

Judith Engeler

Das Erste Helvetische
Bekenntnis von 1536

Die Schweizer Protestanten
zwischen Bekenntnis und
Bündnis

T V Z

Zürcher Beiträge zur
Reformationsgeschichte 31

Judith Engeler

•

Das Erste Helvetische Bekenntnis von 1536

T V Z

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

Bd. 31

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.

Judith Engeler

Das Erste Helvetische Bekenntnis von 1536

Die Schweizer Protestanten zwischen Bekenntnis
und Bündnis

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Publiziert mit freundlicher Unterstützung durch das Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte der Theologischen Fakultät der Universität Zürich und die Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich.

UMSCHLAGGESTALTUNG
Simone Ackermann, Zürich

DRUCK
gapp print. Wangen im Allgäu

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur mit einem Strukturbeitrag 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 978-3-290-18521-3 (Print)
ISBN 978-3-290-18522-0 (E-Book: PDF)

DOI: <https://doi.org/10.34313/978-3-290-18522-0>

© 2023 Theologischer Verlag Zürich
www.tvz-verlag.ch



Creative Commons 4.0 International

Inhalt

Vorwort.....	9
Einleitung	11
Fragestellung und Vorgehen	11
Theorie und Begrifflichkeiten	15
Forschungsstand und Quellenlage	19
Die politische Bündnisentwicklung zwischen 1524 und 1535	25
Bündnisbildung zu Zwinglis Zeiten: «Christliche Vereinigung» versus «Christliches Burgrecht».....	27
Die Situation vor und nach der Niederlage in Kappel.....	33
Zürich	34
Bern.....	36
Basel.....	37
Schaffhausen	38
St. Gallen.....	40
Biel und Mülhausen	41
Die Gründung des Schmalkaldischen Bundes	42
Ertrag: Rekapitulation der Bündnisentwicklung.....	48
Der Abendmahlsstreit zwischen 1525 und 1535.....	51
Ein Ausbruch des Streits in Süddeutschland	52
Oekolampad und die schwäbischen Theologen	55
Brenz, Bucer und die Herren von Gemmingen.....	57
Ein weiterer Einigungsversuch: Das Marburger Religionsgespräch von 1529.....	60
Offener Zwiespalt: Der Augsburger Reichstag von 1530	66
Weitere Einigungsversuche und Rückschläge bis 1535	69
Luthers Sendschreiben an Herzog Albrecht von Preussen im Februar 1532	69
Bucers «Bericht auß der heyiligen geschrift» vom März 1534	72
Die Württemberger Konkordie von 1534.....	75

Das Kasseler Gespräch Ende 1534	78
Luthers Galaterbriefkommentar	80
Die Esslinger Artikel von 1535	82
Ertrag: Der Abendmahlsstreit zwischen 1525 und 1535 aus schweizerischer und oberdeutscher Sicht	84
Das Verhältnis der eidgenössischen Städte im Spiegel der politischen Entwicklung bis 1536	87
Das Zürcher Messemandat	89
Ein stetes Ärgernis: Der Abt von St. Gallen	94
Die ‹Türkenhilfe›	99
Eine einheitliche Eheordnung	103
Die Solothurner ‹Banditen›	107
Bern und der Herzog von Savoyen im Kampf um Genf	114
Bündnisfragen	118
Ertrag: Das Verhältnis der evangelischen Schweizer Städte Ende 1535	120
Das Briefnetzwerk der Theologen	123
Methodische Vorüberlegungen und Ausgangslage	123
Bern – Zürich	127
Erörterung über die Behandlung der Täufer	128
Abendmahl: Hüter von Zwinglis Erbe	131
Basel – Zürich	136
Täufer, Kirchenzucht und Einheit der Kirche	139
Abendmahlsstreit: Zwischen Schlichtung und Empörung	144
Strassburg – Zürich	152
‹Häretische› Strömungen in Strassburg	153
Aufgaben der Obrigkeit	154
Streit mit Luther: Bitte um Zurückhaltung	157
Ertrag: Die meistdiskutierten Themen im Theologennetzwerk	169
Reformierte Bekenntnisbildung	175
Grundlegendes	176
Anfänge der Bekenntnisbildung in der Eidgenossenschaft und Oberdeutschland	180
Wichtige Schriften bis 1528	181
Die Berner Disputation	185

Süddeutsche und schweizerische Bekenntnisse am Augsburger Reichstag: Die Tetrapolitana und die Fidei Ratio	189
Der Berner Synodus.....	193
Das Erste Basler Bekenntnis	196
Die Zürcher Abendmahlsbekenntnisse	198
Leo Juds Katechismus	203
Martin Bucers Katechismus.....	207
Ertrag: Typische Merkmale reformierter Bekenntnisschriften.....	211
 Die <i>Confessio Helvetica Prior</i> als Gemeinschaftswerk	215
Entstehungsumstände	216
Gründe für die Abfassung	216
Die Zusammenkunft in Basel	220
Ursprüngliche Fassung und Textunterschiede.....	224
a. Unterschiede Erstentwürfe K, L und M – lateinische Fassung E.....	228
b. Unterschiede lateinische Fassung E – deutsche Fassung A	231
c. Unterschiede deutsche Fassung A – deutsche Fassung B	234
Die Theologie des Ersten Helvetischen Bekenntnisses.....	236
Aufbau	239
Die Heilige Schrift: Bedeutung, Auslegung und Zweck (Art. 1–5).....	243
Gotteslehre (Art. 6)	249
Anthropologie: Erbsünde und freier Wille (Art. 7–9)	252
Soteriologie und Christologie: Zwischen Rechtfertigung und Heiligung (Art. 10–13)	256
Ekklesiologie, Ämterlehre und Kirchenzucht (Art. 14–19)	262
Sakramente (Art. 20)	269
Taufe (Art. 21)	273
Abendmahl (Art. 22)	275
Gottesdienst, Abweichler und «Mitteldinge» (Art. 23–25)	282
Obrigkeit (Art. 26)	285
Ehe (Art. 27)	288
Zusatz: Bullingers Protestatio	290
Unmittelbare Reaktionen auf das Erste Helvetische Bekenntnis	291
Ertrag: Die reformierte Theologie der <i>Confessio Helvetica Prior</i>	298

Wirkung und Rezeption der <i>Confessio Helvetica Prior</i>	305
Von der Wittenberger Konkordie bis zum ‹Warhafften Bekenntnuß›	306
Die Wittenberger Konkordie von 1536	306
Der Brief der Schweizer an Luther mit der Declaratio	309
Weitere Bekenntnisentwicklung ab 1537.....	311
Das Zürcher Bekenntnis von 1545	313
Das Verhältnis der Städte nach 1536.....	316
Das Verhältnis der reformierten Orte zueinander und zur Eidgenossenschaft	317
Das Verhältnis zum Schmalkaldischen Bund.....	322
Das oberdeutsche und schweizerische Theologennetzwerk nach 1536	325
Was leistete die <i>Confessio Helvetica Prior</i> zur Klärung der Bekenntnis- und der Konkordienfrage?	326
Die Diskussion um das Abendmahl nach 1536 anhand zweier Fallbeispiele	333
Der Druck des Ersten Helvetischen Bekenntnisses.....	339
Ertrag: Die Wahrnehmung der <i>Confessio Helvetica Prior</i>	345
Schluss	349
Quellen- und Literaturverzeichnis	357
Abkürzungen.....	357
Handschriftliche Primärquellen	359
Gedruckte, nicht edierte Primärquellen	361
Edierte Primärquellen	362
Lexika	368
Sekundärliteratur.....	369

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im November 2021 an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich als Dissertation eingereicht und im Frühlingsemester 2022 angenommen. Für den Druck ist sie geringfügig überarbeitet worden.

Nach dem Abschluss der Doktorarbeit möchte ich den vielen Menschen danken, die einen Teil des langjährigen Weges oder sogar den ganzen mitgegangen sind und die damit verbundenen Herausforderungen mitgetragen haben. Mein erster Dank gilt den aktuellen und ehemaligen Mitarbeitenden des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte der Universität Zürich. Ich konnte dank ihrer Hilfsbereitschaft vom enormen Fachwissen profitieren. Der grösste Dank geht dabei an den ehemaligen Leiter des Instituts und meinen Doktorvater, Prof. Peter Opitz. Er hat mich zu einem Zeitpunkt gefördert und an meine Fähigkeiten geglaubt, an dem ich selbst noch nicht davon überzeugt war und mir grosse Freiheiten in der Forschung und in der Gestaltung meines Doktoratsstudiums gegeben. Ihm und Prof. Amy Burnett sei darüber hinaus für die Abfassung der zwei Gutachten und den zahlreichen Anregungen gedankt.

Ebenso zum Dank verpflichtet bin ich dem Theologischen Seminar der Universität Zürich, das mir mit einer Anstellung als Studienfachberaterin erst ermöglicht hat, ohne existenzielle Sorgen wissenschaftlich zu arbeiten. Speziell erwähnen möchte ich an dieser Stelle auch das administrative und technische Personal der Theologischen Fakultät: Ohne dessen Hilfestellung bei vielerlei grossen und kleinen Fragen und ohne die täglichen Kaffeepausen wäre diese Arbeit nicht zum Abschluss gekommen. Für die Wertschätzung und Freundschaft, die mir an diesem Ort entgegengebracht wurden, bin ich sehr dankbar.

Auch das Bibliothekspersonal und die Mitarbeitenden des Staatsarchivs Zürich und der Zentralbibliothek Zürich haben es mir mit ihrer Hilfsbereitschaft erleichtert, dass die Studie zu einem guten Ende gekommen ist. Ebenfalls wichtig war die Peer-Mentoring-Group «Kirchengeschichte», die mir mit finanzieller Unterstützung durch den Graduate Campus der UZH die Möglichkeit bot, Teile meiner Arbeit zu präsentieren und an Weiterbildungen teilzunehmen.

Elementar für das Vorankommen im Schreibprozess war das sechsmonatige Stipendium des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte in Mainz. Den damaligen Leitenden, Prof. Irene Dingel und Prof. Johannes Paulmann, bin ich dankbar für die Förderung. Ein besonderer Dank geht dabei an meinen ehemaligen Mentor Dr. Benedikt Brunner, durch dessen Anregungen und Literaturhinweise die Arbeit viel gewonnen hat.

Fürs Gelesen danke ich abgesehen von den obengenannten Personen auch den Mitgliedern der überfachlichen Feedbackgruppe des Theologischen Seminars sowie Sarah Sommer, Manuel Joachim Amstutz, Ursina Salzgeber und Lisa Briner, der Lektorin des Theologischen Verlags Zürich, für weitere Korrekturen und Hinweise.

Die Drucklegung dieser Abhandlung wurde durch die finanzielle Unterstützung des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte in Zürich sowie durch einen Beitrag aus dem Emil Brunner-Fonds, welcher vom Kirchenrat der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich gesprochen wurde, ermöglicht. Diesen Institutionen sei ebenso gedankt wie den Herausgebern der *Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte* für die Aufnahme der Arbeit in ihrer Reihe.

Ich widme diese Arbeit meiner Familie: Meinen Eltern Karin und Felix, die mich stets mit Interesse und gleichzeitig grosser Gelassenheit unterstützt haben; meinen Geschwistern David, Sibylle, Rachel und Matthias, denen ich die Durchsetzungsfähigkeit verdanke, die es für eine Dissertation braucht, sowie meinen Nichten und Neffen Yael, Paul, Nino, Olivia, Johanna, Jonathan und Mario, die mich immer wieder an die wichtigen Dinge im Leben erinnern.

Zürich, im Januar 2023

Judith Engeler

Einleitung

Fragestellung und Vorgehen

Das *Erste Helvetische Bekenntnis* von 1536, auch *Confessio Helvetica Prior* genannt, ist in vielerlei Hinsicht ein aussagekräftiges Zeugnis seiner Zeit. Denn sowohl politisch als auch theologisch gesehen war dessen Abfassungsjahr 1536 für die Schweizer Reformierten prägend. Seit der Niederlage im Zweiten Kappelerkrieg 1531, der damit zusammenhängenden Zerschlagung des christlichen Burgrechts, den darauffolgenden innereidgenössischen Spannungen und der Gründung des Schmalkaldischen Bundes der protestantischen deutschen Fürsten und Städte war die evangelische Schweiz politisch isoliert und im Innern zerstritten. Auch im Zusammenhang mit dem Berner Eroberungsfeldzug der Waadt 1536 manifestierten sich diese innerschweizerischen Dissonanzen.

Eng mit dem Streit über Politik hing die theologische Isolation zusammen: Schon 1529 im Marburger Religionsgespräch zeichneten sich die vorherrschenden Streitpunkte zwischen der Wittenberger und der schweizerischen Reformation ab. Sie entzündeten sich an der Frage der Gegenwart Christi im Abendmahl, berührten in der Tiefe aber auch Christologie und Ekklesiologie. In den folgenden Jahren bemühte sich besonders der Strassburger Martin Bucer um eine Einigung, was sich angesichts der andauernden Angriffe aus Wittenberg auf die schweizerische Sakramentslehre und der grossmehrheitlich apologetischen Stimmung im Schweizer Lager als schwierige Aufgabe herausstellte. Das zeigt sich schon am unterschiedlichen Verständnis einer Einigung: Zielte Bucer, und mit ihm auch Martin Luther – gemäss dem Sinn des Wortes «Konkordie» – auf eine gemeinsame Eintrachtsformel ab, schwebte den Schweizern die gegenseitige Anerkennung der je eigenen Bekenntnisschriften vor.¹

In das für die Einigungsbemühungen entscheidende Jahr 1536 fiel nun die Abfassung des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses*. Es handelt sich dabei nicht um die Schrift eines einzelnen Theologen, sondern um ein

1 Unter «Konkordie» ist eine Abendmahlsübereinkunft zu verstehen, die von einem Bekenntnis zu unterscheiden ist (vgl. Joachim *Staedtke*, *Reformation und Zeugnis der Kirche*, Zürich 1978, 256). Für den Sachverhalt dieser unterschiedlichen Vorstellungen vgl. auch S. 211–214.

Gemeinschaftswerk, an dem verschiedene Gelehrte mitgearbeitet haben. Darum ist es ein Ziel dieser Arbeit, einen Teil dieses Theologennetzwerks, das hinter der Abfassung der *Confessio* steht, genauer zu untersuchen. Dazu gehören vor allem die Theologen der Schweizer Städte Basel, Bern und Zürich, aber auch die süddeutschen Pfarrer aus Strassburg und am Rande ebenfalls Vertreter aus Konstanz. Der süddeutsche, genauer der südwestdeutsche Raum umfasst Württemberg, die Kurpfalz und Strassburg und wird in der vorliegenden Arbeit auch als «oberdeutsches» Gebiet oder «Oberdeutschland» bezeichnet. Dieser südwestliche Teil des Deutschen Reichs war nicht nur bevorzugtes «Konfliktfeld lutherischer und reformierter Konfessionalisierung»,² sondern auch eine Art «Kontaktregion» zur Eidgenossenschaft. Darüber hinaus wies der oberdeutsche Raum ähnliche Strukturmerkmale auf die Schweiz. Beide waren gekennzeichnet «durch kleinräumige Herrschaftseinheiten, eine Vielzahl von Kondominatoren und sich überlappende – geistliche wie weltliche – Herrschaftsrechte»³. Die räumliche und strukturelle Nähe sowie die ähnliche Bildungsherkunft waren wesentliche Faktoren für die enge Zusammenarbeit der Theologen in oberdeutschen und schweizerischen Gebieten.

Dieser Kooperation im Rahmen des Netzwerks hinter dem *Ersten Helvetischen Bekenntnis* wird im Folgenden nachgegangen: Es wird untersucht, welche Themen ab Ende 1531, dem Amtsantritt Heinrich Bullingers als Antistes in Zürich, in diesem Theologennetzwerk diskutiert wurden.⁴ Welche Entwicklungen sind zu beobachten und worüber wurde debattiert? Sind Parteibildungen erkennbar und spielten auch persönliche Gründe eine Rolle im theologischen Austausch? Dies dient, zusammen mit der Darstellung der reformierten Bekenntnisbildung bis 1536, als Bezugsrahmen für die inhaltliche Einordnung der *Confessio Helvetica Prior*.

2 Christoph Strohm, Theologenbriefwechsel im Südwesten des Reichs in der Frühen Neuzeit (1550–1620). Zur Relevanz eines Forschungsvorhabens, Heidelberg 2017, 36.

3 Helga Schnabel-Schüle, Stadtreformation und territoriale Reformation am Oberrhein, in: Kirche und Politik am Oberrhein im 16. Jahrhundert, hg. v. Ulrich A. Wien, Volker Leppin, Tübingen 2015, 29–44, hier 31.

4 Das Netzwerk umfasst die Verfasser des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses*. Das waren folgende Theologen: Der Basler Antistes Oswald Myconius und sein Amtskollege Simon Grynäus, der Berner Pfarrer Kaspar Megander, die Strassburger Theologen Martin Bucer und Wolfgang Capito sowie der Zürcher Antistes Heinrich Bullinger und sein Pfarrkollege Leo Jud.

Wie oben erwähnt, spielten bei deren Abfassung auch politische Aspekte eine grosse Rolle.⁵ Das zeigt sich etwa daran, dass die Bekenntnisschrift auf eine Einladung politischer Behörden hin abgefasst und auch von den städtischen Obrigkeiten angenommen wurde.⁶ Es kann also keine klare Trennlinie zwischen Politik und Kirchenpolitik gezogen werden.⁷ Aus diesem Grund wird einerseits nach der Bündnisentwicklung innerhalb der Eidgenossenschaft und in Bezug auf den Schmalkaldischen Bund gefragt und andererseits das Verhältnis der reformierten Städte im Spiegel der politischen Entwicklungen nachgezeichnet. Es wird darüber hinaus gefragt, inwiefern die Bekenntnisverhandlungen das Verhältnis zwischen den protestantischen Schweizer Orten untereinander sowie zu Strassburg geprägt und allenfalls auch verändert haben. Umgekehrt wird auch untersucht, welchen Einfluss die politischen Ereignisse auf die Bekenntnisbildung gehabt haben. Mit dieser Einordnung der Bekenntnisschrift in ihr politisches Umfeld ist es möglich, anhand der Darstellung des Abfassungsprozesses der *Confessio Helvetica Prior* einen Einblick in die Verflechtung von religiösen und politischen Motiven in der frühen Neuzeit zu gewinnen.

Politische Überlegungen waren also 1536 mitentscheidend und werden in der vorliegenden Arbeit berücksichtigt. Der Schwerpunkt soll aber auf den theologischen Aspekten der Bekenntnis- und Konkordienverhandlungen liegen. Denn ohne die Einordnung in die Abendmahlskontroverse ist das *Erste Helvetische Bekenntnis* nicht zu verstehen. Darum ist auch dieser Streit darzustellen, allerdings angesichts der in diesem Bereich sehr weit ausdifferenzierten Forschung in gebotener Kürze.⁸ Es geht weniger darum, die Positionen der einzelnen Akteure herauszuarbeiten, sondern vielmehr um eine Skizzierung des Abendmahlsstreits und den

5 Mit «politisch» oder «Politik» meine ich die Praxis des Handelns, die sich auf den Staat bezieht (vgl. auch Manfred Hutter, Art. Politik. Politik und Religion. Religionswissenschaftlich, in: RGG⁴ Bd. 6, 1453f, hier 1453).

6 Zum zeitgenössischen Begriff «Obrigkeit» beziehungsweise «Oberkeit» vgl. SI Bd. 1, 52f. Die Obrigkeiten, in der hier vorliegenden Studie grösstenteils Stadtregierungen, regelten das ganze Leben der Stadt: «Die Obrigkeit regierte, erließ Gesetze, sprach Recht und ihr oblag auch die Verwaltung der Stadt. Ihre Kompetenz «umfasste alle Bereiche des öffentlichen Lebens, der wirtschaftlichen Tätigkeiten und der militärischen Verteidigung.» (Rudolf Gamper, Joachim Vadian. 1483/84–1551. Humanist, Arzt, Reformator, Politiker, Zürich 2017, 187).

7 Vgl. Thomas Wilhelmi, Martin Bucer als Politiker, in: Kirche und Politik am Oberrhein im 16. Jahrhundert, hg. v. Ulrich A. Wien, Volker Leppin, Tübingen 2015, 297–304, hier 298.

8 Vgl. unten S. 20–24 und 51f.

diesbezüglich wichtigsten Eckdaten, Schriften und Ereignissen, die den Hintergrund für die Diskussion unter den Theologen bildeten. Damit sollen zugleich auch tieferliegende Muster bezüglich Kommunikation und Selbstverständnis veranschaulicht werden.

Im Zentrum der ganzen Arbeit steht allerdings das *Erste Helvetische Bekenntnis* selbst. Dessen unmittelbare Entstehungsumstände sollen dargestellt, sein Inhalt theologisch analysiert und die *Confessio* in die reformierte Bekenntnistradition eingeordnet werden. Untersucht werden soll zudem, wo sie über vorherige Bekenntnisschriften hinausging. Damit soll nicht nur gezeigt werden, inwiefern das *Erste Helvetische Bekenntnis* die schweizerisch-reformierte Theologie bündelte, sondern auch eine dahinterliegende Frage beantwortet werden: Stand bei der Abfassung der *Confessio* ein Bekenntnis oder ein Bündnis im Vordergrund? Ging es primär um die Darstellung des ‹wahren› Glaubens oder war die, mit der theologischen verbundenen, politische Einigung leitend für das Handeln der Akteure? Wenn beide Motive ausschlaggebend waren, welches überwog?

Für die Beantwortung der oben genannten Frage ist es abschliessend auch nötig, die Wirkung, Rezeption und spätere Beurteilung der *Confessio Helvetica Prior* zu ergründen. Damit geprüft werden kann, ob die *Confessio* eher als Annäherung an die Wittenberger Reformation oder primär als Darstellung der eigenen Glaubensgrundsätze zu verstehen ist, werden sowohl die politischen als auch die religiösen Entwicklungen nach 1536 nachgezeichnet, ebenso die Bewegungen im Briefnetzwerk der Theologen. Letztere ermöglichen einen Einblick in die Motive der Beteiligten bei der Abfassung der Bekenntnisschrift.

Die Untersuchung verläuft spiralförmig: Teilweise werden die gleichen Quellentexte, etwa die Bekenntnisschriften, mehrmals thematisiert, aber aus verschiedenen Perspektiven beziehungsweise in anderen Zusammenhängen. So verschränken sich theologische sowie politische Aspekte, was sich an der nachfolgend skizzierten Struktur zeigt: Ausgehend von der Darstellung der Bündnisentwicklung zwischen den reformierten Orten der Eidgenossenschaft ab 1524 (Kapitel 2) wird im dritten Kapitel der Abendmahlsstreit aus schweizerischer und oberdeutscher Perspektive nachgezeichnet. Damit sind die grundlegenden Daten und Ereignisse beschrieben, auf welche jeweils unterschiedlich Bezug genommen wird. Das vierte Kapitel bietet mehrere Fallstudien, die das Verhältnis der reformierten Städte bis 1536 skizzieren und schliesst sich an die in Kapitel 2 gewonnenen Erkenntnisse an. Im fünften Kapitel geht es um das Briefnetzwerk der Theologen, das die hinter der *Confessio Helvetica Prior* stehenden Verflechtungen aufzeigen will. Dieser Abschnitt korreliert mit

dem dritten Kapitel, bietet aber nebst weiteren Diskussionspunkten, die vor der Abfassung der *Confessio* wichtig waren, auch einen Blick auf individuelle Einschätzungen des Abendmahlsstreits. Wiederum eine andere Perspektive ermöglicht die in Kapitel 6 nachgezeichnete reformierte Bekenntnisbildung in der Eidgenossenschaft und teilweise auch in Oberdeutschland. Auch da steht, angesichts der Wichtigkeit der Thematik, die Abendmahlsdiskussion im Fokus, allerdings wird darüber hinaus gefragt, wie in den Bekenntnisschriften das Bestreben, den eigenen Glauben positiv zu formulieren mit dem Interesse nach Apologie und Abgrenzung jeweils in Einklang gebracht worden ist. Im siebten Kapitel wird das *Erste Helvetische Bekenntnis* selbst untersucht, die Entstehungsumstände ebenso wie deren Theologie und die unmittelbaren Reaktionen darauf thematisiert. In Kapitel 8 wird die Rezeption und die Druckgeschichte der *Confessio* rekonstruiert, während im neunten und letzten Kapitel die Ergebnisse nochmals kurz und knapp zusammengefasst werden.

Theorie und Begrifflichkeiten

Es handelt sich bei der vorliegenden Untersuchung um eine geistes- beziehungsweise ideengeschichtliche Studie. Im weiten Sinn des Begriffs ist eine ›Idee‹ ein Gegenstand des Denkens, Glaubens, Wissens und Meinens und so kann die *Confessio Helvetica Prior* als Bekenntnisschrift im Kontext eines ideengeschichtlichen Forschungsansatzes untersucht werden.⁹

Darüber, wie eine solche Untersuchung angegangen werden kann, gibt es grundsätzlich zwei Möglichkeiten, welche das Verhältnis von ›Ideen‹ und ›sozialer Realität‹ je anders definieren: Die internalistische Sichtweise ist der Meinung, die Geschichte der ›Ideen‹ sei am besten aus diesen selbst heraus zu verstehen, während Externalisten die Auffassung vertreten, andere Faktoren als geistige seien für die Geschichte der ›Ideen‹ verantwortlich.¹⁰ Diese Gegenüberstellung von ›Ideen‹ und ›sozialer Realität‹, die wiederum von gewissen Ansätzen generell als irreführend zurückgewiesen wird, ist zumindest implizit auch in der gegenwärtigen kirchenhistorischen Forschung noch aktuell.¹¹ Beide Sichtweisen haben ihre

9 Vgl. Barbara Stollberg-Rilinger, Einleitung, in: Ideengeschichte, hg. v. Barbara Stollberg-Rilinger, Stuttgart 2010, 7–42, hier 8.

10 Vgl. ebd.

11 Stollberg nennt Niklas Luhmann und Pierre Bourdieu, bei denen dieser Gegensatz gegenstandslos geworden ist (vgl. Stollberg-Rilinger, Einleitung, 39).

Stärken und Schwächen: Der ›Kontextualismus‹, wie etwa der amerikanische Historiker John Patrick Diggins ihn nennt, untersucht weniger die Dokumente oder die Texte selbst, sondern die sozialen, politischen und ökonomischen Bedingungen, unter denen diese entstanden sind.¹² Die Stärke dieser Methode sei folgende:

«(...) no other methodology has made us more aware of the dangers of attributing to past thinkers answers to questions they surely never posed to themselves, of giving to an historical work a retrospective significance its author could scarcely have intended, or of judging ideas not by the content that went into them but by the consequences that came out of them.»¹³

Eine solche Herangehensweise birgt also das Risiko, die Autoren und Autorinnen der Vergangenheit falsch zu verstehen. Zu dieser Erkenntnis beigetragen hat die grundlegende Kritik an der traditionellen Ideengeschichtsschreibung durch Michel Foucault sowie durch die sogenannte ›Cambridge School‹ mit John Pocock und Quentin Skinner in den 1960er-Jahren.¹⁴ Letzterer hat vier verschiedene ›Mythologien‹ identifiziert, welche in der Ideengeschichtsschreibung zu ahistorischen Interpretationen führen können; das grundsätzlichste Problem sei aber, «wenn ein Ideengeschichtler vorgefertigte Paradigmen an sein Material»¹⁵ herantrage. Die Anwendung von Paradigmen oder Konzepten der eigenen Gegenwart auf die historischen Akteure, die diese noch gar nicht zur Verfügung gehabt haben, sei eine Gefahr historischer Arbeit, die besonders dann entstehe, wenn eine ›Idee‹ isoliert betrachtet und nur aus sich selbst heraus zu verstehen versucht wird. Die Bedeutung einer ›Idee‹ kann laut Skinner nur dann erfasst werden, wenn deren Kontext, in erster Linie der linguistische, rekonstruiert wird.

Diese Sicht hat sich in der Geschichtswissenschaft weitgehend durchgesetzt. Für die allermeisten Historiker und Historikerinnen geht es darum, «den Sinn von vergangenen Äußerungen anderer Menschen als den-

12 Vgl. John Patrick Diggins, *The Oyster and the Pearl: The Problem of Contextualism in Intellectual History*, in: *History and Theory*, Vol. 23, No. 2 (1984), 151–169, hier 151.

13 Vgl. ebd. 152.

14 Für die Kritik vgl. Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*. Übersetzt von Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. 1981 (franz. Original 1969); sowie Quentin Skinner, *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, in: *Meaning and Context*. Quentin Skinner and his Critics. Ed. and introd. by James Tully, Princeton 1989, 29–67 (engl. Original 1969); dt. Übersetzung durch Gloria Buschor und Astrid Finke: *Quentin Skinner, Bedeutung und Verstehen in der Ideengeschichte*, in: *Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte*, hg. v. Martin Mulsow, Andreas Mahler, Berlin 2010, 21–87.

15 *Skinner, Bedeutung*, 54 (Original, in: *Skinner, Meaning*, 48).

kender Subjekte in ihrem jeweiligen kulturellen Kontext zu verstehen»¹⁶. Mit dieser Grundhaltung der konsequenten Historisierung von ›Ideen‹ hat sich die Geschichtswissenschaft zugleich zunehmend von den ›grossen‹ Gesamtdeutungen des Geschichtsverlaufs verabschiedet, die der Identitätsstiftung in der Gegenwart dienen.¹⁷

Damit werden die ›Ideen‹ entlastet: Man wendet sich ihnen und der Vergangenheit nicht allein unter Aktualitätsgesichtspunkten zu, sondern es geht um das Verstehen vergangener Phänomene als solcher.¹⁸ Ein solcher Ansatz hilft auch bei der Untersuchung des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses*: Die Bekenntnisschrift ist aufgrund ihrer geringen Wirkungsgeschichte wenig rezipiert worden.¹⁹ Aber gerade Quellen, die bis jetzt wegen ihrer vermeintlich fehlenden Aktualität relativ unbeachtet geblieben beziehungsweise ohne vertiefte Untersuchung eingeordnet worden sind, eignen sich besonders gut für ein Forschungsgebiet wie die Reformationsgeschichte, das teilweise immer noch stark von aktuellen konfessionellen Paradigmen geprägt ist. Diese Problematik zeigt sich auch ganz explizit an der Forschung über das *Erste Helvetische Bekenntnis*: Forscher, die bei Zürich eine konkordienfeindliche Haltung konstatieren, beriefen sich auf die deutsche Version der Bekenntnisschrift, während jene, die eine konkordienwillige Position der Zürcher ausmachen, auf die lateinische Version verwiesen.²⁰

Eine Quelle wie die *Confessio* kann so eine Erweiterung der Sichtweise auf den Abendmahlsstreit ermöglichen, indem nicht nur theologische Argumentationen, sondern auch deren historische Kontexte untersucht werden. Dieser wird zeigen, dass sehr wohl auf das Bekenntnis Bezug genommen wurde und dass die spätere geringe Rezeption nicht mit ihrer zeitgenössischen Wirkung kongruent ist.

