999, 268.

20 Robert *Rainy* and James *Mackenzie*, Life of William Cunningham, DD, London 1871.

the reformer's death that simultaneously exonerated and spoke to a contemporary debate:

> «He [Zwingli] has sometimes been charged, even by those who had no prejudice against his cause or his principles, with interfering too much in the political affairs of his country, and connecting religion too closely with political movements. And, indeed, his death at the battle of Cappell has been held up as an instance of righteous retribution, – as an illustration of the scriptural principle, that ‹he that taketh the sword shall perish by the sword.› Though this view has been countenanced by some very eminent and influential names in the present day, we are by no means sure that it has any solid foundation to rest upon. We do not know any scriptural ground that entitles us to lay it down as an absolute rule, that the character of a citizen and a patriot must be entirely sunk in that of the Christian minister, – anything that precludes ministers from taking part, in any circumstances, in promoting the political well-being of their country, or in seeking, in the use of lawful means, to have the regulation of national affairs directed at the advancement of the cause and kingdom of Christ.»[21]

Historical circumstances are key to deciphering Cunningham's account. His *The Reformers and the Theology of the Reformation* appeared in 1862, but his work was deeply informed by the major crisis in the Scottish church known as the Disruption, which began in 1843.[22] The core of that debate was the relationship of the church to the state, and the involvement of the church in the political affairs of the nation.[23] Cunningham was both claiming Zwingli's death as a heroic act and defending his controversial role in politics.

Cunningham's narrative of a self-sacrificing Zwingli was a full-blooded defence of the interweaving of religion and politics. Zwingli was placed in a long lineage of reformers whose restoration of the Gospel could not be separated from their roles in the whole life of the community. Cunningham was one example where Zwingli's role in politics was a locus for contemporary concerns on both sides of the Atlantic about the role of the church in national life.

A contrary objection was expressed by one of the most read nineteenth century historians of the Reformation, the Scotsman Thomas

21 William *Cunningham*, The reformers and the theology of the reformation, ed. by his literary executors, Edinburgh 1862, 214 f.

22 Stewart J. *Brown*, The Disruption and the Dream. The Making of New College 1843–1861, in: Disruption to Diversity. Edinburgh Divinity 1846–1996, ed. by David F. Wright and Gary D. Badcock, Edinburgh 1996, 43 ff.

23 Stewart J. *Brown*, The Disruption, in: Oxford Companion to Scottish History, ed. by Michael Lynch, Oxford 2007, 170 ff. See also, Stewart J. *Brown*, Thomas Chalmers and the Godly Commonwealth in Scotland, Oxford 1982.

Lindsay (1843–1914), whose book, *The Reformation*, largely designed for the public and clergy, was a mainstay of Protestant reading culture. Lindsay belonged to the Free Church of Scotland and was Principal of the Free Church in Glasgow from 1902 until his death. His account of Zwingli was very much, as we have heard before, built around the question of the relationship of the church to the state. He had a particular concern for the social circumstances of the Reformation and expressed his indebtedness to the work of Leopold von Ranke whose presence, he claimed, was to be found «on every page».[24] Zwingli's error in the matter of politics had created a tradition from which the Christian church in Scotland was still struggling:

> «He [Zwingli] was led from these thoroughly good and true ideas to think that here should be no government in the Church separate from the civil government that ruled the commonwealth in which the Church existed. Hence all the rules and regulations about public worship about doctrines, and about the discipline of the Church, were made in Zwingli's time by the Council in Zurich, which was the chief civil power in the state.»[25]

This development, however, was by no means fortuitous for the Reformation.

> «This idea of his, even in his lifetime, was accompanied by many evils, one of the most conspicuous being the connection between the Protestant Reformation and purely political enterprises. Zwingli's idea was that modern states should be like what he thought the old kingdom of Israel was, theocratic governments. Had Zwingli's views continued to prevail, it is not likely that the Swiss Reformation would have exercised the power that it did beyond Switzerland; for while they worked somewhat smoothly in a small state like Zurich so long as Zwingli's personal influence lasted, they could not have been well applied to larger states, and were quite unsuited to a small Protestant Church struggling for existence against a hostile civil government.»[26]

This theme of religion and politics remained contentious. During the First World War, the American Presbyterian cleric and author, James Isaac Good (1850–1924), wrote a chapter in his book *The Reformed Reformation* a chapter entitled «The Contribution of Zwingli to the Spirit of the Reformation».[27] The spirit of Zwingli was closely associated with his involvement in the shaping of Christian government.

24 Thomas Martin *Lindsay*, The Reformation, Edinburgh 1882, v.
25 Ibid. 54.
26 Ibid.
27 James Isaac *Good*, The Reformed Reformation, Philadelphia 1916.

> «Zwingli stands out as the ‹political reformer›. He was a political reformer before he became a religious one. He opposed mercenary service in Glarus. It was through his ‹superhuman› efforts that Zurich gave up citizens as soldiers. Luther and Zwingli were direct opposites on the political role of reformation. Lutheran bias against Zwingli continues to this day.»[28]

This characteristic of the Zwinglian reformation in which church and magistrates were closely bound, Good continued, jarred with American sensibilities, damaging the reformer's reputation.

> «And this prejudice against Zwingli thus cultivated, has been helped on here by the spirit of America. For we in the United States have so strongly emphasized the separation of Church and state that nay political activity has seemed objectionable to many.»[29]

Writing in the midst of the War as America was about to become directly involved, Good held out Zwingli not as a man of conflict, but as one of peace. In fact, he was a visionary of state diplomacy. Had Zwingli prevailed and formed a Protestant alliance, Europe would have been spared further religious wars. It was only the failure and defeat of the Protestants that left them vulnerable to further attack.

> «Has it ever occurred to you that there would probably never have been that awful Thirty Years' war, had Zwingli's plans for a political federation of Protestants been carried out. At least the Protestants would not have suffered as they did. If the Catholic powers had known that a strong united political league of Protestants were ready to meet them in 1618 they would not have entered that war, out of which they came, even with such weak opposition by the Protestants, with such ignominy. Now what took place thus in that 17th century, Zwingli foresaw.»[30]

In fact, Zwingli's efforts were directly applicable to the present day. Far from being the advocate of a disastrous religious war, he was a voice of peace:

> «He is therefore the prophet and herald of the great movement born in our day and so greatly emphasized by this awful war, that the Golden Rule must only be observed within nations, but between them. And it is the duty of the Church to speak in trumpet tones on this subject. Zwingli thus becomes the prophet of the ‹League of Nations to enforce Peace,› of which we hear so much now. He like Erasmus was an ardent advocate of peace but he also believed in thorough preparedness for war. Zwingli thus assumes a new importance in the light of present events. The great political reformer was the harbinger of these great

28 Ibid. 125.
29 Ibid. 127.
30 Ibid.

> international Reforms, in which the Church must nobly bear her part if they are ever to be carried through successfully – of that millennial day.»[31]

Returning to Cunningham's 1862, we find that he had provided what became the classic Protestant defence of Zwingli against the frequent charges against his uncontrolled bellicosity and bad death.

> «It is well known that he disapproved, and did what he could to prevent, the steps that led to war in which he lost his life; and it was in obedience to the express orders of the civil authorities and in the discharge of his duties as a pastor, that, not without some melancholy forebodings, he accompanied his countrymen to the fatal field of Cappell. We cannot dwell on this subject but thought it proper to express our doubts whether the disapprobation which some eminent men in the present day have indicated of Zwingle's conduct in this respect is altogether well founded. We confess that we are inclined to regard this disapprobation as originating rather in a narrow and sentimental, than in an enlarged and manly, view of the subject; and to suspect that it may have been encouraged by an unconscious infusion of the erroneous and dangerous principle of judging the character of Zwingle's conduct by the event, – of regarding his violent death upon the field of battle as a sort of proof of his Master's displeasure with the course he had pursued.»[32]

The attempt to defend Zwingli's polity, however, did not go unchallenged, even by those Protestants sympathetic to the Swiss reformer's theology and role in the Reformation. Philip Schaff, who as we shall see, also regarded Zwingli as a modern voice, was distinctly critical of the reformer's ways of proceeding in Zurich:

> «It is dangerous to involve religion in entangling political alliances. Christ and the Apostles kept aloof from secular complications, and confirmed themselves to preaching the ethics of politics. Zwingli, with the best intentions, overstepped the line of his proper calling, and was doomed to bitter disappointment.»

Indeed, for Schaff, Zwingli's close bond to the magistrates, in contrast to Luther, brought him considerable misery and regret.

> «Zwingli spent the last months before his death in anxiety and fear. His counsel had been rejected, and yet he was blamed for all these troubles. He had not a few enemies in Zurich, who undermined his influence, and inclined more and more to the passive policy of Bern. Under these circumstances, he resolved to withdraw from the public service. On the 26th of July he appeared before the Great Council, and declared, «Eleven years have I preached to you the gospel, and faithfully warned you against the dangers which threaten the confederacy if the Five Cantons – that is, those who hate the gospel and live on foreign pensions – are allowed to gain the mastery. But you do not heed my voice, and continue to elect members who sympathize with the enemies of the gospel. And

31 Ibid. 128.

32 *Cunningham*, The Reformers and the Theology 175.

> yet ye make me responsible for all this misfortune. Well, I herewith resign, and shall elsewhere seek my support.»[33]

In virtually every biography and account of Zwingli in histories of the Reformation the authors devoted a considerable amount of attention to the comparison of the Swiss reformer with Martin Luther. There is a striking series of recurring themes: Luther was the monk, and mystic, while Zwingli was the logical rationalist; Luther was the man of personal spiritual anguish, Zwingli thought in terms of reforming the church; Luther was a monarchist, Zwingli a republican. There were numerous layers to the comparisons: numerous Reformed writers used the contrasts between the reformers to portray their confession as more rational and open to ecumenism. The continuing portrayal of Luther as a monarchist and dictator revealed contemporary concerns about the ambitions of imperial Germany. The Swiss, in contrast, were a virtuous republic. In this vein of reasonableness, Philip Schaff frequently referred to Zwingli as the forefather of liberal theology, with ideas more modern than other reformers.

> «Zwingli was trained in the school of Erasmus, and passed from the heathen classics directly to the New Testament. He represents more than any other Reformer, except Melanchthon, the spirit of the Renaissance in harmony with the Reformation. He was a forerunner of modern liberal theology.»[34]

Zwingli's humanism, in Schaff's mind made him more tolerant and open minded, as his willingness to extend salvation to the virtuous heathen demonstrated. «In this direction Zwingli was more liberal than any Reformer and opened a new path. St Augustine moderated the rigor of the doctrine of predestination by the doctrine of baptismal regeneration and the hypothesis of future purification. Zwingli moderated it by extending the divine revelation and the working of the Holy Spirit beyond the boundaries of the visible Church and the ordinary means of grace.»[35]

> «The first holder of the Titus Street Chair in Ecclesiastical History at Yale was George Park Fisher, who was born in Wrentham, Massachusetts. After graduating from Brown University in 1847, Fisher enrolled briefly at Yale Divinity School and Auburn Theological Seminary before completing his professional education at Andover Seminary in 1851, where he was influenced by Edwards Amasa Park, an advocate of the New England theology based on the thought of Jonathan Edwards.»

33 *Schaff*, History of the Christian Church 181.
34 Ibid. 34f.
35 Ibid. 93.

From 1852 to 1854, Fisher studied in Germany, imbibing the historical method, with its attention to detail and the literary and critical analysis of historical texts that was sweeping German intellectual circles, especially in Tübingen. Consequently, Fisher believed that Christianity, both as a religion and as an institution, should be subjected to the same scholarly scrutiny that applied to all social institutions.[36] His insistence on this understanding of historical method remains one of his most important contributions to American intellectual life.

Returning to the United States in 1854, Fisher accepted the Livingston Professorship of Divinity at Yale. Since the post included serving as pastor in the college church, he was also ordained to the Congregationalist ministry. This appointment began a lifelong career at Yale. The following year, Fisher became professor of ecclesiastical history at Yale Divinity School, serving until his retirement in 1901. He was also dean of the divinity school from 1895 to 1901.

George Park Fisher shared three of the profound tendencies of church history in America in the late nineteenth century. A veneration of German historical scholarship, a belief in the role of providence in history, and an understanding of history as more than a series of chronological events, but as connections, causes, and effects. History was for Fisher cast in a theological framework, a structure into which the study of society could be placed.[37] He was deeply critical of those historians who did not pay sufficient attention to the design of providence in history and attended only the «machinery of physical laws». A Christian view of history revealed the close relationship between God and individual men and women. That God will establish the new kingdom on earth. Providence is evident in the ways in which the Roman Empire prepared for modern Christian civilization. Yet, Fisher's years in German universities left a deep mark, particularly through the cult of evidence.

> «German *Wissenschaft* involved a deep historical and critical survey of the field in which historians advance and defend their own ideas based on the careful examination of sources, and do not simply repeat what is found in history books. In terms of the agency of great individuals, Fisher addressed in his presidential speech to the American Historical Association their role in decisive moments of history. ‹Moreover, it has become clear›, he stated, ‹that individuals, however conspicuous, are, up to a limit, the product of their times. But there *is* a limit. It is likewise true that an initiative agency belongs to the leaders of men.

36 Elizabeth A. *Clark*, Founding the Fathers. Early Church History and Protestant Professors in Nineteenth-Century America, Philadelphia 2011.

37 *Clark*, Founding the Fathers.

> It is an extreme theory that relegates them exclusively to the category of effects. Human beings are not automatons. Especially are signal epochs in history, turning points, marked by a rallying about persons.›»[38]

George Park Fisher saw Zwingli and Luther as two distinctly different characters. Luther was troubled in spirit and defined by his discovery of justification by faith alone. Zwingli had no inclinations to be a monk; he was cheerful by disposition and fond of the ancient classics.

> «He came out of the Erasmian school. The authority of the Church never had a strong hold upon him, even before he explicitly questioned the validity of it. As he studied the scriptures and felt their power, he easily gave to them the allegiance of his mind and heart. It cost him little effort to cast off whatever the doctrinal or ecclesiastical system of the Latin Church appeared to him at variance with the Bible or with common sense. In the mind there was no hard conflict with an established prejudice. It would be very unjust to deny to Zwingli religious earnestness; but the course of his inward life was such that, although he heartily accepted the principle of justification by faith, he had not the same vivid idea of its transcendent importance that Luther had. Zwingli, a bold and independent student, took the Bible for his chart, and was deterred by no scruples of latent reverence for abruptly discarding usages which the Bible did no sanction.»[39]

Drawing from Hundeshagen's 1862 *Characteristick Ulrich Zwinglis*, Parker presented the reformer as a committed patriot devoted to ridding his country of immoral conduct. «After Zwingli renounced the Pope's pension, and declined his flattering offer to make it larger, and took his stand against the foreign influence, come from what quarter it might, which attained its ends at the cost of national corruption, he resembled in his position, in his mingled patriotism and piety, the old Hebrew prophets.»[40] Yet, for Fisher, Zwingli was no Luther. It was the German who had felt the persecution of the Roman church while Zwingli was treated fairly lightly. This was not to Zwingli's discredit, but his path could not be compared to Luther's. «But they demonstrate that the distinction of sounding the trumpet of revolt against the Roman See belongs to the Saxon reformer. Luther's voice, which was heard in every country of Europe, reached the valleys of Switzerland.»[41]

Parker's assessment found further expression in the work of the most influential American church historian of the early twentieth

38 URL: https://www.historians.org/about-aha-and-membership/aha-history-and-archives/presidential-addresses/george-park-fisher.

39 George Park *Fisher*, The Reformation, New York NY 1906, 126 f.

40 Ibid. 127 f.

41 Ibid. 128.

century, Williston Walker, who succeeded to the chair of church history at Yale in 1901.[42] If the language of the Protestant Reformation as progress was to be found in George Park Fisher, it blossomed under his successor. Walker belonged to an age of great optimism. It was when the Reformation monument was erected in Geneva celebrating the events of the sixteenth century as the origins of modern democracy and liberal Protestantism. In his 1906 book on the Reformation, Walker enthused that,

> «Religious reform was not the blossoming but the fruitage of a general unfettering of the human mind […] and hence the Reformation is the crowning episode in that struggle for freedom of thought which preceded the struggle for freedom in political action, and which, however imperfectly fought out, was the great contribution of the fifteenth, sixteenth and seventeenth centuries to human progress.»[43]

Walker was also from a congregational family. Born in Maine he was educated at Amherst College and Hartford Theological Seminary before crossing the Atlantic to do his doctorate in Leipzig. His first position was at Bryn Mawr College as a professor of History, succeeding Woodrow Wilson. In 1901 he succeeded Fisher as Titus Street Professor and took part in the reorganization of Yale Divinity School. To show you how times of changed, he was also chair of the History Department and Dean of the Graduate School and eventually provost.

Like Fisher, Walker's time in Germany was formative, but they differed in significant ways. Walker belonged to the age of growing ecumenism and he was committed to church unity, a theme very much reflected in his work. A medievalist by training, his dedication to the incipient ecumenical movement--attesting his high valuation of religious toleration, historical catholicity, denominational self-criticism, and a spirit of progress – led to his membership in a commission that, in 1919, deliberated the grounds of church unity between Congregationalists and Episcopalians.

For Walker history was a story of progress. In almost Darwinian terms he spoke of history of the church as «a growth, an adaptation to environment and new conditions». Although divinely inspired, the church was a human institution, subject to change, and survived to the degree that it constantly evolved. This was how Walker viewed the

42 Jane H. *Pease*, On Interpreting Puritan History. Williston Walker and the Limitations of the Nineteenth-Century View, in: The New England Quarterly 42 (1969), 232–252.

43 Williston *Walker*, The Reformation, New York NY 1906, 2.

Reformation. Trained in Germany, Walker was a scrupulous reader of sources and was fascinated by testing their authenticity. But in terms of interpretation he brought a distinctively American perspective that saw in the Reformation the great leap of democratic development that would culminate in the achievements in the United States. He was not especially interested in doctrine or what we might call intellectual history. His focus was on institutional development. The fruits of the Reformation were to be found in congregationalism, which had the seeds of democratic polity and freedom of worship. New England was the cradle from which American history demonstrated a reassuring «steady trend toward democracy».

In contrast to George Park Fisher, Williston Walker was a product of the growing professionalism of the study of history at American universities, marked by the development of guilds like the American Society of Church History, the American Historical Association and the proliferation of academic journals. Walker's works reflected the confidence of church history within the academy and the divinity schools – a belief that history could explain the nature of the church in ways in which theology had failed. Walker's confidence in the progress of liberal Protestantism died in the trenches of the Western Front in France. He himself would only outlive the war by four years, dying in 1922 at only sixty-two, having served his last two years as Provost of the University. His History of the Christian Church, published in 1918 was to live for generations for many seminarians as the standard work of church history. The chair in Ecclesiastical History that he held was not to be filled for almost fifteen years. By that time, a new spirit has arrived.

In his 1902, *The Reformation*, Walker observed that for Luther the principal question was, «how do I gain a gracious God?» «To Zwingli», Walker contrasted,

> «The first of all questions was less personal. It was rather the purity of the church, its doctrines, its worship, its organization as tested by that primal classic character, the Scriptures. Both reformers reached similar results in many – but by no means all – things; but their methods of approach were somewhat unlike, owing to diversities of natural genius and training. This want of tempestuous personal experience such as Luther had, has often been treated as if it were a reproach to Zwingli, but most unjustly. It is true that his early ministry had not the moral earnestness or the moral purity that Luther showed; but no one can question his sincerity, his zeal, or his spiritual power from the time that his real work as a reformer was begun».[44]

44 Ibid. 150.

Walker's admiration for Zwingli was not mere ancestor worship. Echoing Schaff, he argued that Zwingli belonged to the flourishing of liberal theology at Yale and in New England. For Walker history was a story of progress. In almost Darwinian terms he spoke of history of the church as «a growth, an adaptation to environment and new conditions». Although divinely inspired, the church was a human institution, subject to change, and survived to the degree that it constantly evolved. This was how Walker viewed the Reformation. Trained in Germany, Walker was a scrupulous reader of sources and was fascinated by testing their authenticity. But in terms of interpretation he brought a distinctively American perspective that saw in the Reformation the great leap of democratic development that would culminate in the achievements in the United States. He was not especially interested in doctrine or what we might call intellectual history. His focus was on institutional development. The fruits of the Reformation were to be found in congregationalism, which had the seeds of democratic polity and freedom of worship. New England was the cradle from which American history demonstrated a reassuring «steady trend toward democracy». Zwingli played a crucial role in this development of democracy, but his role was something of a John the Baptist. Zwingli had «planted deep» and was cultivated by Heinrich Bullinger, but all would be reaped by a later hero. «And the Swiss movement as a whole was soon give a world-wide significance by the master-hand of the reformer of French Switzerland, John Calvin.»[45]

In this brief tour let us not forget the Catholic writers, and I return to Archbishop Spalding's acid judgement of what transpired in Zurich, which presaged the errors in his own land.

> «The ‹enlightened› council of Zurich decided in favor of the reformed doctrines, and resorted to force in order to suppress the ancient worship. Only think of a town council, composed of fat alderman and stupid burgomasters, pronouncing definitely on articles of faith! […] They of Zurich […] were perhaps too well satisfied with their superior wisdom and knowledge to entertain a doubt!»[46]

I can offer little more than a brief glimpse of what is an enormous body of literature in the English-speaking world on the Reformation, including Huldrych Zwingli. One could mention the popular biography, *Zwingli; or, The rise of the Reformation in Switzerland. A life of the reformer, with some notices of his time and contemporaries* by the Swiss pastor Raget Christoffel translated by J. Cochran that appeared in

45 Ibid. 180.

46 *Spalding*, History of the Protestant Reformation 172.

Edinburgh in 1858 and went through numerous editions. What I have attempted is to convey a sense of how Zwingli was by no means a lost or obscure reformer but a figure who fascinated 19thC writers for a broad range of reasons, not least as an authority, both positively and negatively, of a distinctive form of Protestant Christianity that sought self-definition in the struggles of the period. Like Luther and Calvin, Zwingli served as a screen onto which diverse contemporary questions and arguments were projected and justified. For Catholic writers his life and heresy condemned modern Protestantism.

Let us leave the last words to the father of American church history, the Swiss Philip Schaff, who attended the festival when the Zwingli monument was unveiled in 1885 – which he comments was made by a Catholic in Vienna. The ambiguity among Protestants about Zwingli as hero or troubled figure for the legacy of the Reformation finds expression in Schaff's judgement: «In him the reformer, the statesman and the patriot are one. He appealed to the examples of Joshua and Gideon but forgot the difference between the Old and New dispensation.»[47]

47 *Schaff*, History of the Christian Church 167.

The Influence of the Second Helvetic Confession on the Hungarian Reformed Church Life in Transylvania

By Dezső Buzogány

The Appearance of Swiss Theology in Transylvania

It is unquestionable that the time span between the year 1557 and 1571 is the most intriguing period of the Transylvanian Reformation. It is the era in which, as a result of theological disputes, the churches of the Reformation are formed and granted legal recognition. 1557 marks the year of the establishment of the Lutheran Church, 1564 the Reformed Church, and in 1571 emerges one of the rarities of the European Reformation, namely the Unitarian Church.[1]

This period of the Reformation in Transylvania is characterized by the multitude of polemical writings. The country's liberation from Habsburg rule in 1556 was the main event that triggered these polemics.[2] The necessity for them arose between 1551 and 1556, when Transylvania lost much more than its mere independence. These few years are regarded as the first era of the Counter-Reformation during which the Catholic Church attempted to reinforce its position, and thus banned all theological disputes by parliamentary orders. The polemics of the years following the liberation, however, sped up the process of division of the different denominations. An interesting fact is that the break line of this division was along the different ethnical communities in Transylvania. The Saxon ministers remained true to Luther's traditions, whereas the Hungarian clergymen turned to the Swiss teachings. In 1556, the Saxons and Hungarians still formed a single community,

1 Imre *Révész*, History of the Hungarian Reformed Church, Washington DC 1956.
2 Erdély története a kezdetektől 1606-ig, ed. by Köpeczi Béla, Budapest 1988, 433–436.

nevertheless some of the Hungarian pastors already professed Zwingli's view on the Holy Communion.[3]

In 1557 the situation changed. During their synod in Hermannstadt, the Saxons confessed to the teachings of Luther and the preservation of the Transylvanian Saxon church order. They severely censured the teachings of Zwingli, Oecolampadius[4] and Calvin. On June 13 of the same year, they convened another synod to Klausenburg where they passed judgement on their Hungarian colleagues (Márton Kálmáncsehi Sánta, Lajos Szegedi, Lőrincz Petek and Bálint Kolozsvári Krispus) who turned to the Swiss tenets.[5] Kálmáncsehi, Zwingli's faithful follower, fell ill and was unable to attend the synod, so he pleaded with Lajos Szegedi to stand up and defend their case. Szegedi, however, was not willing to take up a debate on his own. In their decision, the synod condemned Kálmáncsehi for his absence and pronounced the Hungarian ministers heretics. They issued a creed against the Zwinglian doctrine of the Eucharist and proclaimed that the interpretation of the Church from Wittenberg is the only authority in the matter.[6] Unfortunately Kálmáncsehi died in December that year, therefore Zwingli's doctrines could not gain ground in Transylvania. However, the seeds that he had planted would soon sprout.[7]

It is widely accepted among church historians that the spreading of Zwinglian theology in Transylvania is closely tied to the work and doctrines of Bullinger. He is the one to follow in Zwingli's footsteps through the correspondence he carried out with the Hungarians. Implicitly, he succeeded in introducing John Calvin's teachings which,

3 Bucsay *Mihály*, A reformártorok úrvacsoravitái, Sárospatak/Budapest 1942.

4 «Quarto: Denique perspicuum est errorem Bertrammi, Berengarii, Wickeffi, Zvinglii et Oecolampadii, diu in Galliis, Italia, Anglia et Germania, recens autem in nostra patria alias ter aflictissima, excitatum, esse valde perniciosum, dum evacuat et tollit substantiam sacramenti.» Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts […], Tübingen 2012, 60.

5 «Eodem anno […] Synodus Claudiopolitana contra Martinum Kalmanchehi, Ludovicum Szegedinum, Leurentium Petek et Valentinum Crispum Colosvariensem Pastorem Ecclesiae Tordensem ac reliquos Orthodoxos tunc per contemtum Sacramentarios vocatos, celebratur. In quo praecipui Pastores Ecclesiarum totius Transylvaniae disputandi gratia 13. Junii conveniunt.» Historia Ecclesiae Reformatae in Hungaria et Transylvania […] Frid. Adolpho Lampe […] Trajecti ad Rhenum. MDCCXXVIII, 110.

6 Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts […], Tübingen 2012. «Pro iudicio ecclesiae Wittembergensis» (69). «Iuxta ecclesiae Witebergensium institutionem.» (70). «Ecclesiasticam ordinationem Witembergensium potissimum secuti sumus» (190).

7 Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts […], Tübingen 2012.

according to the results of the latest research, were prevalent in Transylvania from the middle of the 16th century. (Previously it was believed that these teachings had not been known till the 17th century.) Bullinger's impact, therefore, was most powerful at the time of formation of the Reformed Church in Transylvania during 1557 and 1564.[8] Not much later, the Second Helvetic Confession takes up the lead role.

The Importance of the Second Helvetic Confession in Europe

The Helvetic Confession appeared in the most fitting time both in Europe and in Hungary. The *First Helvetic Confession* arose in Europe when the unity of certain Swiss cantons had to be established over against other cantons that remained true to the teachings of the Medieval Church. The importance of this first creed, therefore, is local and almost completely restricted to Switzerland. The *Second Helvetic Confession* was elaborated and received wider publicity when Frederick III, Elector Palatine was in need of Protestant support for defending his faith at the imperial convention. Thus, the Second Confession achieved its original purpose, however, it did not live up to the task of establishing the political unity of European Protestantism. Nevertheless, it has brought about greater and longer-lasting result, that of securing the confessional unity of the reformed churches on the continent.

This confessional unity is evident from the significant number of reformed churches in Europe which accepted the Creed as their fundamental confession of faith. The front page of the 1568 edition is a proof of this fact. As far as Hungary is concerned, evidence suggests that the Transtibiscan (Tiszántúl) Reformed Church District adopted the the Creed as early as 1567, much sooner than the Transylvanian Church. Moreover, since representatives from other dioceses also attended the synod, it is safe to assume that the influence of the Creed spread throughout all Hungarian reformed churches. Although Tran-

8 See the letter of the Hungarian reformer, Gál Huszár: «Pietate et doctrina praestantissimo Viro, D. Henrico Bullingero, Tigurinae Ecclesiae Ministro, gratiam Dei Patris praecatur in Christo Jesu, Authore salutis et Pontifice unico fidelium.» Historia Ecclesiae Reformatae in Hungaria et Transylvania […] Frid. Adolpho Lampe […] Trajecti ad Rhenum. MDCCXXVIII, 112. Dezső *Buzogány*, A Brief Historical Overview of the Transylvanian Reformation, in: Studies in the History of Early Modern Transylvania, ed. by Gyöngy Kovács Kiss, New York NY 2011, 250.

sylvania had no official mediator present at this particular occasion, nevertheless the continual presence of Meliusz is a safe assurance for the Transylvanian existence of the creedal influence in the 16th century.