Allerdings deckt Diggins auch die Probleme dieses ›Kontextualismus‹ auf und nennt als Gefahr unter anderem den ›Reduktionismus‹:

«The problem arises when we ask how historians identify, not to say select, the right context, and how they know whether a context is determinative or derivative, or whether it has originative or merely expressive value.»²¹

Der kausale Zusammenhang zwischen ›Idee‹ und historischem Kontext könne nicht einfach so nachgewiesen werden. Darum wehrt sich Diggins

16 Stollberg-Rilinger, Einleitung, 41f.

17 Vgl. ebd. 10.

18 Vgl. ebd.

19 Vgl. auch unten S. 20–24.

20 Vgl. unten S. 300.

21 Diggins, Oyster, 153.

gegen eine kontextualistische Reduktion der ›Ideen‹ und plädiert dafür, diese auch als solche zu würdigen:

«Indeed it might even be said that an idea exists in relation to its historical context as a pearl to an oyster: we can appreciate the jewel without knowing what mysterious forces of nature produced it; and an idea, like a pearl, does not necessarily lose its meaning when it leaves its original context behind.»²²

Auch wenn Diggins m. E. wiederum zu einseitig argumentiert, hat seine Kritik am ›Kontextualismus‹ seine Berechtigung und kann eine Warnung vor einem zu grossen Optimismus bezüglich der kontextualistischen Forschungsergebnisse sein.

Mit dieser Mahnung vor Augen hat es sich die vorliegende Arbeit zum Ziel gemacht, beiden Sichtweisen Platz einzuräumen, der ›Perle‹ und der ›Auster‹. Mit der relativ ausführlichen Analyse der Entstehungsumstände der *Confessio Helvetica Prior* wird der sozialen Realität und dem historischen Kontext Rechnung getragen, während die Untersuchung der Theologie der *Confessio* diese im Gespräch mit älteren Bekenntnisschriften vornehmlich aus sich selbst heraus zu verstehen sucht. Der Schwerpunkt liegt allerdings auf der historischen Kontextanalyse. Dabei stehen weniger einzelne Autoren oder Akteure im Mittelpunkt, sondern vielmehr die Gegebenheiten ihres Schreibens und Wirkens. Es geht darum, die Genese des Problems und der versuchten Lösung, der Abfassung des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses*, im Rahmen von Diskursen zu beschreiben.²³ Somit wird der Kontext der Entstehung der *Confessio*, die zeitgenössische Diskussion und die nachfolgende Rezeption besonders beachtet. Gleichzeitig soll die Bekenntnisschrift selbst zu Wort kommen und in ihrer Theologie gewürdigt werden.

Im Blick auf die hier verwendete Terminologie ist die Unabgeschlossenheit der Konfessionsbildung bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts wichtig;²⁴ Heutige Konfessionsbegriffe wie ›reformiert‹ und ›lutherisch‹ sind mit Vorsicht zu verwenden, da erstens ihre Verwendung im 16. Jahrhundert meist polemisch konnotiert war, und zweitens, falls entsprechende Begriffe als Selbstbeschreibung vorkommen, nicht von einer feststehenden, klar definierten Verwendung für eine bestimmte Gruppe die Rede

22 Ebd. 156.

23 Vgl. Jürgen Oelkers, Ein Essay über den schwindenden Gegensatz von ›Ideeengeschichte‹ und ›Sozialgeschichte‹ in der pädagogischen Geschichtsschreibung, in: Zeitschrift für pädagogische Historiographie 7, Heft 1 (2001), 21–25, hier 24.

24 Für die Unabgeschlossenheit der Konfessionsbildung vgl. Corinna Ehlers, Konfessionsbildung im Zweiten Abendmahlsstreit (1552–1558/59), Tübingen 2021, 18f und die dort genannte Literatur.

sein kann.²⁵ Aus Gründen der Verständlichkeit werden sie trotzdem verwendet, auch wenn mehrheitlich von «schweizerischer» oder «Wittenberger» Reformation gesprochen wird. Darüber hinaus werden die Anhänger des römischen Glaubens als «Altgläubige» bezeichnet.

Bemerkenswert ist auch der Name der *Confessio Helvetica Prior* selbst: Zeitgenössisch wurde die Schrift meist «Basler Bekenntnis», gemäss ihrem Abfassungsort genannt.²⁶ Es gibt allerdings auch Ausnahmen: Abgesehen davon, dass auch der lateinische Text von «*Ecclesiarum per Helvetiam confessio fidei summaria et generalis*»²⁷ spricht, schrieb Bullinger selbst in einem Brief an den Berner Eberhart von Rümlang von der «*confessio ecclesiarum Helvetiae*».²⁸ Nach der Abfassung der *Confessio Helvetica Posterior* wurde die Bekenntnisschrift dann «Helvetica Prior» genannt, etwa im ersten lateinischen Druck *Harmonia*.²⁹ Deshalb und aus Gründen der Verwechslungsgefahr mit dem *Ersten Basler Bekenntnis* von 1534 wird in dieser Studie von *Confessio Helvetica Prior*, dem *Ersten Helvetischen Bekenntnis* oder schlicht von der *Confessio* gesprochen.

Forschungsstand und Quellenlage

Das *Erste Helvetische Bekenntnis* war die erste gemeinsame schweizerische Bekenntnisschrift und 30 Jahre lang offiziell in Geltung als Bekennt-

25 Vgl. ebd. 41. Vgl. dafür auch die Ausführungen von Jörgensen, dessen Lösungsvorschlag, nämlich auf die heute gängigen Bezeichnungen («lutherisch», «reformiert» und «katholisch») zurückzugreifen, mich dennoch nicht ganz zu überzeugen vermag. Denn dieser lehnt sich ebenfalls an teils polemisch gemeinte Selbstbezeichnungen an und hat sich auch innerhalb des Sammelbandes nicht durchgesetzt (vgl. Bent Jörgensen, Eine Entwicklung mit Folgen: Konfessionelle Selbst- und Fremdbezeichnungen seit Martin Luther, in: Glaube(n) im Disput. Neuere Forschungen zu den altgläubigen Kontroversen des Reformationszeitalters, hg. v. Karl-Heinz Braun, Wilbirgis Klaiber, Christoph Moos, Münster 2020, 329–343, insbesondere 343).

26 Vgl. etwa Bullinger an Vadian am 6.8.1536, in: HBBW VI, Nr. 875, 385,49.

27 Ernst Saxer (Bearb.), *Confessio Helvetica Prior* von 1536, in: RBS 1/2, 44–68, hier 57,1f.

28 Bullinger an von Rümlang am 8.3.1539, in: HBBW IX, Nr. 1237, 78,14. Mit der Frage, warum die Helvetier, ein keltischer Stamm, ein sinnstiftendes Element für die nationale Identität der Schweiz und deren Namen ab dem Spätmittelalter als Synonym für die Eidgenossenschaft verwendet wurde, hat sich Gilbert Kaenel überblicksmässig beschäftigt (vgl. Gilbert Kaenel, Art. Helvetier, in: HLS Bd. 6, 254–256, hier 255f). Für die Verwendung des Begriffs «Helvetius» bei den Humanisten, etwa beim St. Galler Joachim Vadian, vgl. Gamper, Joachim Vadian, 106f.

29 Vgl. unten S. 339–345.

nis der schweizerischen Kirchen. Trotz dieser Vorreiterrolle blieb sie in der Forschung bis heute von untergeordneter Bedeutung. Dieses Faktum bestätigt die Äusserung Skinners, dass die Bedeutung einer Schrift in ihrer Entstehungszeit oft mit der späteren Wirkung verwechselt wird und *vice versa*.³⁰ Weil das *Zweite Helvetische Bekenntnis*, verfasst von Heinrich Bullinger, stärker rezipiert wurde, stand es viel mehr im Fokus der Forschung.³¹ Zudem ist der hier gewählte Ansatz, der die theologischen und politischen Aspekte der Abfassung der *Confessio Helvetica Prior* zu verschränken sucht, noch nicht angewandt worden und eine Mehrzahl der Kapitel basiert fast ausschliesslich auf Primärquellen. Der Forschungsüberblick enthält entsprechend nur Arbeiten zu Teilaspekten des hier Behandelten. Aufgrund der Vielfalt der Herangehensweisen und Thematisierungen des Bekenntnisses in der bestehenden Literatur werden hier nur die wichtigsten Arbeiten eingeordnet und die Spezialforschung, sofern vorhanden, in den entsprechenden Kapiteln genannt.

Die grundlegendste Untersuchung bezüglich der theologischen Aspekte, insbesondere des Abendmahls, hat Walter Köhler vorgelegt.³² Detailgetreu und mit grosser Quellenkenntnis zeichnet er die Entwicklung des Abendmahlstreits bis zur Wittenberger Konkordie 1536 nach. Dabei behandelt Köhler nebst den wichtigsten veröffentlichten Schriften zum Abendmahl auch den Briefwechsel und den Austausch der Theologen über das Bekenntnis. Auch der *Confessio* selbst widmet er einige Seiten und ordnet insbesondere Leo Juds Übersetzung der Bekenntnisschrift umfassend ein.³³ Mit seiner Fokussierung auf die Abendmahlsthematik legt Köhler verständlicherweise einen anderen Schwerpunkt als die vorliegende Arbeit. Leider ist seine Untersuchung aufgrund der Fülle an Details etwas unübersichtlich und teilweise fehlen die Quellenangaben.

30 Skinner nennt das den «Mythos der Vorwegnahme» (vgl. *Skinner*, Bedeutung, 46).

31 Es kann hier nur eine Auswahl der vielen Publikationen genannt werden. Immer noch grundlegend ist Kochs Exegese der *Confessio Helvetica Posterior* (vgl. Ernst Koch, Die Theologie der «Confessio Helvetica Posterior», Neukirchen-Vluyn 1968), anlässlich des 400. Geburtstages ist 1966 ein Sammelband erschienen (Joachim Staedtke [Hg.], Glauben und Bekennen. Vierhundert Jahre Confessio Helvetica Posterior. Beiträge zu ihrer Geschichte und Theologie, Zürich 1966) und nach einer Tagung, die 2016 stattgefunden hat, ist ein neuer Sammelband veröffentlicht worden (vgl. Martin Ernst Hirtzel, Frank Mathwig [Hg.], «... zu dieser dauernden Reformation berufen». Das Zweite Helvetische Bekenntnis: Geschichte und Aktualität, Zürich 2020).

32 Walter Köhler, Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen, 2 Bde., Leipzig 1924.

33 Vgl. Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 412–423.

Etwas später als Köhler hat Erich Strasser die Beziehungen Capitos zu Bern untersucht und kommt in seiner Studie am Rande auch auf das *Erste Helvetische Bekenntnis* zu sprechen. Allerdings ordnet Strasser die *Confessio* zu oberflächlich ein, wenn er schreibt, dass das *Erste Helvetische Bekenntnis* eine «Rückkehr zu Zwinglischer Fassung» sei und es beim Bekenntnis lediglich um die «Konsolidierung des schweizerischen Protestantismus» ging.³⁴

Ernst Bizer hat es sich in seiner Studie von 1940 ähnlich wie Köhler zum Ziel gesetzt, zu zeigen, «worum im Abendmahlsstreit eigentlich gestritten wurde».³⁵ Aus einer von der Wittenberger Reformation geprägten Sicht beschreibt er ausführlich die Entstehung der *Wittenberger Konkordie*, das Scheitern der Konkordienverhandlungen mit den Schweizern, die Entwicklungen bis zum zweiten Abendmahlsstreit und den Heidelberger Katechismus. Bizers grosses Verdienst ist die Erschliessung und Edition von vielen wichtigen Quellentexten, die er teilweise auch ins Deutsche übertragen hat. Aber auch er beachtet m. E. den politischen Kontext zu wenig, zudem mangelt es ihm teilweise an Unvoreingenommenheit, wenn er etwa den Schweizern einen «sehr ausgeprägten »Konfessionalismus«³⁶ vorwirft.

Gaston Schifferdecker hat in seiner Abschlussarbeit erstmals eine historische und kritische Studie über das *Erste Helvetische Bekenntnis* selbst vorgelegt.³⁷ Obwohl Schifferdecker eine gute erste Einordnung und Übersicht bietet und zudem den lateinischen Text der *Confessio* in modernes Französisch übertragen hat, bleiben seine Ausführungen im Rahmen dessen, was von einer Lizentiatsarbeit erwartet werden kann. Für eine Vertiefung sowohl der politischen als auch der theologischen Hintergründe sind die hundert Seiten von Schifferdecker zu knapp.

Reinhold Friedrich wiederum tendiert mit seiner Arbeit über Martin Bucer in eine ähnliche Richtung wie Bizer.³⁸ Friedrich, der es ebenfalls geschafft hat, viele Quellen, insbesondere Bucers Briefe, zugänglich zu machen, arbeitet methodisch schwerpunktmässig mit dem Briefwechsel. Der Fokus liegt dabei auf dem Geschehen in oberdeutschen Städten wie

34 Erich Strasser, Capitos Beziehungen zu Bern, Leipzig 1928, 127.

35 Ernst Bizer, Studien zur Geschichte des Abendmahls, Gütersloh 1940, 1.

36 Bizer, Studien, 166.

37 Gaston Schifferdecker, La première Confession de foi helvétique ou seconde Confession de Bâle. Etude historique et critique (Thèse Masch.schr.), Corcelles/Neuchâtel 1946.

38 Vgl. Reinhold Friedrich, Martin Bucer – «Fanatiker der Einheit?»? Seine Stellungnahme zu theologischen Fragen seiner Zeit (Abendmahls- und Kirchenverständnis) insbesondere nach seinem Briefwechsel der Jahre 1524–1541, Bonn 2002.

Augsburg; selbstverständlich kommt auch die Eidgenossenschaft vor, aber eher am Rande. Die bei Friedrich sehr ausgeprägte ›Strassburger Perspektive‹ lässt die Untersuchung allerdings teilweise etwas apologetisch wirken.

In einer neuen Biografie über Simon Sulzer, den späteren Basler Antistes, hat Daniel Abendschein ein Kapitel der Entstehung der *Confessio Helvetica Prior*, ihrer Aufnahme in der Schweiz und ihrem Verhältnis zur *Wittenberger Konkordie* gewidmet.³⁹ Inhaltlich geht Abendschein jedoch in diesem Abschnitt nicht über Köhler hinaus, auf den er sich häufig bezieht. Zudem übersieht er die gerade auch in Bern teilweise herrschende Opposition gegen die vermittelnde Tätigkeit der Strassburger bis zum Weggang Meganders.

Henning Reinhardt hat in seiner jüngst veröffentlichten Dissertation über Luther und die Wittenberger Konkordie nicht nur den Abendmahlsstreit und den Konkordienkonvent 1536 aus der Sicht der Wittenberger beschrieben, sondern auch einen Abschnitt dem Basler Konvent von 1536 und der *Confessio Helvetica Prior* gewidmet.⁴⁰ Aus nachvollziehbaren Gründen legt Reinhardt in seiner Analyse den Schwerpunkt auf die Abendmahlslehre des *Confessio*, interpretiert die Ergebnisse allerdings leicht anders als beispielsweise Köhler, dessen Urteil in dieser Arbeit geteilt wird.⁴¹ Ein weiterer Fokus des Abschnitts liegt bei Reinhardt auf der Untersuchung der Rolle von Bucer und Capito und ihrem Schreiben an Luther nach dem 4. Februar 1536, welche in der vorliegenden Arbeit nur kurz dargestellt wird.⁴² Damit ergänzen sich diese und Reinhardts Arbeit gegenseitig: Während hier der Schwerpunkt auf die Entwicklungen innerhalb der Eidgenossenschaft gelegt wird, hat Reinhardt die Ausformungen im Deutschen Reich im Blick.

Die politischen Aspekte der Konkordienverhandlungen und des Abendmahlsstreits aus eidgenössischer Sicht sind weniger gut erforscht. Für die meisten Bereiche liegen lediglich spezialisierte Studien vor, sie

39 Vgl. Daniel Abendschein, Simon Sulzer. Herkunft, Prägung und Profil des Basler Antistes und Reformators in Baden-Durlach, Stuttgart 2019, 266–279.

40 Vgl. Henning Reinhardt, Martin Luther und die Wittenberger Konkordie (1536), Tübingen 2021, 279–291.

41 Reinhardt widerspricht Köhlers Urteil, welches in dieser Arbeit geteilt wird: Jud habe mit seiner Übersetzung nicht «deutungs offene Stellen aufgegriffen und ihnen eine eindeutige Interpretation gegeben», sondern der Zürcher habe Aussagen des lateinischen Textes aufgenommen, «die für sich durchaus eindeutig waren» und sie «seiner eigenen Position folgend» verstärkt oder abgeschwächt (Reinhardt, Luther, 286f).

42 Vgl. Bucer und Capito an Luther kurz nach dem 4. oder 6.2.1536, in: WA Br. 7, Nr. 2293, 357–359; sowie Reinhardt, Luther, 287–289.

werden an dieser Stelle nicht aufgezählt. Bezüglich der in der vorliegenden Studie angenommenen engen Verknüpfung der Thematik «Bündnis und Bekenntnis» ist allerdings Wilhelm H. Neuser zu nennen: Er hat diesen Zusammenhang für die Entstehung der *Wittenberger Konkordie* herausgearbeitet und festgehalten:

«Ohne Frage ist die politische Entwicklung bis zur *Wittenberger Konkordie* und deren Einbeziehung in die Bündnisverhandlungen nur ein Aspekt der Konkordienverhandlungen, wenngleich ein wichtiger. Der zumeist in der Forschung allein beachtete theologische Aspekt behält seine Bedeutung.»⁴³

Auch wenn Neusers primäres Erkenntnisinteresse in der Einigung zwischen der oberdeutschen und der wittenbergischen Reformation liegt, ist der oben genannte Ansatz auch leitend für die vorliegende Studie über das *Erste Helvetische Bekenntnis*.

Dank der Arbeit von Ernst Saxer ist es möglich, diese Untersuchung mithilfe einer verhältnismässig neuen Edition vorzunehmen.⁴⁴ Die von Saxer nur teilweise ausgewerteten Arbeitspapiere, die im Zürcher Staatsarchiv liegen, erlauben darüber hinaus eine vertiefte Analyse des Entstehungsprozesses. Ansonsten bilden nebst anderen Bekenntnisschriften und dem Briefwechsel der Theologen die eidgenössischen Abschiede die wichtigsten Quellen der Studie. Die grosse Mehrzahl der Bekenntnisse lassen sich in den Editionsbanden der Reformierten Bekenntnisschriften finden.⁴⁵ Der Briefwechsel der beteiligten Theologen ist teilweise ediert. Am wichtigsten ist die Korrespondenz des Zürcher Antistes, Heinrich Bullinger, aber auch der Briefwechsel Martin Bucers, der bis Ende 1533 ediert ist und der neue Regestenband der Korrespondenz von Oswald Myconius, dem Antistes in Basel, sind relevant für die Untersuchung.⁴⁶ Bei den Tagsatzungsabschieden handelt es sich um Protokolle oder Memoranden der eidgenössischen Tagsatzungen, die in grossen Bänden gesammelt

43 Wilhelm H. Neuser, Die Wittenberger Konkordie von 1536. Einleitung, in: RBS 1/2, 67–85, hier 72. Für den Zusammenhang von Bündnis und Bekenntnis vgl. auch ders., Konkordie und Bündnis. Drei unbekannte Abendmahlsgutachten Zwinglis aus den Jahren 1530/31, in: Zwingli, 26 (1999), 23–57.

44 Vgl. Saxer, Confessio, in: RBS 1/2, 44–68. Die Edition ist nicht an allen Stellen ganz genau, aber eine gute Grundlage.

45 Vgl. RBS 1/1 und RBS 1/2.

46 Vgl. Heinrich Bullinger Werke Abt. 2: Briefwechsel, bearb. v. Ulrich Gähler u. a., Zürich 1973ff (HBBW); Martin Bucer, Correspondance / Briefwechsel, hg. v. Jean Rott, Reinhold Friedrich u. a., Leiden/Gütersloh 1979ff (MBBW); Rainer Henrich (Bearb.), Oswald Myconius. Briefwechsel 1515–1552. Regesten, 2 Bde., Zürich 2017 (OMB).

sind.⁴⁷ Sporadisch werden auch die städtischen Aktensammlungen hinzugezogen.

Der Umgang mit diesen Quellen in Zitaten erfolgt nach folgenden Regeln: Frühneuhochdeutsche Texte werden nicht übersetzt, sondern im Original zitiert. Lateinische Texte werden übersetzt und die Originale in der Fussnote genannt.⁴⁸ Bei den eidgenössischen Tagsatzungsabschieden handelt es sich um einen Spezialfall: Die Abschiede, die in der Sammlung teils im frühneuhochdeutschen Original zitiert werden, aber meistens in einer Übersetzung erscheinen, werden wortwörtlich aus der gedruckten Sammlung übernommen.

47 Vgl. Catherine *Santschi*, Art. Abschiede, in: HLS Bd. 1, 63. Für die Sammlung der Abschiede vgl. Amtliche Sammlung der älteren Eidgenössischen Abschiede, Bd. III 2, bearb. v. Anton Philipp Segesser, Luzern 1869; Bde. IV 1a–1b, bearb. v. Johannes Strickler, Brugg 1873/ Zürich 1876; Bde. IV 1c–1e, bearb. v. Karl Deschwanden, Luzern 1878–1886 (EA).

48 Wenn nicht anders vermerkt, stammt die Übersetzung von der Verfasserin.

Die politische Bündnisentwicklung zwischen 1524 und 1535

Die Eidgenossenschaft war in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts kein festes Gefüge und *de iure* immer noch Teil des Deutschen Reichs, wobei nach den Wormser Reformbeschlüssen von 1495 eine Entfremdung vom Reich beziehungsweise gewissen Institutionen des Reichs zu konstatieren ist, die sich mit dem Schwabenkrieg von 1499 noch deutlicher zeigte.¹ Weder gab es in der Eidgenossenschaft eine einheitliche Struktur, noch waren ihre Grenzen eindeutig festgelegt. Allerdings fand als Folge des Basler Friedens, der den Schwabenkrieg beendete, eine Klärung der Einflussphären zwischen der Eidgenossenschaft und Habsburg statt: So bildete der Rhein nun eine Grenze, die vor dem Schwabenkrieg nicht so eindeutig bestanden hatte.² Basel und das rechtsrheinische Schaffhausen traten der Eidgenossenschaft 1501 bei. Damit waren die Demarkationslinien aber nicht eindeutig gesetzt: Im Fall von Konstanz dauerte es bis 1548, bis klar wurde, dass es für die linksrheinische Stadt keine eidgenössische Zukunft geben würde, und bis 1798 gehörte auch die im Elsass liegende Stadt Mülhausen als Zugewandter Ort zur Eidgenossenschaft.³ Seit der Erweiterung der Eidgenossenschaft um Basel, Schaffhausen (1501) und Appenzell (1513) bildeten die sieben Städte (Zürich, Bern, Luzern, Basel, Freiburg, Solothurn, Schaffhausen) gegenüber den Ländern (Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Glarus, Appenzell) definitiv eine Überzahl, was eine der fundamentalen Konfliktlinien im Bündnisgeflecht der Eidgenossen war.⁴

Es gab keinen Vertrag, der alle Orte gemeinsam umfasste. Vielmehr war die Eidgenossenschaft ein lockerer Staatenbund, ein Netzwerk von Bündnissen zwischen den beteiligten Gliedern, ohne gemeinsame Verfas-

1 Vgl. Bettina Braun, Die Eidgenossen, das Reich und das politische System Karls V., Berlin 1997, 26; 30f.

2 Vgl. Braun, Eidgenossen, 31.

3 Vgl. ebd. 33.

4 Vgl. Andreas Würzler, Einbindung der Macht: Bern im eidgenössischen Bündnisssystem, in: Berns mächtige Zeit. Das 16. und 17. Jahrhundert neu entdeckt, hg. v. André Holenstein, Bern 2006, 108–114, hier 108.

sung und ohne Zentralgewalt.⁵ Die gemeinsamen Geschäfte wurden auf der Tagsatzung besprochen, zu der die eidgenössischen Orte bevollmächtigte Boten schickten.⁶ Durch die Einführung der Reformation in einigen Orten wurde die Eidgenossenschaft – nicht zuletzt wegen dieser lockeren Struktur – auf eine harte Probe gestellt und der alte Gegensatz zwischen Stadt- und Landorten durch eine konfessionelle Konfliktlinie überlagert.⁷ Die seit 1351 regelmässig wiederholten Bundesbeschwörungen fanden in den 1520er-Jahren ein Ende und die konfessionellen Blöcke versammelten sich in separaten Tagsatzungen.⁸ Die nun näher zu untersuchenden ersten konfessionellen Bündnisbildungen innerhalb der Schweiz waren zwar nicht rechtswidrig, hatten aber grosses Sprengpotenzial.⁹

Dabei blieb die Bündnispolitik allerdings keineswegs eine innereidgenössische Frage, sondern weitete sich aufgrund der lockeren Struktur der Eidgenossenschaft und der Einführung der Reformation in viele Gebiete des Deutschen Reichs aus. Darum werden im folgenden Kapitel neben der Bündnisbildung im Raum der Eidgenossenschaft und der knappen Darstellung der Situation der reformierten Schweizer nach der Niederlage im Zweiten Kappelerkrieg auch die Entstehung des Schmalkaldischen Bundes und dessen Bedeutung für die reformierte Schweiz kurz skizziert.¹⁰ Dabei wird nicht nur die Situation der drei grossen reformierten

5 Vgl. Thomas Maissen, Religiöses Patt und konfessionelle Allianzen: Dynamiken und Stagnation in der Eidgenossenschaft von 1531–1618, in: Die Schweizerische Reformation. Ein Handbuch, hg. v. Amy Nelson Burnett, Emidio Campi, Zürich 2017, 595–623, hier 604.

6 Vgl. Andreas Würgler, Art. Tagsatzung, HLS Bd. 12, 181–185, hier 181.

7 Vgl. Würgler, Einbindung, 109.

8 Vgl. Würgler, Tagsatzung, 182.

9 Es ist im Rahmen dieser Arbeit leider nicht möglich, viel mehr als die grossen Linien nachzuzeichnen, da die Bündnispolitik komplizierte rechtliche Aspekte berührt. Aktuelle Forschungsbeiträge zur Thematik fehlen weitestgehend, Benders Schrift fasst die Komplexität der Sachlage in der Schweiz allerdings gut zusammen (vgl. Wilhelm Bender, Zwinglis Reformationsbündnisse, Zürich 1970).

10 Über die Herausbildung des Schmalkaldischen Bundes und dessen Entwicklung in den oberdeutschen Städten bis 1536 bietet Schmidt eine knappe Übersicht (vgl. Heinrich Richard Schmidt, Der Schmalkaldische Bund und die oberdeutschen Städte bis 1536. Ein Beitrag zur politischen Konfessionalisierung im Protestantismus, in: Zwing. 18/1–2 [1989], 36–61). Schmidt beruft sich dabei auf Winckelmann, dessen Werk Grundlegendes im Blick auf die Aussenpolitik des Schmalkaldischen Bundes beschreibt (vgl. Otto Winckelmann, Der Schmalkaldische Bund 1530–1532 und der Nürnberger Religionsfriede, Strassburg 1892); die Entstehung des Schmalkaldischen Bundes bis zum Abschluss des Gründungsvertrags und die Genese der Verfassung des Bundes 1533/35 zeichnet Fabian nach und legt dabei den Fokus auf die Untersuchung der inneren Bundesorganisation (vgl. Ekkehart Fabian, Die Entstehung des Schmalkaldischen Bundes

Städte Zürich, Bern und Basel dargestellt, sondern auch diejenige der weiteren Unterzeichner des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses*, nämlich der Orte Schaffhausen, St. Gallen, Biel und Mülhausen. Ziel dieses Kapitels ist es, das politische Umfeld zu beschreiben, das nicht nur den Hintergrund bei Bekenntnisverhandlungen bildete, sondern bei der Abfassung des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* entscheidend war.

Bündnisbildung zu Zwinglis Zeiten: «Christliche Vereinigung» versus «Christliches Burgrecht»

Grundsätzlich waren Bündnisse einzelner Orte mit Herrschern oder Städten ausserhalb der Eidgenossenschaft rechtlich zulässig.¹¹ Trotzdem kam jeweils Nervosität innerhalb des Bundes auf, wenn die Beziehungen über die herkömmlichen Bündnisse hinausgingen. Denn solche Verbindungen konnten die Gewichte innerhalb der alten Eide verlagern. Kontakte zum alten Erzfeind Habsburg wurden darum ebenso kritisch beäugt wie eine Annäherung an Konstanz, die das fragile Verhältnis zwischen Städte- und Länderorten bedrohte.¹²

Prägend für die erste Zeit der Reformation war der Zusammenschluss der Fünf Inneren Orte in Beckenried am 8. April 1524. Die Orte Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug bekräftigten ihren Willen,

«by cristenlicher kirchen ordnung wie von alter har und by dem alten waren cristen rechten glauben ze bliben, ouch diese luterische, zwinglische, hussische, irrige, verkerte leer in allen unsern (ge)bieten und oberkeiten uszerüeten, ze weren, zu strafen und niderzetrucken».¹³

Nachdem sich wenig später auch die Bischöfe von Augsburg, Konstanz und Basel mit Erzherzog Ferdinand und anderen geistlichen und weltlichen Obrigkeiten im Regensburger Bund zusammengeschlossen hatten, um dem Wormser Edikt Geltung zu verschaffen, wurde die Lage für Zü-

und seiner Verfassung 1524/29–1531/35. Brück, Philipp von Hessen und Jakob Sturm, Tübingen 1956). Den aktuellsten Überblick über die Situation der reformierten Orte nach 1531 bietet das Handbuch von Burnett und Campi (vgl. Amy Nelson Burnett, Emidio Campi (Hg.), *Die Schweizerische Reformation. Ein Handbuch*, Zürich 2017).

11 Vgl. Gottfried W. Locher, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen 1979, 350.

12 Vgl. ebd. 351 und oben S. 25f.

13 EA IV 1a, Nr. 175, 411.

rich als erstem der Reformation zugewandten Ort immer bedrohlicher.¹⁴ Durch das Fortschreiten der Reformation in Zürich war die Limmatstadt innerhalb der Eidgenossenschaft zunehmend isoliert. Das äusserte sich etwa an dem an der eidgenössischen Tagsatzung beschlossenen Haftbefehl gegen Zwingli und dem Ausschluss der Stadt von der regelmässig vorgenommenen Beschwörung der eidgenössischen Bünde im Jahr 1525.¹⁵

Daraufhin begann Zwingli Bündnispläne zu entwickeln, und in diesem Zusammenhang entwarf er vermutlich seinen *Plan zu einem Feldzug*.¹⁶ Er schlug dem Zürcher Rat vor, insbesondere Bern, Glarus, Basel, Appenzell und Solothurn an ihre Bündnis- und Treuepflichten gegenüber Zürich zu erinnern, verbunden mit der Warnung, dass ansonsten die vier Waldstätte die Herrschaft über die ganze Eidgenossenschaft übernehmen würden.¹⁷ Die Stadt St. Gallen wurde als sichere Verbündete betrachtet; die Drei Bünde, das Toggenburg, Weesen, das Gaster, Uznach, die March, Einsiedeln und das Gebiet der Höfe Pfäffikon und Wollerau zumindest als potenzielle. Die Einwohner der Gemeinen Herrschaften Thurgau, des Rheintals, des Sarganserlands und die Gotteshausleute von St. Gallen sowie Baden und Aargau sollten dazu aufgefordert werden, Zürich beizustehen. Aussereidgenössisch wollte sich Zwingli vor allem mit Strassburg und Konstanz verbinden, allenfalls auch mit Lindau. Den Kaiser, Habsburg, Frankreich, Venedig und den Herzog von Savoyen bezog Zwingli ebenfalls in seine Planungen mit ein.

Offizielle Politik war Zwinglis *Plan* zwar nicht, die Länderorte erfuhren aber rasch davon.¹⁸ Die altgläubigen Orte der Eidgenossenschaft nahmen die Beschlüsse der Badener Disputation von 1526 an, die an eine Durchsetzung des Wormser Edikts in der Schweiz denken liessen: Nicht nur die kirchlichen Ordnungen und Bräuche wie Messe, Beichte, Fasten und Fürbitte für die Verstorbenen sollten bestehen bleiben, sondern Zwingli und seine Anhänger sollten

14 Vgl. *Bender*, Reformationsbündnisse, 162. Das Wormser Edikt war ein Erlass von Kaiser Karl V., mit dem die Reichsacht über Martin Luther verhängt und die Verbreitung und Lektüre seiner Schriften verboten wurden.

15 Vgl. ebd.

16 Vgl. Huldrych Zwingli, *Plan zu einem Feldzug*, in: Z III, 539–583.

17 Vgl. Zwingli, *Plan*, in: Z III, 560–573. Der Zürcher meinte damit Uri, Schwyz, Unterwalden und Luzern.

18 Vgl. *Bender*, Reformationsbündnisse, 163.

«an(e) [ohne] all wyter erklärung in schweren bann fallen, von gmeiner kirchen usgestoßen, abgesündert und gehalten werden, als von der gmeinen christenlichen kirchen verdampft».¹⁹

Durch diese Frontschliessung der altgläubigen Partei fühlte sich Zürich weiterhin bedroht und bemühte sich noch stärker um ein Bündnis mit Gleichgesinnten. Als Erstes gelang dies mit Konstanz; das Burgrecht mit der Bodenseestadt schloss Zürich am 25. Dezember 1527 ab.²⁰ Die konfessionelle Auseinandersetzung war damit in ein neues Stadium getreten: Politische Bündnisse sollten die Ausbreitung der Reformation fördern. Dabei zeigte das Burgrecht mit Konstanz, dass man sich nicht nur auf den eidgenössischen Raum beschränkte, sondern auch Oberdeutschland einbezog.²¹

Nachdem Anfang Januar 1528 mit der Berner Disputation auch der grösste Stadtstaat der Eidgenossenschaft zur Reformation übergetreten war, unterzeichnete Bern ebenfalls das Burgrecht mit Konstanz.²² Das «Christliche Burgrecht» zwischen Zürich und Bern wurde erst Ende Juni 1528 abgeschlossen, wobei die Verteidigung des neuen Glaubens, im Gegensatz zum Burgrecht mit Konstanz, in den Mittelpunkt gestellt wurde.²³ Da hiess es:

«[Da] unser lieb Eidgnossen von den acht Orten nit allein vererget und sich uns und unsern anhangern in unserm cristenlichen fürnemen widerwertig erzeigt, sondern ouch inen ursach damit fürgenommen habent, sich sonderlich zuosamen zuo versprechen und vereinbaren, bi dem alten glouben (als sy es nehmen) zuo beliben, ouch etlich unsern von irem cristenlichen fürnemen und unserm ansechen und gehorsamen abzuowenden understanden und inen hilf, rat, trost und bistand wider uns ze thuond gesterkt habent, alles zuo verdruckung götlichs worts [...], will uns dagegen [...] gezimen, daß wir uns ouch mit einandern vereinen und zuosamen versprechen, damit das götlich wort und die evangelisch warheit nit dermaßen mit frefel und gwaltiger tat verdrukt wird [...].»²⁴

19 EA IV 1a, Nr. 362, 936. Die Badener Disputation fand vom 21.5. bis zum 8.6.1526 statt (vgl. Irena Backus, Art. Disputationen, in: HLS Bd. 3, 750f, hier 750); für den Beschluss vgl. EA IV 1a, Nr. 362, 935–937. Für das Wormser Edikt von 1521 vgl. Armin Kohle, Art. Wormser Edikt, in: TRE 36, 287–291.

20 Vgl. Bender, Reformationsbündnisse, 164.

21 Vgl. Braun, Eidgenossen, 313.

22 Bern schloss das Burgrecht mit Konstanz am 31.1.1528 ab. Zum Übertritt Berns zur Reformation und zur Berner Disputation vgl. unten S. 185–188.

23 Vgl. Bender, Reformationsbündnisse, 165. Vgl. EA 1a, Nr. 548, 1345; Nr. 8, 1521–1525.

24 EA IV 1a, Nr. 8, 1522f. Mit den «acht Orten» sind Uri, Schwyz, Unterwalden, Luzern, Glarus, Zug, Freiburg und Solothurn gemeint.

Nach und nach entstand eine ganze ›Burgrechts-Familie‹, der sich bis Ende 1529 St. Gallen, Biel, Mülhausen, Basel und Schaffhausen anschlossen.²⁵ Als Reaktion darauf schloss König Ferdinand von Österreich mit den Fünf Inneren Orten ein Bündnis, die ›Christliche Vereinigung‹; kurz vorher waren die altgläubigen Eidgenossen zusammen mit Freiburg ein Burgrecht mit dem Wallis eingegangen.²⁶ Diese Vorgänge brachten wiederum neue Bündnisverhandlungen in Gang, nämlich diejenigen zwischen Zürich und Herzog Ulrich von Württemberg. Der geächtete und aus seinem Land vertriebene Ulrich wollte Württemberg zurückerobern und erhoffte sich die Unterstützung der Schweizer Protestanten, was aber am Widerstand Berns scheiterte.²⁷

Diese Burgrechte standen teilweise in deutlichem Widerspruch zu den eidgenössischen Bundesbriefen. So verletzte etwa Basel mit dem Beitritt zum ›Christlichen Burgrecht‹ im März 1529 die Beitrittsbedingungen der Eidgenossenschaft. In jenen war festgehalten, dass sich Basel im Fall von eidgenössischen Streitigkeiten neutral verhalten müsse.²⁸ Denn zusammen mit Freiburg und Solothurn oblag der Rheinstadt die Funktion eines Schiedsgerichts in innereidgenössischen Angelegenheiten; sie war nun aber durch das Bündnis auf eine Parteinahme festgelegt.²⁹ Gar einen Rechtsbruch stellte das ›Christliche Burgrecht‹ mit den Zugewandten Orten St. Gallen und Mülhausen dar, weil diese sich verpflichtet hatten, sich mit keiner Stadt oder einem Herrscher gesondert zu verbinden. Ähnlich problematisch war das Bündnis der Fünf Inneren Orte mit Ferdinand von Österreich, dem Erzfeind der Eidgenossen. Der Vorwurf, aussereidgenössische Hilfe gegen die andersgläubigen Eidgenossen angenommen zu haben, wog schwer.³⁰ Zudem bedeutete es eine deutliche Abkehr von der

25 Nicht alle Mitglieder des ›Christlichen Burgrechts‹ waren direkt miteinander verbürgrechtet (vgl. *Bender*, Reformationsbündnisse, 165). Vgl. dafür auch Hans *Baur*, Rottweil und Mülhausen. Was diese ehemaligen Schweizerstädte in Reformation und Gegenreformation erlebten, Zürich 1932, 12.

26 Vgl. *Bender*, Reformationsbündnisse, 165. Das Burg- und Landrecht mit dem Wallis wurde am 12.3.1529 abgeschlossen, das Bündnis mit Österreich am 22.4.1529. Eine sehr genaue Darstellung über die Entstehung der ›Christlichen Vereinigung‹ und die Gründe für dessen Scheitern im Ersten Kappelerkrieg bietet Braun (vgl. *Braun*, Eidgenossen, 313–341).

27 Vgl. *Bender*, Reformationsbündnisse, 167. Zu den Vorgängen nach der Rückkehr Herzog Ulrichs nach Württemberg vgl. unten S. 76–78.

28 Vgl. Amy Nelson *Burnett*, Die Reformation in Basel, in: Die Schweizerische Reformation. Ein Handbuch, hg. v. Amy Nelson Burnett, Emidio Campi, Zürich 2017, 179–224, hier 207.

29 Vgl. *Bender*, Reformationsbündnisse, 165f.

30 Vgl. ebd. 171f.

bisherigen Politik der Bündnispartner, war doch der bevorzugte Alliierte Österreichs in der Schweiz bisher meistens Zürich gewesen, während bei den Innerschweizern die erwähnten alten Vorbehalte gegen Habsburg weiter bestanden.³¹

Doch die Bündnispolitik hatte längst die Reichsebene erreicht. Ferdinand hatte gegen die Burgrechte Zürichs und Berns mit Konstanz Einspruch erhoben.³² Auf dem Speyrer Reichstag von 1529 wurde Zwinglis Abendmahlslehre auch von Wittenberger Seite zurückgewiesen, sogar Strassburg schloss sich aus Angst vor völliger Isolation im Reich dieser Zurückweisung an.

Die Idee eines evangelischen Gesamtbündnisses mit den Schweizer Protestanten fand dagegen insbesondere in den oberdeutschen Städten Anklang, scheiterte aber am Widerstand Ulms, das den Städtetag in Memmingen Mitte November 1529, an dem der Konstanzer Bündnisentwurf hätte realisiert werden sollen, im letzten Moment absagte.³³ Immerhin kam die Verbindung mit Strassburg zustande: Am 5. Januar 1530 verbürgrechteten sich Zürich, Bern, Basel und Strassburg.³⁴ Damit gewann Basel seinen Platz als Verbindungsglied zwischen den eidgenössischen und den elsässischen Städten zurück.³⁵ Fünf Tage später wurde auf dem «Burgertag», an dem Gesandte aus Zürich, Bern, Basel, St. Gallen und Konstanz teilnahmen, angesichts der drohenden Kriegsgefahr beschlossen,

«es solle jede Stadt den Ihrigen ohne Verzug gebieten, sich mit Geschütz, Pulver und anderm Kriegsbedarf, sowie mit Harnischen, Schuhen und Gewehren wohl zu versehen, damit die christlichen Städte einander getreuen und wirksamen Beistand leisten können, was ihnen auch über kurz oder lang zustoßen möchte.»³⁶

Zusätzlich kam es zum sogenannten «Christlichen Verstand», einem Überrest von Zwinglis Plänen, einen antikaiserlichen Schutzbund zusammen

31 Vgl. *Braun*, Eidgenossen, 312.

32 Vgl. *Bender*, Reformationsbündnisse, 169f.

33 Vgl. *Fabian*, Entstehung, 209f. Bern war vom Konstanzer Burgrechtsplan mit den schwäbischen Städten nicht begeistert und hatte die Pläne stark gebremst (vgl. ebd. 212).

34 Vgl. Gerald *Dörner*, Im Spannungsfeld von Politik und Theologie. Straßburg und die Eidgenossenschaft (bis 1537), in: Kirche und Politik am Oberrhein im 16. Jahrhundert, hg. v. Ulrich A. Wien, Volker Leppin, Tübingen 2015, 129–151, hier 133f.

35 Vgl. Paul *Burckhardt*, Geschichte der Stadt Basel. Von der Zeit der Reformation bis zur Gegenwart, Basel ²1957, 27.

36 EA IV 1b, Nr. 252, 504.

mit Hessen und Venedig zu bilden.³⁷ Weil «der Kaiser im Sinne habe, die Städte von dem heilsamen wahren göttlichen Wort mit Gewalt zu drängen»,³⁸ sei eine Erweiterung des Bündnisses nötig, über welche seit dem Beitritt Strassburgs zum «Christlichen Burgrecht» verhandelt wurde. Konkret dachte man dabei an den Landgrafen Philipp von Hessen. Gründe für ein Defensivbündnis der räumlich weit getrennten Städte der Eidgenossenschaft und Strassburg mit dem Landgrafen gab es aus Zwinglis Sicht genug: Einerseits versprach man sich eine Verbreitung der zwinglischen Abendmahlslehre in Norddeutschland und andererseits würde man mit dem hessischen Landgrafen einen starken Verbündeten gewinnen, der den Schweizer Evangelischen zu Hilfe kommen, seinerseits aber wenig Unterstützung durch die Schweizer erwarten würde.³⁹ Wegen «der Entlegenheit und der Weite des Weges»⁴⁰ sei es allerdings schwierig, sich gegenseitig mit Truppen zu unterstützen.

In der Realität war das Bündnis, der «Christliche Verstand», welches am 18. November 1531 die Städte Zürich, Basel und Strassburg mit dem Landgrafen Philipp von Hessen schlossen, also unwirksam. Denn auch die Vertragsurkunde blieb vage in der Frage, wie man sich denn konkret helfen solle.⁴¹ Bern trat nicht bei: Dessen Abseitsstehen deutete bereits an, dass mit diesem weit ausgreifenden Bündnis der Bogen überspannt war.⁴² Wie noch zu zeigen ist, wird sich mit dem Zweiten Kappelerkrieg Ende

37 Für die Pläne mit Venedig vgl. Huldrych Zwingli, Zürcher Instruktion auf den Burgerstag nach Aarau, in: Z VI.2, 592–609; und ders., Was von Venedig gekommen ist, in summa, in: Z VI.2, 724–732.

38 EA IV 1b, Nr. 282, 562.

39 Vgl. Huldrych Zwingli, Notizen betreffend die Vorteile des hessischen Bündnisses, in: Z VI.2, 739–740. Der entsprechende Passus, nämlich «wenn der eine oder andere Theil wegen des göttlichen Wortes begewaltigt würde, daß dann die andern ihm mit ihrer Macht zuziehen, deßgleichen wenn der Fürst Knechte, oder die Städte Reisige bedürften, daß dann jeder Theil dem andern solche zukommen oder zulaufen lassen sollte» wurde allerdings in der «Zürcherischen Instruktion» weggelassen, da man damit eine Legitimation ähnlicher Praktiken in den altgläubigen eidgenössischen Orten befürchtete (vgl. EA IV 1b, Nr. 287, 573.b).

40 Ebd.

41 Vgl. EA IV 1b, Nr. 16, 1514–1516. Bemerkenswert ist dabei allerdings, «daß dieses hessische Burgrecht mit den eidgenössischen Städten mit dem späteren schmalkaldischen Bundesvertrag 1531 inhaltlich und zum großen Teil sogar wörtlich übereinstimmt [...]. [Damit] bot jenes hessische Burgrecht auch eine Grundlage für den erhofften Beitritt eidgenössischer Städte zum Schmalkaldischen Bunde». (*Fabian*, Entstehung, 215)

42 Vgl. Richard *Feller*, Geschichte Berns Bd. 2. Von der Reformation bis zum Bauernkrieg, 1516–1653, Bern ²1974, 211.

1531 auch der im Raum stehende Gedanke eines oberdeutschen-schweizerischen Sonderbunds erledigen.⁴³

Die Situation vor und nach der Niederlage in Kappel

Der Krieg, den keiner der Beteiligten richtig wollte, aber unter anderem durch Zürich und seinen Einsatz für die freie Predigt in der ganzen Eidgenossenschaft provoziert wurde, wurde Tatsache. Nach den Niederlagen in Kappel am Albis am 11. Oktober und am Gubel am 24. Oktober 1531 zeigten die Truppen der Evangelischen Auflösungserscheinungen.⁴⁴ Da Bern das Eingreifen der Walliser und des Herzogs von Savoyen an seiner Westgrenze fürchtete, zogen sich die Berner Reformierten anfangs November bis nach Bremgarten zurück. Damit waren Teile der zürcherischen Gebiete im Knonaer Amt und am linken Zürichseeufer ungeschützt und die altgläubigen Truppen konnten plündernd bis nach Rüschlikon vorrücken. Das Verhältnis zwischen Zürichern und Bernern verschlechterte sich zunehmend, weil Erstere Letzteren die Schuld am überstürzten Rückzug zuschoben.⁴⁵

Die Zürcher Landschaft drängte nun auf einen Friedensschluss und auch in der Stadt selbst setzten sich die Friedensbefürworter durch. Nun stand Zürich unter zweifachem Zugzwang: Das verbündete Bern wollte nicht ernsthaft kriegerisch eingreifen, während die Zürcher Landschaft mit Abfall und Sonderfrieden drohte.⁴⁶ Innert kurzer Zeit wandten sich aus diesen Gründen die Absichten in den beiden führenden Städten des ›Christlichen Burgrechts‹. Für Zürich, und nicht mehr für Bern, hatte der Friedensschluss plötzlich oberste Priorität. Der Verdross über die zürcherische Kehrtwendung war beim zürichfreundlichen Kreis in Bern gross, insbesondere bei Kaspar Megander, dem Berner Münsterpfarrer und Professor.⁴⁷

43 Vgl. unten S. 46f.

44 Für die genaue Beschreibung der Vorgänge rund um den Zweiten Kappelerkrieg vgl. Helmut Meyer, *Der Zweite Kappeler Krieg. Die Krise der Schweizerischen Reformation*, Zürich 1976; Rudolf Pfister, *Kirchengeschichte der Schweiz* Bd. 2. *Von der Reformation bis zum zweiten Villmerger Krieg*, Zürich 1974, 63–65; Feller, *Geschichte Berns*, Bd. 2, 224–236.

45 Vgl. Meyer, *Zweite Kappeler Krieg*, 199.

46 Vgl. Locher, *Zwinglische Reformation*, 535; Meyer, *Kappeler Krieg*, 201f.

47 Vgl. Meyer, *Zweite Kappeler Krieg*, 205.

Der militärischen und politischen Lage entsprechend ungünstig fiel der Zweite Kappeler Landfrieden für die Reformierten aus, der am 16. November 1531 in Deinikon bei Baar abgeschlossen wurde.⁴⁸ Zwar wurde die Religionshoheit der regierenden Orte in ihren jeweiligen Gebieten festgelegt und die politischen Rechte in den Gemeinen Herrschaften gegenseitig anerkannt. Aber der «alte» Glaube wurde dort begünstigt: Die reformierten Gemeinden durften bei ihrem Glauben bleiben oder zum «alten» Glauben zurückkehren, während bisher altgläubig gebliebene Gemeinden nicht mehr reformieren konnten.⁴⁹ Zudem musste Zürich auf weitere Aktivitäten zur Ausbreitung der Reformation verzichten, das «Christliche Burgrecht» wurde aufgelöst und die Freien Ämter, Gaster, Weesen, die Fürstabtei St. Gallen (abgesehen vom Toggenburg) und Rapperswil rekatholisiert.⁵⁰ Für spätere Streitigkeiten sollte der erste Artikel des Landfriedens, der ein Schmähverbot enthielt, wichtig werden, mussten die Reformierten doch versprechen, die Altgläubigen «by irem waren ungezwifelten cristenlichen glouben [...] genzlich ungearguwirt (und) ungetisputiert bliben [zu] lassen».⁵¹

Damit erfuhr die Eidgenossenschaft eine Umwandlung. Früher war um die Macht im Bund von wechselnden Gruppen gestritten worden, nach dem Zweiten Kappelerkrieg gab es geschlossene Glaubensparteien, die auch in der Folgezeit immer wieder um die Vorherrschaft rangen. Ein Ausdruck davon waren neben der gesamteidgenössischen Tagsatzung in Baden die konfessionellen in Aarau (Reformierte) und Luzern (Altgläubige).⁵² In den evangelischen Orten selbst hinterliess die Niederlage in Kappel und am Gubel sowie der für sie ungünstige Friedensschluss tiefe Spuren.

Zürich

In Zürich stürzten Zwinglis Tod auf dem Schlachtfeld und das Kriegsdebakel nicht nur die junge reformierte Kirche in eine schwere Krise; auch die inneren Spannungen innerhalb des Stadtstaates verschärften sich. Die Religionspolitik Zürichs in der Eidgenossenschaft wurde sowohl in der

48 Vgl. EA IV 1b, Nr. 19a, 1567–1571; und Helmut Meyer, Art. Kappelerkriege, in: HLS Bd. 7, 91–93, hier 93.

49 Vgl. Locher, *Zwinglische Reformation*, 537.

50 Vgl. Helmut Meyer, *Krisenmanagement in Zürich nach dem Zweiten Kappeler Krieg*, in: Zwing. XIV (1977), 349–369, hier 351.

51 EA IV 1b, Nr. 19a, 1568.

52 Vgl. Meyer, *Zweite Kappeler Krieg*, 236.

Stadt als auch auf der Landschaft kritisiert. Die Verantwortlichen fand man im Kreis der Prädikanten und weiterer Anhänger Zwinglis, die den Krieg befürwortet hatten.⁵³ Im «Meilener Verkommnis» vom 28. November 1531 forderten die Abgeordneten der Landschaft vom Zürcher Rat,

«dass ir nunfürhin in üwer stadt prädicanten annemind, die fridsam sygind und uf frid und ruow stellind, und die ufrüerischen pffaffen [...] hinweg tüegind [...] und sich die pffaffen, wie vorgemeldet, keiner weltlichen sachen underwindint noch beladint».⁵⁴

Daneben wollte die Landbevölkerung ein grösseres Mitspracherecht bei politischen Entscheidungen und eine Säuberung des Grossen und Kleinen Rats von radikalen Zwingli-Anhängern.⁵⁵ In dieser Zeit der politischen und rechtlichen Zugeständnisse an die Landschaft wurde Heinrich Bullinger vom Rat zum Vorsteher (Antistes) der Zürcher Kirche gewählt.⁵⁶ Dieser hatte zunächst die Idee, die Krise der Zürcher Reformation mit einem unkonventionellen Alleingang zu beheben. Um einen weiteren Krieg zu verhindern, schlug der junge Antistes vor, «das man die pündt guetlich von inen naeme»,⁵⁷ sprich die Bünde der Eidgenossenschaft in gegenseitigem Einvernehmen auflöse.⁵⁸ Zu diesem Plan gehörte für Bullinger auch eine gerechte Aufteilung der Untertanengebiete unter die regierenden Orte. Neue Bundesgenossen würden sich finden lassen und «so sich die stett Zürych, Bernn, Basel, Constanz, Schaffhusen, Santgallen usw. zamen hielten inn trüwen wurde uns denocht niemands bald überumplenn»⁵⁹.

Bullinger stiess damit allerdings beim Berner Pfarrer Berchtold Haller und dem St. Galler Bürgermeister Joachim Vadian, denen er seinen Rat-

53 Vgl. Emidio Campi, Die Reformation in Zürich, in: Die Schweizerische Reformation. Ein Handbuch, hg. v. Amy Nelson Burnett, Emidio Campi, Zürich 2017, 71–133, hier 101.

54 Emil Egli (Hg.), Actensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519–1533, Zürich 1879, Nr. 1797, 769.

55 Vgl. ebd. 768–770. Für weitere Analysen vgl. auch Meyer, Krisenmanagement, 369; Hans Ulrich Bächtold, Bullinger und die Krise der Zürcher Reformation im Jahre 1532, in: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence, 2 Bde., hg. v. Emidio Campi, Peter Opitz, Zürich 2007, hier Bd. 2, 269–289.

56 Für die Umstände dieser Wahl und Bullingers Bedenken vgl. Campi, Reformation in Zürich, 104–106.

57 Heinrich Bullinger, Forderung nach einem reformierten Sonderbund, in: Heinrich Bullinger, Schriften zum Tage, hg. v. Hans Ulrich Bächtold, Ruth Jörg, Christian Moser, Zug 2006, 37–55, hier 45.

58 Für die konkreten Pläne Bullingers vgl. Bullinger, Forderung, 37–55; und Bächtold, Krise, 284–289.

59 Bullinger, Forderung, 51.

schlag vorgelegt hatte, auf wenig Gegenliebe. Beide fürchteten die Unzuverlässigkeit der Landschaft, deren Bevölkerung durch Versprechungen der Länderorte leicht zum Abfall gebracht werden könne.⁶⁰ Bullinger verfolgte den Plan nicht weiter. Die Reaktionen darauf zeigt aber, dass das labile Stadt-Land-Verhältnis eines der dominanten Themen der Stadtstaaten in der eidgenössischen Politik blieb.⁶¹

Bern

Ähnlich verhielt es sich in Bern, dem grössten Stadtstaat der Eidgenossenschaft, in dem es ebenfalls innere Erschütterungen gab. Wie in Zürich schimpfte man auch in der Aarestadt über die Prediger, die nach Aufruhr und Blutvergiessen geschrien hatten und meinte damit insbesondere die auswärtigen Pfarrer.⁶² Die Bevölkerung der Landschaft verlangte die Abschaffung des kleinen Zehnten und anderer Abgaben und forderte den Schutz regionaler Rechte. Im Mandat vom 6. Dezember 1531 kam der Berner Rat den Beschwerdeführern aus Thun, Burgdorf und Nidau entgegen, warnte jedoch ausdrücklich vor Übertretungen gegen die Sittengesetze und schrieb wenige Tage später eine Synode auf den 9. Januar 1532 aus.⁶³ Dort traten die Pfarrer von Stadt und Landschaft zusammen, um über die geäusserten Vorwürfe zu beraten und das Verhältnis zwischen Kirche und Obrigkeit zu bestimmen.⁶⁴ Wolfgang Capito, der überraschend Ende Dezember 1531 in Bern erschienen war, spielte bei den Verhandlungen eine entscheidende Rolle, verfasste er doch wesentliche Teile der Synodalakten zur Vorbereitung der Synode und trug erfolgreich zur Aussöhnung Meganders mit dem Rat bei.⁶⁵

60 Vgl. Haller an Bullinger am 2.10.1532, in: HBBW II, Nr. 140, 246–248; Vadian an Bullinger am 28.11.1532, in: HBBW II, Nr. 154, 270–272.

61 Vgl. *Bächtold*, Krise, 289. Das zeigte sich etwa am Streit um das Zürcher Messemandat (vgl. unten S. 89–94).

62 Der zürichfreundliche Kaspar Megander beispielsweise geriet in starke Kritik und durfte eine kurze Zeit lang nicht mehr predigen. Vgl. Mandat vom 2.12.1531, in: *ABernerRef* Bd. 2, Nr. 3248, 1481.

63 Vgl. Mandat vom 6.12.1531, in: *ABernerRef* Bd. 2, Nr. 3251, 1481f. Zum *Synodus* vgl. Mandat vom 14.12.1531, in: *ABernerRef* Bd. 2, Nr. 3258, 1484. Vgl. auch Martin *Sallmann*, Reformation in Bern, in: *Die Schweizerische Reformation. Ein Handbuch*, hg. v. Amy Nelson Burnett, Emidio Campi, Zürich 2017, 135–177, hier 163f.

64 Vgl. *Sallmann*, Reformation in Bern, 164f.

65 Vgl. ebd. 164; Ernst *Saxer*, Capito und der Berner Synodus, in: *Der Berner Synodus von 1532. Edition und Abhandlungen zum Jubiläumsjahr 1982*, Bd. 2, hg. v. Gottfried

Aussenpolitisch richtete Bern seine Aktivitäten, wie schon vor den Kappeler Feldzügen, vermehrt nach Westen aus. Stark umstritten war die ursprüngliche Bischofsstadt Genf, über die faktisch das Herzogtum Savoyen die Herrschaft ausübte. Noch vor dem Übergang Berns zur Reformation hatte Genf 1526 mit Bern und Freiburg ein Burgrecht vereinbart, was immer wieder für Spannungen sorgte. So wurde Guillaume Farel 1532 mit einem Geleitbrief Berns nach Genf geschickt, aber nach heftigen Protesten Freiburgs musste der Reformator die Stadt wieder verlassen. Nachdem 1533 Pierre Viret zur Unterstützung Farels geschickt worden war, begann in Genf das Ringen zwischen Befürwortern und Gegnern der Reformation. Die Ersteren gewannen nach den Wahlen im Rat ein Jahr später die Oberhand. Freiburg löste das Burgrecht mit Genf auf, somit war die Stadt allein auf Bern angewiesen.⁶⁶ Die Sorgen um den Westflügel Berns, Genf und die Waadt, dominierten denn auch in der Folgezeit das Handeln des Stadtstaates.⁶⁷

Basel

Basel, wo die Reformation erst 1529 eingeführt wurde, musste nach dem Überraschungsangriff am Gubel mit grossen Verlusten einen separaten Frieden mit den altgläubigen Orten eingehen.⁶⁸ Die Stellung Basels innerhalb der Eidgenossenschaft hatte sich nach dem Krieg verschlechtert: Auf der Tagsatzung hatten die altgläubigen Orte eine Mehrheit, Bern verfolgte im Westen eigene Ziele und in Zürich herrschte eine Politik der Angst nach Zwinglis Tod.