The Hungarian Translation of the *Second Helvetic Confession*

The first Hungarian translation of the Creed appeared a few decades later, in due time. The question that I raised regarding the translation of Calvin's *Institution* is very much relevant in this matter. Why was there a need for a Hungarian translation when the community of ministers and seminary students mastered the Latin language? Well, the answer given in the case of the *Institution* applies to this situation, as well. The translation was necessary on account of the ever-stronger attacks of the Counter-Reformation, namely Peter Pázmány's *Kalauz*, the harsh critique on the Reformation. Thus, the translation process of the SHC became part of the defense strategy against the assaults of the Counter-Reformation by means of equipping the patrons and church members of the territories in question with spiritual ammunition. It is widely known that such individuals where Pázmány's primary target, therefore it was crucial that they be strengthened in their beliefs. The Hungarian translation of Calvin's Institution that appeared not long afterwards in 1624 also served this purpose. Such were the antecedents of the translation and publication of the SHC in 1616 in Oppenheim by Peter Szenczi Csene, preacher of Érsekújvár and bishop of Felső-Dunamellék Church district.[9]

The Second Helvetic Confession in the Transylvanian Synods in the 17th and 18th Centuries

Thesis: Although synods in the 16–18th centuries did not explicitly refer to the SHC as the official creed, it nevertheless became a fundamental creedal doctrine and a vital part of church life in Transylvania.

9 Dezső *Buzogány*, «A Második Helvét hitvallás magyar fordításai és egy mai fordítás nehézségei», in: Egyetemes és református. (Szerk. Szűcs Ferenc), Budapest 2017, 51–63.

The Second Helvetic Confession on the Pastors' Ordainment

Section 93 of the legal code issued by the Reformed Church in Transylvania in 1649 disposes national synods to be assembled by the bishop. He is required to send out invitations in due time, specifying the topics of the dissertations presented by the candidates, and the theses assigned for public debate. Such invitations survive from 1681. The earliest document was written by bishop Mihály Tófeus Dobos who marks chapters 3 and 4 of the SHC as topics for debate: The Unity of God and the Holy Spirit; the representations of idols, of God, of Christ and the Saints.[10]

Following this synod, the two chapters became the pivotal point of the pastoral exam for decades. In 1772, The Supreme Governing Body suggested that candidates be required to study the entire confession. They also proposed that there be more invigilators employed for the surveillance of the exams.[11] The reason for the suggestions was partly the growing influence of the Enlightenment, partly the Habsburg Counter-Reformation. In the invitation to the synod held on 9 May 1779 there is clear evidence that the candidates are required to prepare the entire SHC for the examination.[12] Moreover, the relevance of the creed is further reinforced by the decision of the Supreme Governing Body in 1791, namely the candidates who passed the examination are to prepare the two foundational creeds (the Heidelberg Catechism and the Second Helvetic Confession) for their pastoral inauguration.[13] It has been a tradition ever since to read aloud chapter 25 of the SHC as an admonition and guidance for the new ministers.

The Second Helvetic Confession in the Synod Sermons

Reference made to the SHC in sermons spoken at synods further affirms its appreciation. It is highly likely that pastors who delivered the opening and closing sermons at the synods chose the same passage of the creed

10 Published in Protestáns Közlöny 1886, 428 f.

11 The Archive of the Church Governing Body [ArchiveCGB] in Cluj/Kolozsvár, 76/1772. See the report of the delegates, document no. 2/4.

12 «Exercebitque [scil. linguarum professor] exatissime per quaestiones reverendos ac clarissimos procedentes e toto corpore Helveticae Confessionis.» ArchiveCGB 47/1779.

13 «Minden felszentelendő személynek, mikor felszentelés végett a Generalis Szent Synodusra jő […] Helvetica Confessioja és Hajdelbergai Catechesisse, mégpedig tulajdon magáé, magával légyen.» ArchiveCGB 130/1791. See decision no. 54/1.

which had been assigned for debate. The earliest evidence on this dates back to 1761 when a dean preached according to the specified chapter of the SHC.[14] In the previously mentioned decree of 1772, the Supreme Governing Body also ordered the bishop to include at least two chapters from the SHC in the sermons preached at the synods. In fact, the episcopal invitation to the synod of 1779 clearly specifies that the opening sermon should be based on chapter 20, whereas the closing sermon on chapter 21 of the SHC.[15] (This tradition was observed till the very end of the 18th century, which can be seen from the wording of the episcopal invitations and synod records.) The Supreme Governing Body saw it fit to have these sermons printed, therefore they ordered the bishop to collect and deliver them for this purpose.

The Pastoral Oath of Allegiance

The pastoral oaths surviving from the 17th century make no reference whatsoever to the Confession. This is understandable, considering that the synod had not yet accepted it as an official document. There are, however, a few exceptions to the rule. One of them is the text of a pastoral oath from the Szék diocese. The pastors uttering it had to make a vow that apart from the writings of the prophets, the apostles and the evangelists, they would teach and preach the truths of the SHC. This addition to the pastoral oath is outstanding because one can find no evidence of it in either in the bishop's, the dean's or the clerk's oaths (1692).[16]

14 «Juxta caput Helveticae Confessionis 10-mum.» ArchiveCGB 78/1761. See document no. 7.

15 «Ubi ante omnia actum sacrum inchoabunt praeclarissimi duum viri, ambo florentis ecclesiae reformatae Saxopolitanae angeli, et quidem hora antemeridiana reverendus ac clarissimus dominus Samuel Gy. Szigethius veritate capite XX-mo Helveticae Confessionis contentas breviter et perspicue explanabit, hora vero pomeridiana ejusdem libri symbolici caput XXI-mum reverendus ac clarissimus dominus Josephus P. Fogarasinus sacro sermone pari brevitate et consueta facundia elucidabit.» ArchiveCGB 47/1779.

16 Archive of the Szék deanery, Protocollum II. f. 13.

The Student's Oath of Allegiance

The synod held in 1730 at Vajdaszentiván drafted an oath for the students planning to travel abroad for their studies. The text of the oath reads thus: «I […] swear to the Holy Trinity that I will keep the code of the Church at the Academy I go to. I shall not adhere to heretical or unorthodox (namely: armenian or universal) studies. Instead, I will study the teachings of the Helvetic Confession and the Heidelberg Catechism and proclaim nothing but these upon my return home.»[17] In 1735, however, two such pastors returning from studies abroad were found guilty in practicing universalism. The synod ordered them to take a special oath which featured parts from the SHC: «I […] swear to the living God, who is Father, Son and Holy Spirit that from now on I shall believe and proclaim the teachings on grace as they appear in the Heidelberg Catechism and the Helvetic Confession. I completely disavow any beliefs, particularly the doctrine of universalism, that are inconsistent with these.»[18]

The Second Helvetic Confession as a School Curriculum

The synod of 1791 set out as its main purpose to fight back the theories of the Enlightenment and the Counter-Reformation, and as such it passed harsh judgment on the curricula of two Transylvanian Reformed schools. In one of these institutions, the curriculum was based on the teachings of Marburg theologian Samuel Endemann who was highly influenced by the philosophy of Wolf (universal grace, natural theology,

17 «Ego […] juro per Deum Triunum, quod juxta contenta Canonum ecclesiasticorum Academias salutaturus, in iis hæreticam aut heterodoxam, nominatim arminianam, vel universalismi nomine vocitatam quamvis doctrinam non imbibibam, verum eam quod in Confessione Helvetica et Catechesi Hejdelbergensi continetur, addiscam, eandemque et non aliam quandam doctrinam redux factus domi docebo.» Text published, in: Erdélyi református zsinatok végzései 1606–1762, ed. by Bod Péter, EREF 3, Kolozsvár 1999, 70.

18 «Juro per Deum vivum, qui est Pater, Filius et Spiritus Sanctus quod ego sancte profiteor, credo ac inposterum propagabo doctrinam de gratia et annexis capitibus prorsus secundum mentem Catecheseos Palatinæ ac Confessionis Helveticæ communiter in hac patria repeti et explicari solitam, contrariasque huic sententias, universalismum nimirum, uti vulgo vocatur, prorsus ejuro, abnego et refutabo publice privatimque.» Ibid. 68 f.

partial depravation etc.). Referring to national legislations, the synod ordered the schools to lay aside the doctrines of Endemann and teach nothing but the Helvetic Confession. Thus, the Confession became the official curriculum in all Transylvanian schools.[19] This decree is further reinforced in 1792 by the synod held at Kézdivásárhely. Moreover, the Supreme Governing Body granted amnesty to the culpable teachers, allowing them to continue their works.[20] Most of them ran an outstanding career.

Conclusion

The historical data presented above clearly indicate that the Confession had a vital part in church life in the 17th and 18th centuries. While the Heidelberg Catechism played a major role in educating the congregation and the children in matters of faith, the Second Helvetic Confession was more significant in the formation and instruction of future clergymen. Therefore, it was not so much through a synod decree that it became widely accepted in the Church, rather through the process of pastoral training.

19 «Leghasznosabbnak látná pedig a Generalis Synodus, hogy minden collegiumokban ne egyéb, hanem a Helvetica Confessio taníttatnék.» ArchiveCGB 130/1791. See decision no. 42.

20 ArchiveCGB 125/1792. Decision no. 9.

Güter-, tugend- und pflichtethische Motive in Zwinglis Ethik

Von Matthias Neugebauer

Einleitung

Zwingli war ein passionierter Theologe, einer der leidenschaftlichsten Theologen, welche die Reformation hervor gebracht hat. Ulrich Zwingli brannte für seine Sache. Und mit Herzblut und *verve*, als Prediger, Politiker, als Kirchen- und Ehemann, hat er seine Sache, hat er seine Auffassung vom Evangelium vertreten. Und Ulrich Zwingli war nicht nur Systematiker und Theoretiker, sondern er hat das christliche Ethos als führende und wirksame Leitidee entwickelt wie behauptet. Er hat mit grosser Kraft plädiert für eine Gestaltung eines christlichen Lebens, eine christliche Ethik, die uns als Menschen des 21. Jahrhunderts vielleicht mitunter fremd geworden ist, die aber nichts von ihrer ursprünglichen Energie und ihrer fast seltsamen Eindringlichkeit und Konsequenz verloren hat. Und Zwingli sollte an dieser Stelle wahrgenommen werden – weniger als Moral-Apostel und Sittenwächter –, sondern mehr als Mann und Mensch des tagtäglichen Lebens, als gestaltende Kraft unseres Lebens und unseres Zusammenlebens, als Ethiker mit Sinn und Augenmass für die Bezüge und Beziehungen des Lebens selber.

Zwinglis ethischer Entwurf ist dabei strikt christlicher Natur. Er war in seinem Innersten tief vom Evangelium Jesu Christi ergriffen. Aber Zwingli war ein Mann von Welt, ungeheuer gebildet und deshalb operiert auch er natürlich mit Voraussetzungen und Anleihen, die nicht allein und ausschliesslich aus den engeren Bezügen des Christentums resultieren. Das liegt ganz in der Natur der Sache. Denn jedem komplexeren gedanklichen Gebilde subsistieren Voraussetzungen, die es selbst nicht schafft und die ihr Anschlussmöglichkeiten und einen speziellen Charakter verleihen.

Speziell die Ethik kann auf durchaus unterschiedliche Art und Weise durchgeführt und betrieben werden. Im Laufe der Geschichte haben sich an dieser Stelle einige Massstab setzende und weitreichende Paradigmata etabliert, die z. T. bis auf den heutigen Tag wirksam geblieben sind. Vor allem drei Paradigmata haben sich in dieser Hinsicht als besonders wirkmächtig und weitreichend erwiesen.

So kann Ethik – *erstens* – als deontologische Ethik entwickelt und beschrieben werden. Dann liefert die Pflicht (gr. τὸ δέον resp. τὸ καθήκον, lat. *officium*) den Dreh- und Angelpunkt der ethischen Deliberationen. Beispiele hierfür wären in der Antike Ciceros *De officiis*. Cicero geht es um ein ehrenvolles Leben (*vita honesta*). Und zu einem solchen ehrenvollen Leben leiten v. a. die Pflichten an. Cicero selbst:

> «[E]s gibt kein einträglicheres und reicheres Gebiet als das über die pflichtentsprechenden Handlungen, von denen die Unterweisungen zu einem Leben in Charakterfestigkeit und Ehrenhaftigkeit hergeleitet werden.»[1]

Die Pflicht wird dann von Cicero in Form der Kardinaltugenden von Gerechtigkeit (*iustitia*), Tapferkeit (*fortitudo*), Seelengrösse (*magnanimitas*) und Mässigung (*temperantia* resp. *moderatio*) ausgemünzt, so dass es entsprechend die Pflichten zur Gerechtigkeit, Tapferkeit, Seelengrösse und Mässigung gibt.

Am stärksten und wirksamsten ist die Pflichtenethik indes mit Immanuel Kant aufgetreten, die ihr Zentrum im berühmten kategorischen Imperativ findet: «Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne».[2] Und dies führt – um eine intellektuelle Selbstverachtung zu vermeiden – exakt auf die Pflicht, die für die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetz steht.[3] Kants Ethik steht über Weiten

1 Marcus Tullius Cicero, De officiis/Vom pflichtgemässen Handeln, Lateinisch/Deutsch, übers., komm. und hg. von Heinz Gunermann, Stuttgart 1976, (1), 5: «tum nullus feracior in ea locus est nec uberior, quam de officiis, a quibus constanter honesteque vivendi praecepta ducuntur».

2 Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Darmstadt 1983, A54 (= ders., Werke, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 6).

3 Ibid. A144: «Die Handlung, die nach diesem Gesetze [= kategorischer Imperativ als Ausdruck des Sittengesetzes], mit Ausschließung aller Bestimmungsgründe aus Neigung, objektiv praktisch ist, heißt Pflicht, welche, um dieser Ausschließung willen, in ihrem Begriffe praktische Nötigung, d. i. Bestimmung zu Handlungen, so ungerne, wie sie auch geschehen möge, enthält. […] Der Begriff Pflicht fordert also an der Handlung, objektiv, Übereinstimmung mit dem Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe. Und darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewusstsein aus Pflicht, d. i. aus Achtung fürs Gesetz, gehandelt zu haben,

für eine Apotheose des Pflichtgedankens, wie sie sich in seinem berühmten «Hymnus auf die Pflicht» Ausdruck verschafft hat:

> «Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegen wirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlaßliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?»[4]

Ethik kann aber – *zweitens* – auch als Tugendethik durchgeführt werden. Hier geht es dann in erster Linie um das Vermögen des Handelnden und die Qualität der Handlung.[5] Vor allem im angelsächsischen Raum ist seit den 1950er Jahren des 20. Jahrhunderts an dieser Stelle eine Renaissance der Tugendethik zu beobachten (z. B. Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Alasdair MacIntyre). Hier geht es entweder darum, eine Tugendlehre des Lebens *oder* der menschlichen Natur ins Licht zu setzen. Erstere zielt auf eine grösstmögliche Entfaltung menschlicher Fähigkeiten ab und zweiterer Versuch darauf, dass in der Vernunft lozierte Wesen des Menschen zur Erkenntnis von richtigen Handlungsgründen zu bringen.[6] Ziel der hier geforderten ethischen Anstrengungen ist im weitesten Sinne das, was als «gutes Leben»[7] bezeichnet wird.

Tugendethische Ansätze gehen in der Regel auf Aristoteles zurück, der vor allem in seiner Nikomachischen Ethik eine elaborierten tugendethischen Ansatz vorgelegt hat. Tugend (ἀρετὴ) wird von Aristoteles bestimmt als eine Haltung (ἕξις), genauer

> «ein Verhalten der Entscheidung, begründet in der Mitte in Bezug auf uns, einer Mitte, die durch Überlegung bestimmt wird und danach, wie sie der Verständige

davon das erste (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigung bloß die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite aber (die Moralität), der moralische Wert, lediglich darin gesetzt werden muß, daß die Handlung aus Pflicht, die bloß um des Gesetzes willen geschehe» [im Original z. T. gesperrt].

4 Ibid. A154.

5 Vgl. Jean-Pierre *Wils*, Art. Tugend, in: Lexikon der Ethik, hg. von Jean-Pierre Wils und Christoph Hübenthal, Paderborn et al. 2006, 375–378, 375.

6 Vgl. ibid. 378.

7 Christof *Rapp*, Art. Aristoteles, in: Handbuch Ethik, hg. von Marcus Düwell, Christoph Hübenthal und Micha H. Werner, Stuttgart/Weimar 2002, 69–81, 78.

> bestimmen würde. Die Mitte aber liegt zwischen Schlechtigkeiten, dem Übermass und dem Mangel».[8]

Dies wird von Aristoteles anhand der Tugenden von Klugheit (φρόνησις), Gerechtigkeit (δικαιωσύνη), Tapferkeit (ἀνδρεία), Mässigung (σωφροσύνη), Freigebigkeit (ἐλευθεριότης), Hilfsbereitschaft (μεγαλοπρέπεια), Seelengrösse (μεγαλοψυχία), Sanftmut (πρᾳότης), Wahrhaftigkeit (ἀλήθεια), Höflichkeit (ἐυτραπελεία) und Freundschaft (φιλία) im Einzelnen durchgeführt. Und weil damit sowohl im engeren Sinne praktische und geistige Haltungen angesprochen werden, unterscheidet Aristoteles zwischen den sogenannten noetischen und den dianoetischen Tugenden.

Ihr inneres Ziel haben die Tugenden allesamt im Hervorbringen eines höchsten Gutes, das Aristoteles als das «πρακτὸν ἄγαθον» («erreichbare Gute»), als das «ἄριστον τέλειον» («ausgezeichnete Vollendete») resp. als das «τέλειον ἄγαθον» («vollendete Gute») oder nur kurz als das «τὸ ἄριστον» («Ausgezeichnete») bezeichnet.[9] Gemeint ist dabei ein Zustand der Seele, in dem sie vollumfänglich befriedig erscheint; ein Zustand, den Aristoteles auch mit «εὐημερίας»[10] («Wohlergehen») wiedergeben kann. Immer wiederkehrender *terminus technicus* ist für Aristoteles «εὐδαιμονία» («Glückseligkeit»).

Das führt darauf, dass Ethik – *drittens* – explizit auch als Güterethik auftreten kann. Das heisst, im Zentrum des Entwurfs steht *ein höchstes Gut*[11], und demnach gilt z. B. im Utilitarismus John S. Mills, dass das höchste zu erstrebende Gut darin besteht,

> «ein Leben der angegebenen Art [sc. in quantitativer und qualitativer Hinsicht so reich wie möglich an Lust] für die gesamte Menschheit in größtmöglichem Umfange erreichbar [zu machen]».[12]

In der Antike wurde die Lehre vom *höchsten Gut* vorbereitet zunächst von Platon, der von einem «καλλίστῳ»[13] sprach, das «wir nur um seiner

8 Aristoteles, Nikomachische Ethik, übers. von Olof Gigon und neu hg. von Rainer Nickel, Düsseldorf 2007, 1106b/1107a («Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε. μεσότητς δὲ δύο κακικῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν»).

9 Ibid. 1097ab.

10 Ibid. 1099b.

11 John Stuart *Mill*, Der Utilitarismus, übers. mit Anmerkung und Nachwort von Dieter Birnbacher, Stuttgart 1976, 21.

12 Ibid.

13 «καλλίστῳ» ist der Superlativ von «καλός» («gut»). Bei Lichte besehen kennt Platon allerdings noch kein «höchstes Gut».
Die an dieser Stelle oft aufgerufene Stelle aus dem ΚΡΙΤΩΝ , «daß man nämlich nicht das Leben am *höchsten* achten muss, sondern das *gute* Leben» (Platon, ΚΡΙΤΩΝ –

selbst willen lieben, wie Wohlbefinden und alle unschädlichen Vergnügungen»[14]. In diesem «καλλίστῳ» erfüllt sich das menschliche Glücksstreben (bei Platon: «τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἔσεσθαι»[15]), und es findet seine Erfüllung in der Ideenschau, bei der es zur «Beschauung des Wahren» (θεωροῦσα τὰ ληθῆ), der Gerechtigkeit («δικαιοσύνη»), der Besonnenheit (σωφροσύνη), der Wissenschaft (ἐπιστήμη) – kurz: zur Begegnung mit dem «wahrhaft Seienden» (τὰ ὄντα ὄντως) kommt.[16] Der Gedanke des höchsten Gutes ist dann – wie oben bemerkt – von Platons Schüler Aristoteles als Leitbegriff der Ethik systematisch entfaltet worden.

Es ist das grosse Verdienst Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers, in seinen «Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre» (1803) erkannt zu haben, dass sich die geschichtlich hervorgetretenen Ethikentwürfe enger oder weiter einem *güter-*, *tugend-* oder *pflicht*ethischen Profil zuordnen lassen.[17] Darüber hinaus hielt Schleiermacher fest, dass diese Formen sich nicht ausschliessen, sondern ergänzen, dass also einer

Kriton, bearbeitet von Heinz Hoffmann, griechischer Text von Alfred Croiset, Louis Bodin und Louis Méridier. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 1990, 48b (= Platon, Werke, in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Sonderausgabe hg. v. Gunther Eigler, Darmstadt 1990, Bd. 2, 72–107) [Hervorheb. M. N.] liest «οὐ τὸ ζῆν περὶ πλείστου ποιητέον, ἀλλα τὸ εὖ ζῆν (47b). Dies entspricht dem, was Platon an angegebener Stelle als καλός (und als δίκαιος und ἀγαθος [47a]) bezeichnet.

Das in Verbindung mit dem *höchsten Gut* viel genannte «höchste» («πλεῖστος») ist zudem grammatikalisch ein Superlativ von «πολύς» (viel). *Gut-zu-Leben* (= εὖ ζῆν [47b]), wovon Platon in der Tat spricht, ist hier noch kein *höchstes Gut*.

14 Platon, ΠΟΛΙΤΕΙΑ – Der Staat, bearb. von Dietrich Kurz, griechischer Text von Émile Chambry, deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 1990, 358a (= Platon, Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Sonderausgabe, hg. von Gunther Eigler, Darmstadt 1990, Bd. 4).

15 Ibid. 358a.

16 Platon, ΦΑΙΔΡΟΣ – Phaidros, bearb. von Dietrich Kurz, griechischer Text von Léon Robin, Auguste Diès und Joseph Souilhé, deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher und Dietrich Kurz, Darmstadt 1990, 247de. (= Platon, Werke in acht Bän-den. Griechisch und Deutsch. Sonderausgabe, hg. von Gunther Eigler, Darmstadt 1990, Bd. 4, 1–193).

Vgl. dazu ibid. die Trias von δικαιοσύη, σωφροσύνη und ἐπιστήμη, die exakt dort aufgerufen wird.

17 Friedrich *Schleiermacher*, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, Berlin 1803, 174: «Gehen wir nun über zur Prüfung der formalen Begriffe der Ethik, so treten deren drei heraus vor allen übrigen, jeder eine Reihe von andern unter sich, keiner aber dem anderen untergeordnet; die Begriffe nemlich der Pflichten, der Tugenden und der Güter, mit ihren Gegensätzen und Übertretungen, Lastern und Übeln, und den sich auf sie und ihre Verhältnisse beziehenden Nebenbegriffe» (Hervorheb. M. N.). Zu diesem Werk Schleiermachers vgl. Kurt *Nowak*, Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung,

Grundform ohne weiteres Nebenformen zur Seite stehen können. Schleiermacher selbst hat an dieser Stelle die Güterethik als Grundform ausgemacht und ihr die Tugend- und Pflichtenlehre jeweils als systematische Seitenstücke beigestellt.

Und damit kommen wir (endlich) zu Zwingli. Denn auch in Zwinglis Ethik können wir einen starken systematischen Zusammenhang zwischen verschiedenen ethischen Motiven ausmachen. Unübersehbar ist dies in Bezug auf güter- und tugendethische Motive. Aber auch der Gedanke der Pflicht ist Zwingli nicht fremd. Im Folgenden soll skizziert werden, wie güter-, tugend- und pflichtethische Argumentationsstränge in Zwinglis Ethik sortiert sind. Vorangeschickt wird Grundsätzliches zu Zwinglis ethisch-theologischem Programm.

Zwinglis theologisch-ethischer Grundansatz

Auch wenn Zwingli im strengen Sinne keine Dogmatik, Glaubenslehre oder eine Systematische Theologie im modernen Sinne verfasst hat, so ist er doch ein kraftvoller und im strengen Sinne systematisch denkender Geist. Zwinglis Theologie steht insgesamt für die systematische Entfaltung eines theologischen Grundgedankens, der für Zwingli gleichermassen als der Inhalt dessen gilt, was er als Evangelium bezeichnet. Den zentralen Inhalt des Evangeliums hat Zwingli immer wieder umrissen und klargestellt. Im Artikel 22 seiner «Auslegung und Begründung der Thesen oder Artikel» von 1523 hat Zwingli den Inhalt des Evangeliums auf vier klare Sätze konzentriert:

> «1. Der Wille Gottes will in Ewigkeit das Gerechte und das Gute.
>
> 2. Aus dem Willen Gottes kommt das ewige Gesetz, das niemals mehr abgeschafft oder verändert werden kann. Wir aber können es nicht erfüllen.
>
> 3. Deshalb muß der ewige *Wille* Gottes bestehen bleiben, und die Gnade Gottes muß uns zu Hilfe kommen.

Göttingen 2002, 127–131. Nowak bezeichnet die «Grundlinien» dabei mit Recht als eines von Schleiermacher «wenig geliebten, doch außerordentlich wichtigen Werken» (127). Vgl. dazu auch Horst *Beintker*, Die «Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre» als Quelle für Schleiermachers Ansatz des ethischen Universalismus, in: Internationaler Schleiermacher-Kongress Berlin 1984, hg. von Kurt-Victor Selge, Berlin/New York 1985, Bd. 1, 313–332, 328 ff.

> 4. Das hat sie durch Christus, unseren Mittler, getan. Er ist unsere Gerechtigkeit.»[18]

Diese komprimierte Zusammenfassung dessen, was für Zwinglis Inbegriff des Evangeliums ist, hat eine erkennbar ethische Note. Nicht nur dass diese Zusammenfassung über das ethische Konzept des Willens läuft, also willenstheoretischer Natur ist, sondern auch der Befund, dass der göttliche Wille als uneingeschränkt *gut* und der menschliche Wille demgegenüber als *gebrechlich* beschrieben werden, stehen für den ethischen Charakter seiner Auffassung des Evangeliums.

Der grundlegende ethisch-theologische Gedankengang ist also folgender: Gott hat den Menschen seinen unendlichen und uneingeschränkt *guten* Willen durch die Heiligen Schriften mitgeteilt. Doch die Menschen vermögen es (ob ihres unvollkommenen Wollens und Trachtens) nicht, diesem Willen zu genügen und entfernen sich in ihrer Lebensführung regelmässig von Gott und seinem Willen. Das stürzt sie in Verzweiflung und führt zu individuellen und sozialen Krisen. Gott hat aber mit Jesus Christus eine suffiziente Genugtuung für die ethische Gebrechlichkeit des menschlichen Geschlechts ins Licht gesetzt. Das Lebens- und Leidenswerk Jesu Christi steht für eine umfassende Rechtfertigung, eine erschöpfende Versöhnung des ethisch unvollkommenen Menschen mit Gott:

> «Christus […] ist unsere Gerechtigkeit.»[19]

Das von Zwingli so beschriebene Evangelium beschreibt eine dreistellige Relation: die Relation von Gott, Mensch und Jesus Christus. Das entspricht den klassischen theologischen Lehrstücken von Gotteslehre,

18 Ulrich Zwingli, Auslegung oder Begründung der Thesen oder Artikel (1523), in: Ulrich Zwingli, ZS 2, 1–499, 279 f. (Hervorheb. M. N.). Vgl. dazu auch den Artikel 5 (ibid. 41 f.): «Nachdem sich Adam vom Licht und von der Leitung des göttlichen Geistes ab- und zu sich selbst hingewandt hatte, gestützt auf seinen Entschluß, groß und gottgleich zu werden, brachte er sich und uns durch diese Sünde unter die Herrschaft bzw. Knechtschaft des Gesetzes, der Sünde und des unerbittlichen Todes. Davon vermochten wir uns nicht zu befreien, denn wie wir es auch immer versuchten, waren wir doch Fleisch, Sünder und Tote, und keiner konnte unser Grundübel heilen außer Gott allein. Daher erbarmte sich der barmherzige Gott unseres Elends und unserer Not so sehr, daß er uns nicht nur durch irgendeine Anordnung, sondern durch seinen eigenen leiblichen Sohn erlösen und uns arme Menschen damit wieder mit sich versöhnen wollte, um durch Christus alle Auswirkungen des Grundübels voll und ganz zu tilgen, damit klar würde: Gott ist gerecht und barmherzig zugleich.»

19 Ibid. 280.

Anthropologie und Christologie. Systematisch betrachtet verhält es sich nun so, dass in ethischer Hinsicht die Gotteslehre v. a. in Gestalt Güterethik und die Anthropologie vor allem in Form einer Tugendethik entfaltet wird. Zwischen beiden steht die Lehre vom Werk und Verdienst Jesu Christi, die Christologie. Sie vermittelt zwischen Gotteslehre und Anthropologie, so wie Christus selbst zwischen Gott und Mensch vermittelt.

Der Sache nach befindet sich Zwingli hier u. a. im Gespräch mit dem ihm zeitgenössischen Humanismus, insbesondere mit Erasmus von Rotterdam. Sowohl die Vorstellung, dass Gott das höchste Gut ist, als auch der Gedanke, dass Christus als Repräsentant dieses Höchsten Gutes Darstellung der unverstellter Tugend ist und schliesslich die Vorstellung, dass im Menschen ein gleichsam epischer Kampf zwischen diesen Tugenden und den menschlichen, allzu menschlichen Untugenden tobt, sind Motive, die klar auf den Renaissance-Humanismus verweisen.[20] Allerdings hat Zwingli den ihm zeitgenössischen Renaissance-Humanismus dann in einen spezifischen Reformationshumanismus überführt. Wie sieht das im Einzelnen mit Blick auf Güter, Tugenden und Pflichten aus?