In dieser isolierten Position war der Rat der Rheinstadt, wie in Zürich, genötigt, einen neuen Antistes zu finden: Johannes Oekolampad starb am 24. November 1531, nur wenige Wochen nach Zwingli, an einer Krankheit. Bullinger und Simon Grynäus, Professor für Griechisch und Pfarrer in Basel, lehnten den Ruf als Nachfolger ab und so wurde Oswald Myconius im August 1532 als Antistes gewählt. Er war weder ordiniert noch akademisch ausgebildeter Theologe, gehörte aber als Vertrauter und ehemaliger Mitarbeiter Zwinglis schon zu den allerersten hu-

W. Locher, Neukirchen-Vluyn 1988, 150–166, hier 150. Für den *Berner Synodus* vgl. auch unten S. 193–196.

66 Vgl. *Sallmann*, Reformation in Bern, 166f.

67 Für die Auseinandersetzung zwischen Bern und dem Herzog von Savoyen um Genf vgl. unten S. 114–118.

68 Vgl. *Burnett*, Reformation in Basel, 208.

manistischen Kreisen in der Rheinstadt, wo sich Myconius und Zwingli wahrscheinlich kennengelernt hatten.⁶⁹ Für Basel war es nach dem Ende des evangelischen Bündnisses wichtig, die Beziehung zu den reformierten Städten, insbesondere Zürich und Strassburg, aufrechtzuerhalten. Myconius unterhielt, noch aus seiner früheren Zeit als Schulmeister in Zürich, gute Kontakte zur Limmatstadt und wurde so in den frühen 1530er-Jahren zu einem der wichtigsten Korrespondenzpartner Bullingers.⁷⁰

Grundsätzlich wurde allerdings der Einfluss der reformierten Geistlichkeit in Basel zurückgedrängt. Über alles bestimmend war der Kleine Rat: Er bereitete die Geschäfte vor und führte sie aus. Das Basler Landvolk wurde, im Gegensatz etwa zu Zürich oder Bern nicht befragt. Prominente und selbstbewusste Vertreter dieser Politik waren unter anderem die beiden Bürgermeister Jakob und Adelberg Meyer zum Hirzen, denen nicht unbedingt einflussreiche Vertreter der Kirche gegenüberstanden. Das zeigt sich am Beispiel des Universitätsstreits, der die Stadt bis Ende der 1530er-Jahre prägte:⁷¹ Dabei ging es zunächst um die Frage, ob Theologieprofessoren über einen akademischen Grad verfügen müssten. Nach der Revision der Universitätsstatuten wurde verlangt, dass alle Professoren akademische Grade vorweisen und sich die Stadtpfarrer an der Theologischen Fakultät zu immatrikulieren haben.⁷² Dabei kam es zum Streit unter den Pfarrern, wobei sich Myconius' Gegner Andreas Bodenstein von Karlstadt durchsetzte, der nun neben seiner einflussreichen Position an der Universität auch noch die Möglichkeit hatte, die inneren Angelegenheiten der Kirche zu überwachen. Zudem wurde die Kirchenzucht den weltlichen Bannherren übergeben und den Prädikanten wurde eingeschränkt, zu politischen oder wirtschaftlichen Fragen keine Stellung zu nehmen.⁷³

Schaffhausen

Der Stadt am Rhein, deren Übertritt zur Reformation im Herbst 1529 vor allem politisch motiviert war, fehlte es an theologischen Führungskräften. Benedikt Burgauer und Erasmus Ritter waren Auswärtige, die die Lücke, die die beiden vertriebenen Reformatoren Sebastian Hofmeis-

69 Vgl. *Locher*, Zwinglische Reformation, 47.

70 Vgl. unten S. 137–151.

71 Für den Universitätsstreit vgl. auch unten S. 139.

72 Vgl. *Burnett*, Reformation in Basel, 210.

73 Vgl. *Burckhardt*, Geschichte der Stadt Basel, 31.

ter und Sebastian Meyer hinterlassen hatten, mehr schlecht als recht füllen konnten.⁷⁴ Die erste Kirchenordnung von 1529/1530, die sich insbesondere auf praktisch-kirchliche und sittliche Bereiche fokussierte, orientierte sich an der Basler Reformationsordnung von 1529. Zu Basel pflegte Schaffhausen gute Beziehungen: Beide Städte waren im Jahr 1501 in die Eidgenossenschaft aufgenommen worden und wie Basel war Schaffhausen dazu verpflichtet, sich in innereidgenössischen Streitigkeiten neutral zu verhalten. Vielleicht auch aus diesem Grund fuhr der Schaffhauser Rat grundsätzlich eine konservative Politik in Sachen Reformation.⁷⁵ Das zeigte sich auch nach der Verabschiedung der Kirchenordnung, die keine nachhaltige Wirkung zu haben schien. Denn 1532 taten sich Pfarrer von Stadt und Landschaft zusammen und verfassten ein Memorandum, in dem der Rat ermahnt wurde, seine Pflichten besser zu erfüllen, den Altgläubigen gegenüber weniger tolerant zu sein und die Reformation stärker zu fördern.⁷⁶

Das Verhältnis zu Zürich war zwiespältig und gerade vor dem Reformationsbeschluss Spannungen unterworfen gewesen. Doch nach Bullingers Amtsantritt in Zürich entwickelte sich dieser immer mehr zum Ratgeber der Schaffhauser Pfarrer, ob es sich nun um Unsicherheiten in theologischen Fragen, Personalangelegenheiten oder Konfliktfälle handelte.⁷⁷

74 Für Folgendes vgl. Erich Bryner, Die Reformation in Schaffhausen, in: Die Schweizerische Reformation. Ein Handbuch, hg. v. Amy Nelson Burnett, Emidio Campi, Zürich 2017, 225–244, hier 227–238.

75 Vgl. Hans Lieb, Karl Schib, Beschwerden und Sorgen der Schaffhauser Geistlichkeit um 1540, in: Schaffhauser Beiträge zur vaterländischen Geschichte 48 (1971), 135–170, hier 135f.

76 Dieses Memorandum liegt ediert vor in Lieb, Schieb, Beschwerden, 143–150; und wurde von elf Pfarrern, unter anderem Erasmus Ritter, unterschrieben. Burgauers Unterschrift dagegen fehlt.

77 Vgl. etwa den Briefwechsel zwischen Erasmus Ritter und Bullinger (in HBBW II–XV) und Bullingers Briefwechsel mit weiteren Exponenten der Schaffhauser Reformierten, beispielsweise Beat Gering. Für die enge Beziehung, die sich etwa zwischen Akteuren der Zürcher Kirche und dem Schaffhauser Pfarrer Johann Conrad Ulmer in den 1560er-Jahren entwickelte, vgl. Urs B. Leu, «Nihil te dignum habeo, quod scriberem, sed ...» Johann Conrad Ulmers Briefwechsel mit Zürcher Gelehrten, in: Johann Conrad Ulmer (1519–1600), Vollender der Reformation in Schaffhausen: Referate der Jubiläumstagung zu seinem 500. Geburtstag, Schaffhausen, 28.–30. März 2019, hg. v. Rainer Henrich, René Specht, Schaffhausen 2020, 79–111.

St. Gallen

Nach Zürich war St. Gallen das zweite Gebiet in der Eidgenossenschaft, das sich der Reformation anschloss.⁷⁸ Schon 1524 legitimierte der Rat der Stadt die evangelische Predigt. Die wichtigste Persönlichkeit dabei war Joachim von Watt (lateinisiert Vadian), ein Humanist und Arzt und ab 1525 Bürgermeister, der seit 1511 mit Zwingli in Briefkontakt stand.⁷⁹ Nach dem Beitritt zum «Christlichen Burgrecht» am 8. November 1528 entschied der St. Galler Rat unter der Führung von Vadian, die Fürstabtei in die Reformation einzubeziehen. Als zweite politische Institution war die Fürstabtei ganz von der Stadt umschlossen, die Stadt aber wiederum vom zum Kloster zugehörigen Fürstenland (Gebiet zwischen Wil und Rorschach). Nachdem viele Mönche das Kloster verlassen und der Abt mit den Übriggebliebenen schon 1527 Zuflucht im Fürstenland gesucht hatte, beschloss der Rat, die Messe abzuschaffen und die «Götzenbilder» aus der Abteikirche zu entfernen.⁸⁰

St. Gallen engagierte sich auch aussenpolitisch. Die Stadt gehörte zu den 14 Reichsstädten, die am Speyerer Reichstag 1529 gegen die Verhängung der Reichsacht gegen Martin Luther und die Ächtung seiner Schriften und Lehre protestierten und zugleich die Möglichkeit zur ungehinderten Ausbreitung der evangelischen Lehren forderten. Allerdings verschwand St. Gallen im Laufe des Jahres 1529 stillschweigend aus der Reihe der protestationsverwandten Städte und war weder in Schmalkalden noch in Biberach vertreten. So blieb die Nennung der Stadt unter den «Protestanten» am Reichstag ohne politische Folgen.⁸¹

Nach der Niederlage im Zweiten Kappelerkrieg, zu dem die Stadt gemäss den Verpflichtungen des Bündnisses 200 Mann schickte, musste das reformierte St. Gallen das Kloster und die Abteikirche zurückgeben und eine hohe Schadenssumme bezahlen.⁸² Am 1. März 1532 kehrten der Abt und die Mönche zurück und die Messe wurde wieder eingeführt. Wie früher waren nun Stadt und Abtei wieder zwei getrennte politische Grössen, die auf engstem Raum nebeneinander leben mussten.⁸³

78 Für Folgendes vgl. Erich Bryner, Die Reformation in St. Gallen und Appenzell, in: Die Schweizerische Reformation. Ein Handbuch, hg. v. Amy Nelson Burnett, Emidio Campi, Zürich 2017, 245–269, hier 245–251.

79 Für Vadian vgl. auch die vor kurzem über ihn erschienene Biografie (vgl. Gamper, Joachim Vadian, hier 186).

80 Vgl. ebd. 210–214.

81 Vgl. Fabian, Entstehung, 68, Anm. 321.

82 Vgl. Gamper, Joachim Vadian, 240.

83 Vgl. Bryner, Die Reformation in St. Gallen und Appenzell, 257.

Vadian, der sich mit dem 20 Jahre jüngeren Bullinger anfreundete, setzte sich in der Folge stark für Einigkeit im reformatorischen Lager und in der Eidgenossenschaft überhaupt ein. Nicht nur, aber auch St. Gallens Lage machte das notwendig: Die Stadt war nach dem Zweiten Kappelerkrieg politisch stark isoliert, da sie – «nur» als Zugewandter Ort – nicht an die gesamteidgenössischen Tagsatzungen eingeladen wurde.⁸⁴ Erst nach 1537 (nach dem sogenannten «Bannerhandel») gab es wieder mehr Kontakt zu den Eidgenossen.⁸⁵ Zu Zürich bestand aber aufgrund der engen Verbindung zwischen Vadian und Bullinger ein gutes Verhältnis.

Biel und Mülhausen

Die Rechtsverhältnisse für das kleine Gebiet Biels waren kompliziert: Der Bieler Landesherr war der Fürstbischof von Basel, kirchlich war die Stadt und das ihr unterstellte Gebiet aber nicht von Basel, sondern vom Bistum Lausanne abhängig.⁸⁶ Unübersichtlich war die Situation zudem, weil Biel sich im 13. und 14. Jahrhundert mit den Städten Bern, Freiburg und Solothurn verbündet hatte; diese Bündnisse wurden später zu ewigen Bündnissen umgestaltet. Konkret heisst das: Seit dem Spätmittelalter hatte Biel ein gewisses Mass an Autonomie gegenüber dem bischöflichen Landesherrn, stand dafür aber in engem Kontakt mit Bern. So überrascht es nicht, dass erst in Folge der Beschlüsse der Berner Disputation auch in Biel Bilder und Messe abgeschafft und die Reformation eingeführt wurde, dieweil sich Zwingli und Jods ehemaliger Lehrer in Basel, Thomas Wyttenbach, in seiner Heimatstadt schon länger für die Reformation eingesetzt hatte.⁸⁷ Der Anschluss ans «Christliche Burgrecht» war insofern nötig, als die Stadt, die nach wie vor einen Geistlichen, den Bischof von Basel, als Landesherr hatte, anderen Schutz benötigte.

Seit 1515 war Mülhausen ein Zugewandter Ort der Eidgenossenschaft.⁸⁸ Offiziell wurde die Reformation 1528 eingeführt, reformatori-

84 Vgl. *Gamper*, Joachim Vadian, 275.

85 Zum «Bannerhandel» vgl. Hermann *Bischofberger*, Art. Böhler Jakob, in: HLS Bd. 2, 794; sowie Gamper, Vadian, 278–283; und Werner *Näf*, Vadian und seine Stadt St. Gallen. Bd. 2: 1518–1551. Bürgermeister und Reformator von St. Gallen, St. Gallen 1957, 482–485.

86 Vgl. Werner *Bourquin*, Die Reformation in Biel, in: Gedenkschrift zur Vierjahrhundertfeier der Bernischen Kirchenreformation, Bd. 1, hg. v. Eduard Bähler u. a., Bern 1928, 347–385, hier 348.

87 Vgl. *Bourquin*, Reformation in Biel, 383.

88 Vgl. Nicolas *Schreck*, Art. Mülhausen, in: HLS Bd. 8, 793–797, hier 794.

sche Massnahmen wie die Auflösung von Klöstern gab es aber schon vorher.⁸⁹ Der Kaplan Augustin Gmusaeus war zusammen mit den Räten und dem Stadtschreiber Oswald Gamsharst hauptsächlich für die Durchführung der Neuerungen zuständig.⁹⁰ Mülhausen fühlte sich durch den österreichischen Regierungssitz Ensisheim bedroht und suchte deshalb den Anschluss an die evangelischen Schweizer.⁹¹ Nach dem Beitritt zum «Christlichen Burgrecht» Anfang 1529 schickte Mülhausen sowohl zum Ersten als auch zum Zweiten Kappelerkrieg Truppen und hatte am Gubel ebenfalls Verluste zu beklagen.⁹² Nach Beendigung der Kriegshandlungen wurde Mülhausen in den Frieden eingeschlossen und die engen Kontakte zum nicht weit entfernten Basel machten es möglich, dass die Stadt die Verbindung mit den protestantischen Orten der Eidgenossenschaft aufrecht erhalten konnte. 1798 wurde Mülhausen Frankreich eingegliedert.⁹³

Die Gründung des Schmalkaldischen Bundes

In Sachen Bündnis tat sich in der Zeit zwischen 1529 und 1532 Einiges im Deutschen Reich. Insbesondere die Entstehung des Schmalkaldischen Bundes betraf auch die reformierte Eidgenossenschaft, die sich, wie oben gezeigt wurde, teilweise auch für weitreichende aussereidgenössische Bündnisse interessierte.

Erste Bündnisbestrebungen, die später in diesen Schmalkaldischen Bund münden sollten, gab es unter den Speyerer Protestationsverwandten schon ab 1529.⁹⁴ Noch am gleichen Tag, als der – im Vergleich zum Entwurf im Religionsartikel geänderte – Abschied beschlossen wurde, entstand ein vorläufiges Glaubensverteidigungsbündnis zwischen Kursach-

89 Vgl. *Baur*, Rottwil und Mülhausen, 11. Es gab beispielsweise 1524 eine Disputation, bei der über die Thesen des ehemaligen Augustinerpriors Nikolaus Prugner diskutiert wurde. Über den näheren Verlauf der Disputation ist nichts bekannt (vgl. Bernd *Moeller*, *Zwinglis Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation*, Göttingen 2011, 75f).

90 Vgl. *Baur*, Rottwil und Mülhausen, 10.

91 Vgl. *Locher*, *Zwinglische Reformation*, 383.

92 Vgl. Philippe *Mieg*, *La Réforme à Mulhouse. 1518–1538*, Strasbourg 1948, 108f.

93 Vgl. *Maissen*, *Religiöses Patt*, 597.

94 Das sind ebenjene 14 Reichsstädte und sechs Fürsten, die gegen die Verhängung der Reichsacht gegen Martin Luther und der Ächtung seiner Lehren protestierten. Auch St. Gallen gehörte dazu. Zur Bildung des Schmalkaldischen Bundes vgl. auch die Ausführungen von *Dörner*, *Spannungsfeld*, 144–147.

sen, Hessen, Strassburg, Nürnberg und Ulm.⁹⁵ Dieses scheiterte allerdings an der Bekenntnisfrage: Die Annahme der *Schwabacher Artikel*, eines lutherisch-melanchthonischen Bekenntnisses, sollte gemäss der Forderung Kursachsens Voraussetzung für die Aufnahme in das Glaubensverteidigungsbündnis werden.⁹⁶ Der Vorrang des Bekenntnisses vor dem in Speyer beschlossenen Bündnis liess Letzteres scheitern.⁹⁷ So ging das Ende November stattfindende Treffen der Vertreter der protestationsverwandten Fürsten und Städte in Schmalkalden als «Zwietrachtskonvent» in die Geschichtsschreibung ein.⁹⁸ Ein Gesandter aus Konstanz berichtete darüber an einer Tagsatzung in Zürich. Es sei

«auf dem Tage zu Schmalkalden eine Sönderung eingetreten, indem der Churfürst von Sachsen vorgewendet habe, er könne mit Niemand eine Vereinigung eingehen, der nicht die 17 Glaubensartikel – die der Bote abschriftlich bei sich hat – annehme.»⁹⁹

Da sich einzelne Städte aber nicht auf diese Artikel verpflichten wollten, so der Gesandte weiter, hätte am 30. Dezember 1529 ein Städtetreffen in Biberach stattgefunden, an dem aber nichts beschlossen, sondern Entscheidungen auf einen anderen in Aussicht genommenen Tag verschoben worden seien.¹⁰⁰ Allerdings wurde dort über ein Bündnis mit Konstanz, Zürich und Bern diskutiert und das für die Städte unzumutbare lutherische Bekenntnis, also die *Schwabacher Artikel*, abgelehnt.¹⁰¹ Das zeigt: Eine Mehrheit der oberdeutschen evangelischen Städten war offensichtlich den reformierten Orten der Eidgenossenschaft zugeneigt und spekulierten, wenn nicht auf einen schweizerisch-oberdeutschen Sonderbund,

95 Nämlich am 22.4.1529. Vgl. *Fabian*, Entstehung, 20. Zur Entwicklung des Speyrer Bündnisabkommens vgl. ebd.

96 Vgl. *Fabian*, Entstehung, 56. Für die Schwabacher Artikel vgl. Volker *Leppin* (Bearb.), Schwabacher Artikel, in: QuM 1, 37–42.

97 Vgl. *Fabian*, Entstehung, 71.

98 Vgl. *Köhler*, Zwingli und Luther, Bd. 2, 177; *Fabian*, Entstehung, 71. Für den Verlauf des Konvents siehe ebenfalls dort. Von den Städten hatten Ulm, Reutlingen, Heilbronn, Strassburg, Nürnberg, Konstanz, Memmingen, Lindau und Kempten eigene Vertreter geschickt; die protestationsverwandten Fürsten waren fast alle persönlich erschienen, nämlich Kurfürst Johann von Sachsen, der sächsische Kurzprinz Johann Friedrich, Landgraf Philipp von Hessen und die Herzöge Ernst und Franz von Braunschweig-Lüneburg. Markgraf Georg von Brandenburg-Ansbach liess sich vertreten und Fürst Wolfgang von Anhalt-Bernburg fehlte (vgl. ebd. 69f).

99 Burgertag in Zürich am 10.1.1530, in: EA IV 1b, 509.

100 Teilnehmende Städte waren Konstanz, Ulm, Memmingen, Reutlingen, Lindau, Heilbronn, Kempten, Isny und Biberach. Von den Eingeladenen liess sich nur Nördlingen entschuldigen (vgl. *Fabian*, Entstehung, 79).

101 Vgl. ebd. 81.

so doch auf ein Bündnis mit Schweizer Beteiligung. Ähnlich äusserte sich der Gesandte aus Konstanz gegenüber den Schweizern Anfang Januar 1530 an der besagten Tagsatzung:

«Daß bisher überhaupt in der Angelegenheit des Burgrechts in den schwäbischen Städten nicht mehr geschehen, erkläre sich aus der Hoffnung, mit den Churfürsten und Fürsten usw. in ein Bündniß zu kommen, das dann zu einer Verbindung mit Constanz, Zürich und Bern usw. führen würde; jetzt aber werden sich die Städte weiter berathen.»¹⁰²

Die Reaktionen auf die Sonderverhandlungen waren unterschiedlich. Während Kurfürst Johann von Sachsen im Geheimen mit Karl V. verhandelte, dabei allerdings scheiterte, verstärkte Landgraf Philipp von Hessen seine Burgrechtspolitik mit den Schweizern und nahm erst nach Zögern am Augsburger Reichstag teil.¹⁰³

Dieser brachte die Evangelischen wieder zusammen: Der Reichstag wurde nach Verzögerungen am 20. Juni 1530 eröffnet und zog sich bis Mitte September des gleichen Jahres hin.¹⁰⁴ Der Reichstagsabschied vom September und der noch schärfere Abschied vom Oktober war bedrohlich für die deutschen Protestanten.¹⁰⁵ Daraufhin fand sogar der sächsische Kurfürst zur Speyrer Bündnispolitik zurück, bei der der hessische Landgraf federführend war.¹⁰⁶ Ende Oktober 1530 fand in Torgau eine grundsätzliche Klärung bezüglich des Widerstandsrechts zwischen Theologen und den kursächsischen Rechtsräten statt mit dem Ergebnis, dass sich auch Kursachsen zu einer bewaffneten Verteidigung in Glaubenssachen entschlossen zeigte. Zunächst war Ende November ein Rätetag in Nürnberg sowie ein Treffen der protestationsverwandten Fürsten in Schmalkalden geplant. Nach der Absage beider Zusammenkünfte wurde

102 Vgl. EA IV 1b, 509f. Auch in Nürnberg kam es anfangs Januar zu Sonderverhandlungen, an denen sich – nebst Nürnberg – die protestationsverwandten Fürsten trafen. Auch diese Tagung endete ohne positives Ergebnis (vgl. *Fabian*, Entstehung, 82f).

103 Vgl. ebd. 85f. Zu den Reaktionen der übrigen Beteiligten vgl. ebd. 87–91. Auch nach dem Augsburger Reichstag dachte Philipp von Hessen an einen grossen evangelischen Bund mit Zürich, Basel und Bern (vgl. ebd. 132f).

104 Für den Augsburger Reichstag vgl. unten S. 66–69.

105 Vgl. den Druck des ersten Reichsabschiedes in Glaubenssachen, Augsburg, 22.9.1530, in: Karl Eduard *Förstemann* (Hg.), *Urkundenbuch zur Geschichte des Reichstages zu Augsburg i. J. 1530*, 2. Bd., Augsburg 1835, 474–478. Für den zweiten Reichstagsabschied vom 13.10.1530 vgl. ebd. 715–725.

106 Für Philipps Bemühungen im Herbst 1530 vgl. *Fabian*, Entstehung, 104–124; sowie Gury *Schneider-Ludorff*, *Der fürstliche Reformator. Theologische Aspekte im Wirken Philipps von Hessen von der Homberger Synode bis zum Interim*, Leipzig 2006, 172–182.

auf den 22. Dezember 1530 ein Tag in Schmalkalden angekündigt.¹⁰⁷ Die meisten Städtevertreter hatten zwar die Vollmacht, über einen Verteidigungsbund zu verhandeln, aber nicht, um einen Bündnisvertrag in Schmalkalden schon definitiv zu beschliessen.¹⁰⁸ Die Ergebnisse der Verhandlungen durften nur auf «Hintersichbringen»¹⁰⁹ angenommen werden, also unter Vorbehalt der Berichterstattung an den auftraggebenden Rat zur endgültigen Beschlussfassung.¹¹⁰

Ebenjene Verhandlungen, die am 22. Dezember 1530 anfangen und sich bis Ende des Jahres hinzogen, liefen – im Vergleich mit früheren Treffen – gut. Nürnberg und Brandenburg-Ansbach, die beide zur Zeit Bündnisverhandlungen für schädlich hielten, schieden aus. Bevor es zum Bundesabschied kam, wurde das Thema «Bekenntnis» nochmals aufgeworfen und die süddeutschen Städtevertreter überreichten in Schmalkalden den dort Anwesenden die *Tetrapolitana*.¹¹¹ Am 31. Dezember 1530 wurde nach eingehender Beratung der Bundesabschied beschlossen. Man einigte sich auf neun Punkte, unter anderem etwa darauf, sich bei den angedrohten Massnahmen der altgläubigen Partei gegenseitig zu unterstützen.¹¹² Es waren auch keine beschränkenden Bestimmungen über den Glauben der Verbündeten aufgenommen worden, die künftigen Mitglieder mussten nur das Evangelium «angenommen haben».¹¹³

Im Nachgang wurde allerdings noch ein weiterer Beschluss gefasst: Strassburg solle mit den eidgenössischen Städten Bern, Zürich und Basel über deren Beitritt zum Glaubensverteidigungsbund verhandeln, sofern

107 Vgl. *Fabian*, Entstehung, 138–151. Da auf den 29.12.1530 die Königswahl Ferdinands in Köln angesetzt war, mussten sich die Protestierenden vorher rechtzeitig aufeinander abstimmen.

108 Nur die Vertreter von Magdeburg und Bremen hatten die Vollmacht, in Schmalkalden ein Bündnis abzuschliessen. Sonst waren zugegen: Heilbronn, Strassburg (von Konstanz, Zürich und Basel zu Verhandlungen bevollmächtigt), Nürnberg, Ulm (von Memmingen, Biberach, Lindau, Isny und Kempten bevollmächtigt), Reutlingen und Windsheim.

109 *Fabian*, Entstehung, 155.

110 Vgl. SI 5, 731. Diese komplizierte Art der Beschlussfassung, die viel Zeit brauchte, da die Boten keine Vollmachten hatten, wurde auch an der eidgenössischen Tagsatzung angewendet und war mit ein Grund dafür, warum die Behandlung vieler Geschäfte so lange dauerten. Das zeigt sich auch an den Fallbeispielen in Kapitel 4 (vgl. unten S. 87–121).

111 Interessanterweise genau von Georg Vogler, dem markgräflichen Kanzler Georgs von Brandenburg (-Ansbach), der wegen der Ablehnung des Widerstandsrechts gegen den Kaiser gar keinem Bündnis beitreten wollte (vgl. *Fabian*, Entstehung, 159f). Zur *Tetrapolitana* vgl. unten S 189–193.

112 Vgl. *Fabian*, Entstehung 162–165.

113 Vgl. *Köhler*, Zwingli und Luther, Bd. 2, 251.

diese auch den Abendmahlsartikel der *Tetrapolitana* bekennen würden.¹¹⁴ Allerdings: Wegen der fehlenden Bekenntnisbindung im schmalkaldischen Gründungsvertrag konnte sich diese kursächsische Bedingung, die den Eidgenossen scheinbar entgegenkam, nicht auf den Vertragslaut stützen. Der Strassburger Jakob Sturm vertraute dem kursächsischen Rat Graf Albrecht von Mansfeld seine Zweifel an, ob die Schweizer die *Tetrapolitana* annehmen würden; eine, wie sich bald zeigen würde, durchaus berechtigte Sorge.¹¹⁵

Binnen sechs Wochen unterschrieben nun Sachsen, Braunschweig-Grubenhagen, Braunschweig-Lüneburg, Hessen, Anhalt-Bernburg, Mansfeld, Strassburg, Konstanz, Ulm, Reutlingen, Memmingen, Lindau, Biberach, Isny, Lübeck, Magdeburg und Bremen den Gründungsvertrag, der auf sechs Jahre abgeschlossen wurde. Innerhalb eines Jahres wurde der Bund um die Städte Braunschweig, Göttingen, Esslingen, Goslar und Einbeck erweitert.¹¹⁶

Wie Jakob Sturm richtig vermutet hatte, war die Bedingung, die *Tetrapolitana* anzunehmen, für die Schweizer nicht akzeptabel. Ein erstes Mal wurde am Basler Tag am 13. Februar 1531 darüber beraten, wobei die Eidgenossen bemängelten, dass «diese Bekanntniß in gar wenige Worte gefaßt ist»;¹¹⁷ man solle deshalb in den heimischen Räten darüber beraten und nach Basel schreiben. Schon im März war dann klar, dass die Schweizer Städte die *Tetrapolitana* – von allen Beteiligten lutherisch verstanden – nicht annehmen wollten und zwar, «um größere Irrungen zu verhüten».¹¹⁸ Vor allem die Berner und Zürcher Theologen wollten nicht von den klaren Berner Thesen¹¹⁹ zum «dunklen» Vierstädtebekenntnis wechseln; Basel sah das anders, schloss sich aber den anderen Schweizer Städten an.¹²⁰

Damit war ein Beitritt zum Schmalkaldischen Bund – zumindest vorläufig – nicht möglich. Die Ausgangslage der Eidgenossen war auch noch einigermaßen komfortabel, zumal immer noch der Gedanke eines ober-

114 Vgl. *Fabian*, Entstehung, 165. Der weitere Kreis der erhofften weiteren Bündnisteilnehmer wurde nun ebenfalls festgehalten und umfasste neben den Schweizer Städten auch weitere in Deutschland und Dänemark (vgl. ebd. 168).

115 Vgl. *Fabian*, Entstehung, 166.

116 Vgl. *Schmidt*, Bund, 54.

117 EA IV, 1b, Nr. 465, 902f.f.

118 EA IV, 1b, Nr. 469, 910.d. Vgl. auch *Schmidt*, Bund, 56.

119 Vgl. S. 185–188.

120 Vgl. *Köhler*, Zwingli und Luther, Bd. 2, 270f. Es ging eben nicht, wie Basel fälschlicherweise meinte, darum, «daß wir unser mitburger bekanntnus unverworfen und christenlich halten», sondern um positive Zustimmung.

deutschen-schweizerischen Sonderbunds im Raum stand, nach dessen Gründung auch Kursachsen zu einem Beitritt aufgefordert werden sollte.¹²¹ Nach der Niederlage in Kappel und am Gubel wurde die ›Schweizer Alternative‹, also der Anschluss an das ›Christliche Burgrecht‹ oder das ›Christliche Verständnis‹ obsolet, die Burgrechte wurden aufgelöst. Ab 1532 war die reformierte Eidgenossenschaft also politisch weitestgehend isoliert.

Entscheidend für die weitere Entwicklung des Verhältnisses der Schweizer zum Schmalkaldischen Bund war die Tagung der Schmalkaldener in Schweinfurt am 30. März 1532. Dort machte die Gleichberechtigung der beiden Konfessionen, also der *Tetrapolitana* und der *Confessio Augustana*, einer Überordnung der *Confessio Augustana* Platz, wobei das nicht von allen Beteiligten gleich gesehen wurde: Zwar nahmen auch die Strassburger die *Confessio Augustana* neben ihrer eigenen Konfession an, deuteten dies aber so, dass man die beiden Bekenntnisse als übereinstimmend akzeptiert hätte.¹²² So oder so blieben die Schweizer ausgeschlossen, die Bucer darüber hinaus des Abfallens von gemeinsamen Positionen bezichtigten.¹²³

Als Konzession an die Süddeutschen, die sich mit den Schweizern solidarisiert hatten, erklärte der sächsische Kanzler Brück im April 1532, ein Bündnis mit solchen, die einen andere Glauben hätten, sei möglich. Allerdings war das zu diesem Zeitpunkt, an dem die reformierten Schwei-

121 Vgl. *Fabian*, Entstehung, 227. Die oberdeutschen Städte – so hatten sie es in Ulm am 20.5.1531 entschieden – wollten sich auf die Verfassungsberatungen zum Schmalkaldischen Bund in Frankfurt nur einlassen, wenn die evangelischen Schweizer oder wenigstens Georg von Brandenburg-Ansbach, Nürnberg und Augsburg dem Bund beitreten würden. Bei der Nichtaufnahme der Eidgenossen sollte sofort in Konstanz über ein Sonderbündnis der oberdeutschen Städte mit den evangelischen Eidgenossen verhandelt werden. Diese Sonderverhandlungen wurden nach dem vorläufigen Abbruch der Verfassungsberatungen verschoben (vgl. ebd. 226–231).

122 Vgl. Bucer an Bonifatius Wolfhart, Ende Mai 1532, in: MBBW VIII, Nr. 591, 87,7–88,7. Vgl. auch Wolfgang *Simon*, Die Überschreitung der Grenze: Bucers Annahme der *Confessio Augustana* und deren Apologie, in: Martin Bucer zwischen den Reichstagen von Augsburg (1530) und Regensburg (1532). Beiträge zu einer Geographie, Theologie und Prosopographie der Reformation, hg. v. Wolfgang Simon, Tübingen 2011, 108–124.

123 Vgl. Christoph *Strohm*, Das Reich: Politische Konstellationen und Fragestellungen in den Jahren zwischen dem Augsburger und dem Regensburger Reichstag (1530–1532), in: Martin Bucer zwischen den Reichstagen von Augsburg (1530) und Regensburg (1532). Beiträge zu einer Geographie, Theologie und Prosopographie der Reformation, hg. v. Wolfgang Simon, Tübingen 2011, 13–26. Vgl. Bullinger an Bucer am 12.7.1532, in: HBBW II, Nr. 110, 153–160; und unten S. 157–169.

zer politisch so angeschlagen waren, nicht mehr als eine Geste.¹²⁴ Im Rückblick erscheint das Angebot, sich mit der Annahme der *Tetrapolitana* dem Schmalkaldischen Bund anzuschliessen, beinahe eine einmalige Chance gewesen zu sein.

Aber war sie das wirklich? Die *Tetrapolitana* wurde – zumindest von Kursachsen – lutherisch verstanden und gedeutet und damit hätte die Annahme des Bekenntnisses für die Schweizer bedeutet, auch den zentralen Abendmahlsartikel lutherisch zu verstehen.¹²⁵ Zumal man sich die Frage stellen muss, wieso Ulm, Biberach und Isny, die weder die *Confessio Augustana* noch die *Tetrapolitana* angenommen hatten, dem Bund beitreten durften. Es könnte also sein, dass das überraschende Entgegenkommen Kursachsens Ende 1531 doch nicht ganz ernst gemeint war und der Kurfürst damit rechnete, dass die drei eidgenössischen Städte die *Tetrapolitana* ablehnten, wenn nicht einmal Ulm, Biberach und Isny sie annehmen wollten.¹²⁶ Zu diesem Zeitpunkt scheint das Bekenntnis – zumindest im Hinblick auf die evangelischen Eidgenossen – vor dem Bündnis den Vorrang bekommen zu haben.¹²⁷

Ertrag: Rekapitulation der Bündnisentwicklung

Zusammenfassend ist zum Verhältnis der protestantischen eidgenössischen Städte untereinander festzuhalten, dass es weder vor noch nach dem Zweiten Kappelerkrieg konfliktfrei war. Schon bei den Bündnisverhandlungen zum ›Christlichen Burgrecht‹ gab es Rangstreitigkeiten, was sich nur schon an kleinen Konflikten um die Reihenfolge der Nennung der Burgrechtsteilnehmer und um die Sitzordnung bei den Versammlungen zeigte.¹²⁸

Nach der Krise von 1531 verschärften sich bereits bestehende Animositäten noch. Zwar gab es nun ›geschlossene Glaubensparteien‹ und

124 Vgl. Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 291.

125 Vgl. Schmidt, Bund, 54f.

126 An dieser Stelle widerspricht sich Fabian allerdings selbst, wenn er vorher von Kursachsen ›erstaunlichem Entgegenkommen‹ spricht, das nicht als ›Silvesterschmerz‹ abgetan werden sollte (vgl. Fabian, Entstehung, 165), hier nun aber keine Begründung finden kann, wieso Kursachsen in der Bekenntnisfrage ›mit zweierlei Maß gemessen‹ habe und schliesst, dass der Kurfürst eben doch auf die Ablehnung der *Tetrapolitana* durch die Schweizer spekuliert habe (vgl. ebd. 181).

127 Ebd.

128 Vgl. zum Beispiel EA IV 1b, 510.

damit eine eindeutige und starre Blockbildung, die es vor der Einführung der Reformation so in der Eidgenossenschaft nicht gegeben hatte, aber das vermittelte keine Sicherheit. Vielmehr wähten sich die reformierten Orte in der steten Gefahr, einer der Ihren könne vom «wahren» Glauben abfallen, was die Errungenschaften der Reformation gefährdet hätte. Besonders um Zürich machten sich die Glaubensgenossen Sorgen.¹²⁹

Der Stadtstaat an der Limmat stand unter dem Druck der Landschaft. Mit dem «Meilener Verkommnis» durften sich die Pfarrer nicht mehr in politische Angelegenheiten einmischen, was dem Rat einerseits mehr Handlungsspielraum und Gestaltungsmöglichkeiten liess und andererseits dem jungen Antistes Bullinger weniger Einfluss ermöglichte als seinem Vorgänger Zwingli. Das für Stadtstaaten typisch labile Stadt-Land-Verhältnis hat nicht nur die Zürcher Politik geprägt, aber diese doch in besonderer Weise: Noch in der Mitte der 30er Jahre setzte sich Bullinger mit dieser Problematik auseinander.¹³⁰

Nach dem Zweiten Kappelerkrieg war besonders das Verhältnis zwischen Zürich und Bern von Schwierigkeiten geprägt. Damit wurden die informellen Kontakte zwischen den Theologen der beiden Städte immer wichtiger und halfen beziehungsweise versuchten in der Folgezeit, Differenzen zu überbrücken.

Aussenpolitisch zeigen sich bei den drei grossen reformierten Schweizer Städten jetzt schon verschiedene Prioritäten: Bern war mit seiner Westflanke und Savoyen beschäftigt, Zürich setzte sich insbesondere für die bedrängten Reformierten in den östlichen Gemeinen Herrschaften wie dem Thurgau ein und unterhielt rege Kontakte zu St. Gallen und Schaffhausen, während sich Basel – nicht zuletzt geografisch bedingt – am Deutschen Reich orientierte und mit der Reichsstadt Strassburg enge Beziehungen unterhielt. Am Beispiel der Stadt Basel zeigt sich auch, wie dort auf eindeutige Weise nicht die Theologen, sondern die politische Obrig-

129 Vgl. etwa Myconius an Bullinger am 27.1.1533, in: HBBW III, Nr. 181, 52f; Haller an Bullinger am 9.2.1533, in: HBBW III, NR. 188, 62–64; Myconius an Bullinger am 9.2.1533, in: HBBW III, Nr. 189, 64–67; Myconius an Bullinger am 20.7.1533, in: HBBW III, Nr. 244, 156f.

130 Bullinger wurde von Pfarrern der Landschaft immer wieder um Einflussnahme beim Rat gebeten, so etwa von Johannes Stumpf (vgl. Stumpf an Bullinger am 26.3.1536, in: HBBW VI, Nr. 774, 192f). Oftmals wurde der Zürcher Antistes auch aufgefordert, sich für bestimmte Personen einzusetzen oder einen Pfarrer für eine Stelle in der Landschaft vorzuschlagen (etwa vom Politiker Hans Bleuler, der Heinrich Dürst gerne in Rütli gehabt hätte, vgl. Bleuler an Bullinger am 12.4.1536, in: HBBW VI, Nr. 789, 219f).

keit mit zwei starken Bürgermeistern bestimmend war und später etwa in den Bekenntnisverhandlungen die Federführung übernahm.¹³¹

Bezüglich der Bündnisentwicklung ist abschliessend festzuhalten, dass sich nach der Niederlage im Zweiten Kappelerkrieg und der damit verbundenen Zerschlagung des ›Christlichen Burgrechts‹ der Gedanke eines schweizerisch-oberdeutschen Sonderbunds erledigt hatte. Die ›Schweizer Alternative‹ war für die süddeutschen Städte und Philipp von Hessen vorläufig keine mehr, zu schwach und zerstritten waren die potenziellen Verbündeten in der Eidgenossenschaft. Die immer grösser werdende Entfernung – vorläufig noch politisch – wird etwa daraus ersichtlich, dass die Bündnisverhandlungen zum Schmalkaldischen Bund nur unter den Speyrer Protestationsverwandten, also ohne Schweizer, stattfanden. Die Kluft der Eidgenossen zum Deutschen Reich wurde immer breiter, nicht nur politisch, sondern auch theologisch, wie im nächsten Kapitel gezeigt wird.

131 Der Basler Rat lud beispielsweise Anfang 1536 zu den Verhandlungen über die *Confessio Helvetica Prior* ein (vgl. unten S. 218f).

Der Abendmahlsstreit zwischen 1525 und 1535

Es ist beinahe unmöglich, den innerevangelischen Abendmahlsstreit in seiner Gänze darzustellen, zu viele Akteure sind darin verwickelt, zu gross ist die Anzahl der Schriften, Briefe und Abhandlungen, die im Zusammenhang mit diesem Konflikt veröffentlicht wurden.¹ Einige werden weiter unten im Zusammenhang mit der reformierten Bekenntnisbildung behandelt, wobei insbesondere die *Confessio Tetrapolitana*, das *Erste Basler Bekenntnis* und die beiden *Zürcher Abendmahlsbekenntnisse* zu erwähnen sind.² Zudem wurde auch im Zuge der Gründung des Schmal-kaldischen Bundes immer wieder über das richtige Abendmahlsverständnis gestritten.³ Es zeigt sich, dass es rund um den Augsburger Reichstag 1530 und im Jahr 1534 zu besonders intensiven Versuchen gekommen ist, eine Einigung in diesem Thema zu erreichen. Diese Brennpunkte werden sich auch im folgenden Kapitel zum Abendmahlsstreit widerspiegeln.

Dieser nahm an verschiedenen Orten ungefähr gleichzeitig seinen Anfang: Ein Brandherd war die Auseinandersetzung zwischen Luther und Karlstadt, zwischen denen es binnen 1523 und 1525 zu einer Abgrenzung kam, die für die Sicht des Wittenbergers auf andere reformatorische Richtungen bestimmend wurde. Denn parallel dazu entwickelten Schweizer Theologen eine signifikative Deutung der Einsetzungsworte, mit der sie aus der Sicht Luthers in die Nähe von Karlstadt rückten, was der Wittenberger als Angriff auf die Rechtfertigungslehre verstand.⁴ Die Grundfrage, die im Lauf der Auseinandersetzung immer weiter ausdifferenziert wurde, war, in welcher Weise – und nicht etwa, ob – Jesus Christus im Abendmahl gegenwärtig ist. Darüber konnte sich Luther weder mit Zwingli noch mit anderen Schweizer Reformatoren einigen. Denn dahinter stan-

1 Besonders Burnett hat die Bedeutung des neuen Mediums ›Druck‹ für den Abendmahlsstreit herausgearbeitet (vgl. Amy Nelson Burnett, *Debating the Sacraments. Print and Authority in the Early Reformation*, Oxford 2019, 25–49; 299–303).

2 Vgl. dafür unten S. 189–193; 196–203.

3 Vgl. dafür oben S. 42–48.

4 Ehlers, *Konfessionsbildung*, 50f.

den unterschiedliche Vorstellungen bezüglich des Gegensatzes von Schöpfer und Geschöpf (Zwingli) sowie von Geist und Fleisch (Luther).⁵

An dieser Stelle können nur die für die Entwicklungen rund um das *Erste Helvetische Bekenntnis* wichtigsten Stationen und involvierten Akteure in aller Kürze dargestellt werden.⁶ Die Ereignisse von einem ersten Ausbruch des Streits in Süddeutschland über den Einigungsversuch im Marburger Religionsgespräch bis hin zum offenen Zwiespalt auf dem Augsburger Reichstag werden knapp beschrieben und das Kapitel mit den weiteren Einigungsversuchen bis 1535 abgeschlossen. Die hier dargestellten Ereignisse bilden gleichsam die Hintergrundfolie für den Austausch zwischen den Theologen und die Entwicklung der Verhältnisse der einzelnen reformierten Schweizer Orte zueinander.⁷

Ein Ausbruch des Streits in Süddeutschland

In der nahe bei Tübingen liegenden Stadt Reutlingen sorgten im Frühjahr 1523 Anhänger von Karlstadt für Streit, was Zwingli veranlasst, mit einem Brief an den Reutlinger Pfarrer Matthäus Alber zu intervenieren.⁸ Doch das Werben für seine Position, mit der der Zürcher Reformator sich

- 5 Vgl. Volker Leppin, Der erste reformatorische Abendmahlsstreit. Die Transformation religiöser Grundannahmen und die Schaffung neuer Aushandlungsprozesse, in: Religiöses Wissen im vormodernen Europa. Schöpfung – Mutterschaft – Passion, hg. v. Renate Dürr u. a., Paderborn 2019, 701–722, hier 712. Die für Zwingli zentrale Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf beinhaltet, dass die Sündenvergebung nicht einem leiblichen Essen zugesprochen werden darf, weil der Leib Kreatur sei (vgl. Huldrych Zwingli, Dass diese Worte [...], in: Z V, 808–977, hier 959, 14–969, 32).
- 6 Für eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem Thema eignet sich Walter Köhlers Untersuchung (vgl. Köhler, Zwingli und Luther, 2 Bde.). Neuere Literatur gibt es von Amy Nelson Burnett, die den Abendmahlsstreit bis 1529 in zwei Gesamtdarstellungen detailreich beschrieben hat (vgl. Amy Nelson Burnett, *Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy. A Study in the Circulation of Ideas*, Oxford 2011; und *Burnett, Debating*). Auch Corinna Ehlers, die in ihrer Studie über den «zweiten» Abendmahlsstreit geschrieben hat, behandelt die Genese des Konflikts und die verschiedenen Positionen der Theologen (vgl. Ehlers, *Konfessionsbildung*, 45–99).
- 7 Vgl. dafür unten S. 87–173.
- 8 Zwingli an Alber am 19.3.1523, in: Z VIII, 51f. Die erste öffentliche Darlegung seiner Abendmahlslehre vom 16.11.1524 richtete Zwingli ebenfalls an Albers Adresse, gedruckt wurde sie allerdings erst im März 1525 (vgl. Huldrych Zwingli, *Ad Matthaeum Alberum de coena dominica epistola*, in: Z III, 322–354). Für die Argumentation Zwinglis, dessen exegetische Begründung auf der Auslegung von Joh 6 basiert, vgl. Burnett, *Karlstadt*, 93f; und *Burnett, Debating*, 98–100.

eigentlich von Karlstadt abgrenzen wollte, war erfolglos: Der Franziskaner Konrad Hermann, der der zwinglischen Sicht zugeneigt war, musste Reutlingen verlassen.⁹ Der Brief Zwinglis führte zu einer Reaktion vom Wittenberger Johannes Bugenhagen, der in Anlehnung an Luther den Zürcher zur widerlegen suchte und die Schweizer zusammen mit Karlstadt verketzerte.¹⁰ Dieser ersten Kontroverse folgten bald weitere: Eine Vertiefung erfuhr diese theologische Diskussion mit der Schrift Oekolampads *De genuina verborum Domini*. Weil der Basler in Deutschland bekannter war als Zwingli, sorgte diese Auseinandersetzung für mehr Aufruhr.¹¹

Schon die hier lediglich skizzierten Anfänge der Kontroverse um das Abendmahl zeigen: Die Bezeichnung des «lutherisch-zwinglischen»¹² Streits, wie etwa Köhler ihn nennt, will nicht so richtig passen. Es ging nicht um die Abendmahlslehren der zwei Personen Zwingli und Luther, vielmehr handelte es sich um einen regional gefärbten Streit. Aufgrund unterschiedlicher Bildungsherkunft oder Prägung bestanden verschiedene Auffassungen bezüglich des Abendmahls, beziehungsweise wurde Unterschiedliches betont. Die Beobachtung, dass die (Bildungs-)Herkunft bei der Sakramentsauffassung eine grosse Rolle spielt, lässt sich sowohl im folgend ausführlicher beschriebenen Abendmahlsstreit in Schwaben als auch in der späteren Entwicklung des Abendmahlsstreits ausmachen.

Dass der Streit über das richtige Verständnis des Abendmahls gerade in Süddeutschland ausgebrochen ist, hat gute Gründe: Nach Luthers Heidelberger Disputation im April 1518 bildete sich dort ein «schwäbisches Theologennetzwerk», das in mehr oder weniger engem (Ideen-)Austausch stand, womit unterschiedliche Auffassungen bezüglich theologischer Themen entsprechend rasch auffielen. Weil dieses Netzwerk im Süden bestand, traten diese Unterschiede rasch hervor, obwohl dies auch überall sonst im Reich hätte geschehen können.

Das lose schwäbische Theologennetzwerk bestand aus Hauptvertretern der reformatorischen Bewegung in Südwestdeutschland, die in Heidelberg studiert oder gelehrt hatten, unter anderem Martin Bucer, Johan-

9 Vgl. Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 1, 203.

10 Vgl. Johannes Bugenhagen, *Contra Novum Errorem de Sacramento Corporis et Sanguinis Domini Nostri Jesu Christi Epistola*, in: Johann Georg Walch (Bearb.), *Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften*, Bd. 20, St. Louis 1880–1910 (Nachdruck 1986), 500–505; und Burnett, *Debating*, 103.

11 Für die Schrift Oekolampads und deren Inhalt vgl. unten S. 55–57. Vgl. auch Burnett, *Debating*, 104.

12 Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 1, 203.

nes Brenz, Johannes Oekolampad und Simon Grynäus.¹³ Sie alle waren wenige Jahre nach Luthers Heidelberger Disputation in den heftigen Ausbruch des «ersten» Abendmahlstreits involviert. Dabei lassen sich zwei Stränge beobachten: Zum einen gab es die Auseinandersetzung zwischen Oekolampad und seinem ehemaligen Schüler Johannes Brenz anhand der Schriften *De genuina verborum Domini* und dem *Syngramma*. Zum an-

- 13 Das schwäbische Theologennetzwerk setzte sich aus mehreren Mitgliedern zusammen, die bekanntesten waren folgende: Martin Bucer war nach dem Erwerb des Baccalareus als Weltpriester in pfälzischen, dann Sickingenschen Diensten tätig. Ab November 1522 predigte er in Weissenburg im Elsass, bis er nach der Niederlage Franz von Sickingens im Mai 1523 nach Strassburg flüchtete, wo er allmählich in die Rolle des führenden Reformators hineinwuchs (vgl. Bernd Moeller, Gottfried Hammann, Art. Bucer, in: RGG⁴ Bd. 1, 1810–1812). Theobald Billicanus wurde nach dem Studium in Heidelberg Priester in Weil der Stadt, ab 1522 war er Prediger in Nördlingen (vgl. Heinz Scheible, Art. Billicanus, in: RGG⁴ Bd. 1, 1598). Ebenfalls ab 1522 war Johannes Brenz Prädikant in Schwäbisch Hall, wo er für die lutherische Reformation in Süddeutschland federführend wurde. Er lernte beim späteren Reformator von Basel, Johannes Oekolampad, Griechisch, wobei Brenz wiederum Griechischlehrer von Bucer war (vgl. Heinz Scheible, Luther und die Anfänge der Reformation am Oberrhein, in: Beiträge zur Kirchengeschichte Südwestdeutschlands, hg. v. Heinz Scheible, Stuttgart 2012, 11–27, hier 17). Ebenfalls ein Schüler Oekolampads war Martin Frecht, der später Professor, Dekan und Rektor der Universität Heidelberg wurde. Oekolampad hielt sich nach seinem Studium in Tübingen, wo er zusammen mit dem jungen Philipp Melanchthon Griechisch betrieb, 1514/15 in Heidelberg auf (vgl. Ernst Stähelin, Briefe und Akten zum Leben Oekolampads. Zum vierhundertjährigen Jubiläum der Basler Reformation, 2 Bde., Leipzig 1927–1934, Bd. 1, Nr. 40, 69, Anm. 2). Sowieso fällt auf, dass Melanchthon mit fast allen Reformatoren im süddeutschen Raum persönlich verbunden war. Zusammen mit Franciscus Irenicus besuchte Melanchthon die Lateinschule in Pforzheim, bis sich die beiden 1516 in Tübingen wieder begegneten. Irenicus, aus Ettlingen stammend, war seit 1522 Hofprediger des Markgrafen Philipp in Baden, bis er 1531 Prädikant und Rektor der Lateinschule in Gemmingen wurde. Billicanus, Brenz und Erhard Schnepf waren Studienfreunde Melanchthons in Heidelberg. Schnepf, ursprünglich aus Heilbronn, wurde 1520 Prediger in Weinsberg als Nachfolger Oekolampads, von wo er zwei Jahre später wegen seiner lutherischen Neigungen vertrieben wurde (vgl. Hermann Ehmer, Art. Schnepf, in: RGG⁴ Bd. 7, 945). Von Dietrich von Gemmingen wurde er auf Burg Guttenberg am Neckar aufgenommen und ab 1524 predigte er in der Reichsstadt Wimpfen am Neckar. Ebenfalls ein Mitschüler Melanchthons war Simon Grynäus. In der Pforzheimer Schulzeit nahm die lebenslange Freundschaft der beiden ihren Anfang. Für Grynäus' Zeit in Wien und Buda sind Kontakte zwar nicht belegt, aber nach seiner Rückkehr aus Buda 1521 immatrikulierte sich Grynäus sofort in Wittenberg, wo Melanchthon an der Universität lehrte. 1524 übernahm Grynäus den Lehrstuhl für Griechisch in Heidelberg, bis er 1529 nach Basel wechselte (vgl. Herbert Rädle, Simon Grynäus (1493–1541). Briefe. Ausgewählt, übersetzt und hg. v. Herbert Rädle, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde, Bd. 90, 1990, 35–118, hier 38, Anm. 1).

deren entwickelte sich eine Kontroverse zwischen Brenz und Bucer beziehungsweise den Strassburger Theologen, die sich von Oktober 1525 bis März 1526 hinzog. In der in diesem Zusammenhang stehenden Disputation auf Burg Guttenberg vertrat Simon Grynäus die schweizerische Abendmahlslehre. Diese beiden Stränge werden im Folgenden skizziert.

Oekolampad und die schwäbischen Theologen

Mitte September 1525 erschien Oekolampads Schrift *De genuina verborum Domini expositione* in Strassburg, nachdem der Basler Antistes von seinen Briefkorrespondenten dazu gedrängt worden war, seine Abendmahlssposition zu erläutern.¹⁴ Die Abendmahlsschrift des Basler Antistes richtete sich nicht explizit gegen die wittenbergische Auffassung des Abendmahls, sondern setzte sich vielmehr mit der altgläubigen Position und Petrus Lombardus, einem scholastischen Theologen aus dem 11. Jahrhundert, auseinander. Der Basler Reformator argumentierte vor allem mit den griechischen Kirchenvätern und kam zum Schluss, dass die leibliche Realpräsenz keinen Nutzen habe, darüber hinaus laufe sie auch dem menschlichen Verstand zuwider.¹⁵ Denn es sei unmöglich, dass ein Mensch an verschiedenen Orten zugleich sei, so Oekolampad. Die Ubiquität stehe nur dem Schöpfer zu, nicht der Menschheit Christi, die Kreatur sei. Zudem bestand der Basler nach Vorbild Augustins auf die Unterscheidung zwischen Zeichen und Bezeichnetem.¹⁶

Kurz darauf war die Abendmahlsschrift Oekolampads den schwäbischen Predigern bekannt und schon am 21. Oktober 1525 wurde die Entgegnung auf Oekolampads *De genuina verborum Domini expositione* verabschiedet. Johannes Brenz, der Prediger in Schwäbisch Hall, verfasste auf zwei Zusammenkünften zusammen mit dreizehn weiteren Theologen

14 Johannes Oekolampad, *De genuina verborum Domini «Hoc est corpus meum» iuxta vetustissimos autores expositione liber*, Strassburg 1525, in: Christoph Matthäus Pfaff, *Acta et Scripta Publica Ecclesiae Wirtembergicae*, Tübingen 1720. Die deutsche Übersetzung, angefertigt durch Ludwig Hätzer, wurde im Januar 1526 von Froschauer gedruckt (Ludwig Hätzer, *Vom Sacrament der Dancksagung: von dem waren nateurlichen Verstand der Worten Christi: Das ist mein Leib / nach der gar alten Lerern Erklärung jm Latein bschriben durch Ioann. Ecolampadium; verteütscht durch Ludvigen Hätzer*, Zürich 1526, <https://doi.org/10.3931/e-rara-75574>). Für eine ausführlichere Inhaltsbeschreibung der Schrift vgl. *Burnett*, *Debating*, 105–107.

15 Vgl. Oekolampad, *De genuina verborum*, 86. Vgl. auch *Burnett*, *Karlstadt*, 86f; 96.

16 Vgl. *Burnett*, *Karlstadt*, 97.

die Schrift *Syngamma*.¹⁷ In den Ausführungen Oekolampads glaubten die ›Syngrammatisten‹ Karlstadts Abendmahlslehre zu erkennen, die sie ablehnten. Die Schwaben befürworteten das Verständnis des Abendmahls als Symbol und Bezeugung der Gemeinschaft.¹⁸ Aber dazu kämen eben auch die Einsetzungsworte, welche als Worte des Gottessohnes dem Brot besondere Kraft geben.¹⁹ Deshalb sei es nicht falsch, Gewissenstrost, Sündenvergebung und Glaubensstärkung im Abendmahl zu suchen, so die ›Syngrammatisten‹ weiter.²⁰ Da das Wort den wahren leiblichen Leib Christi enthalte, trage es auch den Leib zum Brot.²¹

Oekolampad verteidigte sich gegen die Angriffe der ›Syngrammatisten‹ in einer Gegenschrift, die im März 1526 erschien.²² In seinen Ausführungen wird insbesondere das unterschiedliche Wortverständnis des Baslers und der Schwaben deutlich: Das Wort als «*vehiculum spiritus*»²³ ist für Oekolampad zwar ein Zeichen der Verheissung, hat aber keine

17 Vgl. Johannes Brenz, *Syngamma Clarissimorum, qui Halae Suevorum convenerunt virorum, super verbis Coenae Dominicae et pium et eruditum ad Johannem Oecolampadium, Basiliensem ecclesiasten*, in: Johannes Brenz, *Frühschriften*, Bd. 1, hg. v. Brecht Martin, Schäfer Gerhard und Wolf Frieda, Tübingen 1970, 234–278. Die Unterzeichnenden waren: Johannes Lachmann (Heilbronn), Erhard Schnepf (Wimpfen), Bernhard Griebler (Gemmingen), Johann Geyling (Ilsfeld), Martin Germanus (Fürfeld), Johannes Gallus (Sulzfeld), Ulrich Schweiger (Weissach) Johann Walz (Schwäbisch Hall), Wolfgang Stier (Orendelsall), Johann Herolt (Reinsberg), Johann Rudolphi (Menzingen), Johann Isenmann (Schwäbisch Hall), Michael Gräter (Schwäbisch Hall) und «alii Halae Suevorum congregati ecclesiastae» (vgl. Brenz, *Syngamma*, in: Brenz, *Frühschriften*, Bd. 1, 234,11, A 2a). Wahrscheinlich hat Oekolampad zumindest die Mehrheit der namentlich aufgeführten Syngrammatisten durch einen der Aufenthalte in Heidelberg oder in Tübingen gekannt.

18 Vgl. etwa: «*Sacramentum enim coenae symbolum esse et communionis protestationem quis negat?*» Brenz, *Syngamma*, in: *Frühschriften*, Bd. 1, 240,18f, A 6b.

19 Vgl. ebd. 241,1, A 6b

20 Vgl. ebd. 240,22–25, A 6b

21 Vgl. ebd. 242,24f, A 8a; An dieser Stelle gibt es allerdings eine bemerkenswerte Einschränkung: Die Syngrammatisten bestreiten eine *manducatio impiorum*, wobei die Gewichtung allerdings anders liegt als bei der späteren schweizerischen Auffassung. Dort wird von credere = edere ausgegangen, hier ist es umgekehrt. Gott sei den Gottlosen und Ungläubigen abwesend, deshalb essen sie ihn auch nicht, was bedeutet, dass sie nicht an Gott glauben. Wer isst, der glaubt, im Gegensatz zum schweizerischen: Wer glaubt, der isst (vgl. ebd. 258,27–29, C 4b).

22 Vgl. Johannes Oekolampad, *De dignitate eucharistiae sermones duo; Ad Theobaldum Bilicanum quinam in verbis Caenae alienum sensum inferant; Ad ecclesiastas svevos antisyngramma*, Zürich 1526, VD 16 O 305.

23 Oekolampad, *De dignitate eucharistiae*, I 3v.

besondere Energie in sich.²⁴ Obwohl sich der Basler in seiner Gegenschrift zum Teil sehr dezidiert für die schweizerische Sicht des Abendmahls aussprach,²⁵ versuchte er immer wieder, die Übereinstimmungen zwischen den Schweizern und den Schwaben herauszustreichen.²⁶ Damit wurde Oekolampads *De genuina verborum Domini expositione* und die daraufhin veröffentlichten Schriften zum Thema im grösseren Netzwerk von süddeutschen und schweizerischen Humanisten.²⁷

Brenz, Bucer und die Herren von Gemmingen

Zu denjenigen weltlichen Entscheidungsträgern, welche die streitenden Parteien mit der öffentlich ausgetragenen Diskussion für sich gewinnen wollten, gehörten die Herren von Gemmingen, also die Brüder Dietrich, Wolf und Philipp, die unter der Ritterschaft im Kraichgau eine führende Stellung einnahmen.²⁸ Da die Reformation nur dort gedeihen konnte, wo sie einen gewissen Schutz genoss, wandte sich Johannes Brenz während der Beratungen mit den ›Syngrammatisten‹ brieflich an den ältesten Bruder Dietrich, um sein Abendmahlsverständnis darzulegen.²⁹ In seinen

24 Vgl. «Non est enim alia inclusio quam quod significatur, id quod non solum verbis, sed et nutibus fieri posset.» (Ebd. I 6v) Dies eben im starken Gegensatz zum Verständnis der Syngrammatisten, welche den Einsetzungsworten als Worte des Sohn Gottes besondere Kraft zuschreiben (vgl. oben Fn 19).

25 Vgl. etwa den Spitzensatz: «Organum illud externum est inutile, nisi illud intus sese manifestet.» (Oekolampad, *De dignitate eucharistiae*, O 1v.f).

26 Vgl. beispielsweise: «Si spirituales Christi carnem, sola spiritali manducatione dicerentur edere, serviente in hoc pane dominico, non contradicerem [...]» (Ebd. T 1r) Vgl. auch: «Et iterum testor, quod si adesce dicatis in pane corpus, sicut incarnationem in verbis: VERBUM CARO FACTUM EST, nullum esse inter nos dissidium [...]» (Ebd. P 7) Zudem stimmte Oekolampad dem von Brenz und seinen Mitstreitern formulierten Satz «Quod edimus intrat ventrem, et quod credimus intrat mentem.» (Ebd. R 6v) ausdrücklich zu. Für Köhler ist Oekolampad damit ein erster Wegbereiter einer innerprotestantischen Abendmahlskonkordie (vgl. *Köhler*, Zwingli und Luther, Bd. 1, 135). Das geht wohl etwas zu weit, lehnte doch Oekolampad Luthers Position ebenso klar ab wie Zwingli. Allerdings betont der Basler die Wertschätzung der Wittenberger Reformation, wodurch sich etwa Bucer bei seinen Einigungsbemühungen auf Oekolampad berufen konnte (vgl. *Ehlers*, Konfessionsbildung, 71).

27 Vgl. *Burnett*, *Debating*, 108f.

28 Vgl. Martin *Brecht*, Die Bedeutung der Herren von Gemmingen für die Reformation im pfälzisch-fränkischen Bereich, in: *Festschrift für Gerd Wunder*, Württembergisch Franken, Jahrbuch Bd. 58, Schwäbisch Hall 1974, 109–119; hier 111.