Der güterethische Ansatz: Gott als das höchste Gut

Im 1. Kapitel der Spätschrift «Die Vorsehung» von 1530 hat Zwingli nachgerade fanalartig seine theologischen Affinitäten zur Vorstellung eines höchsten Gutes zum Ausdruck gebracht. Er hält fest:

> «Das *höchste Gut* heißt nicht deshalb so, weil es über allen *Gütern* wäre, […] [s]ondern *das höchste Gut* heißt es deshalb, weil es alleine und von Natur aus gut ist […] Dies äußerte Christus in seinen Worten folgendermaßen: ‹Warum nennst du mich *gut*? Allein Gott ist *gut*› [Mt 19,17]. In diesen Worten gibt er zu verstehen, daß allein Gott so *gut* ist, daß er *absolut und vollkommen gut ist*.»[21]

Das macht nicht nur deutlich, dass Zwingli als Ethiker mit der systematischen Position des höchsten Gutes operiert, sondern auch, dass in seinem Denken allein Gott diese Position adäquat besetzen und ausfüllen kann. Konsequent gilt deshalb für Zwingli:

20 Vgl. dazu Matthias *Neugebauer*, Ulrich Zwinglis Ethik. Stationen – Grundlagen – Konkretionen, Zürich 2017, 43–61.

21 Ulrich Zwingli, Die Vorsehung (1530), in: Ulrich Zwingli, ZS 4, 133–279, 141 f. (Hervorheb. M. N.).

> «[Gott] allein *das Gute*, das Wahre, das Rechte, das Gerechte, das Heilige, denn es ist durch sich selbst *gut*, wahr, recht usw.»[22] «Gott […] ist *das höchste Gut*; nur er ist ohne jede Einschränkung vollkommen gut».[23] «[D]as *höchste Gute* [ist] die höchste und daher unendliche Macht.»[24]

Dies kann allerdings weder allein durch Vernunft erkannt werden, noch anhand von Spuren aus der Lebenswelt abgelesen werden. Dass Gott das Höchste Gut ist, ist eine Erkenntnis, die sich in ihrer vorläufigen Vollständigkeit nur der freien und gnadenhaften Selbstoffenbarung Gottes verdankt. Deshalb rückt für Zwingli in gut reformatorischer Manier die Bibel selbst als Beleg und Begründung für diese Aussage ins Zentrum. Und zwar führt er in diesem Zusammenhang den bekannten Satz aus dem ersten Schöpfungsbericht an: «Und Gott sah alles an, was er gemacht hatte, und siehe, es war *sehr gut*» (Gen 1,31).[25]

Daran anschliessend etabliert Zwingli einen klassischen Kettenschluss, der eine unmittelbare Verknüpfung von Geschaffenem (Schöpfung) – Schaffen (Schöpfungsakt) – Schaffendem (Gott) herstellt.[26] Das heisst: Wenn das Geschaffene *gut* ist, dann ist auch das Schaffen des Schöpfers *gut*. Und wenn das Schaffen des Schöpfers gut ist, dann ist folgerichtig auch der Schaffende, der Schöpfer *gut*. Bestätigt findet Zwingli diesen Gedankengang zusätzlich und analog im Neuen Testament, wo es in Lk 18,19b heisst: «Niemand ist *gut* außer Gott allein»[27], und eben auch aus dem oben zitierten Votum aus dem Matthäusevangelium: «Einer ist *der Gute*»[28] (Mt 19,17). Diese *Güte* Gottes, sein *Gutsein* wird von Zwingli immer wieder eindrucksvoll illustriert. So heisst es z. B.:

> Gott ist «der unversehrte Brunnen aller Unschuld, Untadeligkeit, Gerechtigkeit und alles Guten […]; denn er ist selbst wesenhaft Gerechtigkeit, Untadeligkeit und alles Gute, so daß nichts untadelig, gerecht oder gut ist, als was aus ihm kommt».[29] Aus «seinem Herzen [fliesst] nichts als Gutes».[30]

22 Ulrich Zwingli, Kommentar über die wahre und falsche Religion (1525), in: Ulrich Zwingli, ZS 3, 31–452, 61 (Hervorheb. M. N.).
23 Ulrich Zwingli, Die beiden Berner Predigten (1528), in: Ulrich Zwingli, ZS 4, 33–91, 46 (Hervorheb. M. N.).
24 Zwingli, Kommentar 143 (Hervorheb. M. N.).
25 Zit. nach der Zürcher Bibel 2007 (Hervorheb. M. N.).
26 Zu Zwinglis diesbezüglicher Interpretation von Gen 1,31 vgl. auch Zwingli, Kommentar 61 und Zwingli, Vorsehung 142.
27 Zit. nach der Zürcher Bibel 2007 (Hervorheb. M. N.).
28 Zit. nach der Zürcher Bibel 2007 (Hervorheb. M. N.).
29 Ulrich Zwingli, Göttliche und Menschliche Gerechtigkeit (1523), in: Ulrich Zwingli, ZS 1, 155–213, 162.
30 Ibid. 169 (Hervorheb. M. N.). Vgl. ibid.: Gott ist ein «vollkommenes *Gut* […] rein, […] gerecht, […] untadelig» (Hervorheb. M. N.). Vgl. auch ibid. 162: Es ist allein

Um dies noch weiter auszuführen, greift Zwingli auf das berühmte Bild vom *guten* Baum und den *guten* Früchten beziehungsweise vom schlechten Baum und den schlechten Früchten zurück (Mt 7,17–20). Wie es nämlich nur ein *guter* Baum sein kann, der *gute* Früchte hervorbringt, so kann aus Gott als *dem Guten* selbst nur *Gutes* hervorgehen.

Das Bild vom Baum und den Früchten macht darauf aufmerksam, dass Gott als das *Höchste Gut* nicht in sich ruht und gewissermassen nur für sich allein *gut* ist. Das Gegenteil ist der Fall. Es ist charakteristisch für Gott als dem *Höchsten Gut*, dass es eben nicht in sich ruht und sich in seiner Güte gefällt. Das wäre irdisch, begrenzt und menschlich.

Zwingli etabliert an dieser Stelle einen Kontrast explizit auf. Im Gegensatz zu Gott als dem *Höchsten Gut* sind irdische Güter begrenzte Güter und deshalb «schmutzig und schäbig».[31] Sie unterliegen der Logik der Knappheit der Güter. Weil irdische Güter nur in begrenztem Umfang zur Verfügung stehen, ist es so, «daß man mit ihm sparsam umgeh[t]».[32]

Am Orte Gottes gilt im Gegenteil: Gott als das *Höchste Gut* unterliegt dieser Logik der Knappheit der Güter nicht. Sondern Gott als *das Höchste Gut* strömt über, es verströmt, verteilt und verschenkt sich selbst.[33] Und: Wenn Gott als *das Höchste Gut* sich verströmt, artikuliert es sich in Gestalt vollkommener Tugenden. Damit kommen wir zum tugendethischen Ansatz.

Der tugendethische Ansatz: der hin und hergerissene Mensch

Zwinglis theologische Anthropologie ist durch eine klare Dualität gekennzeichnet. Diese Dualität wird dahingehend spezifiziert, dass der Mensch eine spannungsvolle Fleisch-Geist-Einheit repräsentiert. Das

«Gott, der allein *gut* ist» (Hervorheb. M.N.).
Ähnlich auch Zwingli, Kommentar ZS 3, 106: Gott ist «gerecht, gut und barmherzig» oder ibid. 127: Gott ist «Licht, Reinheit, Unschuld, Güte» (Hervorheb. M.N.).

31 Zwingli, Kommentar 69 f.

32 Ibid. 70.

33 Vgl. Zwingli, Kommentar 70: «Jenes göttliche Gute strömt über, daß es mehr als ausreicht, die Anliegen aller Menschen zu erfüllen; denn es ist unendlich und will gerne ausgeteilt werden». Es liegt im Wesen und der Natur dieses Höchsten Gutes, dass es sich mitteilen, verströmen, ja eben verschenken will. Gott als das Höchste Gut verschenkt sich selbst; er ist der «Schenkende […], der sich umsonst hergeben will» (ibid. 74). Er verschenkt sich und will dabei «nützen» (ibid. 69). Gott «schenkt sich und verschwendet sich» (ibid. 73). Zwingli spricht in dieser Beziehung von «Gottes schenkende[r] Liebe» (ibid. 95) oder auch von seiner «schenkende[n] Barmherzigkeit» (ibid. 73).

heisst konkret: Der Mensch ist immer zwischen Fleisch und Geist hin und hergerissen. Zwingli beschreibt diese Differenz des Näheren als eine, die sich auf der Ebene des menschlichen Willens abspielt. Der menschliche Wille kann also durch den Geist, aber eben auch durch das Fleisch bestimmt sein.

Diese beiden Bestimmtheiten des Willens kann Zwingli auch als den *äusseren* und den *inneren* Menschen bezeichnen. Und beide systematischen Positionen werden in ethischer Hinsicht mit Tugend und Untugend identifiziert: Der äussere, der fleischliche Mensch ist der untugendhafte, der böse Mensch. Der innere, der geistige Mensch hingegen ist der tugendhafte, der gute Mensch. Der «alte und äußere Mensch […] ist beherrscht von seinen Leidenschaften».[34] Im Gegensatz dazu gilt, dass der «innere oder neue Mensch viel zielstrebiger nach Gott trachten und viel gottähnlicher leben»[35] will, «daß den inneren Menschen kein Gesetz oder Wort mehr erfreuen kann als das Wort Gottes»[36]. Es geht für Zwingli in der Ethik dann v. a. darum, dass «der alte und äußere Mensch erniedrigt und zerbrochen wird, damit der innere seine Gestalt zurück gewinne».[37]

Allgemeines Kennzeichen des äusseren Menschen, des Fleisches oder der fleischlichen Seite des Menschseins ist die «Selbst- oder Eigenliebe»[38] beziehungsweise die «Selbstsucht»[39]. Mit der Eigen- oder Selbstliebe resp. mit der Selbstsucht ist also vor allem eines gemeint: *der unausrottbare menschliche Egoismus*.[40] Und mit der Eigenliebe melden sich exakt die Untugenden, die Zwingli auch als verdorbene Affekte[41] oder «Laster»[42] bezeichnen kann. An verschiedenen Stellen seines Werkes hat Zwingli diese Untugenden zur Sprache gebracht, einzeln erörtert

34 Ulrich Zwingli, Die Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes (1522), in: Ulrich Zwingli, ZS 1, 101–154, 115.

35 Ibid.

36 Ibid. 118.

37 Ibid. 115 f.

38 Zwingli, Kommentar 85.

39 Ibid. 160.

40 Vgl. dazu die Formulierung aus Zwinglis «Freundschaftliche[r] und ernster Ermahnung der Eidgenossen» von 1524, wo es heißt: «Deshalb, ehrenhafte, gute etc., treue, liebe Eidgenossen, hört auf mit solch aufgeblasenem und *egoistischem* Getue, besonders mit dem *Eigennutzdenken*, eurem größten Feind» (Ulrich Zwingli, Freundschaftliche und ernste Ermahnung der Eidgenossen [1524], in: Ulrich Zwingli, ZS 1, 313–329, 326 [Hervorheb. M. N.]).

41 Ulrich Zwingli, Wie Jugendliche aus gutem Haus zu erziehen sind (1523), in: Ulrich Zwingli, ZS 1, 215–241, 227.

42 Ibid. 241. Vgl. auch Zwingli, Kommentar 107.

oder auch z. T. – nach paulinischem Beispiel – zu Untugendkatalogen zusammengefasst. Die von Zwingli für am schädlichsten erachteten und immer wieder auftauchenden Untugenden des Menschen sind:

> Leichtfertigkeit, Herrschsucht und Kriegslust, die Gewinnsucht, die Schwatzhaftigkeit, das Übermass an Wein, die Freßlust, der Irrsinn der Liebe, die Geldgier, die Ruhmsucht, der Zorn, die Verleumdung, das Spiele[n] mit Würfeln, List oder Lüge,[43]
>
> Unwahrheit, Lästerung, Hochmut, Eigennutz, eitle Ruhmsucht, Selbstüberschätzung, Habsucht, [s]chamlose[r] Ehebruch, öffentliche Gotteslästerung, Verführung von Jungfrauen, Völlerei, üble Nachrede, Müßiggang, Streitsucht, Kuppelei,[44]
>
> Gewinnstreben [und] Habsucht,[45]
>
> nach Ehre, Lust, Reichtum begierig sein, Ehrsucht und Eigennutz, Genußsucht und Geld- und Ehrsucht.[46]

Grösste Untugend ist es, «keinen Glauben an Gott»[47] zu haben: *Unglaube*. Unglaube äussert sich in vielen Hinsichten und Facetten. Grundsätzlich handelt es sich um Unglauben, wenn der Glaube verweigert wird oder der Mensch einfach nicht glauben will. «Der Unglaube [ist] ‹Verweigerung von Vertrauen› oder ‹Nichtglaubenwollen›».[48]

Von *Unglauben* kann Zwingli auch sprechen, wenn Menschen nicht auf das Wort Gottes vertrauen, sondern äusserliche Zeichen und menschliche Beglaubigungen fordern. *Unglauben* liegt für Zwingli vor, wenn die Hoffnung auf endliche Güter gerichtet wird. *Unglaube* äussert sich darin, dass Eide geschworen oder Gelübde abgelegt werden. *Unglauben* heisst, auf Schutzpatrone zu vertrauen. *Unglaube* wird sichtbar, wenn Menschen nur nach eigenem Nutzen, nach Reputation oder Ehre streben. Und *Unglaube* wird erkennbar, wenn Menschen ein unreines Leben führen. *Ungläubig* ist, wer Gott und Christus verleugnet.[49]

Diese Untugenden gehören – leider Gottes – unvermeidlich zu jedem Menschenleben dazu. Sich überhaupt auch nur einzubilden, man führte

43 Diese Kompilation stammt aus Zwinglis Schrift «Wie Jugendliche aus gutem Haus zu erziehen sind» von 1530.
44 Diese Kompilation stammt aus der «Auslegung und Begründung» von 1523.
45 Ulrich Zwingli, Wer Ursache zum Aufruhr gibt (1534), in: Ulrich Zwingli, ZS 1, 331–426, 395.
46 Die letztgenannten Untugenden finden sich im «Commentarius» (ZS 3, 81, 86, 156 und 416).
47 Zwingli, Kommentar 174.
48 Ibid. 175.
49 Vgl. dazu Neugebauer, Zwinglis Ethik 92 ff.

ein tugendhaftes Leben oder man sei dazu wenigstens von sich aus in der Lage, ist bereits Ausdruck von Untugenden: Eitelkeit, Hochmut und Selbstüberschätzung.

Jesus Christus als Urbild der Tugenden

Wird der menschliche Wille nicht vom Fleisch, sondern vom Geist bestimmt, artikuliert sich nicht Untugend, sondern Tugend. Die grundlegende ethische Idee ist dabei die, dass exakt die Tugenden es sind, mit deren Hilfe die Macht der Untugenden eingedämmt, ja in Ansätzen sogar überwunden werden kann.

Die Tugenden nun, mit deren Hilfe die Macht der Untugenden gebrochen werden kann, kann der Mensch nicht ohne Weiteres aus sich heraussetzen oder gewissermassen in aristotelischer Manier einüben und perfektionieren. Sondern die Tugenden, um die es Zwingli geht, begegnen mit und in der Gestalt Jesu Christi. Das heisst, in ethischer Hinsicht handelt es sich bei Zwingli um eine tugendethisch gelagerte Ur- resp. Vorbildchristologie. Jesus Christus ist «Führer und Hauptmann»[50]. Er – gleichwohl inkarniert – trägt nicht die Last, sondern den «Feldherrenmantel des Fleisches»[51]. Und damit ist er (und nur er) die Verkörperung derjenigen Tugenden, mit denen der Mensch im sittlichen Streit über die Untugenden triumphieren kann. Der tugendethische Spitzensatz lautet: Nur «Christus [ist] das vollkommenste Vorbild jeglicher *Tugend*».[52] Und «alles Wissen und alle *Tugenden* sind in ihm [sc. Jesus Christus]».[53]

Bei den Tugenden, die als christliche Tugenden dann «*unsere* Tugenden»[54] sein sollen, handelt es sich vor allem um «Demut und Sanftmut, unentwegte[…] Nachsicht»[55], «Einigkeit durch das Band des Friedens»[56], «Einigkeit in Christus»[57], «Gerechtigkeit, Glauben, Barmherzigkeit»[58], «Gehorsam […] gegenüber Gott, dann aber auch gegenüber den Menschen, denen zu gehorchen Gott befohlen hat»[59], «Gottes-

50 Zwingli, Auslegung oder Begründung 59 (im Orig. hervorgehoben).
51 Ulrich Zwingli, Erklärung des christlichen Glaubens (1531), in: Ulrich Zwingli, ZS 4, 281–361, 294.
52 Zwingli, Wie Jugendliche 231 (Hervorhebung M. N.).
53 Zwingli, Berner Predigten 53 (Hervorhebung M. N.).
54 Zwingli, Erklärung des Glaubens 233 (Hervorhebung M. N.).
55 Ulrich Zwingli, Eine göttliche Ermahnung der Schwyzer, in: Ulrich Zwingli, ZS 1, 75–100, 83.
56 Ibid.
57 Zwingli, Klarheit und Gewissheit 106.
58 Zwingli, Wie Jugendliche 228.
59 Zwingli, Auslegung oder Begründung 317.

furcht»[60], «Freundschaft» (Z II, 370) «Mäßigung, Geduld, Freude»[61], «Standhaftigkeit»[62] und «Reinlichkeit»[63] (Z I, 233).

Ein weiterer Katalog mit explizit als *Tugenden* bezeichneten Eigenschaften findet sich wieder in der Erziehungsschrift von 1526 «Wie man die Jugend in guten Sitten und christlicher Zucht erziehen und lehren soll». Hier werden von Zwingli als *Tugenden* aufgerufen: Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Treue, Glauben, Wahrheit und Standhaftigkeit. Sie alle sind *Tugenden*, mit denen der sittlich handelnde Christ dem Vaterland und auch jedem einzelnen Sünder dienstbar ist und reiche Frucht schafft, wie es im frühneuhochdeutschen seiner Erziehungsschrift von 1526 heisst. Hier wird der tugendethische Ansatz einmal mehr explizit, und ein tugendhaftes Leben bedeutet entsprechend, nach

> «frombkeyt, gerechtigkeit, trüw, glouben, warheit und standhaftigkeyt trachten […], darinnen sich ueben; dann *mit sölichen tugenden* mag er gmeiner Christenheyt, gmeinem nutz, sinem vatterland, ouch allen und yedem insunders nütz sin unnd frucht schaffen».[64]

Neben den vielen Einzeltugenden scheinen besonders *drei* Haupttugenden immer wieder auf. Und zwar betrifft das die klassisch christliche Tugend*trias* von *Glauben*, *Liebe* und *Hoffnung*. Sie bilden das Zentrum der christlichen Tugendlehre Zwinglis.[65]

Artikuliert ein Mensch in Orientierung an Christus die beschriebenen christlichen Tugenden, kann er im Glauben und Tun am *Höchsten Gut* teilnehmen und dies partiell in seinem Leben verwirklichen. Die gelingende Partizipation ereignet sich in Gestalt des Friedens. Die immanente Kampfsituation zwischen Untugend und Tugend, zwischen dem fleischlichen und dem geistlichen Willen, zwischen dem äusseren und dem inneren Menschen kann zum Stillstand gebracht werden. In den Menschen zieht dann Frieden ein, zunächst persönlicher, innerer Frieden – Zwingli kann das auch als Ruhe oder Sabbath bezeichnen; ein Friede der sich dann auch als sozialethischer Frieden in der Gesellschaft

60 Ibid. 363.
61 Zwingli, Berner Predigten 45.
62 Ibid. 85.
63 Vgl. die «reynigheit» aus dem frühneuhochdeutschen Original der «Ermahnung» von 1522 (Huldreich Zwingli, Eine freundliche Bitte und Ermahnung an die Eidgenossen (13. Juli 1522), in: Z I, 214–248, 233.
64 Huldreich Zwingli, Wie man die Jugend in guten Sitten und christlicher Zucht erziehen und lehren soll (1526), in: Z V, 430–447, 442 (Hervorhebung M. N.).
65 Vgl. dazu *Neugebauer*, Zwinglis Ethik 96 ff.

fortpflanzt.[66] Denn Zwingli ist sich sicher: «Gott hat uns nämlich berufen, im Frieden zu leben.»[67]

Der Pflichtgedanke im Horizont der Ethik Zwinglis

Spielt der Gedanke eines höchsten Gutes in der Gotteslehre Zwinglis eine herausragende Rolle und repräsentiert die Christologie eine tugendethisch gelagerte Ur- resp. Vorbildchristologie, so gehört der Pflichtgedanke im Horizont der Ethik Zwinglis v. a. auf die Seite des Menschen, in die Anthropologie. Pflichten sind weder in Bezug auf Gott noch mit Blick auf das Verständnis des Werkes und der Person Jesu Christi unmittelbar einschlägig.[68] Adressat von Pflichten ist für Zwingli der Mensch, und es geht im Rahmen seiner Theorie dann vor allem darum, dass Menschen sich zu einem tugendhaften Leben verpflichten.

In diesem Zusammenhang ist zunächst festzuhalten, dass sich im Horizont der Ethik Zwinglis kein Pflichtbegriff im neuzeitlichen Sinn ausmachen lässt. Aber freilich kennt Zwingli das klassische ethische Konzept der Pflicht. Es ist bekannt, dass Zwingli eine Ausgabe von Ciceros *De officiis* (Paris 1498) besass, in seiner Bibliothek aufbewahrte und mit dem handschriftlichen Eintrag versah «Zwingli pro 9 Grossis Vrsinis»[69].

Und Zwingli kann den Pflichtgedanken auch im engeren Umfeld seines Glaubensbegriffs verorten, wenn er bspw. notiert: «Da wo Glaube ist, da ist die höchste Pflicht.»[70]

Das Konzept *Pflicht* taucht bei Zwingli in einem Zusammenhang auf, in dem es zunächst nicht erwartet werden würde. Und zwar begegnet der Pflichtgedanke interessanterweise im Umfeld seiner Sakramentslehre. Das rührt unter anderem daher, dass Zwingli – in gut humanistischer Manier – vom klassischen Wortsinn von *sacramentum* ausgeht. Im klassischen Latein bedeutet *sacramentum* wörtlich «Pfand», vor allem «Gerichtspfand», und «Eid», besonders «Fahneneid»[71]. Dies

66 Vgl. dazu Zwingli, Auslegung oder Begründung 217.

67 Ibid. 393.

68 Einen Grenzfall bildet hier die Lehre vom Berufsgehorsam Jesu.

69 Emil *Egli*, Aus Zwinglis Bibliothek, in: Zwing. II/8 (1908), 247 ff., 248.

70 «[D]ann wo gloub ist, da ist die höchste pflicht» (Ulrich Zwingli, Voten Zwinglis an der Berner Disputation [6. bis 25. Januar 1528], in: Z VI/I, 243–568, 423).

71 Vgl. Ulrich *Köpf*, Art. Sakramente I. Kirchengeschichtlich, in: RGG^4, Bd. 7 (2004), 752–755, 752: «Sacramentum bezeichnet im vorchristlichen Latein v. a. im Gerichtswesen den Geldbetrag, den der Prozessierende als depositum erlegen mußte, und im Militärwesen den Fahneneid des Soldaten» (Hervorhebung M. N.).

überträgt Zwingli auf die christlichen Sakramente (und das sind für ihn bekanntlich nur noch Taufe und Abendmahl). Ein Sakrament ist für Zwingli dementsprechend eine «Einweihungs- und Ver*pflicht*ungshandlung»[72], ein «Antrittszeremoniell oder eine Verpfändung»[73], eine «Einweihung oder öffentliche Amtseinführung»[74].

Und das gilt exakt für Taufe und Abendmahl. So äussert Zwingli im frühneuhochdeutschen Original seiner Schrift «Wer Ursache gebe zur Aufruhr», dass «das *verpflichten*, das sy im touff ansehenn woltend, das sol im sacrament deß lychnams Christi ußgericht werden».[75] Und im Zuge des Abendmahlsstreits macht Zwingli gegenüber Luther deutlich, dass für ihn das Abendmahl im erklärten Sinne «ein war- unnd *pflicht*- oder eynigungzeychen»[76] darstellt, und spricht von den «pflichtlichen zeichen, wyn und brot, die im nachtmal sind».[77]

Der Sinn eines Sakraments besteht für Zwingli also darin, dass es eine *ethische Verpflichtung* zum Ausdruck bringt. Im Sakrament verpflichtet sich der Christenmensch oder – im Fall der Kindertaufe – seine Vertreter, das Leben den christlichen Tugenden gemäss zu gestalten. Und das Sakrament ist das sichtbare Zeichen dieser Verpflichtung. Zwingli kann dies ohne Weiteres auch mit einer militärischen Verpflichtungsleistung vergleichen, nur dass an dieser Stelle nicht die Treue zum Heer, sondern der ethische Einsatz im Kampf zwischen Gut und Böse, zwischen Untugend und Tugend, zwischen Leib und Geist, zwischen äusserem und innerem Menschen gemeint ist.

Das Problem des *unde malum*

Hinter Zwinglis ethischen Entwicklungen lassen sich klare ethische Strukturen erkennen, die überdies über eine grosse alltagspraktische Evidenz verfügen. Wie jeder ernsthafte Ethiker dringt Zwingli dabei auch zu den grundsätzlichsten Fragen des ethischen Denkens vor. Und eine der grundsätzlichsten Fragen der Ethik berührt das, was als der

72 Zwingli, Kommentar 237 (Hervorhebung M. N.).
73 Ibid. 231.
74 Ibid.
75 Ulrich Zwingli, Wer Ursache gebe zur Aufruhr, Z III, 368–469, 411 f. (Hervorhebung M. N.).
76 Ulrich Zwingli, Daß diese Worte: Das ist mein Leib usw. ewiglich den alten Sinn haben werden (20. Juni 1527), Z V, 805–977, 834 (Hervorhebung M. N.).
77 Ibid. 906.

Gedankenkreis des *unde malum* bekannt ist. Und diese Frage betrifft einmal mehr die anthropologischen Grundlagen seiner Ethik.

Der beschriebene theologisch-ethische Gedankengang ruht u. a. auf der Prämisse, dass Gott (als das Gute selbst) den Menschen eben als moralisch imperfektes Wesen, als ethisch fragile Geist-Fleisch-Einheit geschaffen hat, die an seiner Willensäusserung notorisch scheitern muss; oder wie Zwingli es auf den Punkt bringt: «Warum hat Gott also einen so unglücklichen Menschen erschaffen, der niemals Frieden mit sich findet?»[78] Zwingli kann diese Frage sogar noch einmal zuspitzen: «Warum» – fragt er – «hat Gott dem Menschen ein Gesetz gegeben, gegen das er verstoßen kann?»[79]

Es gehört zu den Stärken der Theologie und Ethik Zwinglis, dass er dieser Frage nicht ausweicht. Unter anderem in seiner Spätschrift «Von der Vorsehung» hat Zwingli sich mit der angesprochenen Problematik näher auseinandergesetzt. Dabei ist ihm bewusst, dass es sich nicht nur um eine «eigentliche Kernfrage» handelt, sondern «daß an eine solche schwierige Frage mit Ehrfurcht und Gewissenhaftigkeit herangegangen werden muß».[80]

Zwingli schlägt bei der Beantwortung dieser Frage ein zweigliedriges Verfahren ein. In einem ersten Schritt hält er fest, dass diese Frage von Seiten des Menschen nicht vollumfänglich beantwortet werden kann. Wiederholt verweist er an dieser Stelle auf Röm 11,33: «O welch eine Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes. Wie unerforschlich sind seine Entscheidungen und unausdenkbar seine Wege!»[81] Gott ist nicht nur ein Gott, der sich offenbart, sondern – wie Zwingli mit Rückgriff auf Jes 45,15 sagt – auch «ein verborgener Gott».[82] Versuche seitens des Menschen zu vollständiger Erkenntnis Gottes zu kommen, sind zum Scheitern verurteilt. Denn damit versuchte der Mensch, sich gleichsam auf eine Stufe mit Gott zu stellen. Aber das ist laut Zwingli nicht möglich.

Die Frage nach dem Warum der menschlichen Unzulänglichkeit in moralischen Dingen wird also zunächst mit Verweis auf die Unergründlichkeit des göttlichen Ratschlusses zum Stillstand gebracht und dem

78 Zwingli, Vorsehung 184.
79 Ibid. 187.
80 Ibid. 195.
81 Vgl. ibid. 184 und 195. Zwingli zitiert jeweils nur den ersten Teil des Verses und bei der erstgenannten Stelle etwas freier: «O welch eine Tiefe der Weisheit und der Freigebigkeit Gottes!»
82 Zwingli, Kommentar 58.

Menschen gewissermassen ein Reflexionsstopp verordnet; Zwingli selbst: «Hier sind wir gewiß gezwungen einzuhalten»[83].

Das aber, was immerhin gesagt werden kann, ist, dass Gott den Menschen so geschaffen hat, wie er ihn geschaffen hat, weil es ihm so gefiel. Und gesagt werden kann auch, dass das, was Gott gefällt und was er in seinem Gefallen tut, immer gut ist, auch wenn dem Menschen selbst dies genau nicht gänzlich einsichtig werden kann: «So gefiel es jenem, der alles kann, was immer er will und der nichts will, was nicht gut, heilsam und gerecht wäre»[84].

In einem zweiten Schritt entwickelt Zwingli dann aber noch ein weiteres Argument. Deutlich ist dabei, dass die Verfasstheit des Menschen als moralisch imperfektes Wesen, als ethisch fragile Geist-Fleisch-Einheit dem (unergründlichen) Willen Gottes entspricht. Es ist also von Gott gewollt, «daß durch seinen [sc. Gottes] Willen und mit seinem Mitwissen das Fleisch dem Geist entgegenkläfft»[85]. Und dies hat einen Grund. Es ist nämlich von Gott genauso und nicht anders eingerichtet, damit sich der Mensch– kurz gesagt – immer wieder seines Menschseins vergewissert. Es entspricht der von Gott zugedachten schöpfungsmässigen Ordnung, dass der Mensch mit den Tieren die körperliche, die fleischliche Basis gemein hat, sich aber durch seinen Geist von ihnen markant unterscheidet. Und der menschliche Geist ist exakt der Adressat der göttlichen Willensäusserungen. Und auch wenn der Mensch sich aufgrund seiner fleischlichen, körperlichen Basis nicht vollumfänglich an den göttlichen Willensäusserungen ausrichten kann, so haben diese dennoch den unverlierbaren Wert, dass anhand dieser eben der Mensch erst zum Menschen wird: «Damit also der Mensch ein Mensch ist und kein Tier, ist es notwendig, daß er die Sorge und die Kenntnis höherer und besserer Dinge hat»[86].

Sein Gottesverständnis macht den Menschen zum Menschen, und in der Ethik geht es zum Schluss immer darum, diese Position zu reflektieren, um dem Menschen eben in seiner spezifischen Menschlichkeit lebenspraktische und lebensdienliche Orientierung zu ermöglichen.

83 Zwingli, Vorsehung 185.
84 Ibid.
85 Ibid. 195.
86 Ibid. 196.

Der die Welt regiert

Zum Motiv des regnum Christi und des regnum dei in der reformierten Theologie

Von Matthias Freudenberg

«Es wird regiert!»

«Es wird regiert!» Diesen Satz erinnert Eduard Thurneysen aus seinem letzten Telefonat, das er mit Karl Barth am Abend des 9.12.1968, einen Tag vor dessen Tod, geführt hat. Der Satz steht in einem ausdrücklich politischen Zusammenhang:

> «Ja, die Welt ist dunkel. Nur ja die Ohren nicht hängen lassen! Nie! Denn es wird regiert, nicht nur in Moskau oder in Washington oder in Peking, aber ganz von oben, vom Himmel her. Gott sitzt im Regimente. Darum fürchte ich mich nicht. Bleiben wir doch zuversichtlich auch in dunkelsten Augenblicken! Lassen wir die Hoffnung nicht sinken, die Hoffnung für alle Menschen, für die ganze Völkerwelt! Gott lässt uns nicht fallen, keinen einzigen von uns und uns alle miteinander nicht! Es wird regiert!»[1]

Mit seinen letzten überlieferten Worten lässt Barth einen Grundton der reformierten Theologie anklingen: die als Urvertrauen zum Ausdruck gebrachte Gewissheit, dass der dreieinige Gott die von ihm geschaffene Welt heilsam in seinen Händen hält, sie regiert und das Werk seiner Hände nicht loslässt. Schon den Reformatoren ist die Leidenschaft anzumerken, das Credo zum gegenwärtigen regierenden Handeln Gottes geradezu trotzig in eine Welt hineinzuschreien, die durch manche Gegenerfahrungen erschüttert war. Dass Gott die Welt regiert, lag denen auf den Lippen, die im Angesicht der gefährdeten Reformation deutlich machen wollten, dass Gott für Licht und Klarheit statt für eine dunkle Verunklärung der Religion steht. Dass Gott die Welt regiert, wurde ins-

1 Karl *Barth*, Gespräch mit Eduard Thurneysen (1968), in: *ders*., Gespräche 1964–1968, hg. von Eberhard Busch (Karl Barth-Gesamtausgabe, Abt. IV), Zürich 1997, 562.

besondere zum Credo der in ihrem Glauben und in ihrer Lebensentfaltung unterdrückten Protestanten in Frankreich und darüber hinaus. Erlittene Intoleranz und obrigkeitliche Unterdrückung brachte die, die an ihrem Vertrauen auf Gottes vorsehendes Handeln (Providenz) festhielten, nicht zum Schweigen, sondern zum Bekennen ihres Glaubens. Sie liessen sich von dem Gedanken leiten, dass der lebendige Gott in der Fülle seiner Personalität wirklich im Regiment sitzt und die Welt im letzten Grunde weder von einer unpersönlichen Kraft noch von einer kosmischen Energie noch von einer abstrakten Idee noch von düsteren Mächten gelenkt wird.

Dass Gott die Welt regiert, ist nicht nur ein Grundsatz der Vorsehungslehre, sondern weist in zwei weitere Felder der Theologie hinein: in die Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat in ihren jeweiligen Aufgaben samt dem christlichen Engagement in der Welt (Ethik) sowie in die Eschatologie, in der danach gefragt wird, worauf Christen für sich und den gesamten Kosmos hoffen dürfen – nämlich auf das *regnum dei*, mit dem Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde heraufführen wird. Im Horizont von Providenz, politischer Ethik, Ekklesiologie und Eschatologie werden im Folgenden exemplarische Blicke auf die Reflexion der Metaphern *regnum Christi* und *regnum dei* in der reformierten Theologie geworfen.

Raum für Gerechtigkeit – Huldrych Zwingli

In seiner *Auslegung und Begründung der Thesen oder Artikel* (1523) identifiziert Huldrych Zwingli den Begriff *regnum dei* mit dem Wort Gottes bzw. dem Evangelium, das Gottes Gnade verkündet.[2] Dieses Wort entfaltet sich im Glauben und in den Werken, so wie ausgesäter Samen Frucht bringt (vgl. Mk 4,26–29).[3] An anderer Stelle sieht Zwingli das *regnum dei* mit den gläubigen Menschen und ihrer Gemeinschaft als Kirche in eins. Wer sich jedoch wie die Päpste und Bischöfe eine hohe Stellung anmasst, habe seinen Platz im Reich Gottes – nämlich der Gemeinschaft der Glaubenden – verwirkt.[4] Schliesslich versteht Zwingli das Reich Gottes «als die Freude […], in der sich diejeni-

2 Huldrych Zwingli, Auslegung und Begründung der Thesen oder Artikel (1523), in: ZS 2, 82 (These 12); 216 (These 20); 322 (These 30); 421 f. (These 50); 434 (These 50).
3 Ibid. 216 (These 20).
4 Ibid. 348 f. (These 30); 421 (These 50).

gen befinden, die, im Glauben gestorben, zu Gott gekommen sind und sich freuen, vor seinem Angesicht zu stehen».[5] Über dieses künftige Reich Gottes lässt sich ebenso wenig spekulieren als dass es sich mit eigenen Werken verdienen lässt.[6]

In diesen drei Perspektiven umfasst das Reich Gottes Zeit und Ewigkeit: Zeit darin, dass es mit dem Evangelium und der Gemeinschaft der Christen identifiziert wird; Ewigkeit darin, dass mit *regnum dei* das erhoffte künftige Reich Gottes bezeichnet wird. Es ist von grosser Bedeutung, dass in allen drei Dimensionen das Reich Gottes «nichts anderes ist als Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist (vgl. Röm 14,17)».[7] Zwingli versteht das Reich Gottes als einen Machtbereich, in dem Gott nicht nur die Christen, sondern die ganze Welt regiert und bewahrt. In diesem Machtbereich gestalten die Christen ihr Leben nach dem Massstab von Vollkommenheit und Unschuld, indem sie nicht nur nach menschlicher Gerechtigkeit streben, sondern auch die göttliche Gerechtigkeit suchen. Allerdings, räumt Zwingli ein, «dürfen wir keinesfalls vergessen, dass unser Bemühen die göttliche Gerechtigkeit nicht zu erreichen vermag».[8] Was den Christen bleibt, ist das Wort Gottes – das Evangelium – als orientierendes Licht auf ihrem Lebensweg und als Hinweis auf das, was Gott ihnen schenkt und was er von ihnen fordert. Zwingli nimmt eine christliche Lebensgestaltung und Ethik in den Blick, die sich an Gott, seiner Gerechtigkeit und seiner Herrschaft ausrichtet.

Im Machtbereich des *regnum dei* regiert Gottes Gerechtigkeit. Hier schlägt Zwinglis theologisches und ethisches Herz. In der Schrift *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit* (1523) versteht er Gott und seine Gerechtigkeit als eine dynamische und die Herzen der Gläubigen entflammende Grösse – wörtlich als «ein ewiges, verzehrendes Feuer».[9] Gottes Gerechtigkeit ist die Liebe schlechthin, die von keinem Menschen ebenso wenig wie seine Gerechtigkeit vollkommen verwirklicht und gelebt werden kann. Diese Gerechtigkeit kann man sich im Evangelium nur zusagen lassen – als eine durch Jesus Christus erfüllte

5 Ibid. 421 (These 50).

6 Huldrych Zwingli, Die freie Wahl der Speisen (1522), in: ders., ZS 1, 34f.

7 Zwingli, Auslegung 485 (These 64); vgl. Huldrych Zwingli, Kommentar über die wahre und falsche Religion (1525), in: ders., ZS 3, 397.

8 Huldrych Zwingli, Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit, in: ders., ZS 1, 182.163.210.

9 Ibid. 163; vgl. Hans *Scholl*, Seelsorge und Politik bei Ulrich Zwingli, in: *ders.*, Verantwortlich und frei. Studien zu Zwingli und Calvin, zum Pfarrerbild und zur Israeltheologie der Reformation, Zürich 2006, 11–31, hier 20–24.

Gerechtigkeit und Liebe. Auf dieser Basis treten Menschen vor Gott und in seinen Machtbereich – sein *regnum* – ein. Zwingli unterstreicht hier die Wirksamkeit der Botschaft von der göttlichen Gerechtigkeit für die menschliche Lebensführung. Es geht ihm um mehr als um die Gerechtsprechung des inneren Menschen. Vielmehr wirkt sich die zugesprochene göttliche Gerechtigkeit auf den Menschen und seine Gerechtigkeit als Ansporn aus:

> «Dementsprechend wirst du dauernd dafür kämpfen, dass du dich je länger je mehr dem göttlichen Willen gleichgestaltest und zu einem vollkommenen Mann heranwächst nach dem Masse Christi, und an dir selbst nicht mehr Gefallen finden, aber all deine Zuversicht unverwandt auf Gott richten, und was du schon wirkst, nicht dir, sondern Gott zuschreiben.»[10]

Das Wachsen des Reiches Gottes erkennt Zwingli darin, dass die menschliche Gerechtigkeit von der göttlichen eine neue Ausrichtung erhält. Das ist indes nicht nur eine Angelegenheit der persönlichen Lebensführung, sondern hat öffentlichen und politischen Charakter. An dieser Stelle ist an den bekannten Satz Zwinglis im *Brief an seinen Konstanzer Freund Ambrosius Blarer* vom 4.5.1528 zu erinnern: *regnum Christi etiam externum*. Im Zusammenhang heisst es:

> «Aber wir dringen bloss auf den Beweis, dass Christi Reich auch äusserlich sei. […] Christus will also auch für die äusserlichen Dinge der Massstab sein und befiehlt auch solchermassen. Sein Reich tritt durchaus auch äusserlich in Erscheinung!»[11]

Das Reich Christi und die in ihm verwirklichte göttliche Gerechtigkeit haben nicht nur Konsequenzen für die innere Frömmigkeit, sondern auch für die öffentliche Darstellung des Glaubens. Mit *etiam* deutet Zwingli an, dass Christi Reich sich nicht nur in der menschlichen Seele, sondern auch in der Welt durchsetzen wird und auf deren Veränderung drängt. Jesus Christus erhebt seinen Herrschaftsanspruch in der Welt. Das *etiam externum* öffnet die Tür zu einem Verständnis des Glaubens, dem zufolge dieser Gerechtigkeit und Liebe in die Strukturen der Welt einpflanzt, statt sich auf sich selber zurückzuziehen. Aus diesem Grund hat Karl Barth Zwingli mit seinem ethischen Interesse an der Gestaltung der Welt als «Weltmensch» gekennzeichnet:

10 Zwingli, Gerechtigkeit 166.

11 Z IX, 454, 13 f.; Übersetzung: Hans Rudolf Lavater, Regnum Christi etiam externum – Huldrych Zwinglis Brief vom 4. Mai 1528 an Ambrosius Blarer in Konstanz, in: Zwing. XV (1981), 338–381, hier 339.

> «Er stand aktivst beteiligt mitten drin in der geistigen und politischen Bewegung der Zeit. Ihn jammerte des Volkes. Ihn verfolgte die Frage, wie dem aus tausend Wunden blutenden Jahrhundert zu helfen sei.»[12]

Zwingli war von der Frage umtrieben, was der göttlichen Gerechtigkeit und seinem Reich in der Welt entspricht und diesen angenähert werden muss. Eine der Welt gegenüber aufgeschlossene, aber nicht in reine Weltlichkeit abgleitende Theologie zeichnet Zwingli aus und macht seine Reformation zu einem unverwechselbaren Ereignis.

Das hatte direkte Folgen für das Verhältnis von Glaube und Politik in Zürich und in der Eidgenossenschaft. Mit dem Satz *regnum Christi etiam externum* drängte Zwingli darauf, die göttliche Gerechtigkeit in die legislativen, judikativen und exekutiven Funktionen des Gemeinwesens einzubeziehen: Die Regierung ist «dazu eingesetzt, in der Regelung der Dinge der göttlichen Gerechtigkeit so nahe zu kommen, wie es ihr möglich ist».[13] Eine statische Grenzziehung zwischen dem Bereich des Glaubens und des Politischen gibt es bei Zwingli nicht. Das Reich Gottes ist nicht nur ein inneres und unsichtbares, in der Seele und Frömmigkeit des Einzelnen beheimatetes Reich, sondern es hat äusserliche Wirkungen. In dieser Dynamik umfasst das Reich Gottes bzw. Christi auch das begrenzte und fehlerbehaftete menschliche Tun und sein Weltverhältnis. Zwingli durchbricht damit die lutherische Lesart der Zwei-Regimente-Lehre, indem er Gottes bzw. Christi Reich nicht nur in den Herzen, sondern auch in der zu gestaltenden Welt erblickt.[14] Konkret setzen sich Gerechtigkeit und Liebe u. a. bei Zins- und Geldgeschäften sowie beim Umgang mit dem Eigentum auf dem Hintergrund weit auseinanderklaffender sozialer und ökonomischer Verhältnisse durch.

Zwingli hat mit seinem Verständnis des *regnum dei* bzw. *regnum Christi* die Türen hin zur Neuzeit geöffnet, um das universale, das Individuum und die Kirche überschreitende Wirken Gottes zu unterstreichen. Aus dem biblischen Leitspruch heraus, der sich seit 1522 regelmässig als Motto auf dem Titelblatt von Zwingli-Drucken findet: «Kommt her zu mir, die ihr mühsam und beladen seid; ich will euch

12 Karl *Barth*, Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften. Vorlesung Göttingen Sommersemester 1923, hg. von Eberhard Busch, (Karl Barth-Gesamtausgabe, Abt. II), Zürich 1998, 70.

13 Zwingli, Gerechtigkeit 208.

14 Vgl. Marco *Hofheinz*, Ethik der Erinnerung oder: «Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit». Der Einfluss der Sozialethik Huldrych Zwinglis auf Arthur Richs «Wirtschaftsethik», in: Erinnert, verdrängt, verehrt. Was ist Reformierten heilig?, hg. von Thomas K. Kuhn und Nicola Stricker, Neukirchen-Vluyn 2016, 113–130, hier 122.

Ruhe geben!» (Mt 11,28) lag ihm an der Gestaltung des sozialen Lebens. Auch wenn dieses nicht selber Reich Gottes werden kann, sollen in ihm doch die Impulse des *regnum* wirksam und erkennbar werden. Ein solcher Glaube ist mehr als eine Privatangelegenheit zur Pflege des eigenen religiösen Biotops.

Irdische Gnade und himmlische Herrlichkeit – Heinrich Bullinger

Auch Heinrich Bullinger hat sich gelegentlich zum *regnum dei* bzw. *regnum Christi* geäussert. Am ausführlichsten geschieht das in seinen Dekaden 1549–1551, hier vor allem in Predigt 7 von Dekade 4.[15] Innerhalb der Entfaltung des königlichen Amtes Jesu Christi bezeichnet er diesen als «Herr[n] aller Dinge, Führer und Lenker von allem, was im Himmel ist und auf der Erde, vor allem der allgemeinen Kirche selbst».[16] Als solcher ist er «der Befreier oder Beschützer, der Retter und Verteidiger» der Christen, um diese «in die Freiheit der Kinder Gottes» zu führen und zu seinem Eigentum zu machen.[17] Auf diese Weise werden die Christen gegen ihre Feinde widerständig und tragen den Sieg davon. Da Jesus Christus König ist und sein Reich heute schon Bestand hat, sind ihm auch «die Könige und Herren auf der ganzen Welt […] untertan» – ob sie sich freiwillig seiner Macht unterstellen oder dieser widerstreben.[18] Der hier anklingende ekklesiologische Bezug von Jesu Christi Königsherrschaft, durch die er die christliche Gemeinde regiert, verdichtet sich, wenn Bullinger erläutert, was er unter *regnum Christi* versteht: Das Reich Christi ist die Kirche. Wörtlich heisst es: «Nun nennt man aber auch die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, die dem König Christus gehorcht und untertan ist, das ‹Reich Gottes›.»[19] Analog kann es auch heissen, dass Gott König ist, «weil er die Seinen in der Kirche

15 Heinrich Bullinger, Dekade 4, Predigt 7, in: ders., Bullinger Schriften, Bd. 4, 542–568; vgl. Peter *Opitz*, Heinrich Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den «Dekaden», Zürich 2004, 195–200.

16 Bullinger, Dekade 4, Predigt 7, 542.

17 Ibid.

18 Ibid. 543; vgl. Heinrich Bullinger, Dekade 5, Predigt 2, in: ders., Bullinger Schriften, Bd. 5, 112; Heinrich Bullinger, Der alte Glaube (1537), in: ders., Bullinger Schriften, Bd. 1, 236.

19 Bullinger, Dekade 4, Predigt 7, 544.

regiert, lenkt, schützt und befreit und sie dann auch mit verschiedenen Gnadengaben beschenkt und fruchtbar macht».[20]

Weiter hält Bullinger daran fest, dass Gott seine Königsherrschaft über die Kirche hinaus «gegen alle sichtbaren und unsichtbaren Geschöpfe ausübt, ob diese ihm untertan sein wollen oder nicht».[21] Alle Völker und Reiche der Welt gehören zu seinem Machtbereich und werden von ihm bis ans Ende gelenkt und bewahrt.[22] Durch seinen Geist herrscht er in besonderer Weise unter den Christen, seinen Erwählten.

Das *regnum dei* im ekklesiologischen Sinne differenziert Bullinger in ein irdisches und ein himmlisches Regiment.[23] Gottes Reich ist *zum einen* als Reich der Gnade (*regnum gratiae*) irdisch, da die Kirche auf Erden existiert. Diese wird – da in ihrem irdischen und fehlbaren Charakter auf Gottes Gnade angewiesen – durch Gottes Wort und Geist gelenkt. Es ist daher ein Irrweg, wenn man der Kirche zusprechen würde, dass sie aus sich selber heraus sünden- und irrtumsfrei sei.[24] Vielmehr ist sie durch die enge Bindung an den dreieinigen Gott und seine Herrschaft charakterisiert. Nicht nur Gnade, Barmherzigkeit und Vergebung empfangen die Christen, sondern sie werden auch über das zu erstrebende Gute und das zu meidende Böse belehrt sowie zum Tun des Guten bewegt und gekräftigt. Gottes bzw. Jesu Christi pneumatische Herrschaft in der Kirche wirkt sich nicht nur als innere religiöse Erbauung, sondern auch als Schutz und äusserlich in Erscheinung tretende Lebenserneuerung aus. Insbesondere die Diener der Kirche bringen die «Sache des Reiches Gottes» voran, indem sie sich als Werkzeuge Christi verstehen.[25] Alle Christen partizipieren in Kraft der Wirkung des Heiligen Geistes an Gottes Königsherrschaft und werden selber gleichsam zu Königen, die «über Teufel, Verdammnis, Sünde und Verfluchung, ja geradezu über alles» herrschen.[26] Als Teilhaber am Reich Gottes werden sie vom Gottesgeist gelenkt, sind – im Anklang an Martin Luthers Frei-

20 Ibid. 549; vgl. Heinrich Bullinger, Die Autorität der Heiligen Schrift (1538), in: ders., Bullinger Schriften, Bd. 2, 131.
21 Bullinger, Dekade 4, Predigt 7, 545.
22 Vgl. zu diesem vorsehungstheologischen Gedanken Heinrich Bullinger, Dekade 4, Predigt 4, in: ders., Bullinger Schriften, Bd. 4, 445.447.
23 Heinrich Bullinger, Dekade 5, Predigt 5, in: ders., Bullinger Schriften, Bd. 5, 247f.
24 Bullinger, Autorität 128.
25 Ibid. 274.
26 Bullinger, Dekade 5, Predigt 2, 546.

heitsschrift formuliert[27] – «Herren über alle Dinge und frei» und tragen Früchte des Geistes, ja herrschen mit Gott über die lebenszerstörenden Mächte.[28] Daher gelte es, «mit voller Ausdauer Widerstand [zu] leisten und im Kampf nicht nach[zu]lassen».[29]

Am Reich Gottes teilzuhaben bedeutet für die Christen, dass sie im Hören auf die Wahrheit und durch den Geist auch an Gottes Herrschaft Anteil bekommen und diese schon in diesem Leben gleichsam königlich – durch die Ausübung von Recht und Gerechtigkeit – betätigen. Ausdrücklich hebt Bullinger hervor, dass die Aufgaben der Regierenden durch Gottes Herrschaft keinesfalls obsolet werden.[30] Die Partizipation der Christen am *regnum dei* begründet Bullinger ausdrücklich pneumatologisch. Durch die Wirkung des Geistes geschehen Gerechtigkeit, Frieden und Lebenserneuerung, aber auch die Bewahrung vor den Anstürmen des Bösen.[31]

Zum anderen ist Gottes Reich als Reich der Herrlichkeit (*regnum gloriae*) eine himmlische Grösse und Gegenstand der christlichen Zukunftshoffnung. Signifikant tritt dieser zweite Aspekt hinter den ersten zurück bzw. wird primär als eine Konsequenz des irdisch-ekklesiologischen Aspekts des *regnum dei* entfaltet: Die auf Erden durch Gottes Geist begabten Christen werden im *regnum dei* in seine von ewiger Freude bestimmte Gemeinschaft aufgenommen, um «mit Christus, dem ewigen König, [zu] herrschen».[32] Dieses *regnum dei* ist im Unterschied zur Kirche ein ewiges Reich, unbegrenzt in seiner Dauer und Erstreckung. In seiner Erklärung der zweiten Unservater-Bitte «Dein Reich komme» nimmt Bullinger den Doppelaspekt des *regnum* auf: In ihr wird darum gebeten, dass Gott bzw. Jesus Christus hier auf Erden in den Christen durch seinen Geist herrscht, damit dieses Reich auf der ganzen Erde verbreitet werde; zugleich ist es die Bitte darum, dass die Christen im Himmel zusammen mit ihrem Herrn herrschen werden.[33]

Bei Bullingers *regnum*-Begriff zeichnet sich *erstens* dessen pneumatologische Färbung ab: Durch den Geist wird Gottes Reich der Gnade in den Christen und der Kirche mit der Konsequenz einer Lebenserneue-

27 Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), in: ders., Ausgewählte Schriften, hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1983, 238–263.
28 Bullinger, Dekade 5, Predigt 2, 560.
29 Ibid. 561.
30 Ibid.
31 Ibid. 551 f.
32 Ibid. 550; vgl. ibid. 561.
33 Ibid. 551; vgl. Bullinger, Dekade 5, Predigt 5, 247 ff.

rung errichtet. *Zweitens* fällt dessen ekklesiologischer Akzent auf, dem zufolge das Gottesreich seine erfahrbare Gestalt in der Kirche erhält und sich als aktueller Trost und Bewahrungsgewissheit auswirkt. Demgegenüber tritt *drittens* die eschatologische Ausrichtung in den Hintergrund und erscheint als Vollendung eines Prozesses, der in der gegenwärtigen Gemeinschaft der Christen mit ihrem Herrn in der Kirche begonnen hat und sich künftig vollenden wird.[34]

An Christi Königsherrschaft partizipieren – Johannes Calvin

Mit seiner Charakteristik der *ecclesia militans*, die keineswegs eine irdisch-politische Machtübernahme durch die Kirche bedeutet[35], steht Bullinger in grosser Nähe zu Johannes Calvins Ausführungen zum Königsamt Jesu Christi, die er im Rahmen seiner Lehre vom *munus triplex*, der Dreiämterlehre, dargelegt hat.[36] In der *Institutio christianae religionis* (1559) und im *Genfer Katechismus* (1545) sucht er Jesus Christus und sein Wirken in den Spuren der Gesalbten des Alten Testaments zu verstehen – als Prophet, Priester und König. In seinem königlichen Amt herrscht Christus zur Rechten Gottes und regiert durch Wort und Geist. Diese Herrschaft bringt laut Frage 37 des *Genfer Katechismus* «Gerechtigkeit und Leben» mit sich.[37] Hier wie bei den beiden anderen Ämtern bzw. Diensten Jesu Christi benennt Calvin beides: Christi Ämter und die Teilhabe der Christen an seinen Ämtern. Da Jesus Christus «diese Salbung nicht für sich allein» empfing, «sondern für seinen ganzen Leib, damit in der immerwährenden Verkündigung des Evangeliums die Kraft des Geistes sich entsprechend auswirke»[38], darum partizipieren die Christen an den Wirkungen Jesu Christi – so auch am königlichen Amt. Das geschieht in Wirkung des Heiligen Geistes, der die Christen zu Teilhabern (*collegas*) an Christi Ämtern macht. Konkret wirkt sich auf Seiten der Christen das ihnen vermittelte königliche Amt als eine Befreiung zu einem «frommen und heiligen Leben» aus (Frage

34 Vgl. *Opitz*, Bullinger 432–436.

35 Vgl. Bullinger, Autorität 315.

36 Vgl. Joachim *Staedtke*, Die Lehre von der Königsherrschaft Christi und den zwei Reichen bei Calvin, in: *ders.*, Reformation und Zeugnis der Kirche, Ges. Studien, hg. von Dietrich Blaufuss, Zürich 1978, 101–113.

37 Calvin Studienausgabe, Bd. 2, hg. von Eberhard Busch et al., Neukirchen-Vluyn 1997, 27; vgl. Inst. (1559) II,15,3 ff.

38 Inst. (1559) II,15,2.

42).[39] Dieses durch den Geist erschlossene und in der Freiheit des Gewissens gestaltete neue Leben geschieht in Wirkung einer Kraft, mit der die lebensfeindliche Macht der Sünde überwunden wird. Calvin beschreibt damit einen Akt der Befreiung: Christliches Leben ist der Sache nach ein befreites Leben, das den lebensfeindlichen Gewalten trotzt. Es liegt auf der Hand, dass sich von hier aus Folgen für das Leben der christlichen Gemeinde, ihre Ethik und ihre Hoffnung ergeben, die als Entängstigung, Freiheit und Entschlossenheit im Tun des von Gott Gebotenen beschrieben werden können.

Dass sich das *regnum* Gottes bzw. Jesu Christi auf Zeit und Ewigkeit auswirkt, zeigt sich auch in Calvins Auslegungen der zweiten Unservater-Bitte um das Kommen des Reiches Gottes. Dieses bricht dort an, wo Gott «die Sinne und Herzen aller Menschen dem freiwilligen Gehorsam gegen [sein] Wort» unterwirft und er durch seinen Geist «seinem Worte Wirkung verschafft». Durch Wort und Geist – man bemerke die Parallele zu Bullinger – versammelt sich Gott «aus allen Orten der Welt» seine Kirche mit der Folge, dass «Gottes Reich Tag für Tag Fortschritte» macht. Der Kirche ist zugesagt, von Gott beschützt zu werden, durch seinen Geist «auf die rechte Bahn» zu gelangen und zum Beharren im Sinne des *donum perseverantiae* gestärkt zu werden. Die Vollendung seines Reiches jedoch ist mit dem «endgültigen Kommen Christi» verbunden und diesem vorbehalten.[40] Die pneumatologische Akzentuierung ist deutlich erkennbar: Durch seinen Geist, so Calvin in den Fragen 268 und 269 des *Genfer Katechismus*, lenkt Gott die Erwählten und «überschüttet» sie mit dessen Gaben.[41] In der Kirche ist ein Anfang des Reiches Gottes gemacht. Die Vollendung erfolgt am Jüngsten Tag und setzt eine ausgesprochen erfreuliche Hoffnung frei (Frage 270).[42] Nahezu wörtlich nimmt übrigens der *Heidelberger Katechismus* in Frage 123 die Aussagen des *Genfer Katechismus* auf.[43] Und in Frage 50 heisst es: «Christus ist dazu in den Himmel erhöht worden, dass er sich dort erweise als das Haupt seiner Kirche, durch das der Vater alles regiert.»[44]

Was folgt daraus dogmatisch für die Existenz der Christen und der Kirche? Der Ausgangspunkt für die Sendung der Kirche ist die in Jesu

39 Calvin-Studienausgabe, 29.
40 Inst. (1559) III,20,42.
41 Calvin Studienausgabe, 99.
42 Ibid.
43 Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. von Georg Plasger und Matthias Freudenberg, Zürich 2005, 184.
44 Ibid. 165.