29 Der Brief vom 20.10.1525 ist sowie in den *Anecdota Brentiana* (Theodor *Pressel* (Hg.), *Anecdota Brentiana*. Ungedruckte Briefe und Bedenken, Tübingen 1868, Nr. 3, 2–6)

Ausführungen bestritt Brenz eine tropische (also sinnbildliche) Auslegung der für das Abendmahl entscheidenden Stellen wie Ex 12,11 oder den Einsetzungsworten in 1Kor 10,4.³⁰

Daraufhin schalteten sich auch die Strassburger Theologen ein. Sie schrieben an die Herren von Gemmingen, die Unterschiede zwischen den Streitparteien lägen lediglich in der – im Fall von Brenz falschen – Akzentuierung. Eigentlich seien alle einer Meinung: Den Gläubigen werde wahrlich der Leib Christi geschenkt.³¹ Die Gemminger beauftragten wiederum Brenz, eine Antwort zu verfassen. Brenz bedauerte die Uneinigkeit in der Abendmahlsfrage ebenso, konnte und wollte die Streitigkeiten aber nicht kleinreden: «[...] der handel langt auch an das untzergengklich ewig wort Gottes».³² Der Streit ging für Brenz also tief und berührte den Kern des Glaubens.

Im Bemühen, den Disput beizulegen, kam die Idee auf, ein Treffen der beteiligten Parteien im verkehrstechnisch günstig gelegenen Strassburg zu organisieren.³³ Warum aus dem gross angedachten Religionsgespräch schliesslich «nur» eine pfälzische Lokaldisputation wurde, ist aus den überlieferten Quellen nicht ersichtlich. Im Dezember 1525 ging Oekolampad immer noch davon aus, dass die «*fratres Argentinenses*»³⁴ am Treffen mit Brenz teilnähmen. Aber es kam anders: Dem Heidelberger

als auch in den Frühschriften von Johannes Brenz (Brenz, Frühschriften Bd. 2, 371–375) abgedruckt und zwar mit kleinen Unterschieden. Zur Diskussion darüber vgl. Brenz, Frühschriften Bd. 2, 367f.

- 30 Vgl. *Pressel*, *Anecdota Brentiana*, Nr. 3, 3. Interessanterweise wird am Schluss auf Martin Germanus als weiteren Experten – und gleichzeitig wahrscheinlich auch Überbringer des Briefes – hingewiesen, der zu dieser Zeit in Fürfeld und damit in der Herrschaft von Philipp von Gemmingen als Pfarrer tätig war und das *Syngramma* ebenfalls unterschrieben hatte. Germanus galt später eine Zeitlang als Weggefährte Zwinglis, bis er 1536 auch die *Wittenberger Konkordie* unterzeichnete.
- 31 Der Brief ist ebenfalls zweimal abgedruckt. Einmal in den *Anecdota Brentiana* (vgl. *Pressel*, *Anecdota Brentiana*, Nr. 5, 8–15) und einmal im Briefwechsel Bucers (Capito, Bucer und die Strassburger Prediger an Dieter, Wolf und Philipp von Gemmingen am 1.12.1525, in: MBBW II, Nr. 114, 79–86), hier: MBBW II, Nr. 114, 82, 90f.
- 32 Herren von Gemmingen (diktiert von Brenz) an die Strassburger Prediger Mitte Dezember 1525, in: MBBW II, Nr. 115, 87, 15f.
- 33 Brenz sprach im Brief (vgl. Brenz an Capito und Bucer am 22.11.1525, in: MBBW II, Nr. 112, 59–70) an die Strassburger davon, antwortet damit aber auf einen Vorschlag im verloren gegangenen Brief Capitos, der wiederum eine Antwort auf Brenz Brief an Bucer vom Oktober war (vgl. Brenz an Bucer am 3.10.1525, in: MBBW II, Nr. 104, 39–45). Der Erste, der sich für ein Einigungsgespräch ausgesprochen hatte, war wohl Oekolampad, der in einem Brief an Willibald Pirkheimer am 25.4.1524 davon sprach (*Stähelin*, *Briefe und Akten*, Bd. 1, Nr. 254, 364f).
- 34 Oekolampad an Zwingli am 6.12.1525, in: Z VIII, Nr. 418, 451, 11.

Professor Simon Grynäus oblag es, auf der Burg Guttenberg, dem Sitz Dietrichs von Gemmingen, am 25. Dezember 1525 die schweizerische Abendmahlsauffassung zu vertreten.³⁵ Ob er dabei von Martin Frecht, der zu dieser Zeit Dekan der Artistenfakultät in Heidelberg war, begleitet wurde, ist ungewiss.³⁶ Sein Kontrahent war Brenz, der die wittenbergische Abendmahlsauffassung vertrat. Leider ist Grynäus' konkrete Abendmahlsauffassung nicht bekannt. Er scheint sie Oekolampad dargelegt zu haben, aber die entsprechende Schrift ist verloren.³⁷ Auch der Bericht über das Religionsgespräch, den Grynäus an den Basler schickte und der von Oekolampad nicht veröffentlicht wurde, ist nicht überliefert. Einzig im Begleitbrief vom 7. Januar 1526 ist etwas über das Gespräch und die Abendmahlsauffassung des Grynäus zu erfahren: Seine Meinung sei, und die habe er auf Guttenberg so vertreten, dass die Abendmahlsfrage «ex scripto»³⁸ nicht diskutiert werden könne, da es sich widersprechende Schriftstellen dazu gebe. Grynäus extrahierte dennoch den Sinn der Schrift (wenn auch negativ): Ohne Glaube werde Christus nicht gegessen und nur aufgrund des Sprechakts der Einsetzungsworte sei Christus nicht im Brot. Die *manducatio impiorum* wurde damit klar abgelehnt, ebenso eine «objektive» Wirkung der Einsetzungsworte, also das wittenbergische Wortverständnis, gemäss dem das Wort die Sache selbst bringe.

Mit dieser Argumentation, besonders mit der These, dass die Frage nicht diskutiert werden könne beziehungsweise auf Basis der Bibel nicht zu entscheiden sei, waren im Kraichgau keine Lorbeeren zu gewinnen. So sah es offensichtlich auch Oekolampad. Wenige Tage später berichtete er Zwingli kurz vom Religionsgespräch.³⁹ Wie Zwingli es vorausgesehen habe, sei Oekolampads Meinung in der Disputation geringgeschätzt worden. Der Basler teilte Zwingli die Einschätzung mit, dass die Schwaben

35 Wie genau Simon Grynäus zu dieser Rolle kam, ist unklar. Bis zu diesem Zeitpunkt ist weder ein Briefwechsel zwischen Bucer und Grynäus noch einer zwischen Oekolampad und Grynäus bekannt.

36 Oekolampad scheint, entgegen Vermutungen in der weiteren Literatur (vgl. *Stähelin*, Briefe, Nr. 316, 433, Anm. 6; sowie *Köhler*, Zwingli und Luther, Bd. 1, 220), nicht davon ausgegangen zu sein, dass Frecht am Religionsgespräch teilgenommen hatte. In seinem Brief vom 25.12.1525 bat Oekolampad den Ulmer, ihm durch Bucer Informationen über den Verlauf der Disputation zukommen zu lassen. Die Formulierung «Quid, Guttenbergae actum sit, fac, ut per Bucerum [...] mihi innotescat.» (*Stähelin*, Briefe und Akten, Bd. 1, Nr. 316, 433) lässt darauf schliessen, dass Oekolampad nicht erwartete, Frecht habe die Informationen aus erster Hand, sondern dass dieser veranlasse, dass solche ihm, dem Briefschreiber, durch Bucer übermittelt würden.

37 Vgl. *Stähelin*, Briefe und Akten, Bd. 1, Nr. 323, 449.

38 Ebd.

39 Vgl. Oekolampad an Zwingli am 12.1.1526, in: Z VIII, Nr. 438, 496–498.

im Gespräch wohl «gesiegt» hätten. Oekolampad zeigte sich nämlich überzeugt, dass die Zufriedenheit der Schwaben schnell umschlagen werde, was impliziert, dass jene sich über den Triumph über die schweizerische Abendmahlslehre freuten.⁴⁰

Das Gespräch auf der Burg Guttenberg mit dem Ziel, sich in Bezug auf die Abendmahlslehre zu einigen, endete also mit einem Fehlschlag. Weitere Versuche sollten aber bald folgen.

Ein weiterer Einigungsversuch:

Das Marburger Religionsgespräch von 1529

Wie die Darstellung der «pfälzischen Lokaldisputation» auf Burg Guttenberg gezeigt hat, war an eine schnelle Beilegung des Abendmahlsstreits nicht zu denken. Vielmehr gingen die Streitigkeiten zwischen den Schweizern, den Wittenbergern und ihren jeweiligen Verbündeten weiter und steigerten sich. Locher weist darauf hin, dass dabei bei den Wittenbergern ihre exegetische Gebundenheit und bei den Oberdeutschen und Eidgenossen darüber hinaus das öffentliche Rechtsempfinden eine grosse Rolle spielten: Wer auf einen öffentlichen Vorwurf schwieg, gab damit zu, dass dieser nicht widerlegbar war.⁴¹ Aus diesem Grund ist die Debatte um das Abendmahl von vielen Wiederholungen geprägt, wobei sich die Positionen grob skizzieren lassen: Während Luther von der leiblichen Realpräsenz, der Ubiquität der Menschheit Christi und der Einheit von Leib und Brot als «sacramentliche einigkeit»⁴² sprach und die «objektiven» Grundlagen des Sakraments betonte, hob Zwingli die zwei Naturen Christi und die tropische Redeweise in der Bibel hervor, wobei nicht die Elemente Christus gegenwärtig machen würden, sondern der Glaube.⁴³ Das bedeu-

40 Vgl. ebd. 497,21–498,2.

41 Vgl. Locher, *Zwinglische Reformation*, 307.

42 Martin Luther, *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (März 1528), in: WA 26, 261–509, konkret genannt etwa auf 476,16. Für einen Überblick über Luthers Abendmahlslehre, die in vielen Forschungsbeiträgen beschrieben ist, vgl. Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 190–194; 324–333, für eine Literaturübersicht vgl. ebd. 187; 324f. Für eine neuere kurze Übersichtsdarstellung vgl. Dorothea Wendebourg, *Taufe und Abendmahl*, in: *Luther Handbuch*, hg. v. Albrecht Beutel, 3., neu bearb. und erw. Auflage, Tübingen 2017, 462–471.

43 Der Ausdruck «objektiv» bedeutet in diesem Zusammenhang, dass Luther die Anwesenheit Christi im Abendmahl nicht abhängig vom Glauben der Feiernden postuliert,

tet: Auch er verstand die Gegenwart Christi real; diese sei aber nicht an die Elemente Brot und Wein gebunden, sondern durch den Glauben vermittelt und mit diesem selbst gegeben.⁴⁴ Luthers Meinung, dass das Sakrament die Sündenvergebung erteile, lehnte Zwingli mit dem Verweis auf die Kreatürlichkeit des Menschen ausdrücklich ab.⁴⁵

Die Notwendigkeit, sich in Bezug auf das Sakramentsverständnis zu einigen, wurde auch nach 1525 betont und zunächst theologisch, nicht politisch begründet.⁴⁶ Durch die Burgrechtsabschlüsse zwischen Zürich, Bern, Konstanz und Strassburg wurde das politische Motiv für eine Einigung aber immer wichtiger.⁴⁷ Philipp von Hessen war treibende politische Kraft dafür und spätestens nach dem zweiten Speyerer Reichstag 1529, der die Uneinigkeit der Evangelischen offenlegte, dachte der Landgraf auch an eine Verbindung zu den Schweizern. Sachsen machte nämlich auf dem Reichstag das Bündnis vom gemeinsamen Bekenntnis abhängig.⁴⁸

Die Reaktionen auf das Vorhaben des Landgrafen, Zwingli und Luther zu einem Gespräch über das Abendmahl einzuladen, waren unterschiedlich: Während Zwingli die Initiative am 7. Mai 1529 begrüßte, stand man ihr auf Wittenberger Seite ablehnend gegenüber. Melanchthon beantragte beim Kurfürsten sogar ein Verbot für Luther und sich selbst, ausser Landes zu reisen.⁴⁹ Am 1. Juli 1529 erliess Philipp trotz diesen Störversuchen das offizielle Einladungsschreiben «zu solchem freuntlichen ondisputurlichem und ungeverlichem gesprech» über das Abendmahl.⁵⁰ Zwingli selbst nannte in seinem Brief an Bürgermeister und Rat von Zürich die Hartnäckigkeit des Landgrafen als einen Grund, warum

sondern dass das Sakrament aus dem Einsetzungswort Christi selbst heraus wirkt (vgl. Athina *Lexutt*, Das Abendmahl. Die lutherische Position (Marburger Artikel 15), in: Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit, hg. v. Wolf-Friedrich Schäufele, Leipzig 2012, 151–174; hier: 157). Auch Zwingli lehnt eine im Wortsinn «objektive» Präsenz des Leibes Christi im Abendmahl nicht ab: Für ihn ist der Glaube der Feierenden ausschlaggebend, wobei der Glaube nicht etwas Subjektives ist, sondern objektiv, da von Gott beziehungsweise dem Heiligen Geist verursacht.

44 Vgl. Huldrych Zwingli, *Amica Exegesis*, in: Z V, 562–758, hier 587,16–21; vgl. auch *Bizer*, Studien, 15.

45 Vgl. oben Fn 5.

46 Vgl. *Locher*, Zwinglische Reformation, 319.

47 Vgl. oben S. 27–33.

48 Vgl. Hans *von Schubert*, Bekenntnisbildung und Religionspolitik 1529/30 (1524–1534). Untersuchungen und Texte, Gotha 1910, passim; *Schneider-Ludorff*, Der fürstliche Reformator, 166–172; sowie oben S. 42–48.

49 Vgl. Melanchthon an Johann Friedrich von Sachsen am 14.5.1529, in: PMB Bd. T3, Nr. 778, 500–502.

50 Philipp von Hessen an Zwingli am 1.7.1529, in: Z X, Nr. 868, 185,15–186,1.

er am Religionsgespräch teilnehmen wollte.⁵¹ Köhler weist darauf hin, dass es sich beim Marburger Religionsgespräch primär um eine politische Sache handelte und nicht um eine rein religiös-theologische Kontroverse.⁵²

Wie konnte nun ein solches Gespräch gelingen, gerade angesichts der Tatsache, dass in den Jahren zuvor die Lehrunterschiede durch die öffentliche Auseinandersetzung noch geschärft worden waren? Ende September trafen zuerst die Schweizer und die Strassburger in Marburg ein, darunter Zwingli, Oekolampad, Bucer sowie Ratsherren aus Zürich, Basel und Strassburg.⁵³ Kurz vor Beginn der Verhandlungen, die vom 1. bis zum 4. Oktober 1529 liefen, reisten Luther und Melanchthon zusammen mit anderen Wittenberger Theologen an. Weitere bei den Diskussionen anwesende Theologen waren die süddeutschen «Lutheraner» Andreas Osiander, Stephanus Agricola und Johannes Brenz und andere.⁵⁴

Zuerst gab es Einzelgespräche, worauf das öffentliche Hauptgespräch zwischen Luther, Zwingli, Melanchthon und Oekolampad folgte.⁵⁵ Dieses wurde aber auf Wunsch Luthers nicht protokolliert.⁵⁶ Gegenüber den Streitschriften brachte auch die mündliche Debatte, die sich über zwei Tage erstreckte, keine neuen Argumente.⁵⁷ Die Diskussion drehte sich vor allem um die Einsetzungsworte. Dabei war und blieb der Hauptstreit-

51 Zwingli an Bürgermeister und Rat von Zürich am 4.9.1529, in: Z X, Nr. 914, 292–295.

52 Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 62. Das Marburger Religionsgespräch mit allen Vor- und Nebenverhandlungen sowie dessen genauen Verlauf hat Köhler umfassend dargestellt (vgl. Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 1–163). Eine neuere und ebenfalls sehr ausführliche Darstellung findet sich bei Burnett, die die unzähligen Schriften beschreibt, in den grösseren Zusammenhang einordnet und damit die steigende Dynamik des Abendmahlsstreits verständlich nachzeichnet (vgl. Burnett, Debating, 110–289). Ehlers rekonstruiert in ihrer Arbeit darüber hinaus die Weiterentwicklung der Positionen der beteiligten Theologen Zwingli, Luther, Oekolampad Melanchthon und Bucer (vgl. Ehlers, Konfessionsbildung, 65–75).

53 Vgl. Locher, Zwinglische Reformation, 323.

54 Dafür und für die Angabe der weiteren Teilnehmer oder vielmehr Zuhörer vgl. Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 65f.

55 Zuerst sprachen Luther und Oekolampad sowie Melanchthon und Zwingli. Über das erstgenannte Gespräch gibt es keinen ausführlichen Bericht, Melanchthon und Zwingli haben über das Verhältnis von Wort und Geist, über die Erbsünde und über das Abendmahl verhandelt (vgl. Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 77–83; und Huldrych Zwingli, Eine Aufzeichnung Zwinglis zum Marburger Religionsgespräch (Utingerbericht), in: Z VI.2, 529–531).

56 Vgl. Locher, Zwinglische Reformation, 323. Der Verlauf ist aus nachträglich verfassten Berichten von Anwesenden bekannt, vgl. dafür Walter Köhler, Das Marburger Religionsgespräch 1529. Versuch einer Rekonstruktion, Leipzig 1929, 1–141.

57 Vgl. Burnett, Debating, 291.

punkt die Frage nach der Art der Präsenz Christi im Abendmahl, die auf beiden Seiten mit der Sündenvergebung verbunden wurde.⁵⁸

Die Frage nach der Art der Gegenwart Christi spitzte sich zum Streit um die *manducatio impiorum*, also um die Frage nach der Speisung der Ungläubigen zu, wobei sich Luther dafür aussprach und die Schweizer zusammen mit Bucer dagegen.⁵⁹ Dieser Zwist um die leibliche Realpräsenz und die damit verbundenen Fragen konnte in der öffentlichen Diskussion nicht gelöst werden. Dennoch gab es am Abend des 3. und 4. Oktobers verschiedene erfolgsversprechende Einigungsvorschläge, die im unerbittlichen Drängen des Landgrafen ihren Ursprung hatten. So unterbreiteten die Wittenberger folgendes Angebot:

Wenn die Schweizer

«bekennen wolten, das der leyb Christi Im abenntmal were, nicht allain In der menschen gedechtnus: so wolten wir sy aller anndern frag erlassen und nichts drinngen, ob er leyblich oder gaystlich, natürlich oder übernatürlich, In stat oder one stat da were, und also für brüder wider annemen und alles thun, was In lieb wäre.»⁶⁰

Dieses Angebot nahmen die Schweizer nicht an und Osiander konstatierte: «Aber – das ist wunderlich zu hörn – sy [also die Schweizer] wolten nicht.»⁶¹ Ganz «wunderlich» ist indes diese Ablehnung nicht, da erstens

58 Luther und Zwingli lehnen das Abendmahl als religiöses Werk zur Erlangung der Gnade ab, aber die beiden Reformatoren betonen anders: «Stellte Luther der Messopferlehre seine Lehre von der ›Zueignung‹ der göttlichen Gnade entgegen, so rückte im ›Nachtmahl‹ in Zwinglis Verständnis, angesichts des einmal vollzogenen Versöhnungsereignisses am Kreuz, in Jesu Einsetzung als dessen Zweck im Zentrum, die Feier ›zum Gedächtnis‹ zu vollziehen – wesentlich als Mahl der dankbaren Erinnerung an das durch Christi Werk bereits vollkommen geleistete Erlösungswerk, das jedes es ergänzende religiöse Werk überflüssig macht, ja ausschließt.» Peter Opitz, Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit. Artikel 15: Das Abendmahl – die reformierte Perspektive, in: Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit, hg. v. Wolf-Friedrich Schäufele, Leipzig 2012, 175–196, hier 181.

59 Bucer war in Marburg nur eine Randfigur, seine wichtige Vermittlungstätigkeit begann erst auf dem Augsburger Reichstag. Er hatte die Aufgabe, die Strassburger gegen die von Luther erhobenen Vorwürfe, insbesondere zur Trinität, zu verteidigen. Seine Ausführungen sind nicht erhalten, aber auf seine Frage, ob Luther in den Strassburgern Brüder sehe, folgte die berühmte Antwort: «so reymet sich unser gayst und Euer gayst nichts zusamen, sonder ist offenbar, das wir nicht ainerley gaist haben». (Andreas Osiander, Osianders Bericht über das Marburger Religionsgespräch, in: WA 30.3, 144–151, hier 150,6f).

60 Osianders Bericht über das Marburger Religionsgespräch, in: WA 30.3, 150,19–23. Das berichtete Osiander dem Nürnberger Rat.

61 Gerhard May (Hg.), Das Marburger Religionsgespräch 1529, Gütersloh 1979, 57.

die Formel sehr vieldeutig war und einer geistlichen Realpräsenz zwar Raum bot, diese aber nicht offenkundig nannte.⁶² Aus Rücksicht auf die Bevölkerung zu Hause, die diese Formel wahrscheinlich sinnlich, also altgläubig, verstanden hätte, wollten weder Zwingli noch Oekolampad zustimmen. Weiter forderten die Wittenberger damit die Anerkennung der Gegenwart Christi aufgrund der Einsetzungsworte. Allerdings lehnten die Schweizer ebenjene «objektive», vom Glauben der Feiernden unabhängige, Präsenz aufgrund ihrer Pneumatologie und der Verneinung des Sakraments als *opus operatum* ab.⁶³

Da Philipp von Hessen Luther aber weiterhin unter Druck setzte, verfasste der Wittenberger einen neuen Entwurf für eine Konkordie und zwar auf der Grundlage der *Schwabacher Artikel*.⁶⁴ Er hatte sich bemüht, nicht nur ihm Eigentümliches, sondern gemeinreformatorische Erkenntnisse zu formulieren und die Schweizer anerkannten dieses Vorgehen, indem sie nur kleine Änderungen, insbesondere hinsichtlich ihrer Pneumatologie, anbrachten.⁶⁵

So wurde in den ersten 14 Artikeln eine vollständige Übereinstimmung erzielt: Von der Trinität, Erbsünde und Erlösung über das Tauf- und Beichtverständnis bis hin zum Gehorsam gegenüber der Obrigkeit waren sich die Theologen einig. Auch im 15. Artikel «vom Sacrament des leibs und bluts Cristi»⁶⁶ gab es Konsenspunkte: Das Abendmahl sollte mit Brot und Wein gefeiert werden, dabei sei es kein Werk zum Gnadenerwerb. Die «geistliche niessung»⁶⁷ des wahren Leibs und Bluts Christi sei jedem Christen «furnehmlich von nöthen»⁶⁸ und es sei den schwachen Gewissen eine Hilfe. Die einzige offene Frage blieb, «ob der war leyb und plut Christj leiplich jm prot und wein sey».⁶⁹ Die Uneinigkeit hinsichtlich

62 Vgl. *Locher*, Zwinglische Reformation, 326.

63 Über die Pneumatologie und das Verhältnis von Wort und Geist hatten Zwingli und Melancthon schon am 1.10.1529 disputiert und scheinbar eine Einigung gefunden, die aber vor allem in der Abwehr von altgläubigen und schwärmerischen Meinungen bestand. Das altgläubige *opus operatum* lehnten auch die Wittenberger ab, aber nicht in der klaren Weise, wie es die Schweizer taten.

64 Vgl. Wilhelm H. *Neuser*, Die Marburger Artikel. Einleitung, in: RBS 1/1, 259–262, hier 259. Für die *Schwabacher Artikel* vgl. *Leppin*, Schwabacher Artikel, in: QuM 1, 37–42.

65 Vgl. *Locher*, Zwinglische Reformation, 327. Die Zusätze wurden in Artikel 8 und 15 sowie wahrscheinlich 11 vorgenommen (vgl. Fritz *Büsser*, Die Marburger Artikel. Einleitung, in: Z VI.2, 510–512, hier 510f).

66 *Neuser*, Marburger Artikel, in: RBS 1/1, 266, 18.

67 Ebd. 267, 4.

68 Ebd. 267, 4f.

69 Ebd. 267, 8.

der leiblichen Gegenwart blieb also bestehen. Dennoch liess die Formulierung, dass man sich «dieser Zeit nit vergleicht haben»,⁷⁰ Raum zur Hoffnung, dass es in Zukunft gelingen könnte. Man versprach einander «Christliche lieb»,⁷¹ allerdings mit der Einschränkung «so fern jedeß gewiss ymmer leiden kann».⁷²

Die Marburger Artikel, von Luther konzipiert und von Zwingli und seinen oberdeutschen Mitsreitern lediglich ergänzt, waren zwar keine gemeinschaftlich erarbeitete Formulierung, stellten aber doch eine mittlere Linie dar, die beide Parteien zumindest unterschreiben konnten.⁷³ Dennoch war mit den Artikeln realpolitisch nicht viel anzufangen, da der Bündnisgedanke bei der Festlegung fehlte: Philipp von Hessen und wahrscheinlich auch Zwingli hatten ein politisches Bündnis mitbedacht, das nach einer theologischen Einigung hätte geschlossen werden können, Luther dagegen nicht.⁷⁴

Aber immerhin: Mit der Unterzeichnung der Artikel durch alle Gesprächsteilnehmer wurde der literarische Streit, der von vielen Briefen und Schriften geprägt gewesen war, beendet – vorerst. Beide Seiten reklamierten zu Hause einen Sieg für sich.⁷⁵

Burnett macht darauf aufmerksam, dass sich mit dem Marburger Religionsgespräch die Debatte über das Abendmahl veränderte: Es leitete den Prozess der vertraulichen Verhandlungen zwischen einzelnen Theologen ein, die das Ziel hatte, eine von allen Seiten akzeptierbare Formulierung über die Sakramente zu finden.⁷⁶ Zudem stellten die Marburger Artikel insofern einen Präzedenzfall dar, als dass sie die erste veröffentlichte Glaubenserklärung sind, die von Theologen als den offiziellen Vertretern ihrer Kirchen unterzeichnet wurden. Damit begann die Zeit, in der jede Seite ihre eigenen Glaubensbekenntnisse verfasste.⁷⁷ Das wurde ein erstes Mal am Augsburger Reichstag von 1530 offenbar.

70 Ebd. 267,9.

71 Ebd. 267,10.

72 Ebd.

73 Vgl. *Opitz*, Marburger Artikel, 175f.

74 Vgl. *Köhler*, Zwingli und Luther, Bd. 2, 128.

75 Beispielsweise Luther, etwa an seine Frau Katharina am 4.10.1529 (WA Br. 5, Nr. 1476, 153f) und am gleichen Tag an Nikolaus Gerbel in Strassburg (WA Br. 5, Nr. 1477, 154f) und ähnlich an Johann Agricola am 12.10.1529 (WA Br. 5, Nr. 1479, 160f); Melanchthon an Joachim Camerarius am 7.10.1529 (PMB Bd. T3, Nr. 827, 605f), Zwingli an Vadian am 20.10.1529 (Z X, Nr. 925, 316–318).

76 Vgl. *Burnett*, *Debating*, 296.

77 Vgl. Ebd.

Offener Zwiespalt: Der Augsburger Reichstag von 1530

Nur wenige Monate nach dem Treffen im Marburg, am 21. Januar 1530, schrieb Kaiser Karl V. einen Reichstag nach Augsburg aus, in überraschend versöhnlichem Ton.⁷⁸ Das Thema der ›Türkengefahr‹ stand für den Kaiser an erster Stelle, ausserdem sollten die unterschiedlichen konfessionellen Standpunkte gehört werden, damit die kirchliche Einheit wiederhergestellt werden konnte.⁷⁹ Dabei dachte er an die konfessionellen Streitigkeiten zwischen Altgläubigen und Protestanten im Deutschen Reich. Für Letztere stellte sich die Frage, ob man sich einzeln verteidigen oder als einheitliche Gruppe wahrgenommen werden wollte: Wäre es für die Altgläubigen im Falle der einzelnen Rechtfertigung vor dem Kaiser nicht einfach, einen Keil zwischen die Evangelischen zu treiben? Aber war andererseits die innerprotestantische Einigung so weit fortgeschritten, dass man bereit war, sich bei einer Verurteilung auch gegenseitig militärisch zu unterstützen?

Schon kurz nach der Eröffnung des Reichstags am 20. Juni 1530 durch den Kaiser persönlich – nach neunjähriger Abwesenheit vom Deutschen Reich – wurde klar, wie zerstritten die Evangelischen untereinander waren. Denn sogleich wurde die Glaubensfrage in den Mittelpunkt gerückt: Kurfürst Johann von Sachsen, Markgraf Georg von Brandenburg, die Herzöge Ernst und Franz von Lüneburg, Landgraf Philipp von Hessen, Johann Friedrich, Herzog von Sachsen, Fürst Wolfgang von Anhalt, Nürnberg und Reutlingen übergaben dem Kaiser am 25. Juni die *Confessio Augustana*.⁸⁰

Dabei handelte es sich um eine Darstellung des Glaubens der Wittenberger, von Philipp Melanchthon in lateinischer und deutscher Sprache abgefasst.⁸¹ Im ersten Teil werden die Hauptteile der Glaubenslehre ge-

78 Vgl. Armin Kohnle, Eike Wolgast, Art. Reichstage der Reformationszeit, in: TRE 28, 457–470, hier 463; vgl. auch unten S. 189–193.

79 Die ›Türken‹ waren auch in der Eidgenossenschaft immer wieder ein Thema (vgl. auch unten S. 99–103).

80 Für die Edition vgl. Gottfried Sebaß, Volker Leppin (Bearb.), Die Confessio Augustana, in: BSELK, 85–225. Den komplizierten Entstehungsprozess der Confessio Augustana hat Maurer nachgezeichnet (vgl. Wilhelm Maurer, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana, Bd. 1, Gütersloh 1976–1978, 15–70).

81 Es gibt teilweise grosse Unterschiede zwischen der lateinischen und der deutschen Fassung. Auffallend sind diese gerade etwa beim Abendmahlsartikel (Nr. 10): Während die lateinische Version «die entscheidenden Aussagen (über das Abendmahl) mehr verhüllt als erklärt» (Maurer, Historischer Kommentar, Bd. 2, 187), wird die leibliche

nannt und im zweiten geht es um Stellungnahmen zur Abschaffung kirchlicher Bräuche.⁸² Es ist im Ziel ein ökumenisches Bekenntnis, weil es primär im Hinblick auf eine Einigung mit der altgläubigen Kirche abgefasst worden war. In diesem Sinn einer Apologie sind auch die sehr ausführlichen Stellungnahmen zur Abschaffung kirchlicher Missbräuche zu verstehen. Diese wurden zuerst abgefasst, aber nachdem sich die Hoffnungen der Evangelischen auf eine reichsrechtliche Anerkennung ihres Bekenntnisses zerschlagen hatten, fügte Melanchthon eine Darstellung der reformatorischen Lehre hinzu.⁸³ Es sollte nachgewiesen werden, dass die Ketzereivorwürfe, die Johannes Eck in seinen *404 Artikeln* geäußert hatte, unbegründet waren.⁸⁴ Die Evangelischen hätten keine neue Kirchengründung im Sinn, sondern man sah sich in den gemeinsamen kirchlichen Traditionen verankert, so die Intention Melanchthons. Damit «hatte sich die ursprünglich kursächsische Apologie zu einer evangelischen Confessio gewandelt».⁸⁵ Das Abendmahl wurde in Artikel 10 behandelt, wo in der deutschen Version steht:⁸⁶

«Von dem Abendmahl des Herrn wirt also gelernt, das warer leib und blut Christi warhaftiglic unter gestalt des brods und weins im Abentmal gegenwertig sey und da ausgeteilt und genomen wirt.»⁸⁷

Durch das zweimalige «wahr» beziehungsweise «wahrhaftig» wurde ein Verständnis, das sich an Zwinglis Abendmahlslehre orientierte, ausgeschlossen. Die Betonung der leiblichen Realpräsenz und die Verwerfung Anderslehrender machte es den ebenfalls am Reichstag anwesenden Strassburgern unmöglich, dem Artikel zuzustimmen. Doch auch das Be-

Realpräsenz in der deutschen Fassung unterstrichen und eine Annäherung an den altgläubigen Sprachgebrauch wird ersichtlich, insbesondere durch die Worte «unter der Gestalt des Brotes». Vgl. dafür auch die Ausführungen, in: Jürgen Lorz (Hg.), *Das Augsburgische Bekenntnis*, Göttingen 1980, 26; und Leif Grane, *Die Confessio Augustana*. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation, Göttingen 1990, 89f.