Christi Auferstehung begründete Hoffnung für die Menschheit und alle Welt. Christen nehmen auf ihre begrenzte Weise teil an Christi Kampf gegen die Mächte der Zerstörung, an seiner Heiligung der Welt und an seiner Überwindung der «herrenlosen Gewalten» (Karl Barth).[45] Auf Seiten der Kirche bewährt sich die Hoffnung auf Christi Regieren in doppelter Weise: als *Selbstbegrenzung* und als *Selbstentgrenzung*. Die ihren Herrn als den Gegenwärtigen bekennende Kirche *begrenzt* sich, indem sie sich selber und den Gegenstand ihrer Hoffnung, das Reich Gottes, unterscheidet. Sie weiss um die Vorläufigkeit aller geschichtlichen Darstellungsversuche, Kirche Jesu Christi zu sein. Ihre Bestimmung und Verheissung übersteigt das, was auch immer sie in ihrer vollkommensten Gestalt zeigen kann. Kirchliche Bescheidenheit ist darum die angemessene Lebensäusserung, in der die Kirche ihre Hoffnung bewahrt. Der andere Aspekt ist die *Selbstentgrenzung*. Calvin schreibt von der Freiheit des Gewissens und der *Heidelberger Katechismus* vom Streiten gegen die Feinde des Lebens. Beide Gesichtspunkte verhalten sich komplementär zueinander. Gewissensfreiheit und das Streiten gegen den Tod zugunsten des Lebens sind die beiden Lebensäusserungen, in denen sich der einzelne Christ und die Kirchen nach aussen wenden. Sie entgrenzen sich darin selber, dass sie sich dem bedrohten Leben zuwenden und Verantwortung für das Leben in einer Welt von überwältigender Schönheit und erschütternder Grausamkeit übernehmen.

Partizipation am *regnum Christi* – Alfred de Quervain

Wir wenden den Blick über Jahrhunderte hinweg ins 20. Jahrhundert. In ihm hat die reformierte Theologie das bei Bullinger anklingende und bei Calvin entfaltete königliche Amt Jesu Christi sowie die durch den Geist vermittelte Partizipation an diesem Amt aufgenommen. Im Horizont des Kirchenkampfes der 30er Jahre wurde die Königsherrschaft Jesu Christi zur ideologiekritischen Kategorie mit Wirkungen über den Kirchenkampf hinaus. Keine religiöse oder politische Gewalt darf sich über den Machtanspruch Jesu Christi stellen. In dieser Tonart ist das *Bekenntnis der Freien reformierten Synode Barmen* (1934) gestimmt, welches das Vertrauen in Jesu Christi fortwährendes Wirken beschreibt:

45 Karl *Barth*, Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlass. Vorlesungen 1959–1961, hg. von Hans-Anton Drewes und Eberhard Jüngel (Karl Barth-Gesamtausgabe, Abt. II), Zürich 1976, 363–399.

> «Die Kirche ist in der Welt. […] Sie vertraut und sie gehorcht allein der eben diesem Menschen in Jesus Christus widerfahrenen Barmherzigkeit. Sie wartet nach Gottes Verheissung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, in welchen Gerechtigkeit wohnt.»[46]

Das Bekenntnis weist ausdrücklich auf die Weltlichkeit und den Dienst der Kirche hin, Gottes Wort und seinem Geist zu gehorchen sowie den Staat mit ihrer Fürbitte zu begleiten und an Gottes Reich zu erinnern. Sodann wird in These 5 der *Barmer Theologischen Erklärung* (1934) dem Staat jeder Anspruch auf eine totale Herrschaft abgesprochen. Die Kirche habe die Aufgabe, «an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten» zu erinnern.[47]

Der Schweizer reformierte Ethiker Alfred de Quervain (1896–1968) hat in den kirchenpolitisch brisanten 30er Jahren mehrfach auf die Königsherrschaft Christi rekurriert.[48] In seiner Funktion als Dozent an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal-Elberfeld und als Pfarrer der dortigen Niederländisch-reformierten Gemeinde sah er den Theologen als Zeugen der Botschaft von Jesus Christus als König und Haupt der Gemeinde. Die Rede von der Königsherrschaft Christi leistete bei de Quervain den Dienst, den Zusammenhang von Evangelium und Gebot sowie von Soteriologie und Ethik so auszusagen, dass die Ethik der Soteriologie zugeordnet und ein integraler Teil von ihr wird. Was die Gemeinde als rettendes Handeln Gottes an sich wahrnimmt, das schliesst nicht erst in einem zweiten Schritt ihre ethische Stellungnahme und ein entsprechendes Handeln in sich. Im Folgenden werden Beobachtungen aus Texten und Predigten de Quervains seiner Wuppertaler Jahre 1931–1938 vorgestellt.

Die theologische Funktion der Metapher von der Königsherrschaft Christi verdeutlicht de Quervain in einer Osterpredigt anhand der Auferstehung Jesu Christi, in der dieser sich als Sieger über Tod, Sünde und Gewalten erwiesen hat. Die Rückseite dieser Botschaft weist hinüber in die Ethik, indem die Christen als die angesprochen werden, die «mit

46 Reformierte Bekenntnisschriften, 234.

47 Ibid. 244.

48 Vgl. Werner *Göllner*, Die politische Existenz der Gemeinde. Eine theologische Ethik des Politischen am Beispiel Alfred de Quervains, Frankfurt a. M. 1997, 114–137; Hans *Scholl*, Alfred de Quervain. Ein reformierter Ethiker im Kirchenkampf, in: RKZ 129 (1988), 79–83, 112–116; Matthias *Freudenberg*, Alfred de Quervain und sein Konzept einer reformierten Ethik. Dargestellt anhand von Wuppertaler Vorträgen und Predigten 1935–1938, in: MEKGR 61 (2012), 157–174.

Christus gesiegt haben»[49] und in der vergehenden Welt nun ihre Verantwortung wahrnehmen. Ähnlich heisst es in einer Himmelfahrtspredigt, dass Jesus Christus selber das ganze Leben regiert und seine Herrschaft barmherzig ist.[50] Die wichtigsten Elemente des rettenden Handelns Gottes in Jesus Christus, die seine königliche Herrschaft begründen, sind das Gericht über die Sünde, ihre Vergebung und die Neuschöpfung. Indem die Christen und die Gemeinde an Christi Tod und Auferstehung als einem schöpferischen Handeln Gottes teilhaben, gewinnen sie die Freiheit zu einem Leben, das dem rettenden Werk Christi entspricht. Es geht bei de Quervain um die Partizipation an der Königsherrschaft Jesu Christi – ein Gedanke, den er in seiner *Ethik* (1942) weiter entfaltet hat.[51]

Wie schon bei Bullinger ist der besondere Ort, an dem die Königsherrschaft Christi in Erscheinung tritt, die Kirche. De Quervain hat mit anderen, die erste *Berner These* (1528) aufgreifend, in der fünften *Düsseldorfer These* (1933) formuliert: «Die Kirche lebt allein davon, dass sie täglich neu von ihrem Herrn berufen und getragen, getröstet und regiert wird.»[52] In Jesu Christi Regieren hat die Kirche nicht nur ihren Existenzgrund, sondern auch das Kriterium ihres Handelns. Die Königsherrschaft Christi hat in der ethischen Praxis der Kirche und ihrer Glieder ihr Ziel.[53]

De Quervain belässt es nicht bei der Kirche als Ort von Jesu Christi Herrschaft, sondern spricht auch von einer universalen kosmischen Königsherrschaft Jesu Christi. Diese gründet in seinem Sieg über die Mächte und Gewalten, unter denen er die zerstörerischen politischen Kräfte seiner Zeit und die für Offenbarungen gehaltenen Schöpfungsordnungen wie Blut, Rasse und Volk versteht.[54] Diese Mächte und Gewalten drohen mit ihrem Totalitätsanspruch an die Stelle des rettenden Handelns Jesu Christi zu treten und dieses zu konterkarieren. Damit

49 Alfred de *Quervain*, Osterpredigt 1938 über 1Kor 15,52–58, in: Der ewige König. Festpredigten, (TEH 58), München 1938, 44.

50 Alfred de *Quervain*, Himmelfahrtspredigt 1938 über Mt 28,18 ff., in: Der ewige König, 61.

51 Alfred *de Quervain*, Die Heiligung. Ethik, erster Teil, Zollikon-Zürich ^{2}1946, 52–63.

52 Karl *Barth*, Vorträge und kleinere Arbeiten 1930–1933, hg. von Michael Beintker, Michael Hüttenhoff und Peter Zocher (Karl Barth-Gesamtausgabe, Abt. III), Zürich 2013, 256 (Titel: Eine theologische Erklärung zur Gestalt der Kirche).

53 Vgl. Alfred *de Quervain*, Die Herrschaft Christi über seine Gemeinde und die Bezeugung dieser Herrschaft in der Gemeinde, in: EvTh 5 (1938), 45–57.

54 Alfred de *Quervain*, Vom rechten Verständnis der christlichen Freiheit und von der Bewährung dieser Freiheit im bürgerlichen Leben, Berlin 1935.

widerspricht de Quervain einer Ordnungstheologie, welche die politische Wahrheit an Jesus Christus vorbei in der Natur und in der Geschichte zu finden meinte und diese zum verpflichtenden Willen Gottes erklärte: «Dienst in der Liebe, der nicht Gehorsam gegenüber den Geboten Gottes wäre, würde uns und unseren Nächsten wieder den Mächten preisgeben […].»[55] Wenn der Vater alles durch Jesus Christus regiert, können die Ordnungsgestalten des politischen Lebens nicht an Jesus Christus vorbei, sondern nur von seinem Werk her begründet werden. De Quervain hat seine politische Ethik von der Christologie aus konzipiert. Der Christ ist berufen, unter dem Haupt Jesus Christus und mit ihm über alle Gewalten zu herrschen und seinem Nächsten zu dienen.[56] Die Metapher von der Königsherrschaft Christi eröffnet sodann einen *parakletischen Raum* der ethischen Urteilsbildung und stellt *Grundregeln und Kriterien* des politischen Handelns zur Verfügung. Allerdings dürfe das *regnum Christi* nicht zu einem theologischen Axiom stilisiert werden, von dem aus sich sozialethische Handlungsanweisungen direkt ableiten liessen.[57] Die Kirche lebt von keinem Prinzip, sondern vom aktuellen Handeln ihres Hauptes Jesus Christus.[58]

In de Quervains Texten und Predigten zeichnen sich Grundzüge einer reformierten Ethik des *regnum Christi* ab. Er entwickelte eine Gemeindeethik im Interesse der Freiheit der Kirche. Herzstück dieser Ethik ist die in Christi Zuspruch gründende Heiligung, in der die Christen als Volk Gottes dankbar leben und als Jesu Nachfolger identifizierbar sind. Christi Königsherrschaft greift aber auch über die Gemeinde hinaus und erstreckt sich auf die ganze Welt. Zum Dienst der Kirche an der Welt gehört die im Kirchenkampf errungene Einsicht, dass der Gehorsam gegenüber Gottes Wort und Willen den Widerspruch und gegebenenfalls den Widerstand gegen eine den Menschen in die Unfreiheit führende Ideologie unausweichlich macht: «Wir haben uns zu bewähren als die Freien, zu bezeugen, dass unsere Bindung echt ist, Bindung an Gottes Wort.»[59] Die Bindung an Gottes Wort verstand de

55 Ibid. 25.

56 Ibid. 31.

57 Im Widerspruch zur Kritik an der Metapher der Königsherrschaft Christi durch Martin *Honecker*, Weltliches Handeln unter der Herrschaft Christi. Zur Interpretation von Barmen II, in: ZThK 69 (1972), 89.

58 Am Rande sei vermerkt, dass de Quervain in seiner Ethik später solche Ableitungen faktisch vorgenommen und damit der Metapher von der Königsherrschaft Christi einen tendenziell axiomatischen Charakter gab.

59 Alfred *de Quervain*, Die akademische Lehrfreiheit als theologisches Problem (ThSt 25), Zürich 1948, 28.

Quervain als Bindung der Kirche an den offenbaren Gotteswillen. Im Widerspruch zu einer ideologieanfälligen allgemeinen Moral, die auf weltanschaulicher Sittlichkeit beruht, begründete de Quervain die Humanität des Menschen in Gottes gnädiger Zuwendung, die im Evangelium und im Gebot ihren Ausdruck findet. Mit der Metapher von der Königsherrschaft Jesu Christi hat de Quervain ein Grundmodell politischer Ethik beschrieben und den Anspruch Jesu Christi auf seine universale Herrschaft hervorgehoben. Bemerkenswert ist die christologische Konzentration, mit der er das neuschaffende Handeln Gottes in Jesus Christus zum Ausdruck gebracht hat.

Irdische Gleichnisse und die Zukunft des *regnum* – Karl Barth

Karl Barth fragte nach irdischen und politischen Gleichnissen zu Gottes bzw. Jesu Christi Reich. Im Vortrag *Rechtfertigung und Recht* (1938) suchte er zu klären, ob es zwischen Gottes Rechtfertigung und menschlichem Recht eine solche Beziehung gibt, dass auch das im Staat geltende Recht gleichnisfähig wird. Was im öffentlichen Leben Recht ist, wollte er von der im Evangelium offenbaren göttlichen Rechtfertigung her verstehen. Er wählte damit eine christologische Begründung des irdisch zu Wünschenden und seiner Verwirklichungsformen. Kirche und Staat gehören zum Herrschaftsbereich Jesu Christi und sind irdische Gleichnisse und Vorläufer der himmlischen Polis, in der Jesus Christus allein regiert. Aus dieser gegenseitigen Bezogenheit leitete Barth ab, dass der Staat und das in ihm geltende Recht der in der Kirche geglaubten Rechtfertigung entsprechen soll: Der Staat ist «berufen und fähig, menschliches Recht aufzurichten. […] [Dieses ist] immerhin ein Abbild dessen, dessen Reich ein Reich des Friedens ohne Grenzen noch Ende sein wird».[60]

Dieses sozialethische Grundmodell hat Barth im Vortrag *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1946) vertieft. Wiederum ist Jesus Christus der Ausgangspunkt seiner Argumentation. In ihm hat Gott die Versöhnung aufgerichtet, und von dieser Wirklichkeit geht die Kirche aus, wenn sie nach ihrem Verhältnis zum Staat fragt. Es gelte, von der Herrschaft Christi nicht nur in der Kirche, sondern auch ausserhalb von ihr Bescheid zu geben – also in politischen und sozialen Fragen für Ord-

60 Karl *Barth*, Rechtfertigung und Recht (1938), in: *ders.*, Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde (ThSt[B] 104), Zürich ^{3}1984, 46 f.

nungen einzutreten, die auch im Äusseren und Vorläufigen dem Leben in Jesus Christus entsprechen. In der Denkfigur der Entsprechung bzw. des Gleichnisses und der Analogie versteht er Kirche und Staat von ihrem Ursprung und Zentrum Jesus Christus und von ihrem Ziel, der himmlischen Polis, her. Die Christen und die Kirche fragen danach, was dem Reich Gottes in der noch unerlösten Welt im Bereich des Politischen entspricht. Der Polis wird zugemutet und zugetraut, dass in ihr Gleichnisse des Reiches Gottes entstehen. Barth hat solche Linien politischen Handelns, die in Entsprechung zum Reich Gottes gezogen werden, konkretisiert. Ein Beispiel: In der Kirche wird das Handeln Jesu Christi verkündigt, zu suchen und zu retten, was verloren ist. Eine politische Entsprechung sah Barth in der Zumutung an den Staat, sich konsequent der Sache des Schwachen und Schutzlosen anzunehmen und sich für soziale Gerechtigkeit stark zu machen.

Zum Testfall der Tragfähigkeit seiner christologischen Ethik im Bereich des Politischen wurde die Situation vor Ende des 2. Weltkriegs. Im *Brief nach Holland* (1942) suchte er niederländische Christen und Gemeinden mit der Zusage zu trösten:

> «[Jesus Christus] kam am Anfang aller Zeit […], und von ihrem Ende her kommt wieder Er uns entgegen: Er als Gottes Barmherzigkeit und Heiligkeit in Person. Er als der Helfer der Müden und Elenden. Er als der König aller Könige und Herr aller Herren. […] Er, das Haupt seiner Kirche, der auch das Haupt aller Mächte ist – Er, in welchem Gott selber mit uns und mitten unter uns und auch Herrscher inmitten aller seiner Feinde ist.»[61]

Vergewisserung geschieht aus dem kontrafaktischen Bekenntnis heraus, dass Jesus Christus trotz allem, was dagegenspricht, regiert. Und im Vortrag *Verheissung und Verantwortung der christlichen Gemeinde im heutigen Zeitgeschehen* (1944), einem grundsätzlichen Wort zum Umgang mit politischer Verantwortung und Schuld, erklärt Barth:

> «Das ist es ja, was die Welt nicht weiss: dass Gott […] regiert. […] [Die christliche Gemeinde] hat aber den Auftrag zu bekennen und zu verkündigen, dass Gott auch diese arge Welt regiert, auch des bösen Menschen Herr, Richter, Erretter und Fürsorger ist, dass auch die arge Welt und der böse Mensch von ihm nicht fallen gelassen, sondern bei ihm geborgen sind. […] Die christliche Gemeinde weiss, wem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden.»[62]

Wenn Barth von der Königsherrschaft Jesu Christi und seinem Reich spricht, kann man beobachten, wie eng er – fokussiert auf die Christo-

61 Karl *Barth*, Offene Briefe 1935–1942, hg. von Diether Koch (Karl Barth-Gesamtausgabe, Abt. V), Zürich 2001, 402–404.

62 Karl *Barth*, Eine Schweizer Stimme 1938–1945, Zürich ^{3}1985, 319.325.327.

logie – Ethik und Eschatologie aufeinander bezieht. Ein Beispiel ist die Vorlesung *Das christliche Leben* (1959–1961) und in ihr die Auslegung der zweiten Bitte des Unservater-Gebets um das Kommen des Gottesreiches.[63] Hier versteht Barth das Gebet als Bitte um ein von Gott allein herbeigeführtes Handeln, durch das er die Welt vollständig verändern und erneuern wird. Die Christen sollen in Richtung auf das, was sie beten, ihr Handeln ausrichten. Eschatologie ist bei Barth keine Vertröstung auf ein individuelles Jenseits, sondern setzt einen ethischen Impuls frei. Die Bitte «Dein Reich komme» «richtet sich auf das Geschehen einer bestimmten, von dem in ihr angerufenen Vater im Himmel […] zu ihrem Ziel zu führenden Geschichte».[64] Und weiter: «Das Reich Gottes ist die grosse Neuigkeit am Rande – aber nicht innerhalb, sondern ausserhalb des Randes des Horizontes alles unseres Anschauens und Begreifens.»[65] Auf die Frage, was «im Neuen Testament mit der Gegenwart des Reiches Gottes, mit seinem schon Ereignis gewordenen Kommen gemeint sein möchte», antwortet Barth:

> «Gemeint ist das Zentrum […]: die *Geschichte Jesu Christi*, sein Reden, Tun, Leiden und Sterben als des einen Gottes einen Sohnes, […] als dessen, in dessen Hingabe Gott die Welt liebte und in ihm, dem für sie Hingegebenen, liebt und lieben wird und in welchem er sie mit sich selbst versöhnte […]»[66]

Oder mit anderen Worten:

> «Er ist das Neue – Er das in kein System menschlicher Begrifflichkeit einzufangende, nur eben in Gleichnissen offenbare und erkennbare Geheimnis – Er der in konkreter Tat inmitten der irdischen Geschichte handelnde Gott. […] Er war das damals in seiner Geschichte […] nahe herbeigekommene Reich Gottes.»[67]

Ähnlich wie bei de Quervain können wir bei Barth eine konsequent christologische Wende in der Beschreibung des *regnum dei* entdecken. Das Gebet um das Kommen des Reiches Gottes ist das Gebet um das Kommen Jesu Christi. Daher gilt:

> «Die in diesem aufgerissene Türe liess sich nicht mehr schliessen. Jedes Zurückblicken auf seine vorige Geschichte, auf das Damals des Kommens des Reiches Gottes musste von Ostern her sofort […] zum Ausblick auf seine Zukunft werden. Auf den auferstandenen Jesus, […] auf das in ihm erkennbare nicht nur partikular, sondern universal kommende Reich konnte und kann man ja nicht zurückblicken, ihm als solchem konnte und kann man nur entgegensehen und

63 *Barth, Das christliche Leben 399–450.*
64 Ibid. 401.
65 Ibid. 405 f.
66 Ibid. 429.
67 Ibid. 436.

> entgegengehen. […] Er kommt, der da kam: Jesus der Herr – es kommt erst, das doch schon kam: das Reich Gottes.»[68]

Im Blick auf die letzten Dinge urteilt Barth: Er, der Herr, kommt wieder. Und dann wird vollendet sein, was am Kreuz von Golgatha und in der Auferstehung Jesu Christi schon geschehen ist, aber noch nicht von allen wahrgenommen werden kann.

Regnum Christi etiam multiplex

Wenn in der reformierten Theologie vom *regnum* die Rede ist, geschieht das nicht abstrakt oder abgeschlossen, sondern in vielgestaltiger Weise. Positiv gesagt: *regnum Christi etiam multiplex*. Der *regnum*-Begriff spiegelt selber eine wesentliche Lebensäusserung des dreieinigen Gottes wider, in der das Dynamische seines Handelns an und in der Welt hervorgehoben wird. Das soll zum Abschluss in fünf Aspekten angedeutet werden.

1. *Regnum Christi etiam ecclesia:* Zu den Grundzügen der reformierten Theologie gehört die Einsicht, dass das *regnum* nicht nur eine künftige Grösse ist, sondern bereits in der Zeit durch Gottes Wort und Geist errichtet wird. Die Kirche ist der Ort, an dem sein Reich im Sinne des Glaubensbekenntnisses (*credo ecclesiam*) geglaubt *und* zugleich als Gemeinde erfahrbar ist.[69] Damit hängt das reformierte Interesse zusammen, die Kirche in ihrer Ordnung, Gestalt und Gestaltung als einen Ort zu entwickeln, den Gott dazu bestimmt, «eine auserwählte Gemeinde zum ewigen Leben» zu sein.[70]

2. *Regnum Christi etiam extra ecclesiam:* Es gibt in der reformierten Theologie die Offenheit, das Wirken des Gottesgeistes und die Erstreckung des *regnum* über die Grenzen der Kirche hinaus im ganzen Kosmos zu lokalisieren. Alles Geschaffene ist Gottes Herrschaft unterstellt und seiner Bewahrung anheimgestellt. Mit dem Verwerfungssatz zur These 2 der *Barmer Theologischen Erklärung* gesagt: Es gibt keine «Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern

68 Ibid. 442 f.

69 Vgl. die Studie: Kirchengemeinschaft leben und gestalten. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der UEK in der EKD, hg. von Michael Beintker und Martin Evang, Neukirchen-Vluyn 2016, 70–77.

70 Heidelberger Katechismus (1563), Frage 54, in: Reformierte Bekenntnisschriften 166.

anderen Herren zu eigen wären».[71] Kein Lebensbereich bleibt sich selber überlassen, sondern alles lebt von der Selbstvergegenwärtigung Gottes im Heiligen Geist als des Lebendigmachers (*vivificans*). Im Heiligen Geist begegnet Gott der Welt als der zum Geschaffenen Gleichzeitige und ihm Gegenwärtige. Im Anschluss an These 3 der *Barmer Theologischen Erklärung*, die vom gegenwärtigen Handeln Jesu Christi in der Kirche in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist spricht, lässt sich vom gegenwärtigen öffentlichen Handeln Jesu Christi durch den Heiligen Geist auch ausserhalb der Kirche reden.[72] Hier liegt das theologische Recht des Extra-Calvinisticum, das die pneumatische Gegenwart Christi auch ausserhalb aller aufweisbaren Möglichkeiten, ihn als den Christus zu identifizieren, für möglich hält.

3. *Regnum Christi etiam internum:* Die Metapher von Gottes Reich erinnert die Christen in ihrem persönlichen Leben an Gottes vorsehendes, bewahrendes und tröstendes Handeln. Es ist bereits ein Gegenstand ihrer Diesseitshoffnung, dass das Leben angesichts der Erfahrungen von Ungeborgenheit[73] und Fremdheit in der Welt in Gott geborgen ist. Es geht dabei um den seelsorglichen Aspekt des *regnum*, dass Menschen nicht verloren sind, sondern Gottes Heiliger Geist präsent und am Werk ist. In seiner Treue kommt er auf die Welt und den Menschen zurück. Dieser kann im Vertrauen auf die wirkliche und wirksame Herrschaft Gottes seinen christlichen Weg hoffnungsvoll fortsetzen.

4. *Regnum Christi etiam externum:* Ausgehend von Zwingli ist in der reformierten Theologie das Bewusstsein dafür entstanden, dass die geschenkte göttliche Gerechtigkeit die menschliche zu einer Annäherung und Gleichförmigkeit anspornt. Gleichnisse des Himmelreiches auf Erden und ein der Königsherrschaft Gottes entsprechendes Leben auch im öffentlichen politischen Bereich lassen sich als eine Lebensführung beschreiben, die von christlicher Freiheit und Verantwortung geprägt ist. Bisweilen wurde das zwinglische *etiam externum* als eine Veräusserlichung des Evangeliums und des Glaubens denunziert. Zu Unrecht, denn schliesslich geht es doch um eine praktische Konsequenz des Evangeliums.

Allerdings muss man auch bedenken, dass es im Blick auf das *regnum Christi etiam externum* zu moralischen Überspannungen und

71 Reformierte Bekenntnisschriften 243. Vgl. Matthias *Freudenberg*, Der uns lebendig macht. Der Heilige Geist in Leben, Glaube und Kirche, Neukirchen-Vluyn 2018.

72 Reformierte Bekenntnisschriften 243.

73 In Anlehnung an Karl *Jaspers*, Die geistige Situation der Zeit. Achter Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Auflage, Berlin/New York 1979.

Überdehnungen gekommen ist und kommt. Bei der Frage, wie in der unerlösten Welt das *regnum Christi* Gestalt gewinnen kann, sind die Antworten darauf nicht selten vollmundige Normierungen, welche die Gefahr kirchlicher Überheblichkeit in sich tragen. Bereits Ernst Wolf hat vor der «Klerikalisierung der Welt» gewarnt.[74] Die ideologische Anfälligkeit der eigentlich doch ideologiekritischen Kategorie der Königsherrschaft Christi wirkt sich gelegentlich als moralische Bevormundung aus.[75] Reformierte Kirchen erweisen sich trotz ihrer ideologiekritischen Sensibilität als anfällig, die theologischen Kategorien der Königsherrschaft Christi ethisch zu funktionalisieren, um ihre Gesinnungs- und Handlungskompetenz unter Beweis zu stellen. Der Königsherrschaft Jesu Christi entspricht indes ethisches Augenmass und klerikale Bescheidenheit statt moralische Überheblichkeit. Dem biblisch bezeugten Gotteswort öffentlich Gehör zu verschaffen bedeutet, dieses lebensförderlich und kritisch im politischen Dialog zur Sprache zu bringen – nicht belehrend, sondern erinnernd, nicht im Affekt der Selbstüberschätzung, sondern mit der Welt in der Solidarität der Unvollendeten, deren Handeln vom Vorläufigen und Fragmentarischen geprägt ist.

5. *Regnum Christi etiam futurum:* Nicht im Widerspruch zu den zuvor genannten Aspekten des *regnum* steht dessen künftige Gestalt als Gegenstand der christlichen Hoffnung. Die reformierte Theologie argumentiert ausgesprochen unspekulativ. Auf Jenseitsspekulationen und Endzeitberechnungen wurde zumeist verzichtet und stattdessen ein nüchterner Zugang zum Thema Tod und Ewigkeit gewählt. Nach Calvins Verständnis gehört zum irdischen Leben die *meditatio futurae vitae*.[76] Durch ein solches Nachdenken und Meditieren können die Glaubenden sich schon heute auf die Wirklichkeit Jesu Christi zur Rechten Gottes und ein Leben mit ihm nüchtern einstellen. Denn vor den Augen der Christen

> «steht der Tag, an dem der Herr seine Gläubigen in die Ruhe seines Reiches aufnimmt, an dem er ‹alle Tränen abwischen wird von ihren Augen›, […] an dem er sie zur Gemeinschaft an seiner erhabenen Herrlichkeit erhebt und sie endlich des Teilhabens an seiner Seligkeit würdigt».[77]

74 Ernst *Wolf*, Von den Grenzen der Kirchenpolitik, in: EvTh 9 (1949/1950), 189–192, hier 189.

75 Vgl. Michael *Beintker*, Der Dienst der Theologie an der Kirche, in: ZThK 100 (2003), 520–532, hier 528 f.

76 Inst. (1559) III,9; vgl. Matthias *Freudenberg*, Letzte Dinge im Leben und in der Theologie Johannes Calvins, in: Christliche Hoffnung im Horizont der reformierten Theologie, hg. von Matthias Freudenberg (TrThK 2), Solingen 2017, 23–37.

77 Inst. (1559) III,9,6.

Auf diese Zukunft gehen Christen zu. Diese Herrlichkeit in der Gemeinschaft mit Gott, die nicht mehr von Trübsal und Tod geprägt ist, wird zum Gegenstand einer umfassenden Hoffnung. Wenn diese Hoffnung nicht vorhanden, die Welt sich selber überlassen und der Tod die endgültige Grenze des Lebens wären, dann wäre das Leben letztlich trostlos. Der reformierten Eschatologie ist ein deutlicher christologischer Grundzug zu Eigen. Die Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes ist Hoffnung auf das Reich Christi, in dem er seine jetzt noch verdeckte, dann aber unübersehbare kosmische Königsherrschaft ausübt. Auch in dieser Hinsicht gilt Barths eingangs erwähnter Satz: «Es wird regiert!»[78]

78 Vgl. Anm. 1.

Den gnädigen Gott wiederentdecken

Was bei Zwingli über Säkularisierung zu lernen ist

Von Matthias Zeindler

Zum Thema

Das Thema dieses Beitrags mag erstaunen. Bei Zwingli etwas über die Säkularisierung lernen, bei einem Mann, der lange vor der Zeit gelebt hat, da jene bewusste oder unbewusste Absage an die Religion um sich zu greifen begann, die wir heute als Säkularisierung bezeichnen?[1] Trennt die Zeit der Reformation und das 21. Jahrhundert nicht eine Epochendifferenz, die Charles Taylor in seinem Buch «Ein säkulares Zeitalter» mit der Frage umschreibt: «Warum war es unserer abendländischen Gesellschaft beispielsweise im Jahre 1500 praktisch unmöglich, nicht an Gott zu glauben, während es im Jahre 2000 vielen von uns nicht nur leichtfällt, sondern geradezu unumgänglich vorkommt?»[2] Zwingli in Ehren, aber wie sollen bei ihm Einsichten gewonnen werden zu einem Phänomen, das er gar nicht kennt, nicht kennen kann?

Weniger erstaunlich wäre es, würden im Titel Ausführungen über Zwingli und seine Reformation als Vorläufer oder Wegbereiter der

1 Zum vieldeutigen Begriff «Säkularisierung» Detlef *Pollack*, Säkularisierung. Konzept und empirische Befunde, in: Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, Bd. 1, hg. von Hans G. Kippenberg, Jörg Rüpke und Kocku von Stuckrad, Göttingen 2009, 61–86; Charles *Taylor*, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009, 11–16; Hans *Joas*, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 2012, 25–28; Ingolf U. *Dalferth*, Transzendenz und säkulare Welt. Lebensorientierung an letzter Gegenwart, Tübingen 2015, bes. 1–54; Ingolf U. *Dalferth*, Säkularisierung, Säkularität, Säkularismus. Orientierung in einem unübersichtlichen Feld am Leitfaden der Frage nach dem Geist der Reformation, in: Reformation und Säkularisierung. Zur Kontroverse um die Genese der Moderne aus dem Geist der Reformation, hg. von Ingolf U. Dalferth, Tübingen 2017, 1–23.

2 *Taylor*, Säkulares Zeitalter 51.

Säkularisierung in Aussicht gestellt. Damit würde man sich auf vertrautem Boden befinden, auch wenn die Einschätzungen des Zusammenhangs von beidem durchaus umstritten sind.[3] So begrüssen die einen die Reformation als Einstieg in eine Entwicklung hin zur Religions- und Gewissensfreiheit und individueller Verantwortlichkeit,[4] während andere sie für heutige Krisenphänomene wie überbordenden Individualismus, Relativismus und Konsumkultur verantwortlich machen.[5]

Die vorliegende Titelformulierung verliert viel von ihrer Erstaunlichkeit, wenn man sich darauf verständigen kann, dass auch die Säkularisierung ein Phänomen im religiösen Feld ist. Ein säkulares Selbst- und Weltverständnis, das ohne religiöse Dimension, ohne die «Hypothese Gott», auskommt, auch ein solches Selbst- und Weltverständnis lebt von einer religiösen Entscheidung (selbst wenn sie nie explizit gefällt worden ist), der Entscheidung, Selbst und Welt unter Absehung religiöser Bezüge begreifen zu wollen und zu können. Denn die Überzeugung, das Universum sei ohne Gott zu verstehen und das Leben müsse deshalb religionslos gelebt werden, diese Überzeugung kann sich bekanntlich nicht auf empirische Beobachtung stützen, sie ist wie die religiöse Überzeugung ein Glaubenssatz. Damit wird auch Säkularität zugänglich für religionsbezogene Beobachtungen und Reflexionen,[6] und somit können auch religionsbezogene Beobachtungen und Reflexionen aus einem Jahrhundert für die Säkularisierung erhellend werden, das dieses Phänomen noch nicht vor Augen hatte.

Da auch die Säkularisierung ins religiöse Feld gehört, ist es nicht nur zulässig, sondern sogar notwendig, sie auch theologisch in den Blick zu nehmen. Theologie wird deshalb in wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskursen darauf hinweisen, dass auch die Säkularisierung und ihr Ergebnis, die Säkularität, theologischer Deliberation und Debatte bedürftig sind. Im vorliegenden Beitrag gehe ich davon aus, dass eine Auseinandersetzung mit Zwingli dazu weiterführende Einsichten erbringen kann. Dabei ist eine weitere Vorbemerkung am Platz, diesmal reforma-

3 *Dalferth*, Reformation und Säkularisierung.

4 Alec *Ryrie*, Protestants. The Radicals Who Made the Modern World, New York NY 2017.

5 Brad S. *Gregory*, The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society, Cambridge MA 2012.

6 Dies wird bestätigt durch die Tatsache, dass sich in zahlreichen säkularen Gesellschaften religionsförmige Deutungsformen und Kulte finden. Vgl. Vasilios N. *Makrides*, Die gesellschaftliche Etablierung des Säkularismus. Säkulare Kulte und politische Religionen, in: Europäische Religionsgeschichte, Bd. 2, hg. von Hans G. Kippenberg et al., 555–580.

tionshermeneutischer Art. Ich gehöre zu denen, die wie Ingolf Dalferth die Reformation in erster Linie als ein spirituelles Ereignis verstehen, das «nicht primär darauf zielte, Gesellschaft, Staat, Recht und Politik zu verändern, sondern zunächst und vor allem das Verhältnis der Menschen zu Gott».[7] Damit ist nichts von den historischen Umwälzungen bestritten, die sich in der Reformation und ihrem Gefolge vollzogen haben, und auch nicht, dass viele dieser Umwälzungen von den Reformatoren aktiv betrieben wurden. Aber es ist gesagt, dass der Kern ihres Tuns ein spiritueller, ein theologischer ist. «Die protestantische Reformation im 16. Jahrhundert veränderte den Lauf der Geschichte, indem sie ein neues Verständnis von Gott und der menschlichen Existenz vor Gott eröffnete.»[8] Aus diesem Grund wird im Folgenden vor allem Zwinglis Beitrag zum Verständnis Gottes und des Menschen *coram Deo* interessieren.

Der religionsproduktive Mensch

Wir beginnen mit dem Menschen. Als erstes ist für Zwingli der Mensch Geschöpf des gütigen, fürsorglichen dreieinigen Gottes. Aus der Gemeinschaft mit diesem Gott hat dieser Mensch sich aber mit dem Fall Adams herausgelöst, der Mensch ist Sünder. Zwingli denkt die Sünde konsequent von der ursprünglichen Gottbezogenheit des Menschen her, wenn er im *Commentarius* schreibt: «Falsche Religion, falsche Frömmigkeit ist die, die einem anderen als Gott vertraut.»[9] Und der sündige Mensch ist derjenige, der genau dies tut, sich anders als in seinem Schöpfergott zu verankern. Damit ist dem Menschen ein Anderes als der wahre Gott zum Gott geworden. Dieses Andere, auch da lässt Zwingli kein Missverständnis offen, ist dem Sünder er selbst, der Mensch. «Jeder Mensch ist sich selbst sein Gott.»[10] Und als solcher nimmt er die Prärogative Gottes für sich selbst in Anspruch: «Gott sein, selbst wissen, was gut und böse ist.»[11] So besteht die Sünde darin, «dass der Mensch sich selber beständig liebt, sich selber gefällt, auf sich selbst vertraut, alles zu seinen eigenen Gunsten auslegt, und dass er zu sehen glaubt, was krumm und

7 Ingolf U. *Dalferth*, God first. Die reformatorische Revolution der christlichen Denkungsart, Leipzig 2018, 14.
8 Ibid. 26.
9 ZS 3, 102.
10 Ibid. 92.
11 Ibid. 78.

was gerade ist; was ihm selber beliebt, von dem glaubt er, es müsse allen belieben, sogar seinem Schöpfer».[12] Dem sündigen Menschen gerät alles in den Sog seiner selbst, er wird zu einem, der «alles in seinen eigenen Dienst stellt».[13] Sünde ist durch all dies gleichbedeutend mit einem fundamentalen Freiheitsverlust. «Der Mensch ist nun sein eigener Sklave, er liebt sich mehr als Gott und als irgendjemand anderen.» Und was folgt daraus? «[D]as heisst letztlich ‹tot sein›, dies ist der Sündentod.»[14]

Nur mit dieser letzten Aussage wird deutlich, dass es sich bei diesen Gedankengängen nicht um theologische Misanthropie, um eine schwarze Anthropologie handelt.[15] Wenn die Sünde ihr Wesen darin hat, Verlust des zentralen Bezugs des Geschöpfs zu demjenigen Schöpfer zu sein, von dem sein gesamtes individuelles und soziales Leben abhängt, dann ist sie gleichbedeutend mit dem Verlust dessen, was dieses Leben erst zum Leben macht. In all seinen korrupten Bezügen mag der Sünder zwar noch lebendig sein, ein Leben, wie es für ihn vom Schöpfer vorgesehen wäre, ist dies aber nicht mehr. Es ist deshalb nichts als folgerichtig, wenn sich die vergötzte Menschenwelt mehr und mehr gegen den Menschen selbst wendet, wenn die menschlichen Beziehungen zerfallen und Gewalt, Ausbeutung und Krankheit überhandnehmen. In diesen Krisen spiegelt sich die grundlegende Krise im Verhältnis des Menschen zu seinem Gott.[16]

Nun ist der sündige Mensch keineswegs «gottlos», denn als Mensch bleibt auch der Sünder fundamental religiös. Selbst wenn der Mensch sich vom Schöpfer und damit vom wahren Gott losgesagt hat, hat er seine Götter. Im Kapitel über die Bilder im *Commentarius* findet sich dieser knappe Satz: «Alles, wovon der Mensch in seinen Nöten Hilfe erwartet, das ist sein Gott.»[17] (Die Aussage erinnert stark an diejenige von Luther am Anfang seines grossen Katechismus: «Worauf du nun dein Herz hän-

12 ZS 3, 79.

13 Ibid. 84.

14 Ibid. 82.

15 Dies legt sich nahe, wenn man Aussagen isoliert wie die, «dass unser Erkenntnisvermögen und Planen, unsere Gesinnung und Entscheidung, unsere Einsicht und unser Verstand ganz und gar böse sind». ZS 2, 118. Solche Sätze erschließen sich erst in ihrer theologischen Perspektive.

16 Dicht zusammengefasst findet sich der Zusammenhang in der «Auslegung und Begründung der Thesen oder Artikel»: «[…] die grauenhafte Vermessenheit des Menschen, sich als Gott auszugeben, sich an dessen Stelle zu setzen, Gott zu vertreiben und eine Verwüstung zu hinterlassen […]» ZS 2, 126.

17 ZS 3, 441. Vgl. ZS 2, 256: «Auf was der Mensch sein Vertrauen setzt, das ist sein Gott.»

gest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott.»)[18] Hier, in der lebenspraktischen Loyalität, entscheidet sich die religiöse Ausrichtung des Menschen. «Denn den, von dem man Hilfe erwartet, bezeugt man durch sein Verhalten als Gott, auch wenn man mit dem Munde etwas anderes sagt.»[19] Leben und Bekenntnis müssen sich nicht decken.

Der sündige Mensch ist somit kein irreligiöser Mensch, sondern einer, der Gott gemäss seinen Bedürfnissen modelliert. Er ist mithin ein *religionsproduktiver* Mensch. Es versteht sich, dass die dabei entstehenden Götter sich vom wahren Schöpfergott grundlegend unterscheiden, selbst dann, wenn sie ihm zum Verwechseln ähnlichsehen. Sie unterscheiden sich vom Schöpfer grundlegend, weil sie Produktion jenes Menschen sind, der über sich keinen Gott haben will, von dem er abhängig ist, und stattdessen sich selbst, also die Kreatur, als Gott setzt. Wie immer der vom Sünder produzierte Gott aussehen mag, er ist ein Ausdruck dieses Projekts.

Die offenkundigste Manifestation dieser fatalen Religionsproduktivität ist für Zwingli das Gottesbild seiner Gegner. Die «närrischen Päpstler» haben das Entscheidende am biblischen Gott unkenntlich gemacht, haben «die Barmherzigkeit Gottes böswillig in Gnadenlosigkeit verkehrt und aus einem milden, gnädigen Vater einen Tyrannen und zornigen Gebieter gemacht».[20] Die Verwirrung des religionsproduktiven Menschen zeigt sich darin, dass sein Produkt das eigentliche Gegenteil dessen wird, was es sein sollte, nämlich kein dem Menschen dienliches Gottesbild, sondern eines, das ihn versklavt, verängstigt und von Gott wegtreibt.

Der gnädige Gott

Das wahre Ausmass der menschlichen und kirchlichen Verfehlung Gottes zeigt sich für Zwingli da, wo man sich das Wesen des in der Bibel bezeugten Gottes vor Augen führt. Denn dieser Gott ist schlechthin vertrauenswürdig, vertrauenswürdiger als alles Nichtgöttliche es je sein

18 WA 30 I, 560: «Ein Gott heisset das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. […] Worauf Du nun (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott.» Zit. nach Luther Deutsch Bd. 3: Der neue Glaube, Göttingen 1991, 20.

19 ZS 2, 257.

20 Ibid. 229.

könnte.[21] Gott ist *summum bonum*, höchstes Gut, genau in diesem Sinne.[22] Als «alles Guten Quell und Brunnen»[23] ist er «von Natur gütig und freigebig».[24] Und die göttliche Güte stellt auch kein knappes Gut dar, sie «strömt über, dass es mehr als ausreicht, die Anliegen aller Menschen zu erfüllen».[25] «Frömmigkeit, Religion» kann unter dieser Voraussetzung nur eines sein, «ein solches Anhangen, wo man Gott zum Vater hat und ihm, als dem höchsten Gut, unverrückt vertraut, im Bewusstsein, dass Gott allein Weisheit und Kraft besitzt, unseren Kummer zu heilen, alle Übel abzuwenden oder zu seiner Ehre und zum Nutzen der Seinen zu verändern».[26] In diesem vertrauenden Einstimmen in Gottes Zuwendung zu seiner Schöpfung besteht die eigentlich wirklichkeitsgerechte Einstellung des Menschen zu Gott, zur Welt und zu sich selbst. Und die «grösste Lästerung Gottes» ist konsequenterweise die Verweigerung der *pietas*: «Ihm nicht vertrauen.»[27]

Auch das Werk Christi ist von hier aus zu verstehen. Wenn das Wesen Gottes höchste Güte ist, der allein letztgültige Vertrauenswürdigkeit zukommt, und wenn menschliche Sünde darin besteht, Gott das ihm zukommende Vertrauen zu verweigern, dann zielt der Weg Jesu Christi darauf, Gott neu als den zu erweisen, der sich dem Menschen zuwendet, und damit diesen Menschen neu in ein vertrauendes Verhältnis zu Gott hineinzuziehen. Christus «demütigte sich auch deshalb so tief, damit wir voll Vertrauen wagten, zu ihm zu kommen».[28] Und allein der Glaube, das neue Vertrauen, ist die Bedingung einer erneuerten Beziehung zu Gott – wer «auf Christus vertraut, dem werden die Sünden vergeben».[29]

Gegenstück der Menschenfreundlichkeit Gottes ist, wie schon erwähnt, die Menschenfeindlichkeit der menschengemachten Götter.

21 So auch in der Fidei expositio, ZS 4, 289: «[…] dass alles, was ein Geschöpf ist, nicht Gegenstand oder Grundlage dieser unerschütterlichen und unbezweifelten Kraft sein kann, die der Glaube ist.»

22 Aurelio A. García schließt seine Untersuchung zum Begriff des summum bonum bei Zwingli mit der Feststellung: «The soteriological intention has substantially displaced the ontological use and now pervades and ultimately predominates in the use of the concept.» Aurelio A. *García*, «Summum Bonum» in the Zurich Reformation, in: Zwing. XLIV (2017), 179–197, hier 188.

23 ZS 3, 61.

24 Ibid. 69.

25 Ibid. 70.

26 Ibid. 94.

27 Ibid. 174.

28 ZS 2, 259.

29 ZS 4, 329.

Diese Menschenfeindlichkeit lässt sich, so Zwingli, ganz konkret an der kirchlichen Praxis demonstrieren. Er wird nicht müde zu betonen, in welchem Masse diese verkehrte Theologie den kirchlichen Eigeninteressen dient, indem sie die Menschen an Beichte, Sakramente, Priester und den Glauben an das Fegefeuer fesselt. Das Ergebnis könnte schlimmer nicht sein: «Ihr wahrheitshassenden Päpstler […] geht hin und macht aus Gott einen unbarmherzigen, unerbittlichen und grausamen Tyrannen, indem ihr behauptet, niemand dürfe ohne Vermittler zu ihm kommen.»[30] Denn damit werden die Menschen von ihrem Gott entfremdet. «Heisst das nicht, Gott den Menschen zu verleiden und ihnen die Geschöpfe lieb zu machen? Was ist das anderes als reine Abgötterei?»[31]

Hier zeigt sich bei Zwingli deutlich der Primat des Theologischen im engeren Sinne gegenüber aller Kirchen- und Sakramentskritik. Einrichtungen wie die zwischen Gott und Mensch vermittelnden Sakramente oder die verdienstlichen Werke sind präzis deshalb kritikwürdig, weil sie ein verfehltes Gottesbild zementieren. Und sie gehören abgeschafft, weil sie den Weg zum wahren Gott verbauen.

Reformation: den gnädigen Gott entdecken

Damit kommt an den Tag, wodurch allein es zu einer wirklichen Reformation der Kirche Christi kommen kann und muss. «Die reformatorische Entscheidung besteht», so Gottfried W. Locher, «in der Abwendung von der Abgötterei zum wahren Gott».[32] Und diese Abwendung ist nach allem, was bis hierher gesagt wurde, in einem zweifachen Sinn eine kategoriale, geht es doch dabei um die Entscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf und damit zwischen wahrer und illusorischer Vertrauenswürdigkeit. Für den Menschen entscheidet sich hier die Frage, wie er zu einem gewissen, gesicherten und ruhigen Stand in der Welt kommt.

Es ist deshalb nicht übertrieben zu sagen, dass bereits in jenem bekannten Satz aus der *Freien Wahl der Speisen* Zwinglis reformatorisches Programm zusammengefasst ist: «Man muss jetzt nur das edle Angesicht Christi, das von belastender menschlicher Überlieferung übertüncht, entstellt und verschmiert worden ist, wieder reinigen und

30 ZS 2, 230.

31 Ibid. 231 f.

32 Gottfried W. *Locher*, Huldrych Zwingli in neuer Sicht. Zehn Beiträge zur Theologie der Zürcher Reformation, Zürich/Stuttgart 1969, 194.

säubern. Dann wird uns Christus wieder lieb. Wir spüren dann, dass sein Joch sanft ist und seine Last leicht.»[33] Nicht um ein philologisches *ad fontes* handelt es sich bei diesem Ruf dazu, den wahren Christus freizulegen. Sondern um eine theologische Befreiung Christi und damit Gottes von seiner Gefangenschaft in religiösen Theorien und Praktiken, die letztlich allein den Zweck haben, ihn mit seiner menschenfreundlichen Macht nicht zur Wirkung kommen zu lassen. Denn käme diese Macht zur Wirkung, dann müssten Menschen nicht vor Gott fliehen, sondern könnten sich ihm – nun ihrerseits befreit – neu anvertrauen. Christus wird ihnen wieder lieb, weil sie in seinem edlen Angesicht Gottes Gnade entdeckt haben. Oder, wie Zwingli zur Weihnachtsbotschaft der Engel an die Hirten schreibt: «[W]as uns zuvor erschreckte und verdammte, ist jetzt heilbringend.»[34]

Reformation will ein neues, ein erneuertes Gottesverhältnis begründen. Wir sollen Gott «nicht wie einen harten Tyrannen fürchten und meinen, wir dürften nicht zu ihm kommen; sondern er soll unsere wirkliche und innere Zuflucht sein, wie es unser leiblicher Vater und unsere leibliche Mutter nicht sein können».[35] Dieser Gott kommt zum Vorschein, wenn Christus von Übermalungen gereinigt wird. Ein barmherziger, gnädiger Gott, angesichts dessen sich alle menschlichen Versuche, sich einen besseren, einen wahreren, einen ihm zuträglicheren Gott selbst zu zimmern, erübrigen. «Warum wollten wir denn zu einem andern gehen als zu ihm?»[36] Reformation zielt in ihrem Kern auf die Überwindung menschlich-sündiger Religionsproduktivität. An ihre Stelle setzt sie die immer wieder neue Entdeckung des sich selbst gewährenden Gottes.

Eine theologische Deutung der Säkularisierung

Anfang 2019 publizierte die Philosophin Barbara Bleisch in der Berner Tageszeitung «Der Bund» eine Kolumne über Absurdität, über die Diskrepanz also zwischen menschlichem Sinnbedürfnis und der Erfahrung der Sinnlosigkeit des Lebens. Darin notiert sie: «Gegen dieses Gefühl

33 ZS 1, 70.
34 ZS 2, 43.
35 Ibid. 256.
36 Ibid. 260. Dazu Locher kurz und knapp: «Das ist Huldrych Zwinglis Botschaft.» *Locher*, Zwingli in neuer Sicht 19.

der Absurdität wurde schon manches Rezept ersonnen: Der Glaube an einen Schöpfergott etc.»[37] Die offenkundig keiner Begründung bedürftige Selbstverständlichkeit, mit welcher die zitierte Aussage vorgebracht wird, zeigt, wie verbreitet mindestens im westeuropäischen Feuilleton diese Auffassung von Religion ist. Es braucht kaum eigens gesagt zu werden, dass sich in einer solchen Äusserung in populärer Form eine religionskritische Tradition äussert, die in den vergangenen rund 250 Jahren in vielfältigen philosophischen und psychologischen Spielarten vorgetragen worden ist. Komplementiert wird diese Religionsdeutung durch das Modell eines gleichsam naturgesetzlichen Schwindens einer religiösen Weltsicht im Gefolge von wissenschaftlicher Naturerklärung und technischem Fortschritt, kurz: eines mehr oder weniger unmittelbaren Zusammenhangs von Modernität und Säkularität. Dieser quasigesetzliche Konnex wird allerdings seit gut zwei Jahrzehnten in den Sozialwissenschaften zunehmend infrage gestellt, Hans Joas etwa meint als Religionssoziologe knapp: «Modernisierung ist keineswegs notwendig mit Säkularisierung verbunden.»[38]

Unser Interesse ist hier aber weder ein sozialwissenschaftliches noch ein philosophisches, es geht wie gesagt darum, von Einsichten der Reformation her eine theologische Interpretation eines Rückgangs religiösen Glaubens in der Moderne zu umreissen. Notwendige Differenzierungen innerhalb dieser Entwicklung wie die Unterschiede der Situation in den USA und Europa oder innerhalb Europas – um nur diese zu nennen – sind dabei vorausgesetzt. Damit ist auch gesagt, dass das, was hier vorgetragen wird, in keiner Konkurrenz steht zu sozialwissenschaftlichen oder historischen Zugängen zur Religion in der Neuzeit.

Damit zurück zu Zwingli. Die im Vorstehenden versuchte Skizze seines theologischen Denkens über Gott und Mensch, Sünde und Vergebung und über die Reformation hat theologisch-anthropologische Einsichten ergeben, die sich unschwer zu einer grundsätzlichen Interpretation menschlicher Religiosität und Religionslosigkeit ausweiten lassen. An erster Stelle ist hier die *Religionsproduktivität* des Menschen

37 Barbara *Bleisch*, Absurdität als Spiel, Der Bund 3. Januar 2019, 10. Vgl. «Tages Anzeiger», 2.1.2019, URL: https://www.tagesanzeiger.ch/leben/absurditaet-als-spiel/story/20628807 (18.11.2019).

38 *Joas*, Glaube als Option 42. Vgl. Hans *Joas*, Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Frankfurt a. M. 2017, bes. 25–163. Jürgen Habermas verhandelt die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Säkularität in der Neuzeit in seinem großangelegten Entwurf einer «Genealogie nachmetaphysischen Denkens». Jürgen *Habermas*, Genealogie nachmetaphysischen Denkens. Auch eine Geschichte der Philosophie, 2 Bde., Frankfurt a. M. 2019.

zu nennen. Diese hat bei Zwingli zwei Aspekte. Zum einen ist die Religionsproduktivität bedingt durch die menschliche Bedürftigkeit – der Mensch bedarf der transzendenten Hilfe, und demjenigen, woher ihm Hilfe kommt, ist er bereit, letzte Loyalität zu erweisen. Zum andern begegnet die Religionsproduktivität bei Zwingli vor allem in kirchenkritischen Zusammenhängen, nämlich als Deformation von Religion zu einem Herrschaftsinstrument. Die päpstliche Kirche, so die Kritik, hat die christliche Botschaft genauso modelliert, dass sie ihrer einträglichen Praxis dient. Und dies, wie wir gesehen haben, mit verheerendem Ergebnis. In dem Masse nämlich, da die Menschen durch allerlei Ängste an das kirchliche Heilsvermittlungssystem gebunden werden, werden sie durch das dabei vorausgesetzte Gottesbild vom wahren Gott weggetrieben. Gott wird den Menschen «verleidet», und damit ist die Grundlage ruiniert, auf der allein ein Gottesverhältnis zustande kommen könnte, wie der wahre Gott es intendiert, nämlich ein Verhältnis auf der Basis von Liebe und Vertrauen.

An zweiter Stelle ist zu beachten, wie Zwingli die menschliche Religionsproduktivität mit der *Sünde* verbindet. Man bleibt hinter der Tiefe dieser Verhältnisbestimmung zurück, wenn man als das Sündige an der Religionsproduktivität die Ausbeutung der Menschen durch die Kirche oder die Vertauschung des geistigen wahren Gottes gegen einen irdischen Götzen versteht. Ausdruck von Sünde wird die Religionsproduktivität dort, wo sie das wahre Bild des gütigen, liebenden Gottes verunstaltet, unkenntlich macht und aus dem liebenswerten Gott einen feindlichen Abgott werden lässt, einen zu «fürchtenden» Tyrannen, wie Zwingli immer wieder schreibt. Hier wird die eigentliche Perfidie der Sünde deutlich, in der stets auch ein Stück Tragik steckt: In ihrem Drang aus der Gottesbeziehung heraus richtet sie sich Gott in einer Weise zu, die diesen Drang gleichsam natürlich, wenn nicht gar notwendig erscheinen lässt.[39] In der Sünde steckt immer auch ein Moment des Theologischen, wenn auch einer perversen Theologie. Es sei an Genesis 3 erinnert, die Erzählung vom sogenannten Sündenfall, wo das Elend des Menschen damit beginnt, dass die Schlange an Eva die Frage stellt: «Hat

39 Auf diese Weise erhält auch das Problem der Nichterkennbarkeit Gottes eine neue Beleuchtung. Dazu Michael Weinrich: «Gottes Verborgenheit und somit Unerkennbarkeit ist durchaus ein sekundäres Phänomen, d. h. die Konsequenz daraus, dass der Mensch die Wirklichkeit seinem Licht mit aller Gründlichkeit zu entziehen versucht hat, um über ihr sein eigenes Licht erstrahlen zu lassen.» Michael *Weinrich,* Wir sind aber Menschen. Von der möglichen Unmöglichkeit, von Gott zu reden, in: Gretchenfrage. Von Gott reden – aber wie?, Bd. 1 (Jabboq Bd. 2), hg. von Jürgen Ebach et al., Gütersloh 2002, 36–98, hier 83.

Gott wirklich gesagt […]» (V. 2), um danach Gott als einen zu schildern, der eifersüchtig seine Prärogative verteidigt: «Gott weiss, dass euch die Augen aufgehen werden und dass ihr wie Gott sein und Gut und Böse erkennen werdet, sobald ihr davon esst» (V. 4). Bevor das Menschenpaar das Gebot Gottes übertritt, lässt es sich auf die Gegentheologie der Schlange ein. Im Sinne dieser Logik ist auch Zwinglis Sündentheologie zu verstehen. Sünde führt nicht nur zu einer Vorstellung Gottes, die das liebende Vertrauensverhältnis zu ihm vereitelt, eine solche Vorstellung liegt bereits am Ursprung der Sünde selbst. Und was dabei Huhn und was Ei ist, das ist Teil des dunklen Rätsels der Sünde.[40]

An dritter Stelle ist nun sehr ernst zu nehmen, auf welchem Weg die menschliche Entfremdung von Gott für Zwingli *therapierbar* ist, und zwar allein therapierbar. Wenn diese Entfremdung in einer Vorstellung Gottes gründet, die ein Vertrauensverhältnis zu Gott verhindert, dann führt allein ein verändertes Bild Gottes zu neuem Vertrauen. Bekanntlich finden sich ähnliche Aussagen auch bei anderen Reformatoren. So nennt Calvin den Geist des Menschen «eine Werkstatt von Götzenbildern» und fasst damit die menschliche Religionsproduktivität in ein packendes Bild.[41] Und in Luthers späterer Schilderung seines sogenannten Turmerlebnisses werden die Verwüstungen greifbar, die das von der Kirche vermittelte Gottesverständnis in ihm angerichtet hatten. «Ich konnte den gerechten, die Sünder strafenden Gott nicht lieben, im Gegenteil, ich hasste ihn sogar», schreibt er in der Vorrede zu seinen lateinischen Schriften.[42] Zwingli bewegt sich mit seinem Religionsverständnis im Rahmen gemeinreformatorischer Bestände.