82 Glaubenslehre: Art. 1–21; Abschaffung kirchlicher Missbräuche: Art. 22–28.

83 Vgl. Lorz, *Das Augsburgische Bekenntnis*, 9.

84 Für die *404 Artikel* von Eck vgl. unten S. 190.

85 Vgl. Lorz, *Das Augsburgische Bekenntnis*, 9.

86 Da Deutsch die offizielle Sprache des Reichstags war, wurde auch über den deutschen Text der CA verhandelt. Die scharfen, antizwinglianischen Formulierungen passen zur sächsischen Strategie, so weit wie möglich Frieden mit dem Kaiser zu bewahren; dafür war man auch bereit, noch stärker von den Schweizern und damit auch den Oberdeutschen abzurücken (vgl. Maurer, *Historischer Kommentar*, Bd. 2, 187f). Die lateinische Version dagegen war offener formuliert (vgl. Ehlers, *Konfessionsbildung*, 83).

87 Sebaß, Leppin, *Confessio Augustana*, in: BSELK, 104,8–10.

kenntnis Zwinglis – die *Fidei ratio*, die am 8. Juli überreicht wurde – war für sie nicht zufriedenstellend.⁸⁸ Aus diesem Grund beharrten die Strassburger auf ihre eigene Bekenntnisschrift, die *Tetrapolitana*.⁸⁹

Diese verschiedenen Bekenntnisse, die von evangelischer Seite eingereicht wurden, legten die Uneinigkeit der Protestanten deutlich an den Tag. Denn auch in weiteren Gesprächen zwischen den Oberdeutschen und den Wittenbergern – die Schweizer waren am Reichstag gar nicht anwesend – konnten sie sich nicht einigen, obwohl Bucer bereit war, entgegenzukommen. Ein Austausch etwa zwischen Luther und Bucer Ende September förderte die Einigung ebenfalls nicht, da der Wittenberger ein Bekenntnis zu seiner Lehre verlangte.⁹⁰

Die vollständige Isolation der Oberdeutschen wurde nur dadurch verhindert, dass sich auch die Wittenberger mit dem Kaiser nicht einigen konnten. Die altgläubige Partei antwortete am 3. August mit der *Confutatio*, also der «Wiederlegung» des *Augsburger Bekenntnisses*.⁹¹ Daraufhin gab es paritätisch besetzte Ausschüsse, in denen es zu einer Annäherung, aber nicht zur Übereinstimmung kam.⁹² Ende September wurde das *Augsburger Bekenntnis* in einem Entwurf für widerlegt erklärt, die Apologie der *Confessio Augustana* von Melanchthon hatte der Kaiser nicht entgegengenommen.⁹³ Das bedeutete: Druck und Verkauf von Schriften der Protestanten wurden verboten und altgläubige Untertanen in evangelischen Gebieten durften nicht an der Ausübung ihrer Religion gehindert werden.⁹⁴ Die Protestanten verweigerten ihre Zustimmung und reisten ab, danach erging am 19. November 1530 der endgültige Abschied, der die folgenden drei Punkte enthielt: Die Glaubensartikel der Mehrheit wurden unter den Schutz des Landfriedens gestellt und das Wormser Edikt bekräftigt. Zudem beauftragte der Abschied das Reichskammergericht, rechtlich gegen Ungehorsame vorzugehen.⁹⁵ Darüber hinaus wurde

88 Vgl. Kohnle, *Wolgast*, Reichstage, in: TRE 28, 463.

89 Für den Inhalt der *Fidei ratio* und der *Tetrapolitana* vgl. unten S. 189–193.

90 Vgl. Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 234.

91 Vgl. Herbert Immenkötter, *Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530*, Münster 1979.

92 Vgl. dafür beispielsweise: Herbert Immenkötter, *Die Rahmenbedingungen der Augsburger Religionsverhandlungen*, in: *Im Schatten der Confessio Augustana. Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext*, hg. v. Herbert Immenkötter, Gunther Wenz, Münster 1997, 10–18.

93 Vgl. Grane, *Confessio Augustana*, 16.

94 Vgl. Kohnle, *Wolgast*, Reichstage, in: TRE 28, 463.

95 Vgl. ebd. Der endgültige Reichstagsabschied wurde Anlass für den politischen Zusammenschluss der Protestanten in Schmalkalden, der den Anhängern der *Confessio Au-*

festgehalten, dass die Evangelischen bis zum Abschluss der Konzilsberatungen alle Neuerungen zurücknehmen müssen.⁹⁶

Weitere Einigungsversuche und Rückschläge bis 1535

Die deutschen Protestanten standen nach dem Reichstag vor einem Scherbenhaufen: Weder gab es einen theologischen Konsens noch ein politisches Bündnis, das Schutz vor den angedrohten reichsrechtlichen Massnahmen bot. Zumindest letzteres gelang mit der Gründung des Schmalkaldischen Bundes.⁹⁷ Der Beitritt der Schweizer wurde durch ihre Weigerung, die *Confessio Tetrapolitana* zu unterschreiben, verhindert.

Die Niederlage im Zweiten Kappelerkrieg stellte für die reformierten Schweizer eine personelle und politische Zäsur dar und nach dem Treffen der Schmalkaldener in Schweinfurt am 30. März 1532 gestaltete sich eine Einigung noch schwieriger: Die Oberdeutschen mussten aufgrund des Drucks der Wittenberger neben der *Tetrapolitana* auch die CA annehmen: Damit hatten sich ehemalige ›Bekenntnissympathisanten‹ von den Schweizern abgewandt.

Luthers Sendschreiben an Herzog Albrecht von Preussen im Februar 1532

Dennoch versuchten die Strassburger, insbesondere Bucer, weiterhin, die Schweizer gegen Verurteilungen zu verteidigen, so etwa an der Tagung in Nürnberg am 3. Juli 1532.⁹⁸ In der Zwischenzeit war allerdings Luthers Sendschreiben an Albrecht von Preussen bekannt geworden, das für neue Unruhe sorgte.⁹⁹ Diese Umstände werden im Folgenden kurz skizziert.

gustana Schutz vor reichsrechtlichen Strafmassnahmen bot (vgl. *Immenkötter*, Rahmenbedingungen, 18). Für den Schmalkaldischen Bund vgl. oben S. 42–48.

96 Vgl. *Immenkötter*, Rahmenbedingungen, 17.

97 Vgl. oben S. 42–48.

98 Vgl. *Köhler*, Zwingli und Luther, Bd. 2, 291f. Köhler schreibt fälschlicherweise 3. Juni.

99 Schon am 3.1.1532 hatte Luther den Augsburger Pfarrer Kaspar Huber davor gewarnt, am Gottesdienst der «Zwinglianer» teilzunehmen; besser solle etwa die Taufe bei den Altgläubigen empfangen werden (vgl. Luther an Huber am 3.1.1532, in: WA Br. 6, Nr. 1894, 244f). Während sich aus diesem Grund die Situation in Augsburg zuspitzte, provozierte erst Luthers zweiter Angriff auf die Schweizer Reformierten eine heftige Gegenreaktion, wie unten gezeigt wird (vgl. *Friedrich*, Bucer, 87f).

Im Herzogtum Preussen gab es Gruppen, die von Luther so bezeichnete ›spiritualistische‹ Abendmahlsauffassungen vertraten und somit nach Luthers Meinung eine Gefahr für das Land bedeuteten.¹⁰⁰ Nachdem Herzog Albrecht selbst in einem verloren gegangenen Brief angedeutet hatte, dass Joh 6 eine Begründung für ein ›spiritualistisches‹ Abendmahlsverständnis sein könnte und Luther um eine Auslegung der Bibelstelle bat, verfasste der Wittenberger im Februar 1532 eine Schrift an den Herzog.¹⁰¹ Luther stellte darin klar, dass er «nicht mehr gedenke mit jn [den Schwärmern] von der sache zu handeln».¹⁰² In Joh 6 gehe es nicht um das Abendmahl, sondern Jesus Christus «thut eine freye predigt» und meine das geistliche Essen ohne das leibliche Essen.¹⁰³ Zwinglis Tod auf dem Schlachtfeld sei überdies ein Gottesgericht gewesen:

«Und nu neulich die arm leut inn Schweitzen, Zwingeln und die seinen auch mercklich genug gestrafft, dar an sich die Rotten geister billich stossen sollten, Aber sie sind verstockt, verkert, Und suo iudicio condemnati, sagt Sanct Paulus.»¹⁰⁴

Im gleichen Brief forderte Luther nach seinen harschen Worten gegen die «Zwingelischen»¹⁰⁵ den Landesverweis gegen «solche Rottengeister».¹⁰⁶ Wiewohl Herzog Albrecht von Luthers Worten wenig überzeugt schien, rief die Schrift in Oberdeutschland und der Schweiz Unmut hervor. Während Oberdeutsche wie Ambrosius Blarer und Bucer zu schlichten versuchten, waren insbesondere die Zürcher nicht gewillt, sich Luthers Angriffe gefallen zu lassen.¹⁰⁷ Sie verteidigten sich in einem Brief an Herzog Albrecht, dass Luthers «klar scharpff und das urteyl gar grusam wider»¹⁰⁸ sie sei. Obwohl es sich bei dessen Brief um «eytel unnd ungegründt gschwätz»¹⁰⁹ handle, forderten die Zürcher,

100 Vgl. Karl *Drescher*, Sendschreiben an den Herzog Albrecht von Preussen 1532. Einleitung, in: WA 30.3, 541–546, hier 541.

101 Vgl. Luther an den Herzog Albrecht von Preussen 1532, in: WA 30.3, 547–553.

102 Ebd. 547,12f.

103 Ebd. 547,20.

104 Ebd. 550,20–23.

105 Ebd. 551,21.

106 Ebd. 552,34f.

107 Vgl. *Köhler*, Zwingli und Luther, Bd. 2, 293; A. Blarer an Bucer am 24.4.1532, in: Traugott *Schiess* (Bearb.), Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer 1509–1548, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1908, Nr. 281, 341f.

108 Geistliche von Zürich an Albrecht von Brandenburg am 17.6.1532, in: HBBW II, Nr. 106, 140,31f.

109 Ebd. 143,126.

«er [Luther] wölle uns für brueder erkennen, sich nit von uns abtrennen, uns nit verschupffen, wir erbietend [entbieten] uns alles fridens und liebe gegen im [ihn], allein er tringe [dränge] uns nit von erkannter warheit.»¹¹⁰

Allerdings waren in der Eidgenossenschaft nicht alle Theologen davon überzeugt, dass eine kirchliche Einheit ohne gemeinsame abendmahlstheologische Basis möglich war. So schrieb Leo Jud an Myconius: «Dass eine Einheit der Kirchen mit Verschiedenheit der Glaubenslehren bestehen kann, verstehe ich nicht, geschweige, dass ich es glaube».¹¹¹ Eine Konkordie auf Kosten der Wahrheit lehnte Jud ebenso wie Bullinger ab; Letzterer erinnerte Bucer an seine Unterschrift unter die Berner Thesen, deren Lehre die Zürcher nach wie vor anhingen.¹¹² Auch die Berner, Solothurner und Bieler Prediger beschlossen,

«unangesehenn [ohne Rücksicht] die vereinbarung unnd verkherung [Kehrtwendung] dero von Straßburg und Luters in demselben, by luterem heiligem wort gottes, uff unnser disputatz¹¹³ erhalten unnd bißhar durch uns geprediget, war unnd stät [beständig] zu belyben».¹¹⁴

Auch in der Folge sah Luther nicht von Angriffen auf die Oberdeutschen und Schweizer ab. In seinem Sendbrief nach Frankfurt a. M. von Anfang 1533 polemisierte er weiter, nicht nur gegen die «zweizungige Rotte»¹¹⁵, die «auff Zwinglische weise»¹¹⁶ lehrten, sondern ebenfalls gegen Bucer, wenn auch nicht namentlich.¹¹⁷ Die Gegenschrift Bucers erschien nicht unter seinem Namen, sondern als *Entschuldigung der diener am Euangelio Jesu Christi zû Franckfurt am Meyn*,¹¹⁸ blieb sehr zurückhaltend im Ton und ging nicht auf Luthers Argumente ein.¹¹⁹ In der Abendmahlsfrage entsprach die Entgegnung wortwörtlich der *Tetrapolitana*.¹²⁰

110 Ebd. 146,227–229.

111 Jud an Myconius am 15.7.1532, in: Zürich ZB, Ms. F 81, 74; Regest, in: OMB I, Nr. 148, 210; zitiert nach: Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 303.

112 Vgl. Bullinger an Bucer am 12.7.1532, HBBW II, Nr. 110, 153–160, hier: 160,255f; und Jud an Bucer am 12.7.1532, in: MBBW VIII, Nr. 611, 225,15f.

113 Gemeint ist die Berner Disputation 1528; vgl. unten S. 185–188.

114 Prediger aus Bern, Solothurn und Biel an die Prediger von Zürich am 9.7.1532, in: HBBW II, Nr. 109, 152,3–6.

115 Martin Luther, Sendschreiben an die zu Frankfurt a. M., in: WA 30.3, 558–571, hier 560,12.

116 Ebd. 558,8.

117 Vgl. Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 299.

118 Luther, Sendschreiben, in: WA 30.3, 555.

119 Vgl. Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 301.

120 Vgl. unten S 189–193. In der Zwischenzeit gab es auch in Kempten eine Auseinandersetzung über das richtige Abendmahlsverständnis zwischen den Predigern. Zwar hatte

Während seiner Schweizerreise im Frühjahr 1533 besuchte Bucer Basel, Schaffhausen, Konstanz, St. Gallen, Zürich und Bern, wobei persönliche Differenzen beseitigt werden konnten.¹²¹ Dementsprechend zufrieden war der Strassburger, da sich das Misstrauen ihm gegenüber gelegt hatte:

«Die Brüder haben überall anerkannt, daß zwischen uns und ihnen in der Sache Eintracht besteht. Betreffs Luther ließen sie das offen, weil sie nicht alle seine Schriften gelesen haben.»¹²²

Damit war aber inhaltlich noch keine Einigung im Abendmahlsstreit erfolgt. Das zeigte sich an den Debatten im Jahr 1534, die im Folgenden skizziert werden.

Bucers ›Bericht auß der heyligen geschrift‹ vom März 1534

Einen weiteren Versuch, die zerstrittenen Parteien zu vereinigen, unternahm Bucer im März 1534, als er seinen *Bericht auß der heyligen geschrift* veröffentlichte.¹²³ Hintergrund für die Abfassung waren die Ereignisse, die sich im Jahr 1533 und im Frühjahr 1534 in Münster in Westfalen abspielten: Nachdem Münster im Februar 1533 zur Reformation übergetreten war, übernahm der täuferischen Lehren zugeneigte Prediger Bernhard Rothmann die theologische Führung. Die evangelische Bewegung innerhalb Münsters spaltete sich an der Frage der Erwachsenentaufe und der stärkere täuferische Teil radikalisierte sich zunehmends. Dass die Apokalypse erwartende ›Täuferreich‹ hielt sich 16 Monate lang; Münster

die Stadt die *Confessio Augustana* unterzeichnet, aber der schweizerische Einfluss blieb und der «Zwinglianismus [...] Bucerischer Färbung» (Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 318) setzte sich durch (vgl. ebd. 315–318).

121 Köhler nennt hier die Verstimmungen nach dem Briefwechsel des Vorjahrs zwischen Bucer, Jud und Bullinger, vgl. oben, Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 311; sowie unten S. 152–169.

122 «Ad haec fratres vbique agnouerunt nos inter et ipsos esse in re concordiam. De Luthero, quia non omnia virj scripta legerunt, reliquerunt in medio.» Bucer an die Memminger Brüder am 26.5.1533, in: MBBW IX, Nr. 689, 230,6–8; Übersetzung, in: Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 312.

123 Martin Bucer, Bericht auß der heyligen geschrift von der recht gottseligen anstellung und haußhaltung Christlicher gemeyn, Eynsatzung der diener des worts, Haltung und brauch der heyligen Sacramenten, in: MBDS 5, 119–258; vgl. auch Robert Stupperich, Bericht aus der heyligen geschrift. Einleitung, in: MBDS 5, 111–118; sowie Friedrich, Bucer, 97f.

wurde im Juni 1534 nach Belagerung durch Truppen des Bischofs zurückerobert.¹²⁴

Als Bucer im November 1533 an Jud schrieb,¹²⁵ dass ihn die Münster Angelegenheit gegenwärtig am meisten beschäftige, war das ‹Täuferreich› hoch aktuell. Aufgrund seiner persönlichen Erfahrung mit Täufern zog er eine Verbindungslinie nach Strassburg und zu Schwenckfeld, der in den frühen 30er Jahren dort aktiv war.¹²⁶ Im *Bericht*, den er später abfasste, bezog sich Bucer mehrmals auf einen Brief des Münster Predigers Rothmann, eines Gegners der Kindertaufe.¹²⁷

Bucers *Bericht* wurde gedruckt, als in Münster schon die Täufer an der Macht waren. Verhandlungen oder Vermittlungsversuche, die Strassburg diesbezüglich im Sinn gehabt hatte, waren nun nicht mehr möglich. Ob Bucer sich erst jetzt entschloss, die Schrift dem Rat von Augsburg zu widmen, wo Schwenckfeld tätig war, oder ob es sich seine ursprüngliche Ansicht handelte, bleibt offen.¹²⁸

Bucer selbst sagte, dass er sich in dieser Schrift zu allen aktuellen kirchlichen Fragen geäußert habe. Die Sakramentsfrage behandelte der Strassburger ab Kapitel 7, vorher erörterte er ekklesiologische Themen.¹²⁹ «Das sacrament ist ein sichtbar zeichen der unsichtbaren gnaden»,¹³⁰ formulierte Bucer in Anlehnung an Augustinus.¹³¹ Dass zwei Dinge (*res*) im Abendmahl seien, ein Irdisches und ein Himmlisches beziehungsweise ein

124 Vgl. James M. Stayer, Art. Täufer/täuferische Gemeinschaften I, in: TRE 32, 597–617, hier 608–610.

125 Bucer an Jud am 30.11.1533, in: MBBW X, Nr. 800,399,2–400,3.

126 Vgl. Horst Weigelt, Art. Schwenckfeld, Kaspar von (1489–1561) / Schwenckfeldianer, in: TRE 30, 712–719, hier 713f.

127 Die Anfrage Rothmanns, die Bucer im November 1533 erhalten hatte, ist verloren gegangen (vgl. Stupperich, Bericht, in: MBDS 5, 113).

128 Vgl. Stupperich, Bericht, in: MBDS 5, 114. Für die Streitigkeiten in Augsburg über zwei Ausgaben der *Rechenschaft des Glaubens der böhmischen Brüder*, die eine mit einer Vorrede Luthers versehen, vgl. Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 313–315.

129 Für eine erweiterte Analyse des *Berichts* vgl. Ian Hazlett, The Development of Martin Bucer's Thinking on the Sacrament of the Lord's Supper in its historical and theological Content 1523–1534, Diss. Theol., Münster i. W. 1975, 376–383.

130 Bucer, Bericht, in: MBDS 5, 158,38–159,1.

131 Wie an anderer Stelle, etwa in seinem Katechismus, beschränkte Bucer die Zahl der Sakramente nicht auf zwei, sondern zählt auch das Handauflegen zur Geistübermittlung und Einsetzung ins Amt dazu. Für den Katechismus Bucers vgl. unten S. 207–211.

Sichtbares und ein Unsichtbares, gehörte zu Bucers Grundauffassung des Abendmahls, das er durch die Formel «mit dem brot»¹³² ausdrückte:

«Derhalb glauben und bekennen wir, das uns der Herr in seinem heyligen abentmal mit dem brot seinen waren leib, also mit dem kelch sein wares blut gibt. Wie dann diß die art der sacrament ist, das uns mit den sichtbaren zeichen die unsichtbaren gaben Gottes mitgeteylet werden, durch den diener dienlichermassen, durch den Herren furnaemlich.»¹³³

Durch die «sacramentliche einigkeit»¹³⁴ seien Leib und Blut Christi wahrhaftig gegenwärtig, vermischten sich aber nicht mit Brot und Wein. Bucer verteidigte sich in dieser Schrift gegen Vorwürfe der Wittenberger, lehnte aber zugleich eine auf die Spitze getriebene zwinglianische Abendmahlslehre ab.¹³⁵ Unterzeichnet haben nebst dem Autor auch die anderen Strassburger Prediger Capito, Hedio, Pollio, Zell und Schwartz.¹³⁶

Zwei Folgen seines *Berichts* sind auszumachen: Erstens gelang es Bucer, der Strassburger Obrigkeit die vermeintlichen Folgen des Täuferturns deutlich zu machen, was in der Stadt zu einer konsequenten Bekämpfung führte.¹³⁷ Zweitens löste die Schrift eine neue Erörterung über die Sakramente aus und bewirkte eine bewusste Annäherung an eine Wittenberger Sakramentsauffassung, womit der Strassburger etwa aus Konstanz Zuspruch erhielt.¹³⁸

Allerdings erwartete Bucer auch eine positive Aufnahme in der Schweiz und insbesondere bei den Zürchern. Im Brief vom 14. April 1534 an Bullinger und Jud erklärte Bucer, dass das Amtsverständnis das einzige Thema sei, in dem er anders betone als der Zürcher Katechismus von Jud.¹³⁹

132 Vgl. unten Fn 133 und die entsprechenden Formulierungen in der *Wittenberger Konkordie* (Martin Bucer, *Formula Concordiae Lutherj et Bucerj* (28.5.1536), in: MBDS 6.1, 121–134, hier 121,5f).

133 Bucer, *Bericht*, in: MBDS 5, 243,8–12.

134 Ebd. 247,30.

135 Vgl. zum Beispiel Kapitel 26 (ebd. 246–249).

136 Vgl. ebd. 258,36–38.

137 Vgl. *Stupperich*, *Bericht*, in: MBDS 5, 116.

138 Vgl. etwa die Äusserung Bucers «pro Lutheranis contra haereticos Monasteriensis» in seinem Brief an Thomas und Margaretha Blarer am 25.7.1535, in: *Schiess*, *Briefwechsel*, Bd. 1, Nr. 614, 718. Vgl. auch *Stupperich*, *Bericht*, in: MBDS 5, 116.

139 Vgl. Bucer an Bullinger und Jud am 9.4.1534, in: HBBW IV, Nr. 355,6f; für Juds Katechismus vgl. unten S. 203–207.

Bullinger selbst formulierte vorsichtiger: «Mir scheint, dass Bucer uns nicht überall entgegen ist.»¹⁴⁰ Allerdings sage der Strassburger gewisse Dinge «etwas dunkel und manches zweideutig»,¹⁴¹ etwa die Begriffe «anbieten, darbieten, vereinigen, natürlich, leiblich»,¹⁴² wobei sich Bullinger dennoch von der Einigkeit zwischen ihm und Bucer in der Gesamtheit der Abendmahlsauffassung überzeugt zeigte.

Auch bei anderen Schweizer Predigern bestand eine gewisse Skepsis. Der Berner Haller, der Bucers Schrift auf Empfehlung Juds hin gelesen hatte, stellte fest, dass die Stellung der Danksagung im Abendmahl beim *Bericht* eine andere sei als bei Zwingli, äusserte aber zugleich den Wunsch, dass damit eine Konkordie hergestellt werden könne.¹⁴³ Myconius scheint Bucers Schrift lange nicht gekannt zu haben und wurde erst Ende Oktober 1534 von Bullinger über deren Inhalt in Kenntnis gesetzt.¹⁴⁴ Bucer berichtete später an Martin Frecht und weitere Prediger in oberdeutschen Städten, dass Melancthon Bucers *Bericht* völlig gebilligt habe und forderte sie auf, ihre Formulierungen dementsprechend anzupassen.¹⁴⁵ Die in Bucers *Bericht* öffentlich ausgesprochene Ansicht sollte später für die *Wittenberger Konkordie* massgebend werden.¹⁴⁶

Die Württemberger Konkordie von 1534

Im gleichen Jahr änderte sich die politische Lage in Württemberg und auch dort tat sich eine neue Möglichkeit für eine Konkordie auf: Nachdem es 1534 Herzog Ulrich von Württemberg mithilfe Philipps von Hessen gelungen war, sein Land zurückzuerobern, sollte das Kirchenwesen

140 «Videor enim videre Bucerum nobis non omni parte [...] adversari.» Bullinger an Bucer am 28.10.1534, in: HBBW IV, Nr. 466, 379,30–32. Allerdings muss Bullinger in einem nicht erhaltenen Brief an Bucer seine Befriedigung über dessen Schrift ausgedrückt haben (vgl. Bucer an Bullinger am 25.9.1534, in: HBBW IV, Nr. 443, 327,48).

141 «[...] paullo obscurius et nonnihil ambigue» Bullinger an Bucer am 28.10.1534, in: HBBW IV, Nr. 466, 379,34.

142 «[...] exhibere, offerre, uniri, naturaliter, corporaliter» Bullinger an Bucer am 28.10.1534, in: HBBW IV, Nr. 466, 379,34f.

143 Vgl. Haller an Bullinger am 3.7.1534, in: HBBW IV, Nr. 405, 231,26–28.

144 Vgl. Myconius an Bullinger am 14.10.1534, in: HBBW IV, Nr. 457, 354,20f; und Bullinger an Myconius am 28.10.1534, in: HBBW IV, Nr. 467, 382f.

145 Vgl. Bucer an Frecht und die Pfarrer von Esslingen, Biberach, Memmingen, Kempten, Isny und Lindau am 2.1.1535, in: *Friedrich*, Bucer, 350, Anm. 4 (Teiltranskription).

146 Für die *Wittenberger Konkordie* vgl. unten S. 306–309.

nach reformatorischen Grundsätzen umgestaltet werden.¹⁴⁷ Schnell machten die Strassburger den Vorschlag, zur Aufrichtung einer Kirchenordnung, insbesondere für die Abendmahlsfrage, sei ein Religionsgespräch vonnöten.¹⁴⁸ Als Gesprächsteilnehmer schlugen sie Ambrosius Blarer und Simon Grynäus, der später an der Universität Tübingen tätig war, vor.

Da der Herzog durch den Friedensschluss von Kaaden, der «Sacramentirer, Wiedertäufer, auch alle andere neue unchristliche Secten»¹⁴⁹ von Württemberg ausschloss, kein Risiko eines Friedensbruchs eingehen wollte, berief er anstelle des Schweizers Grynäus Erhard Schnepf zusammen mit Blarer zum Religionsgespräch.¹⁵⁰ Blarer erhielt von Bucer mehrere Schriftstücke, die dem Strassburger zur Aufrichtung einer Konkordie geeignet schienen, darunter auch die *Tetrapolitana*, wobei Bucer aber zugleich die *Confessio Augustana* als gemeinsame Grundlage empfahl.¹⁵¹

Über das Gespräch zwischen Blarer und Schnepf liegt ein von Johannes Zwick an Bullinger gerichteter Bericht vor. Der Konstanzer war von Blarer informiert worden und ihm lag auch ein verloren gegangener Brief Blarers an Herzog Ulrich von Ende Juli vor. Sein Wissen teilte Zwick nun mit Bullinger: Blarer habe sich an den Ratschlag Bucers bezüglich der Orientierung an der *Confessio Augustana* gehalten und mit den Worten des ausburgischen Bekenntnisses bekannt, «das der lib Christi ym nachtmal warhafftiklichen dargeraicht werde».¹⁵² Allerdings hätte Schnepf von ihm eine «vil gröbere und flaischlichere» Redeweise verlangt.¹⁵³ Etwas ausführlicher hatte sich Blarer gegenüber Herzog Ulrich erklärt: Er glaube, «das Christus, [...] sinen gleubigen warlich sinen lib zů essen gebe

147 Für die *Württembergische Konkordie* vgl. auch *Friedrich*, Bucer, 100–103; sowie Bernd Moeller, Johannes Zwick und die Reformation in Konstanz, Gütersloh 1961, 169–172. Friedrich nennt die Einigungsformel «Stuttgarter Konkordie». Ebenso tut das Schneider-Ludorff, die den Einfluss von Philipp von Hessen für den Abschluss der Konkordie herausgearbeitet hat (vgl. *Schneider-Ludorff*, Der fürstliche Reformator, 182–185).

148 Vgl. *Köhler*, Zwingli und Luther, Bd. 2, 330f. Die Idee der Strassburger war wohl ein ähnliches Gespräch wie in Marburg 1529 (vgl. oben S. 60–65).

149 Johann Christian Gotthold *Neudecker*, Urkunden aus der Reformationszeit, Cassel 1836, 236

150 Vgl. *Köhler*, Zwingli und Luther, Bd. 2, 332.

151 Vgl. Bucer an A. Blarer Ende Juli, in: *Schiess*, Briefwechsel, Bd. 1, Nr. 430, 510 und 513; für die *Confessio Tetrapolitana* und die *Confessio Augustana* vgl. oben S. 66–69 und unten S. 189–193.

152 Zwick an Bullinger Mitte August 1534, in: HBBW IV, Nr. 424, 277, 18f. Dabei handelt es sich um eine verkürzte Wiedergabe des Abendmahlsartikels der *Confessio Augustana*.