40 Dietrich *Bonhoeffer*, Schöpfung und Fall (DBW 3), Gütersloh 1989, 96–113; Matthias *Zeindler*, Theologische Religionskritik als Kirchenkritik, in: Theologische Religionskritik. Provokationen für Kirche und Gesellschaft, hg. von Marco Hofheinz und Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer, Neukirchen-Vluyn 2014, 179–205; Matthias *Zeindler,* Zwischen verlorener und erhoffter Heimat. Beheimatung im Kontext von Schöpfung, Versöhnung und Erlösung, in: Amélé *Adamavi-Aho Ekué*, Frank *Mathwig*, Matthias *Zeindler*, Heimat(en)? Beiträge zu einer Theologie der Migration, Zürich 2017, 81–150, hier 111–114. Das Nichtverstehenkönnen ihres Ursprungs gehört zum «Verstehen» der Sünde integrierend hinzu – Gunther Wenz spricht mit Recht von einer «hamartiologischen Aporie» und führt dazu aus: «Ohne einen Begriff ihrer Unbegreiflichkeit scheint Sünde nicht nur unverstanden zu bleiben, sondern zwangsläufig missverstanden zu werden.» Gunther *Wenz*, Sünde. Hamartiologische Fallstudien (Studium Systematische Theologie 8), Göttingen 2013, 22.

41 Institutio christianae religionis / Unterricht in der christlichen Religion. Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, Neukirchen-Vluyn 2008, (I, 11,8) 45.

42 WA 54, 185, zit. nach Luther Deutsch Bd. 2, Der Reformator, Göttingen 1991, 19.

Wie aber lassen sich Zwinglis (und der Reformation) Einsichten zur menschlichen Religiosität auf die Säkularisierung, auf eine Weltsicht ohne Gott, beziehen? Zuerst ist die vom Zürcher Reformator diagnostizierte Religionsproduktivität des Menschen anthropologisch ernst zu nehmen.[43] Ich sage «anthropologisch», um zu unterstreichen, dass diese Produktivität nicht allein als Eigenschaft des religiösen Menschen zu veranschlagen ist. Wenn es zutrifft, dass der Mensch grundsätzlich einer ist, der sich eine Vorstellung von Gott macht, dann kann davon auch der areligiöse Mensch nicht ausgenommen werden. Selbst wo die Existenz einer bestimmten Gottheit bestritten wird, kommt man nicht ohne Aussagen darüber aus, was man denn meint mit dem, was man als nichtexistent bezeichnet. Keine Existenzaussage zu Gott ohne eine Wesensaussage. Dies gilt für negative wie positive Existenzaussagen über Gott.

Das ist alles noch relativ trivial. Interessanter ist Zwinglis Feststellung, dass die menschliche Religionsproduktivität grundsätzlich interessegeleitet ist. Hans-Joachim Kraus formuliert es später so: «Der homo religiosus schafft Gott nach seinem Bild.»[44] Belehrt von Zwingli müsste man freilich sagen: Nicht nur der *homo religiosus* schafft Gott nach seinem Bild, denn die Religionsproduktivität gilt für den Menschen als solchen. Dass Gott von den Menschen konstruiert ist, um bestimmte Bedürfnisse zu bedienen, gehört ins Standardrepertoire neuzeitlicher Religionskritik. Was aber berechtigt zur Annahme, dass dies nur für den in den Religionen geglaubten Gott gilt? Und nicht auch für den von einem säkularen Bewusstsein als inexistent angenommenen Gott? Könnte nicht auch der bestrittene Gott zuallererst in einer Art und Weise konstruiert sein, die seine Ablehnung rechtfertigt, wenn nicht sogar dazu nötigt? Dazu ein simples Beispiel: Im Oktober 2008 liess die *Atheist Bus Campaign* in London Busse mit dem Satz «There's probably no god. Now stop worrying and enjoy your life» beschriften. Ähnliche Aktionen folgten in anderen Ländern, so in der Schweiz in Basel. Der Zusammenhang von Gottesvorstellung und Zurückweisung Gottes ist hier mit Händen zu greifen. Gott wird gezeichnet als einer, der moralische Vergehen mit Höllenstrafe belegt, wobei diese Vergehen vor allem

43 Den Befund des Reformators bestätigt in unseren Tagen etwa der Philosoph Peter Sloterdijk, wenn er schreibt, die Menschen seien, «wohin man sieht, weltweit als die theopoetischen Tiere tätig» gewesen. Peter *Sloterdijk*, Nach Gott, Frankfurt a. M. 2017, 24.

44 Hans-Joachim *Kraus*, Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 1983, 80.

mit Dingen zu tun haben, die Spass machen. Diesen angstmachenden und lustfeindlichen Gott muss, das leuchtet vielen ein, ein aufgeklärter moderner Bürger ablehnen.[45]

Was in Gestalt der Londoner Busaktion in einer kruden Form daherkommt, begegnet in unterschiedlichen Spielarten bei den grossen Religionskritikern der Neuzeit. Wenn Karl Marx die Religion als «Seufzer der bedrängten Kreatur» und «Opium des Volkes» kennzeichnet, dann fasst er sie als Kompensationsphänomen des ökonomisch zu kurz gekommenen Menschen auf. Friedrich Nietzsche beschreibt (christliche) Religion ähnlich, als Ausdruck des Ressentiments der Schwachen gegenüber den Starken. Und wiederum ähnlich klingt es bei Freud, der die Religion als Wunschproduktion zur Abmilderung der Härten der Realität deutet. Jede dieser wirkmächtigen Kritiken hatte ihre gegenwartsdiagnostische Berechtigung. In unserem Zusammenhang wichtig ist die Feststellung, dass alle drei Kritiktypen Gott in einer bestimmten Weise denken, nämlich als Vorstellung eines höchsten transzendenten Wesens, das menschliche Nöte mildert, gleichzeitig aber perpetuiert. Um eine Vorstellung mithin, welche verhindert, dass der Mensch seines wahren Wesens innewird und die Schaffung einer besseren Welt in seine eigenen Hände nimmt. Emanzipation des Menschen gibt es deshalb nur um den Preis der Verabschiedung dieses Gottes.

Nur angedeutet sei hier, dass der neuzeitlichen Konzeption Gottes als eines Kompensationsphänomens auch eine Konzeption eines Menschen entspricht, der dieser Kompensation nicht (mehr) bedarf, ja, der um seiner Selbstwerdung willen sich davon dringend befreien sollte. Charles Taylor hat diese anthropologische und nicht zuletzt ethische Seite der Säkularisierung eindrücklich dargestellt,[46] und sie müsste wohl in säkularisierungshistorischen und -theoretischen Debatten häufiger thematisiert werden. Die Plausibilität eines religionslosen Selbst- und Weltverständnisses ist in der Moderne nicht unwesentlich getragen vom Idealbild eines Menschen, der sich der Wirklichkeit illusionslos stellt und sich heroisch behauptet in den Widrigkeiten einer kalten, transzendental obdachlosen Welt. Eine säkulare Weltsicht «wird als Haltung der Reife, des Muts, der Männlichkeit gesehen und kindlichen Ängsten und Sentimentalität gegenübergestellt».[47] Kindliche Ängste und Senti-

45 Die Londoner Aktion war nicht zuletzt als Antwort auf eine vorhergehende Buswerbung evangelikaler Christen konzipiert, die Ungläubigen ewige Höllenstrafen in Aussicht gestellt hatte.

46 *Taylor*, Säkulares Zeitalter 606–618.

47 Ibid. 612.

mentalität gehören selbstverständlich auf die Seite des religiösen Glaubens. Es gibt, allgemein gesagt, eine Interdependenz von Anthropologie und Theologie – ein Zusammenhang, der innerhalb der Theologie als selbstverständlich gilt, mit dem aber nicht weniger in Bezug auf areligiöse Welt- und Menschenverständnisse gerechnet werden sollte.[48]

Bleiben wir noch einen Moment beim Zusammenhang von Gottesvorstellung und Gottesbestreitung. Eine Auseinandersetzung mit dem Verlust religiöser Überzeugungen verspricht nur dort sinnvoll zu sein, wo in ihr die religiösen Vorstellungen, deren Geltung oder Nichtgeltung man diskutiert, zuerst thematisiert und diskutiert werden. Dabei sollte eine dritte Einsicht Zwinglis über das menschliche Gottesverhältnis einbezogen werden, nämlich dessen zutiefst *affektiver* Charakter. Ein blosses Dafürhalten, «dass es Gott gibt, ohne sich ihm unbedingt anzuvertrauen», hält er für absurd.[49] Glauben lediglich als *cognitio* unter Absehung der *fiducia* verkennt dessen Wesen als Beziehungsgeschehen. Es sei nochmals daran erinnert, wie Zwingli von Glauben und Glaubensverlust spricht. Er tut beides vom Geglaubten her, Glauben und Glaubensverlust sind Abschattungen des intendierten Gottes.[50] Und da es in Glauben und Glaubensverlust um Vertrauen, um Zuwendung und um Liebe geht, manifestiert sich in beidem ein Gott, der Vertrauen, Zuwendung und Liebe entweder evoziert oder aber verhindert. Ein gnädiger Gott auf der einen, ein gnadenloser Gott auf der andern. Damit liegt auch auf der Hand, worin Reformation für die Reformatoren im Kern bestehen muss: Darin, den gnädigen Gott wieder zu entdecken, damit neu Vertrauen in und Liebe zu Gott entstehen und Menschen wieder in Gottes Gemeinschaftswillen einstimmen können.

Diesen letzten Punkt halte ich hinsichtlich einer theologischen Auseinandersetzung mit der Säkularisierung für zentral. Diese Auseinandersetzung, das ist bei den Reformatoren zu lernen, ist weit mehr als

48 Dass Theologie und Kirche historisch gesehen für diese emanzipatorische Anthropologie mitverantwortlich sind, ist Bestandteil von Hans Blumenbergs These der «Legitimität der Neuzeit», in welcher die Neuzeit nicht länger als Säkularisat religiöser Bestände, sondern als humane Selbstbehauptung gegen einen theologischen Absolutismus interpretiert wird. Vgl. Hans *Blumenberg*, Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt a. M. 1974.

49 ZS 4, 42.

50 Wobei Glaube diese Abschattung immer als aktives Wirken des geglaubten Gottes begreift. Erkennen Gottes ist menschliche Antwort auf das Erkannt-Sein durch Gott (1Kor 13,12).

der Austausch von Argumenten für und wider die Existenz Gottes. Vielmehr handelt es sich dabei um eine Auseinandersetzung darum, worauf wir in unserem Leben setzen, woran sich menschliches Selbstverständnis im tiefsten orientiert. Und dieses Selbstverständnis entscheidet sich, so wieder die Reformatoren, wesentlich an unserem Gottesverständnis. Denn vom Gottesverständnis hängt ab, ob wir uns diesem Gott anvertrauen oder ob wir ihn verabschieden. Und Zwingli ist in dieser Hinsicht unmissverständlich: Es ist ausschliesslich das Gottesverständnis, das über richtigen oder falschen Glauben entscheidet. Und als Christenmenschen in der Moderne müssen wir sagen: Es ist das Gottesverständnis, das über Glauben und Unglauben entscheidet. Die Auseinandersetzung mit der Säkularisierung muss sich deshalb vorrangig in der Gestalt einer Auseinandersetzung um das Gottesverständnis, um das Gottesbild vollziehen. Dass dazu auch die Auseinandersetzung mit dem damit interagierenden Selbstverständnis des Menschen gehört, wurde bereits angedeutet.

Die Aufgabe des christlichen Glaubens in dieser Auseinandersetzung ist dabei in der Moderne *mutatis mutandis* dieselbe wie die der Reformatoren. Nämlich, die Botschaft des liebenden und gerechten Gottes der Bibel für ihre jeweilige Zeit immer wieder neu zu entdecken. Und damit Gott wieder als einen Gott freizulegen, an den zu glauben und auf den zu hoffen die grösste Selbstverständlichkeit und die grösste Freude ist. Es braucht kaum eigens gesagt zu werden, dass dieser Streit um das Gottesverständnis wesentlich auch im eigenen Haus der Kirche geführt werden muss, sind doch die Christenmenschen nicht weniger religionsproduktiv als andere Menschen, und deshalb auch nicht weniger anfällig für den Drang, sich Gott anders zurechtzulegen, als dieser sich selbst zur Geltung bringen will. Ja, in der Kirche kann die von Gott sich entfremdende Religionsproduktivität insofern auf ihren Höhepunkt gelangen, als sie diese Entfremdung als rechten Glauben camoufliert. Die religiöse Welt «rechnet mit Gott so wie sie mit sich selbst rechnet. Sie redet und schweigt von Gott so, wie sie von sich selber redet und schweigt».[51] Auch, vielleicht gerade in der Kirche kann es geschehen, dass Gott zu einem Stück Welt verformt wird.

51 Eberhard *Jüngel*, Säkularisierung. Theologische Anmerkungen zum Begriff einer weltlichen Welt, in: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1980, 285–289, hier 287.

Karl Barth zur Verweigerung gegen Gott

Die hier versuchte Interpretation menschlicher Verweigerung an Gott beansprucht keine Originalität. Vor allem Karl Barth hat in verschiedenen Kontexten Ähnliches vorgetragen. Ganz und gar auf der Linie Zwinglis denkt Barth dabei hinsichtlich der menschlichen Religionsproduktivität. Insbesondere ist auch bei ihm das religiöse Produzieren des Menschen bewegt vom Ansinnen, das eigene Leben ohne den sich in Christus offenbarenden Gott einzurichten. «Der natürliche Mensch, d. h. der Mensch so, wie er sich ohne Gott selbst verstehen und regieren zu können meint, hat dies zum Sinn und Inhalt seines Lebens: mit sich selbst und mit der Welt fertig zu werden und das Ziel und den Ursprung dieses seines Strebens für ein Erstes und Letztes und also für seinen Gott zu halten.»[52] Die menschliche Religionsproduktivität steht dabei ganz im Dienst dieses Ziels einer Emanzipation von Gott, und die hierbei entstehenden Götter pflegen genau diesem Zweck zu entsprechen. «Was dem natürlichen Menschen Gott ist und was er dann auch wohl seinen Gott nennt, ist ein Götze», der ihn als solcher «keineswegs zu der Erkenntnis des wirklichen Gottes hin leiten, der ihn keineswegs auf jene vorbereiten, der ihn vielmehr von jener fernhalten, dessen Erkenntnis und Erkennbarkeit ihn zu einem Feind des wirklichen Gottes machen wird».[53] Rhetorisch fragt Barth deshalb: Was ist der vom Menschen produzierte Gott «Anderes als sein eigenes Spiegelbild, die Hypostasierung seines Selbstbewusstseins»?[54]

52 Karl *Barth*, Die Kirchliche Dogmatik II/1, Zürich 1940, 93 f.

53 Ibid. 94.

54 Ibid. 151. In puncto Religionskritik besteht in Barths Werk eine ausgeprägte Kontinuität. Bereits im Römerbrief ist für ihn das religiöse Erlebnis «die unverschämte und misslingende Vorwegnahme dessen, was immer nur von dem unbekannten Gott aus wahr sein und werden kann. Es ist in seiner Geschichtlichkeit, Dinglichkeit und Konkretheit immer der Verrat an Gott. Es ist die Geburt des Nicht-Gottes, des Götzen». Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922, hg. von Kornelis van der Kooi und Tatjana Tolstaja, Zürich 2010, 77. Das vorstehend Referierte entspricht auch der Aussageabsicht des oft missverstandenen Verständnisses Barths der Religion als Unglaube in Kirchliche Dogmatik I/2. Zur Interpretation der Barth'schen Kritik der Religion als Unglaube: Hans-Joachim *Kraus*, Theologische Religionskritik, Neukirchen-Vluyn 1982, 4–60; Christian *Link*, Motive theologischer Religionskritik. Der neuzeitliche Gegensatz von «Religion» und «Offenbarung» bei Bonhoeffer, Barth und Tillich, in: In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr. Zum Streit zwischen Glaube und Wissen. Theologische Studien II, Neukirchen-Vluyn 2003, 201–224; Michael *Weinrich*, Religion und Religionskritik. Ein Arbeitsbuch, Göttingen ^{2}2011, 264–272;

Auch in der anderen Hinsicht denkt Barth auf Zwinglis Linie, wo er nämlich wie dieser als Grund der menschlichen Trennung von Gott ein bestimmtes Gottesbild ansetzt. In einer Auseinandersetzung mit dem Atheismus der Moderne trägt Barth die nur scheinbar überraschende Analyse vor, dass diese Ablehnung Gottes auf derselben falschen theologischen Basis aufruht wie ihr Gegenstück, der Theismus. Beide nämlich wissen nicht um denjenigen Gott, der in Jesus Christus den Weg in die Fremde gewählt hat und zum niedrigen, mitleidenden Gott geworden ist. Die einen lehnen einen Gott ab, die andern bejahen ihn, in beiden Fällen aber handelt es sich dabei um ein höchstes Wesen, das sich auszeichnet durch «Unweltlichkeit, Übernatürlichkeit, Jenseitigkeit».[55] Götter dieser Art, so Barth, sind aber nichts weiter als «Spiegelbilder des menschlichen Hochmutes, der sich nicht beugen, zu dem, was unter ihm ist, nicht herablassen möchte».[56] Der Theist wie der Atheist zimmert sich seinen eigenen Gott, dem er «gleich sein möchte»: ein «nur für sich seiendes, nur sich selbst bejahendes und wollendes, nur in sich zentriertes und nur um sich selbst rotierendes Wesen».[57]

Der Mensch, der sein möchte wie Gott – ob er nun an diesen glaubt oder ihn ablehnt – täuscht sich demnach «zuerst und vor allem über *Gott*»[58], in seiner verfehlten Anthropologie spiegelt sich eine verkehrte Theologie. Angesichts des Weges Christi müsste der Mensch sich nicht abplagen mit einem abstrakten König im Himmel, weder in seiner Nachfolge noch in seiner Ablehnung. Denn «Gott ist nicht hochmütig, sondern gerade in seiner hohen Majestät demütig».[59]

Säkularisierung als Ablehnung des Glaubens an Gott, so muss man auch von Barth her sagen, ist nicht eine gleichsam naturgesetzliche Entwicklung im Gefolge von wissenschaftlicher Erkenntnis und technischer Nutzbarmachung der Welt. Die Ablehnung Gottes hat ihre Wurzeln wesentlich in einem verfehlten Gottesverständnis. Und die Antwort auf sie kann nur heissen: Streit um den wahren Gott, um denjenigen Gott, angesichts dessen jede Verweigerung obsolet, gegen-

Raphaela J. *Meyer zu Hörste-Bührer*, Die Religion des Menschen vor Gott. Relationale Bemerkungen zur theologischen Religionskritik in Karl Barths Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, in: Theologische Religionskritik, hg. von Marco Hofheinz und Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer, Neukirchen-Vluyn 2014, 91–102.

55 Karl *Barth*, Kirchliche Dogmatik IV/1, 173.

56 Ibid.

57 Ibid. 468.

58 Ibid. 469 (Hervorhebung im Original).

59 Ibid. 173.

standslos wird. Hier trifft sich der Kirchenlehrer aus Basel mit dem Kirchenlehrer aus Zürich.

Den befreienden Gott wiederentdecken

Die Fronten im Streit um den wahren Gott verlaufen heute anders als zu Zwinglis, aber auch anders als zu Barths Zeiten. Zunächst präsentieren sie sich weit unübersichtlicher als vor fünfhundert und selbst vor fünfzig Jahren, da sich die Vorstellungen von Gott noch kompakter, noch einheitlicher darstellten. Es wäre verfrüht, bereits das Ende der Vorstellung «theistischen», hoheitlichen, alles bestimmenden Gottes zu verkünden, es trifft aber zu, dass dieses – nicht zuletzt angesichts der politischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts – in eine starke Krise geraten ist.[60] Fraglich geworden ist ausserdem vielen die Vorstellung eines personalen Gottes, zunehmend leuchtet dagegen der Gedanke Gottes als einer nicht-personalen Kraft oder Energie ein. Die unterschiedlichen Wandlungen überkommener Gottesvorstellungen müssen als theologische Reaktionen nicht nur auf interne Anfragen, sondern auch als Antworten auf Infragestellungen von aussen gelesen werden. Säkulare Religionskritik, genährt durch ein naturwissenschaftliches Weltbild und durch die Erfahrung geschichtlicher Verwerfungen, zwingt zur Revision traditioneller Konzeptionen von Gott.

Die Überlegungen Zwinglis und Barths zur menschlichen Religionsproduktivität nötigen die Theologie freilich auch zur Auseinandersetzung in der entgegengesetzten Richtung. Wie sie sich von säkularem Denken infrage stellen zu lassen hat, so kommt sie nicht darum herum, die «Theologie» säkularer Religions-, Natur- und Menschenbilder kritisch zu befragen. Dass dazu auch Rekonstruktionen der Genealogie aktueller theologischer Konzeptionen und damit, neben kritischen Lektüren der Philosophiegeschichte, auch selbstkritische Lektüren der Theologiegeschichte gehören, versteht sich von selbst. Entsprechende

60 Michael Welker hat vor über zwanzig Jahren bündig festgehalten: «Der klassische Theismus geht seinem Ende zu». Michael *Welker*, Kirche im Pluralismus, München 1995, 42. Jan Ross beobachtet dagegen bis in die Gegenwart eine verbreitete fraglose Selbstverständlichkeit, dass Gott allmächtig und allbestimmend sei. Darüber, dass Gott so beschaffen sei, sind sich Glaubende und Skeptiker einig: «Das Dasein Gottes ist in der Moderne eine extrem prekäre Angelegenheit geworden. Aber über sein Wesen könnten die meisten sich schnell und problemlos einigen». Jan *Ross*, Die Verteidigung des Menschen. Warum Gott gebraucht wird, Berlin 2012, 94.

Untersuchungen von Eberhard Jüngel und Michael Buckley[61] – um nur diese Beispiele zu nennen – weisen erhebliche theologische Anteile an einem christlichen Verständnis Gottes nach, das mit grosser Konsequenz in ein säkulares Denken ausmündet.

In der Moderne werden auch die Akzente der theologischen Auseinandersetzung mit der Ablehnung Gottes anders liegen als bei Zwingli. War für Zwingli ein Bild Gottes als eines unversöhnlichen Tyrannen und für Barth das eines selbstbezüglichen Egomanen zu überwinden, so wird es heute viel eher dasjenige eines Gottes sein, der menschliche Freiheit beschränkt oder gar verunmöglicht. Ein tragendes Argument moderner Religionskritik lautet, «that human beings could only be free when religious belief had been superseded».[62] Gerade eine Theologie in reformatorischer Tradition ist geprägt von der Überzeugung, dass nicht nur das in diesem Argument regierende Gottesverständnis angesichts des biblischen Gottes zutiefst verfehlt ist, sondern auch das darin artikulierte Freiheitsverständnis – realisiert sich doch menschliche Freiheit erst in der Gemeinschaft mit demjenigen Gott, der nicht anders als im Bund mit den Menschen Gott sein will. Der Mensch findet seine Freiheit, wo er von Gott zur Gemeinschaft mit ihm befreit wird. Dieser Gott begrenzt nicht Freiheit, sondern begründet sie.

Eine diskurspraktische Überlegung zum Schluss. Es wäre fatal, säkularen Menschen mit der Behauptung zu begegnen, ihre Sicht auf Welt und Menschen sei faktisch von religiösen Motiven angetrieben. Es würde ihnen damit zu verstehen gegeben, dass man sie – entgegen ihrer Selbsteinschätzung – trotzdem für religiös hält und sie damit besser zu verstehen meint, als sie sich selbst verstehen. Gespräche in solchen Konstellationen kommen selten gut. Die Auseinandersetzung muss auf Augenhöhe geführt werden und um die Frage, die Glaubenden und Skeptikern gemeinsam ist. Mit Recht macht Dalferth geltend, dass der Streit um «säkular» oder «religiös» den «existentiellen Kern des Problems» zu verdunkeln droht: «dass es bei Glaube und Religion ebenso wie bei Nichtglaube, Indifferenz oder Religionsablehnung nicht um private Beliebigkeit ohne weitere Bedeutung geht, sondern um die *Wahrheit des menschlichen Lebens*».[63] Dabei stehen Fragen wie diese zur Debatte: «Wie müssen wir leben, um wirklich menschlich zu leben? Wie können

61 Eberhard *Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen [8]2010; Michael J. *Buckley*, At the Origins of Modern Atheism, New Haven/London 1987.

62 *Buckley*, Modern Atheism 332.

63 *Dalferth*, Transzendenz 43 (Hervorhebung im Original).

wir es? Worauf müssten wir achten, um uns nicht mit weniger zufrieden zu geben, als wir sein könnten?»[64] In Diskussionen um diese Fragen werden Christenmenschen ihr Verständnis Gottes einbringen, nicht abstrakt, sondern bezogen auf das menschliche Selbstverständnis und die daraus sich ergebenden Implikate für Leben und Zusammenleben. In der Hoffnung, dass dabei die befreiende, erfüllende und belebende Kraft eines Lebens in und aus dem dreieinigen Gott, wie die christliche Gemeinde ihn bekennt, sich erschliessen möge.

Die Wahrheit eines solchen Glaubens leuchtet freilich nicht ein, wo man sich lediglich auf die Schlüssigkeit seiner Darbietung verlässt, «sondern wenn man im konkreten Lebensvollzug (Glaubensleben) und in seiner reflexiven Erhellung (Theologie) die Priorität erkennt und anerkennt, mit der sich diese Wahrheit allem Erleben, Wahrnehmen, Erfassen, Bedenken und Durchdenken gegenüber selbst unbedingt und nicht erzwingbar zur Geltung bringt».[65] Die Überzeugung, dass die Wahrheit des Evangeliums sich letztlich selbst vermittelt, wird sich auch in einer bestimmten Diskurseinstellung ausdrücken: einer aufmerksam hörenden und respektvollen, aber auch klar konturierten und in beidem gelassenen Haltung. Dieser nicht-fundamentalistische – um nicht zu sagen: gewaltfreie – Grundzug im Gespräch selbst mit denen, die ihn bestreiten, ist dem christlichen Glauben durch das Evangelium selbst eingezeichnet.

64 Ibid.
65 Ibid. 54.

Gott ehren im theologischen Verständnis von Zwingli

Von Johannes Voigtländer

Ausgangssituation

«Alles was ich hier gesagt habe, habe ich gesagt zur Ehre Gottes […]»[1], so beschliesst Huldrych Zwingli im März 1525 seine Institutio, sein wohl bekanntestes theologisches Werk, die Schrift *De vera et falsa religione commentarius*[2] und gibt damit noch einmal einen überaus deutlichen Hinweis auf seinen theologischen Impetus – die Ehre Gottes. Um sie geht es, was auch immer er theologisch durchdenkt und formuliert, sie, die Ehre Gottes, ist der Zielpunkt seiner theologischen Existenz nach seinem Nein! zu allen bisherigen Wegen und Überlegungen, die ihn als Christ bestimmt hatten. Die Ehre Gottes, die sich allein auf die biblischen Texte bezieht und ihre inhaltlichen Aussagen allein vom biblischen Text her versucht in Worte, menschliche Worte, zu fassen, wird zum Merkmal, zum Erkennungszeichen seiner reformatorischen Theologie und zu einem Zentralpunkt der reformierten Theologie nach ihm.[3]

Doch wie kommt es zu eben dieser Fokussierung in seinem theologischen Denken, das er gerade noch einmal in seinem *Commentarius* durchdacht, dargestellt und ausformuliert hat? Eigentlich hatte doch

1 Huldrych Zwingli, Kommentar über die wahre und falsche Religion 1525, in: Huldrych Zwingli, ZS 3, 452.

2 Huldreich Zwingli, De vera et falsa religione commentarius. März 1525, in: Z III, 590–912.

3 Vgl. Johannes Calvin, Genfer Katechismus von 1545: «In welcher Weise wird Gott denn recht geehrt? Wenn wir all unser Vertrauen auf ihn setzen, wenn wir uns bemühen, ihm mit unserem ganzen Leben zu dienen, indem wir seinem Willen gehorchen, wenn wir ihn in allen Nöten anrufen und unser Heil, und was wir sonst uns an Gutem nur wünschen können, bei ihm suchen, und endlich, indem wir mit Herz und Mund ihn als alleinigen Urheber alles Guten anerkennen.»

Zwinglis Weg ganz «normal» begonnen, als der eines humanistisch gebildeten Renaissance-Menschen, als ein Akteur, seit Studienzeiten, in einem ganzen Netzwerk interessierter, individualistisch angehauchter und kritischer Intellektueller. Er war Teil dieser europäischen Bildungs- und Erneuerungsbewegung, die sich für Reformen in der Kirche einsetzte und deren abständige Traditionsgebundenheit mit ihren Ritualisierungen skeptisch infrage stellte. Diese Reformbewegung war aber im Grunde ein elitärer Aufbruch und nur mit begrenzter, verändernder, gesellschaftlicher und kirchenpolitischer Dynamik ausgestattet.

Zwinglis Interesse an der Griechischen Sprache, das sich ab 1513[4] in seinen Selbstzeugnissen auffinden und nachweisen lässt und sich in einer entschiedenen und bewussten Hinwendung zur Bibel und ihren Texten Ausdruck verleiht und Gestalt gibt, ist noch ganz auf der Spur eben dieses humanistischen Bildungsbewusstseins anzusiedeln. Und schon hier deutet sich an, dass es um mehr geht als um Bildung, nämlich um die Bibel als Gottes Wort.

Auch seine Beteiligungen als Feldprediger an den Feldzügen seiner Glarner Gemeindeglieder nach Oberitalien, nach Novara (1513) und Marignano (1515), sind Ausdruck seines Verhaftetseins in den Vorstellungen seiner Zeit; geradezu noch beflügelt durch das neu gewonnene humanistische Menschenbild und Selbstverständnis, das den Menschen nicht mehr einhegt mittels eines engen, wenn auch filigranen, scholastischen Zaunwerks, das aber auch einer Fesselung gleichkam. Mit den sich entwickelnden und entfaltenden Lebensvorstellungen der Renaissance befreit sich eine Bildungselite von eben diesen Eingrenzungen und lernt sich selber als selbstdenkende Individuen verstehen, als Menschen, die selbstständig auf die Welt blickt und nach eigenen Gestaltungsspielräumen suchen, mit je eigenen religiösen, sozialen und künstlerischen Ausgestaltungen und Konkretionen. Sie begreifen sich als Menschen, die sich auch politisch entscheiden und sei es für das Reislaufen. Denn mit dem Bekanntwerden so hochbegabter Einzelpersonen, wie z. B. Leonardo Da Vinci, entwickelt sich auch ein breiter aufgestelltes Selbstbewusstsein. Der Mensch versteht sich selbst in den konkreten Lebensabläufen immer deutlicher als Subjekt, als Individuum. Das überlieferte

4 Brief an Vadian vom 23. Februar1513, Z VII, 22. «Ita enim Grecis studere destinavi, ut qui me preter Deum amoveat, nesciam, non glorie (quam nullis in rebus querere honeste possem), sed sacratissimarum litterarum ergo.» (Ich habe mir nämlich fest vorgenommen, Griechisch zu studieren, dass mich außer Gott niemand davon abbringen kann. Es geht mir dabei nicht um Ruhm/Anerkennung [denn danach zu streben ist auf keinem Fall ehrenhaft], sondern nur um die allerheiligsten Schriften.)

Recht und die Gesetze, die feudale Ordnung der Gesellschaft, verlieren ihre unhinterfragte, natürliche, als gottgegeben erachtete Selbstverständlichkeit und die das Leben organisierende Gültigkeit.

Die Krisis – das Jahr 1515 und die Schlacht von Marignano

Noch in eben diesem Selbstverständnis verhaftet, unterstützt Huldrych Zwingli auch 1515 die eidgenössische Politik des Reislaufens, das nach den Burgunder Kriegen[5], in den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts, zu einem begehrten Exportartikel schweizerischen, eidgenössischen Selbstbewusstseins und Wirtschaftens geworden war. Für ihn selber kam aber nur eine Unterstützung des Papstes infrage, und so zog er im Spätsommer als Feldprediger mit den Söldnern aus Glarus, seinen Gemeindegliedern, erneut nach Oberitalien. Politische, wirtschaftliche und kirchliche Notwendigkeiten liessen ein solches Handeln erforderlich und vorteilhaft erscheinen. Dabei war ihm durchaus bewusst, dass die Eigenossenschaft mit dieser erneuten kriegerischen Auseinandersetzung in ihrer Einheit gefährdet war.[6] Auch seine Erfahrungen und Beobachtungen in der Gemeinde hatten ihn in den letzten Jahren zurückhaltend und unsicher dem Reislaufen gegenüber werden lassen.

Und dann brach sie herein, die Schlacht von Marignano[7], am 13. und 14. September 1515. Mit überraschender Härte und ungeahntem Vernichtungswillen schlugen die Parteien aufeinander ein. Jede Seite auf ihre Weise Gott für ihre Ziele in Anspruch nehmend, und am Ende war das Schlachtfeld übersät mit verstümmelten Leichen, sterbenden, schwer verletzten und entstellten Menschen. Das Elend, das über die schweizerischen Truppenverbände hereinbrach und sich um sie herum auftürmte,

5 Siehe Gottfried W. *Locher*, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der Europäischen Kirchengeschichte, Göttingen 1979, 22.

6 Militärisch waren die eidgenössischen Orte in unterschiedliche Bündnisse eingebunden, so dass sich durchaus Schweizer gegen Schweizer im Feld gegenüberstanden (vgl. Gottfried W. *Locher*, Zwingli und die schweizerische Reformation, Göttingen 1982, 13). Gerade deshalb mahnt Zwingli, fünf Tage vor Marignano in Monza, in einer Feldpredigt zu eidgenössischer Einheit – ohne Erfolg. Darüber hinaus hatte er aber schon 1510, im «Fabelgedicht vom Ochsen» (Z I, 10–20), auf die Gefahren durch Bestechung indirekt hingewiesen.

7 Zur Bedeutung der Schlacht für die Eidgenossenschaft siehe André *Holenstein*, Vorwärts nach Europa, NZZ am Sonntag vom 6.9.2015, Nr. 36, 65; Thomas *Maissen*, An den Grenzen der Söldnerkühnheit, NZZ, Gastkommentar am 12.9.2015.

macht Huldrych Zwingli fassungslos. Irritiert, mehr noch, desillusioniert sieht er auf die Versatzstücke seines zerbrechenden und sich auflösenden Weltbildes. Am 16. Oktober 1515 zieht Franz I. nach der Schlacht mit einer bisher noch nicht erlebten Prunkentfaltung in Mailand ein und macht auf seine Weise auf die epochale Bedeutung der Schlacht aufmerksam.

Die Fassungslosigkeit, das Entsetzen über das Erlebte ist bei Zwingli grundsätzlicher Art und muss weit über seine bisherigen Erfahrungen hinausgegangen sein. Denn zurück in Glarus stellt sich Zwingli deutlicher und kategorischer als bisher gegen alle neuerlichen Überlegungen weiteren Reislaufens. Ihm ist klargeworden, dass in den Soldbündnissen allein der Wille der Mächtigen – und dann auch der der Abhängigen – zur eigenen Machtentfaltung und Politikgestaltung sich Ausdruck und Raum verschafft. Mit Gott hat das alles nichts zu tun! Noch Jahre später,[8] als er über seinem Kommentar zu Psalm 144 sitzt, bzw. über ihn predigt, bricht es aus ihm heraus:

> «Dass das arme Volk erhalten und geschützt werde und in guter Ruhe und zu Essen hat, zufrieden sei mit der Kleidung und den Lebensmitteln, dass unsere Söhne heranwachsen und nicht erschlagen werden. Hilfe, Hilfe! Wie ist es zugegangen in der Eidgenossenschaft, dass ihre Kinder und Söhne verkauft wurden! Jammer, Jammer! Not, Not! Sünde, Sünde!» und weiter, «Ach Herr, verleih uns Frieden! Damit es ruhig und glücklich wird. Ach Herr, behüt uns vor Krieg, damit nicht die Gassen voll Geschrei sind, von Klagen und Kummer. […] Wohl dem, mit dem Gott ist!»[9]

Was hier wie ein sehr persönliches und individuelles Bekehrungserlebnis klingen mag, ist wohl eher der Versuch Zwinglis, die ihm in einer konkreten, geschichtlichen, politischen Situation zur Gewissheit gewordene Einsicht in Worte zu fassen, dass der gegenwärtige Weg der Eidgenossenschaft ein Irrweg ist. Dieser Weg ist ein Irrweg, weil er die Menschen mit einem freien Willen ausgestattet sieht und sie als eigenmächtige Gestalter ihres Lebens mit seinen je eigenen Perspektiven in den Blick nimmt.[10] Ein solches Selbstverständnis, ein solches Menschenbild, das auch durch den Humanismus befördert worden war, gerade auch in seiner behaupteten, selbstgewirkten Unabhängigkeit von Gott, ist ein Irrweg! Deshalb das grundsätzliche «Nein!» Zwinglis zu diesen Unternehmungen. Deshalb

8 Nach 1525 sitzt Zwingli über seinem Kommentar und seiner Predigt zu Psalm 144.

9 Huldreich Zwingli, Übersetzungen der Psalmen und Erläuterungen zu einzelnen Stellen. 1525 und 1532, Z XIII, 816.

10 Schon hier, d. h. in den Monaten nach Marignano, meldet sich seine spätere Abwendung von Erasmus von Rotterdam an, den er aber immer als den Herausgeber des griechischen Neuen Testaments anerkennen und schätzen wird.

sein «Nein!» zum Reislaufen und nicht aufgrund einer plötzlichen pazifistischen Haltung, die auch zu späteren Entscheidungen seines Lebens im Gegensatz stehen würde. Deshalb sein «Nein!» zu allen menschlichen Unternehmungen, die nicht bei Gott und von Gott her ihren Ausgangspunkt sich setzen lassen. Deshalb sein «Nein!», weil die Praxis des Reislaufens die Eidgenossenschaft grundlegend gefährdet, in ihrer territorialen Integrität, wie in ihrem sozialen Zusammenhalt.[11]

Die Subjektivität des «Nein!» täuscht; denn die Ereignisse von Marignano stellen für das Soldwesen, das Reislaufen der Eidgenossenschaft eine Zäsur dar, und ein altes, überkommenes Selbstverständnis wird auf den Kopf gestellt. Es geht also nicht um Zwinglis Betroffenheit, oder um eine besondere Empfindsamkeit seiner Person, sondern das eidgenössische Gemeinwesen sieht sich mit einer grundsätzlichen Diskussion konfrontiert und vor zentrale Fragen seiner politischen Rolle in Europa gestellt, die auch vor der Tagsatzung nicht Halt machen werden.[12] Der Schock sitzt so tief, dass die eidgenössischen Orte ihre militärische Expansionspolitik definitiv einstellten. Die Ereignisse um Marignano markieren eine Zäsur in der Geschichte der Schweiz.

11 Huldrych Zwingli, Eine göttliche Ermahnung der Schwyzer (1522), Z I, 81–100. «Wenn sie [die Menschen] einmal fett geworden sind und reich an irdischen Gütern und Ehren, dann sperren sie sich gegen Gott und wenden sich von ihm ab […].» «Natürlich läßt Gott unseren Hochmut nicht ungestraft. Wartet er so lange zu, dann tut er das nur, damit wir uns bessern können. Tun wir es nicht, dann geschieht uns dasselbe wie den Menschen in Sodom und Gomorrha […].» (88) «[…] [W]ir denken nicht mehr ans Vaterland, und anstatt unsere Häuser, unsere Frauen und Kinder zu schützen, machen wir uns Sorgen um die Bewahrung des Besitzes, der Herrschaft und der Macht der Potentaten.» (88f.) «Es ist zu befürchten, daß all dies von Leuten angezettelt wurde, die Eigennutz über Gemeinnutz stellen, und den entstehenden Schaden der Allgemeinheit überlassen. Ja Habsucht, Genußsucht, Rücksichtslosigkeit und Ungehorsam nehmen von Tag zu Tag zu, wenn wir uns nicht ändern und die Augen öffnen, um die Gefahr zu erkennen und abzuwenden.» (89). Siehe auch: Huldrych Zwingli, Eine freundschaftliche und ernste Ermahnung der Eidgenossen (1524), Z I, 319–329: «‹Wie können wir denn wieder zu Einigkeit und Frieden kommen?› so hieße die Antwort: ‹Mit der Beseitigung des Eigennutzes; denn wenn es diesen nicht gäbe, so hätte die Eidgenossenschaft vielmehr eine Bruderschaft […]› […] ‹Eigennutz liegt in eines jeden Herzen. Wir können ihn nicht daraus entfernen, denn nur Gott kennt die Herzen und kann in ihnen wirken› […]. ‹Wollt ihr, daß er auch in den Herzen der Menschen ausgelöscht wird, dann sorgt dafür, daß das göttliche Wort bei euch wahrhaftig gepredigt wird›» (328).

12 Heute wird von nationalistischen Kreisen Marignano zum Ausgangspunkt schweizerischer Neutralität stilisiert. Historisch ist das unzutreffend, denn für die kommenden Jahrhunderte wird das Bündnis mit Frankreich prägend sein und nicht «Neutralität». Ein Ausschnitt dieser Debatte findet sich in der Neue Zürcher Zeitung des Jahres 2015, im Monat September.

Zwinglis Haltung und Überzeugungen sind jetzt ganz klar. Zurück in Glarus widersetzt er sich allen neuerlichen Bestrebungen den Wirtschaftsfaktor «Reislaufen» doch nicht aufzugeben und ihn weiter zu bedienen. Sein klares «Nein!» nötigt ihn 1516 von Glarus nach Maria-Einsiedeln auszuweichen, um sich nicht noch mehr zu isolieren und öffentlichen Angriffen auszusetzen. In den fast drei Jahren in denen Zwingli hier leben und arbeiten wird, ist er auf einem Weg, auf der Suche, in der Bewegung zu einer neuen Sachlichkeit, die er sich nicht mehr von der Welt und ihrer bisherigen Theologie auftragen lassen will. Er liest, studiert und befragt die biblischen Texte. Indem er auf Gottes Wort hört, will er sich Antworten sagen lassen. Er verbessert seine Kenntnisse in den alten Sprachen, vor allem des Griechischen aber auch des Hebräischen. Er studiert die altkirchlichen Kommentare zu den biblischen Büchern[13], genauso wie die Traktate von Augustin. Vor allem aber das Johannesevangelium und die Paulusbriefe wecken sein bleibendes Interesse.[14]

Gott die Ehre geben

Mit dem intensiven Bibelstudium im Rücken –

> «Ich muß das alles liegen lassen und Gottes Willen unmittelbar aus seinem eigenen, eindeutigen Wort lernen! Ich bat Gott um Erleuchtung, und die Schrift begann mir viel klarer zu werden als nach dem Studium von zahlreichen Kommentaren und Auslegern, obwohl ich bloß in der Bibel selber las.»[15]

– kommt Zwingli am 1. Januar 1519 nach Zürich und beginnt, im engen Kontakt mit seiner Gemeinde, in der aufstrebenden Stadt, seine Theologie auszuarbeiten und sie Stück für Stück auszuformulieren. Dabei ist ihm Eines zur unumstösslichen Gewissheit geworden: Jedes theologische Nachdenken, jeder theologische Gedanke, der sich als eine Antwort auf Gottes ergangenes Wort begreift und verantwortet, hat nicht vom Geschöpf her zu denken, hat nicht beim Geschöpf, beim Menschen, seinen Ausgangspunkt zu nehmen, sondern allein und zu aller erst bei Gott, dem Schöpfer. Ihm gebührt die Ehre!

13 Siehe die Randglossen z. B. zu Chrysostomus, Hieronymus usw., Z XII.
14 Siehe Z V, 713,2 ff.
15 Huldrych Zwingli, Die Klarheit und Gewißheit des Wortes Gottes 1522, ZS 1, 149.

> «‹Du sollst den Herrn, deinen Gott, fürchten und ihm allein dienen; ihm sollst du anhangen und bei seinem Namen sollst du die Wahrheit bestätigen oder schwören. Er ist dein Lob und dein Gott.› Hier erkennt jeder, was Gott mit seinem ersten Gebot wollte: daß nämlich alle Ehre, alles Lob, alle Ehrfurcht und aller Dienst keinem Geschöpf, sondern nur Gott allein erwiesen werde.»[16]

In den unmittelbaren, konkreten und gerade deshalb so irritierenden, desillusionierenden Erfahrungen des Soldwesens, des Reislaufens, war ihm, als eine Erkenntnis des Glaubens, klargeworden, dass alle bisherigen Versuche von Gott zu reden, an der sprengenden Differenz zwischen dem eschatologischen Inhalt der biblischen Botschaft, dem Evangelium, einerseits und den menschlichen Unternehmungen Theologie zu konstruieren, als eine Religion, die sich als ein Faktor in der je eigenen Machtpolitik artikuliert, andererseits, zerschellen musste. Auch die theologischen Ansätze des Humanismus, den Menschen als ein mit freiem Willen ausgestattetes Wesen zu verstehen, konnte er nur als eine menschliche Unternehmung auf eben diesem Irrweg verstehen. Deshalb musste er sich von Erasmus von Rotterdam absetzten, auch wenn er ihn als den Herausgeber des griechischen Neuen Testaments nach wie vor würdigte und schätzte. Aber ein sich auf die Bibel – das Wort Gottes – beziehendes christliches Leben hat nichts gemein mit all den tatsächlichen, vorgeblichen und gestalteten Erscheinungsformen der Religion, die den Menschen erheben, ihn ins Zentrum stellen und von einem Ewigkeitswert der menschlichen Seele her denken.

Schon in seinem Rechenschaftsbericht an den Bischof von Konstanz, Hugo von Hohenlandenberg, vom August 1522, kann Zwingli seine reformatorische Einsicht recht geschlossen und differenziert darstellen:

> «[…] wendet man sich an die Philosophen, so herrscht unter ihnen über die Seligkeit so viel Streit, daß es jedermann verdrießt. Wendet man sich an die Christen, so gibt es dort Leute, bei denen man noch viel mehr Verworrenheit und Irrtümer findet als bei den Heiden: die einen streben mittels menschlicher Überlieferungen und der Elemente dieser Welt [Gal 4,3.9; Kol 2,8.20] nach der Seligkeit, d. h. gemäß ihrem eigenen, menschlichen Sinn; die anderen stützen sich allein auf Gottes Gnade und Verheißungen […]»[17]; ja, «als käme es nicht vielmehr darauf an, daß wir von ganzem Herzen von ihm abhängig bleiben,

16 Huldrych Zwingli, Auslegung und Begründung der Thesen oder Artikel 1523, ZS 2, 227.

17 Huldrych Zwingli, Apologeticus Archeteles, Übersetzung *Locher*, Huldrych Zwingli in neuer Sicht 191.

> nicht von dem, was uns gefällt oder was wir uns ausdenken, nach der Weise fauler Knechte, die richtig kräftig Prügel bekommen, weil sie nicht ihres Herrn, sondern ihren eigenen Willen tun».[18]

Christus ist für Zwingli zum Ausgangspunkt, zum Zentralpunkt allen theologischen Nachdenkens geworden; Christus Jesus ist der «Probierstein». An ihm hat sich alles zu erweisen. Alle Lehre, alles Bekennen misst sich allein an der Christuswirklichkeit! Alles verantwortete Glauben, Reden und Handeln bekommt seinen Wahrheitsgehalt vom *christus noster* zugesprochen und damit von Gott. In dem Sich-gesagt-sein-Lassen wird Gott die Ehre gegeben.

Hier leuchtet zaghaft ein Licht dessen auf, was, wenn auch in einer anderen Sprachform und noch nicht so verdichtet und konzentriert, einen Gedankengang, eine Überlegung und eine Formulierung Hans-Georg Geyers aufnehmend, von Hans Theodor Goebel wieder in die theologische Debatte eingebracht worden ist: Gott – das «schlechthin initiative Subjekt»[19]. Das ist es, was Zwingli umtreibt. Gott ist Gott. Er ist es, vom dem alles ausgeht. Nur von ihm, vom Schöpfer, kann das Geschöpf mit Recht etwas erwarten; denn alles andere wäre und ist Abgötterei oder Kreaturvergötterung. Gott ist das erste Subjekt. Nur wenn in dieser Unbedingtheit Gott die Ehre gegeben wird, dem «schlechthin initiativen Subjekt», dann, aber dann auch unwiderruflich, kann von dem Handeln, dem Tun, von der Verantwortung des Menschen gedacht, geredet und erwartet werden. Bei diesem Geschehen ist nicht eine abstrakte Spekulation in den Blick genommen, sondern die konkrete Konkretion menschlichen Handelns, im Hören auf Gottes Wort, unter der Leitung seines Geistes und in der Nachfolge Jesu Christi. Damit ist immer auch ein Weg der Mühe, des Neu- und Umdenkens verbunden.

Und so formuliert Zwingli:

> «Wenn man nun sein ganzes Vertrauen auf Gott allein setzen soll […], so folgt notwendigerweise als erstes Gebot: Du sollst glauben, d.h., du sollst all dein Vertrauen, deine Zuversicht und Liebe nur Gott allein entgegenbringen; ihm sollst du anhangen mit ganzem Herzen, ganzer Seele, allen Kräften und ganzem Denken. Wo nun Gott die einzige Zuversicht ist, da fällt das Vertrauen auf die

18 Ibid. 192.

19 Hans-Georg *Geyer*, Karl Barths Umgang mit der Osterbotschaft des Neuen Testaments, ZDTh 13 (1997), Nr. 1, 56. Hans Theodor *Goebel*, Hans-Georg Geyers Umgang mit der Theologie Karl Barths, in: Matthias *Gockel*, Andreas *Pangritz*, Ulrike *Sallandt* (Hg.), Umstrittenes Erbe. Lesarten der Theologie Karl Barths, Stuttgart 2020, 203–213.

> Geschöpfe vollständig dahin.»[20] «Damit wir aber deutlich sähen, wie gütig und barmherzig er uns gegenüber sei, […] so habe er für uns seinen eigenen Sohn nicht verschont und habe ihn für uns hingegeben.»[21]

Hatte Zwingli bisher, bis in den Commentarius[22] hinein, seine Gotteslehre vor allem ontologisch entwickelt und von einem philosophisch geprägten Nachdenken über ein abstraktes, «wahres» Sein her entworfen und entfaltet, so setzt er in der ersten Berner Predigt[23] noch einmal neu ein. Jetzt, drei Jahre nach dem Commentarius, versucht er von Gott dynamischer, verflüssigter zu reden und nicht mehr so statisch in Form von Seinsaussagen zu denken, sondern prozessualer, erzählender. Er entwickelt seine Gotteslehre nicht mehr von einem «wahren Sein» her, sondern versucht das zu überwinden und weiterzuführen und er erzählt jetzt von Gott, der sich als Gott erweist, indem er Güte spendet. Dabei nimmt er Überlegungen von Plato, Augustin und Thomas von Aquin auf, die von Gott als dem «summum bonum» sprechen konnten. Aber eben nicht als eine Ist-Aussage: Gott ist das Gute!, sondern in der Bewegung: Gott, in ihm, durch ihn, mit ihm wächst das Gute, erweist sich das Gute, nimmt das Gute Gestalt an in Christus Jesus. Wunderbar anschaulich macht Zwingli das in seiner Erläuterung des Tetragramms, des Namens Gottes, יהוה. Denn aus lauter Hauchlauten bestehe der hebräische Name Gottes, aus atmenden Buchstaben ist sein Name zusammengesetzt, «daß Gott jenes Gut ist in welchem alle Dinge wachsen, atmen, leben und bestehen [vgl. Apg 17,28]»[24].

«Wir trauen keinem anderen Guten etwas zu als dem, der das Gute selber vom Ursprung her auf diese Weise ist, daß außerhalb seiner nichts gut sein kann [vgl. Mk 10,18]. Hier fällt jedes Vertrauen in die Kreatur dahin […].»[25] Dass Gott sich darin als der Verlässliche bewährt, dass er die Dinge zu einem guten und rechten Ende bringt, das ist Vorsehung, also nicht eine metaphysische Spekulation. Gott der Schöpfer, der Schöpfer aus dem Nichts, ist zugleich der Erhalter seiner Schöpfung, das schlechthin initiative Subjekt. «Jetzt legt dich Gott beiseite, gerade wie der Schlosser seine stumpfe Feile. Vielleicht zieht er dich bei Gelegenheit

20 Huldrych Zwingli, Auslegung und Begründung der Thesen oder Artikel 1523, ZS 2, 227 f.
21 Ibid. 229.
22 Huldrych Zwingli, Kommentar über die wahre und die falsche Religion 1525, ZS 3, 37–452.
23 Huldrych Zwingli, Erste Berner Predigt 1528, ZS 4, 41–84.
24 Ibid. 42.
25 Ibid. 43.

wieder hervor. Wenn nicht, so kannst du nicht selbst zum Vorschein kommen […].»[26]

Huldrych Zwinglis Theologie, der die Ehre Gottes zur ersten, zur zentralen theologischen Aussage geworden ist, oder eben auch das erste Gebot, das erste Wort, birgt in sich ein hohes religionskritisches Potenzial; denn es ist immer wieder dieselbe Abgötterei, dieselbe Kreaturvergötterung, die sich für Zwingli in der Massgeblichkeit menschlicher Autorität äussert, sei es in der Lehre, oder in der Tradition, sei es im Sakramentalismus, oder in der Werkgerechtigkeit, genauso wie in den ethisch-sozialen Fehlentwicklungen, der Habsucht, des Krieges, oder der Zuchtlosigkeit. Dieses ideologiekritische Potenzial seiner Theologie, mit dem er auch seine eigenen Überlegungen immer wieder konfrontiert und befragt, eröffnet und ebnet einen Weg, auf dem es Zwingli gelingt, Kirche und Staat, Evangelium und Politik auseinanderhalten zu wollen und zu können. Er erliegt nicht der Gefahr, beides zu vermischen. Gottes Gerechtigkeit und menschliche Gerechtigkeit sind auseinanderzuhalten und dennoch aufeinander bezogen.[27] Denn die göttliche Gerechtigkeit bildet die unableitbare Voraussetzung, sie gestaltet den Rahmen, sie schliesst den Raum auf, um überhaupt erst dann von menschlicher Gerechtigkeit denken und reden zu können. Das hat umgekehrt evoziert, fast könnte man sagen provoziert, dass Zwingli sich nicht einen Bereich vorstellen konnte, der nicht dem «Gotteswort» unterstellt sein könnte.[28]

Zwinglis Theologie, die die Ehre Gottes immer im Fokus hat, ist notwendigerweise eine Bundestheologie. Denn der Gott, der Schöpfer, der sich durch den Menschen geehrt wissen will, ist doch zugleich der Gott, der sich aus freien Stücken für die Menschen entschieden hat, er ist der Gott, der sich zuerst an den Menschen gebunden hat, zuerst an Israel und in Israel an die Völker und in Christus Jesus an die ganze Menschheit.

Und so ist Zwinglis Theologie, die Gott die Ehre geben will, die von Gott her, der doch alles geschaffen hat, der der Schöpfer ist, denken will, der Gott, der die Befreiung seines Geschöpfes will, eine Freiheitstheologie. Freiheit auch von, von den gottlosen Bindungen dieser Welt; aber darin Freiheit für den Menschen, Freiheit zur Verantwortung. Und die Gemeinde versichert sich, weil Gott es so will, im

26 Ibid. 45.

27 Huldrych Zwingli, Göttliche und menschliche Gerechtigkeit 1523, Z I, 159–213.

28 Bis in den konkreten Alltag bricht Zwingli das herunter. Vgl. Zwingli, Der ander Sendbrief an die Christen zu Eßlingen, 16. Oktober 1526, Z V, 425.

Abendmahl wechselseitig ihrer Verantwortung und feiert ein Bundesfest, ein Fest der Befreiung.

Fazit und Ausblick

Religionskritik, oder auch Ideologiekritik, ist der Ausgangspunkt des theologischen Reformationsansatzes der zwinglischen Theologie. In der fürchterlichen Schlacht von Marignano (1515) war ihm, Zwingli, das Zerbrechen der bisherigen, so selbstverständlichen Verbindung von Politik und Religion augenfällig geworden. In der Konsequenz nimmt er sein schon aufgenommenes Bibelstudium noch ernster. Die Konzentration auf das Hören des Wortes Gottes, das Sich-gesagt-sein-lassen, führt ihn zu einer Theologie, die um ihren Impetus, die Ehre Gottes, weiss. Sie stellt ihn auf einen Weg zu einer Theologie, die sich immer wieder das erste Wort des Dekalogs sagen lässt: «Ich bin der Herr, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus einem Sklavenhaus. Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.» (Dtn 5,6 f.)

Weil über das Ehren Gottes, als der ersten und vornehmen Aufgabe der Theologie, danach, aber dann auch wirklich, die zweite Herausforderung und Aufgabe, die Verantwortung für das Gemeinwesen, mitgemeint, mitgewollt und mitgedacht ist, könnte sich aus der Theologie Zwinglis folgendes für die christliche Existenz der Gemeinde ergeben: Dass der biblische Text nicht nur als ein historisches Literaturzeugnis wahrgenommen und verstanden wird, sondern dass unsere Gegenwart sich Ausdruck in der Vergangenheit der biblischen Texte zusprechen lässt, wie umgekehrt die Vergangenheit der biblischen Texte in unserer Gegenwart neues Vertrauen und neue Zuversicht schenken wollen.[29] Dieser dialektische Prozess des sich in Dienst neh-

29 Vgl. Jürgen *Ebach*, Vergangene Zeit und Jetztzeit. Walter Benjamins Reflexionen als Anfragen an biblische Exegese und Hermeneutik, EvTh 52 (1992), 287–305, 295. Dahinter stehen sehr grundsätzliche Überlegungen zu einer «anderen» Hermeneutik, wie sie sich z. B. in den erkenntnistheoretischen Überlegungen im Passagen-Werk von Walter Benjamin zeigen: «Nicht so ist es, dass das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit anderen Worten: Bild ist die Dialektik im Stillstand. Denn während die Beziehung der Gegenwart zur Vergangenheit eine rein zeitliche, kontinuierliche ist, ist die des Gewesnen zum Jetzt dialektisch: ist nicht Verlauf sondern Bild⟨,⟩ sprunghaft. – Nur dialektische Bilder sind echte (d. h.: nicht archaische) Bilder; und

men Lassens durch Gott, schliesst unsere Gegenwart neu auf und lässt sie durchscheinend werden für Gottes Wort, zur Ehre Gottes und zum Wohl unseres Zusammenlebens.

der Ort, an dem man sie antrifft, ist die Sprache.» Walter *Benjamin*, Das Passagen-Werk. 1. Bd., Frankfurt a. M. [15]2015, 576 f. Er macht nämlich zu Recht darauf aufmerksam, dass z. B. der theologische Anspruch der Entmythologisierung niemals von den gesellschaftlichen Prozessen abzukoppeln ist: «Solange es noch einen Bettler gibt, solange gibt es noch Mythos.» (Ibid. 505).