153 Zwick an Bullinger Mitte August 1534, in: HBBW IV, Nr. 424, 277, 20f.

zû ainer spis des ewigen lebens, das er in ynen und sy in ym ewigklichen bliben sollen».¹⁵⁴ Als Blarer bei einer Privatunterredung mit dem Herzog diesem die «uns von den Lutheranern in Marburg überreichten Konkordienartikel»,¹⁵⁵ die von Luther unterschrieben worden waren, übergab, willigte auch Schnepf ein und eine Übereinkunft war getroffen. Die Konkordienformel lautete:

«Wir bekennend, das uß vermögen dieser wort: ›Diß ist min lib, diß ist min blut, der lib und das blut Christi warhaftiklich hoc est essentialiter et substantive, non autem qualitative vel quantitative vel localiter im nachtmal gegenwirtig siend und geben werdind»¹⁵⁶

Allerdings waren dies Artikel, die beim Marburger Religionsgespräch von den Wittenbergern vorgeschlagen, aber von den Schweizern nicht angenommen worden waren.¹⁵⁷ Weil Bucer Blarer das Schriftstück geschickt hatte, diesen aber in Unkenntnis darüber hielt, dass Zwingli und Oekolampad damit nicht einverstanden waren, galt der Ärger der Oberdeutschen und Schweizer bald dem ›listigen‹ Strassburger, der den Konstanzer übertölpelt hatte.¹⁵⁸ Bullinger schickte Ambrosius Blarer im Oktober ein kurzes Bekenntnis zu, um ihm darzulegen, wie das Abendmahl in der Schweiz gelehrt werde.¹⁵⁹

Die von Schnepf im Gespräch vertretenen Wittenberger dagegen, namentlich Luther und Melanchthon, gaben sich zwar mit der *Württembergischen Konkordie* zufrieden, äusserten aber auch Zweifel über Bucers Ehrlichkeit in Bezug auf deren Aufnahme bei den Schweizern.¹⁶⁰

Bekenntnisnorm wurde die Konkordie trotz allem auch in Württemberg nicht. Die Reformation im Herzogtum entwickelte sich in die wit-

154 Ebd. 277,28–278,30. Diese Formulierung erinnert stark ans *Erste Helvetische Bekenntnis*, in dem festgehalten wurde: Wir glauben, «das der her im helgen abendmal sin lyb und blüt, das ist sich selbs, den sinen warlich anbütet und zû solcher frucht zû nießen gipt, das er je men und me in inen, und sy in im, lebennd [...], nit zu einer hynfelligen spys des buchs, sonder zu einer spis und narung des geystlichen und ewigen lebens.» (Saxer, Confessio, in: RBS 1/2, 52,28–53,8) Vgl. dafür auch unten S. 275–281.

155 «Mitto item articulos concordiae datos nobis a Lutheranis Marpurgi» schrieb Bucer an A. Blarer Ende Juli, in: *Schiess*, Briefwechsel, Bd. 1, Nr. 430, 513.

156 *Köhler*, Zwingli und Luther, Bd. 2, 337.

157 Vgl. ebd.

158 Vgl. etwa Myconius an A. Blarer am 29.9.1534, in: *Schiess*, Briefwechsel, Bd. 1, Nr. 463, 556; Bullinger an Vadian am 27.8.1534, in: HBBW IV, Nr. 429, 291f. Bullinger äusserte allerdings eher seine Sorge über Unklarheit der Formel.

159 Nämlich das Zürcher Abendmahlsbekenntnis vom Oktober 1534, vgl. unten S. 198–203.

160 Vgl. Melanchthon an Bucer am 16.9.1534, in: PMB Bd. T6, Nr. 1493, 204f; Melanchthon an Philipp von Hessen am 16.9.1534, in: PMB Bd. T6, Nr. 1492, 202f; Jakob Otter an A. Blarer am 6.8.1534, in: *Schiess*, Briefwechsel, Bd. 1, Nr. 434, 519.

tenbergische Richtung und die württembergischen Prediger wurden auf die *Confessio Augustana* verpflichtet.¹⁶¹

Das Kasseler Gespräch Ende 1534

Parallel zu den oben genannten Vorkommnissen und Einigungsbemühungen im Jahr 1534 fand auch eine Annäherung zwischen Bucer und Melanchthon statt.¹⁶² Zunächst fanden sich die beiden in ihrer Ablehnung der Täufer rund um die Ereignisse in Münster.¹⁶³ Zugleich versicherte der Wittenberger Bucer und dessen Amtsbrüdern seine Zuneigung und wünschte ein Gespräch «über die Lehren».¹⁶⁴ Ein solches Treffen fand aber zunächst nicht statt.

Erst nach dem Abschluss der *Württembergischer Konkordie* wurden die Bemühungen in diese Richtung intensiviert: Melanchthon antwortete Mitte September Philipp von Hessen auf dessen Brief und bat ihn um Massnahmen zum Abschluss einer Abendmahlskonkordie. Das formulierte Ziel war, «das ein beständige concordia [...] gemacht werde».¹⁶⁵ Der Landgraf ergriff nun die Initiative und lancierte nach Rücksprache mit Luther und Jakob Sturm ein Treffen zwischen Melanchthon und Bucer als Vertreter des wittenbergischen beziehungsweise oberdeutschen

161 Vgl. Bucer an Bullinger am 10.9.1534, in: HBBW IV, Nr. 436, 310. Jakob Sturm, Strassburger Bürgermeister, hatte Herzog Ulrich darauf hingewiesen, dass die *Confessio Augustana* den Schutz des Schmalkaldischen Bundes garantierte und vor der Anwendung der Kaadener Klausel gegen die «Zwinglianer und Sakramentierer» bewahrte (vgl. Sturm an Philipp von Hessen am 26.8.1534, in: Polit. Corr. II, Nr. 239, 220–223; und Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 355).

162 Zum Ganzen vgl. *Friedrich*, Bucer, 103–105; Gerhard Müller, Die Kasseler Vereinbarung über das Abendmahl von 1534, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung, Darmstadt, Bd. 18 (1967), 125–136; Ian Hazlett, Les entretiens entre Melanchthon et Bucer à Cassel 1534. Réalités politiques et clarification théologique, in: Horizons européens de la Réforme en Alsace. Das Elsass und die Reformation in Europa des XVI. Jahrhunderts. Jean Rott zum 65. Geburtstag, hg. v. Marc Lienhard, Marijn de Kroon, Strassburg 1980, 207–225; und Heinz Scheible, Melanchthon und Bucer, in: Martin Bucer and sixteenth Century Europe. Actes du colloque de Strasbourg (28–31 août 1991), Bd. 1, hg. v. Christian Krieger, Marc Lienhard, Leiden, New York, Köln 1993, 367–393, hier 378f.

163 Vgl. Melanchthon an Bucer am 15.3.1534, in: PMB Bd. T6, Nr. 1420, 64–68.

164 Ebd. 68,101.

165 Melanchthon an Philipp von Hessen am 16.9.1534, in: PMB Bd. T6, Nr. 1492, 203,32f.

Sakramentsverständnisses in Kassel, angesetzt auf den 26. Dezember 1534.¹⁶⁶

Über dieses Gespräch Ende des Jahres 1534 liegt ein Bericht Bucers vor.¹⁶⁷ Der Strassburger hielt darin fest, dass zwar von Luther geforderte Formulierungen wie «jn handt vnd munt»¹⁶⁸ umgangen, dafür solche wie «wesentlich vnd warhafftiglich»¹⁶⁹ für die Einigung verwendet wurden. Der Vergleichspakt, der in der Gegenwart des Landgrafen Philipp geschlossen wurde, war dann aber ziemlich offen formuliert und berief sich auf die beidseits angenommene *Confessio Augustana* und deren Apologie.¹⁷⁰ Er und Melanchthon hätte sich darauf geeinigt,

«das der leib christj wesentlich vnd warhafftiglich, empfangen werde (vnd das broth vnd wein zaichen seyen [...], welliche so man raichet vnd empfalet, werde zu gleich geraicht vnd empfangen der leib christj)».¹⁷¹

Dabei würden Brot und Leib «nit mit vermischung jres wesens»¹⁷² vereinigt, sondern es handle sich um eine «sacramentliche Zusammenfügung».¹⁷³ Nun solle Melanchthon Luther dieses Bekenntnis vorbringen und erreichen, dass jener es billige. Die Oberdeutschen ihrerseits hätten es so schon akzeptiert.¹⁷⁴

Luther urteilte: Wenn gemäss der *Confessio Augustana* gelehrt werde, wolle er sich einer Konkordie nicht verschliessen. Allerdings blieb er zurückhaltend: Erst nach einer gewissen Zeit, wenn sich die trüben Wasser gesetzt hätten, könne man «eine rechte, beständige einigkeit beschließen».¹⁷⁵ Weil der Kasseler Pakt allein durch Bucer und Melanchthon geschlossen worden sei, so Luther weiter, sollten auf beiden Seiten

166 Vgl. Luther an Philipp von Hessen am 17.10.1534, in: WA Br. 7, Nr. 2142, 109f; Polit. Corr. II, Nr. 249, 225f; Nr. 252, 232; sowie Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 362. Weil Bucer für dieses Gespräch die Meinung der Oberdeutschen gewinnen wollte, reiste Bucer im Herbst in Süddeutschland umher. In diesem Zusammenhang entstand das von Bullinger geschriebene und von den anderen Zürcher Predigern unterschriebene Abendmahlsverständnis vom 15.12.1534, vgl. dafür auch unten S. 200f.

167 Vgl. Ernst Bizer, Martin Butzer und der Abendmahlsstreit, in: ARG 35 (1938), 203–237, hier 217–229.

168 Ebd. 226.

169 Ebd.

170 Vgl. Bizer, Butzer, in: ARG 35, 228.

171 Ebd.

172 Ebd.

173 Ebd. 226.

174 Vgl. ebd. 229.

175 WA 38, 300.

noch weitere Prediger befragt werden, um letzte Widerstände gegen eine «concordia generalis»¹⁷⁶ aus dem Weg zu räumen.

Luthers Galaterbriefkommentar

Doch immer wieder kam es zu Aktionen, die einer allgemeinen Konkordie abträglich waren. Noch im Jahr 1534, genauer am 10. März, erschien Luthers *Brief von seinem Buch der Winkelmessen*.¹⁷⁷ Ob es dem Wittenberger darum ging, den Verdacht zu entkräften, er halte es mit den «Schwärmern» oder ob sich der Brief an einen «besondern günstigen herrn und guten freunde»,¹⁷⁸ insbesondere gegen Johann von Anhalt und dessen päpstliche Ansichten richtete, sei dahingestellt.¹⁷⁹ Die scharfe Abgrenzung gegen die «irrige leren» Zwinglis und seiner «gesellen»¹⁸⁰ und die Bezeichnung von Zwingli und Karlstadt als Feinde des Sakraments waren heftige Attacken zu einem Zeitpunkt, in dem andere Theologen wie Bucer intensiv nach einem Ausgleich suchten.

Luthers Galaterbriefkommentar überschreitet die Grenze des Tolerierbaren für die Schweizer. Der Brief des Paulus war dem Wittenberger besonders wichtig: Luther fand in jenem sowohl stärkende Elemente für seine religiöse Position als auch Argumente für den Streit mit seinen Gegnern.¹⁸¹ Das genaue Datum der Drucklegung der lateinischen Version ist nicht bekannt, wahrscheinlich wurde der Kommentar anfangs Januar

176 Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 380.

177 Vgl. Martin Luther, Brief von seinem Buch über die Winkelmessen, in: WA 38, 262–272. 178 Ebd. 262,2.

179 Die Einführung in den Brief diskutiert diese Frage ausführlich. Es steht im Raum, ob Luther nach seiner Ende 1533 erschienen Schrift *Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe* (in: WA 38, 195–256) – die sich insbesondere gegen das päpstliche Sakramentsverständnis wandte – von seinen Anhängern verdächtigt worden ist, zu den «Sakramentierern» hinzutendieren und sich hinsichtlich dieser Vorwürfe mit dem *Brief* verteidigt hat. Die Verfasser der Einleitung kommen allerdings zum Schluss, dass sich der fiktive Brief gegen Johann von Anhalt richtet (vgl. Albert Freitag, Oskar Brenner, Brief von seinem Buch über die Winkelmessen. Einleitung, in: WA 38, 257–262, hier 260). Dagegen spricht allerdings Luthers Briefanfang und der allgemeine Ton des Briefs, der sich scharf gegen die «Sakramentierer» abgrenzt (vgl. etwa Luther, Winkelmessen, in: WA 38, 262,5–18).

180 Luther, Winkelmessen, in: WA 38, 262,17.

181 Vgl. Albert Freitag, In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius [...]. Einleitung, in: WA 40.1, 1–14, hier 2.

1535 gedruckt.¹⁸² Das Manuskript beruhte auf Luthers Vorlesung über den Galaterbrief, die er 1531 gehalten hatte.¹⁸³ Sein Freund und Mitarbeiter Georg Rörer gab diese nach Luthers Kollegnachschrift heraus.¹⁸⁴

Es ist hier nicht der Ort, den umfangreichen Galaterbriefkommentar zu besprechen, vielmehr sollen einzelne Ausschnitte benannt werden, in denen die Schweizer einen Angriff auf sie lasen. Vor dem eigentlichen Kommentar führte Luther den Grundgedanken des Paulusbriefs aus und wandte sich heftig gegen die «Sakramentierer und Schwärmer»,¹⁸⁵ die schon die Rechtfertigungslehre nicht richtig verstanden hätten und nichts von der Christusgerechtigkeit lehren würden. Vielmehr hingen sie allein der Gesetzesgerechtigkeit an. Solche seien keine Christen, ob man sie nun Juden, Mohammedaner, Päpstliche oder Sektierer nenne, so Luther weiter.¹⁸⁶ Der Satan erwecke falsche Lehrer, die zunächst die wittenbergische Lehre billigen würden, danach aber sagten, die Lutheraner hätten den Geist der Furcht und würden es nicht wagen, die Wahrheit frei heraus zu bekennen.¹⁸⁷ Dabei nannte Luther die «Wiedertäufer» und die «Schwärmer» in einem Atemzug und verglich sie mit den von Paulus verdamnten Lügenaposteln.¹⁸⁸ Es handle sich dabei um «Verderber des Evangeliums»,¹⁸⁹ die sich noch damit rühmen würden, dass sie die ehrlichsten Verkünder der Frohen Botschaft seien. Dabei würden sie das Evangelium verkehren, einfach andersherum als die Päpstlichen:

«Daher können die Papisten, die Zwinglianer, Wiedertäufer und alle, die die Gerechtigkeit Christi nicht kennen oder nicht festhalten, aus Christus nur einen Mose und Gesetz machen und aus dem Gesetz Christus. So nämlich lehren sie: der Glaube an Christus rechtfertigt zwar, aber zugleich müssen die Gebote Gottes

182 Vgl. Freitag, Commentarius. Einleitung, in: WA 40.1, 3. Es gibt eine deutsche Übersetzung des Kommentars von Justus Menius; diese ist Herzog Johann Friedrich von Sachsen gewidmet (vgl. ebd. 5).

183 Vgl. Freitag, Commentarius. Einleitung, in: WA 40.1, 5.

184 Vgl. Hermann Kleinknecht (Hg.), D. Martin Luthers Epistel-Auslegung, Bd. 4, Galaterbrief, Göttingen 1980, 7.

185 «Sacramentarii et Schwermeri» Martin Luther, In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius [...], in: WA 40.1, 33–688, hier 49,1.

186 Vgl. ebd. 49,21ff.

187 Vgl. ebd. 109,23f und 110,17f. An anderer Stelle spricht Luther davon, der Satan habe Münzer, Zwingli und andere verzaubert (ebd. 317,20) und beleidigt den Zürcher und Oekolampad (ebd. 319,12f).

188 Vgl. ebd. 252,5–8.

189 «[...] eversores Evangelii» Ebd. 113,32.

gehalten werden [...]. Da ist sofort Christus verleugnet und der Glaube abgeschafft». ¹⁹⁰

Zudem warf der Wittenberger den «Schwärmern» vor, sie hätten durch die Abschaffung der Zeremonien und der Bilder und der Bekämpfung der Sakramente der Kirche nicht geholfen, sondern vielmehr das Papsttum befestigt. ¹⁹¹ Im gleichen Atemzug bezeichnete er die Schweizer als diejenigen, «die die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl verneinen». ¹⁹² Der aggressive Ton gegenüber den «Lügenaposteln» bleibt die ganze Schrift hindurch bestehen, das falsche Verständnis von Gesetz und Gnade und damit eine Wiedereinführung der Werkgerechtigkeit scheint Luthers Hauptkritikpunkt an den «Schwärmern» gewesen zu sein.

Nicht verwunderlich, dass der Galaterbriefkommentar in der Eidgenossenschaft nicht gut ankam. Bucer verteidigte den Wittenberger gegenüber Bullinger mit dem Hinweis darauf, dass die Vorlesung schon drei – korrekterweise vier – Jahre alt sei und sich der Kommentar hauptsächlich gegen die Päpstlichen richten würde. ¹⁹³ Fälschlicherweise habe Luther Zwingli und Oekolampad für Anhänger von Münzer und Karlstadt gehalten, deshalb seien die Attacken unglücklich ausgefallen.

Auch wenn Bucers Entschuldigungen teilweise richtig sind – zu denken ist daran, dass die Vorlesung 1531 stattfand und nicht Luther, sondern Rörer das Manuskript aus Notizen zusammengestellt hatte – blieb der Zeitpunkt der Veröffentlichung ungünstig. Schliesslich war Luthers Galaterbriefkommentar einer der Gründe, warum die Schweizer Evangelischen sich im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* zusammenfanden. ¹⁹⁴

Die Esslinger Artikel von 1535

Ein weiterer Versuch Bucers, die Konkordie zu fördern, fand im August 1535 statt. Aufgrund unbedachter Äusserungen des dort tätigen Predigers

190 «Itaque Papistae, Cingliani, Anabaptistae et omnes qui iustitiam Christi ignorant aut non recte tenent, non possunt non facere ex Christo Mosen et legem et ex lege Christum. Sic enim docent: Fides in Christum iustificat quidem, sed simul servari etiam oportet praecepta Dei [...]. Ibi statim Christus negatus et fides abolita est» Ebd. 249,10–15, Übersetzung, in: *Kleinknecht*, D. Martin Luthers Epistel-Auslegung, 96.

191 Vgl. Luther, Commentarius, in: WA 40.1, 354,13ff.

192 «[...] qui negatione corporalis praesentiae Christi in Coena» Ebd. 354,13f.

193 Vgl. Bucer an Bullinger und Jud Ende Juli 1535, in: HBBW V, Nr. 623, 305,216–306,244.

194 Vgl. auch unten S. 216–220.

Jakob Otter verfasste Bucer die sogenannten *Esslinger Artikel*,¹⁹⁵ die für den internen Gebrauch unter den süddeutschen Predigern bestimmt waren und mit denen sowohl der zu den Schweizer Reformierten zuneigende Otter als auch der Lutheraner Brenz einverstanden waren.¹⁹⁶

Die *Esslinger Artikel* wurden erst im November in der Schweiz bekannt und grossmehrheitlich abgelehnt.¹⁹⁷ Bucer hatte darin Fragen bezüglich der leiblichen Realpräsenz und der Speisung der Ungläubigen behandelt. Aber insbesondere der zweite der fünf Artikel, der das «Wie» der Gabe im Abendmahl behandelte, missfiel den eidgenössischen Theologen, die während der Zusammenkunft in Aarau am 1. Dezember 1535 darüber verhandelten und befanden, diesen Artikel könnten sie in keiner Weise mit gutem Gewissen unterschreiben.¹⁹⁸ Er lautete folgendermassen:

«Nemlich, das der leib vnd das blut des hern mit brot vnd wein nit natürlich oder Reümlich, sonder allein sacramentlich verainigt wurd; das ist also, das der leib vnnd blut des hern damit [da mit] brott vnd wein warhafftig vnd tetlich [tatsächlich] vberreicht wurd, doch himelischer vnd gottlicher weyß, nit fleischlicher noch sinlicher, dan der her alda ye nit allein brot vnnd wein, sonder furnemlich seinen leib vnd sein blut dargibt [gemäss der Einsetzungsworte] vnd wurd aber auch da der leib vnd das blut des heren weder mit sinnen noch vernunft erreicht noch begriffen.»¹⁹⁹

Der Berner Pfarrer Haller kritisierte den Ausdruck «himmelschlicher und göttlicher wiß»²⁰⁰ für die Art der Gegenwart Christi im Abendmahl und gab an, auch mit dem dritten Artikel über die Frage der Speisung der Unwürdigen nicht einverstanden zu sein, da dieser in seinen Augen unklar formuliert war.²⁰¹ Der Berner wiederholte seine Kritik Ende Dezember und beanstandete die Zweideutigkeiten der *Esslinger Artikel*.²⁰²

195 Vgl. Martin Bucer, Die *Eßlinger Artikel* vom August 1535, in: MBDS 6.1, 94–96.

196 Vgl. ebd. 94.

197 Vadian hatte die Artikel von Johannes Zwick erhalten und Bullinger weitergeleitet (vgl. Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 405f). Zur Ablehnung der Schweizer vgl. auch unten S. 131–136.

198 Vgl. Die Stellungnahme des Theologenkonvents in Aarau, in: Zürich StA, E II 337, 118r.

199 Bucer, *Eßlinger Artikel*, in: MBDS 6.1, 95,1–9.

200 Haller an Bullinger am 14.12.1535, in: HBBW V, Nr. 701, 474,41.

201 Vgl. ebd. 474, 42–44. Bucer sprach im dritten Artikel von den Unwürdigen, die die Gemeinschaft des Leibs und Bluts Christi auch empfangen, allerdings zum Gericht (vgl. Bucer, *Eßlinger Artikel*, in: MBDS 6.1, 95,10–15). Damit ging der Strassburger der Frage der *manducatio impiorum* aus dem Weg.

202 Vgl. Haller an Bullinger am 25./28.12.1535, in: HBBW V, Nr. 705, 483,41–55.

Ertrag: Der Abendmahlsstreit zwischen 1525 und 1535 aus schweizerischer und oberdeutscher Sicht

Die frühneuzeitliche Gelehrtenkultur war geprägt vom Gedanken, dass einem Vorwurf rechtgegeben wurde, wenn er unwidersprochen blieb. Das erklärt die schier endlose Liste der zum Thema «Abendmahl» produzierten Schriften zwischen 1525 und 1535: Auf jede Anschuldigung musste geantwortet werden, was wiederum neue Rechtfertigungen und Erklärungen nach sich zog. Eine Darstellung dieses Streits um das richtige Abendmahlsverständnis muss also zwangsläufig lückenhaft bleiben. Dennoch lassen sich für die späteren Verhandlungen rund um das *Erste Helvetische Bekenntnis* wichtige Punkte festhalten. Im Folgenden sollen die fünf bedeutendsten benannt werden:

1. Der Austausch zwischen schweizerischen und oberdeutschen Theologen über die Abendmahlsthematik begann schon sehr früh, bevor der Streit überhaupt richtig in Süddeutschland ausbrach. Dass dort der Austausch, aber auch der Ausgleich besonders intensiv gesucht wurde, liegt sowohl an der geografischen Nähe als auch an den engen persönlichen Kontakten. Viele der Hauptvertreter der Reformationsbewegung in der Eidgenossenschaft und in Oberdeutschland hatten die gleichen Lateinschulen besucht oder zusammen an der Universität Heidelberg studiert. Das Bemühen um eine Konkordie, das insbesondere von den Strassburger Theologen, aber auch von anderen Theologen in den süddeutschen Reichsstädten, ausging, hatte seinen Grund aber nicht nur in den erwähnten geografischen und personellen Aspekten, sondern auch in der sicherlich ebenfalls dadurch bedingten Nähe der theologischen Anschauungen.
2. Eine nicht unbedeutende Rolle spielte dabei die Politik. Es ist ein Allgemeinplatz, dass in der frühen Neuzeit auch politische Überlegungen in theologischen Fragen mitschwingen. Aber beim Abendmahlsstreit ist das besonders evident. Es fällt auf, dass die theologischen Einigungsversuche nicht nur, aber sehr oft politische Aktionen waren. Was sich schon beim Abendmahlsgespräch auf Burg Guttenberg abzeichnete, zog sich von Marburg über Augsburg und Württemberg bis Kassel durch: Die Gespräche wurden von «Politikern» initialisiert, organisiert und überwacht. Die weltlichen Obrigkeiten hatten offen-

sichtlich ein mindestens so grosses Interesse wie die Theologen, dass eine Einigung im Abendmahlsstreit erfolgte.

3. Allerdings zeigt sich auch, dass die Fronten insofern schon früh verhärtet waren, dass keine Partei sagen wollte, sie sei von ihrer ursprünglichen Überzeugung abgewichen. Dieses Phänomen war besonders nach dem Marburger Religionsgespräch deutlich: Ein «Abfallen» von der anfänglichen Meinung war ein Zeichen von Schwäche, und die Angst, einer solchen bezichtigt zu werden, prägte die Debatte.²⁰³ So wurde etwa Bucer an seine Unterzeichnung der *Berner Thesen* erinnert: Er habe damals eine Position vertreten, die die Zürcher immer noch innehätten. Sie seien immer beim gleichen Glauben geblieben, während er eine Kehrtwendung hin zum wittenbergischen Standpunkt gemacht habe. Die Schweizer versuchten den Strassburger in den frühen 1530er-Jahren immer wieder daran zu erinnern, dass er ursprünglich auf ihrer Seite gewesen sei. Früher geäusserte Überzeugungen und unterschriebene Bekenntnisse machten also haftbar für die Zukunft.
4. Wichtig für das Folgende ist zudem, dass die Strassburger schon 1525 darauf beharrten, es handle sich bei den Abendmahlsdiskussionen lediglich um einen Wortstreit. In der Sache seien sich die Streitparteien einig, nämlich dass Jesus Christus wahrhaft im Nachtmahl gegenwärtig sei.²⁰⁴ Ob das wirklich ihre Meinung war oder ob diese Einschätzung hauptsächlich politisch motiviert war, ist kaum zu eruieren.
5. Der letzte Punkt betrifft die Veränderung der Kommunikation: Während bis und mit Marburger Religionsgespräch doch noch einige direkte Kontakte zwischen Schweizern und Wittenbergern belegt sind, fand der Austausch nach 1529 offenbar nur noch indirekt über die Sendschriften und insbesondere über die Strassburger Theologen, namentlich Bucer, statt. Dieser musste sich – in seinem Drängen auf eine Einigung – gegenüber beiden Seiten rechtfertigen. Für eine direkte Kommunikation, etwa zwischen Luther und den führenden Schweizer Theologen, finden sich bis zum Jahr 1536 keine Belege. Einzig ein

203 Vgl. May, Marburger Religionsgespräch, 57.

204 Vgl. Capito, Bucer und die Pfarrer von Strassburg an die Herren von Gemmingen am 1.12.1525, in: MBBW II, Nr. 114, 82,90f. Diese Argumentation übernahm auch der Strassburger Magistrat im Versuch einer Annäherung an die lutherischen Fürsten nach dem Augsburger Reichstag (vgl. Dörner, Spannungsfeld, 142).

Brief Bullingers an Melanchthon vom August 1535 ist überliefert.²⁰⁵ Ob der fehlende direkte Kontakt förderlich oder hinderlich für die Erreichung einer Abendmahlskonkordie war, gilt es im Folgenden zu beantworten.

205 Vgl. Bullinger an Melanchthon am 31.8.1535, in: HBBW V, Nr. 636, 335f. Es handelt sich dabei um eine Art Apologie der Zürcher Lehre. Bullinger schickte dem Wittenberger als Beweis ihrer Schriftgemässheit vier seiner Paulusbriefkommentare (Gal, Eph, Phil und Kol) mit.

Das Verhältnis der eidgenössischen Städte im Spiegel der politischen Entwicklung bis 1536

Die kapitalen Niederlagen in Kappel und am Gubel 1531 brachten die Schweizer Reformierten innerhalb der Eidgenossenschaft in Bedrängnis: Einerseits übten die altgläubigen Orte Druck aus, etwa indem sie den Reformierten in den Gemeinen Herrschaften das Leben schwermachten oder mit einem innereidgenössischen Krieg drohten. Andererseits waren die Verbindungen zu den religionsverwandten Städten ausserhalb der Eidgenossenschaft, etwa Strassburg und Konstanz, in der offiziellen Politik nach der Auflösung der Bündnisse nur noch sehr lose und das Verhältnis der reformierten Eidgenossen untereinander von Misstrauen geprägt.

Genau diese innereidgenössischen Beziehungen zwischen 1532 bis und mit 1535 sollen nun im folgenden Kapitel untersucht werden. Es geht also insbesondere um die – oft unterschiedliche – Beurteilung politischer Themen. Diese Fallbeispiele ergeben sich aus der Häufigkeit, wie sie etwa in den Tagsatzungsabschieden und den städtischen Aktensammlungen erwähnt werden.¹ Das Zürcher Messemandat, das ab 1532 die Beziehungen zwischen Zürich und den Fünf Orten stark beeinträchtigte, die Streitigkeiten mit dem St. Galler Abt Diethelm Blarer um die Reformierten auf seinem Hoheitsgebiet, die Frage, ob die Reformierten ‹Türkenhilfe› leisten sollten und in der Lage waren eine einheitliche Eheordnung zu finden, die ausgewiesenen Solothurner ‹Banditen›, die von Berner Gebiet aus Überfälle tätigten sowie Berns Auseinandersetzung mit dem Herzog von Savoyen beschäftigten nicht nur die eidgenössische Tagsatzung, sondern auch und insbesondere die reformierten Orte. Andere Streitfragen, wie etwa das von Schaffhausen gewünschte Mitbestimmungsrecht in den Diessenhofer Angelegenheiten, das schliesslich gegen Zinsverzicht ge-

1 Als ‹Gegenstück› werden im nächsten Kapitel die theologischen Hauptdiskussionspunkte untersucht (vgl. unten S. 123–173).

währt wurde, sorgten im Vergleich für viel weniger Kontroversen und werden darum hier nicht behandelt.² Eine Ausnahme bildet das Unterkapitel über die Bündnisfragen: In diesem kurzen Abschnitt stehen zwar weniger intensiv diskutierte Themen im Vordergrund, doch an diesen lassen sich die vielfältigen Verbindungen zwischen den reformierten Orten der Eidgenossenschaft und den glaubensverwandten Städten in Süddeutschland aufzeigen.

Einiges davon wurde schon im zweiten Kapitel skizziert.³ Allerdings stehen hier nicht mehr nur die Bündnisse, sondern die zahlreichen offiziellen und inoffiziellen Verbindungen zwischen den reformierten Städten im Zentrum. Zu diesem Zweck wird auch der Briefwechsel der Theologen miteinbezogen. Weil die Briefwechsel der führenden Prediger der Städte Zürich, Bern und Basel einigermaßen gut erhalten sind, spiegelt sich das Verhältnis der reformierten Städte zueinander auch darin. Die Theologen versuchten jeweils, ihre informellen Kontakte zu nutzen, um politisch Einfluss zu nehmen. So tat es auch der Antistes der Basler Kirche, Oswald Myconius.⁴ Er schrieb Anfang 1533 an die Pfarrer Haller und Megander in Bern:

«Man wundert sich in Basel über eure Stumpfheit. [...] Ihr wißt Alles und doch kümmert Ihr euch nicht um den Zusammenschluß. Ihr wißt: Walliser, Eschentaler, Savoyer wollen gegen Bern ziehen, die fünf Orte gegen Zürich, die Spanier und Italiener gegen Konstanz und dann gegen Zürich. An Ermahnungen von guten Männern fehlt es Euch nicht. [...] Werdet eifrig; schaut Euch nach Hilfe um. Der Feind ist bereit. Schließt ein Bündnis mit Zürich».⁵

In Myconius' Brief wird nicht nur die äussere Bedrohung der reformierten Orte ersichtlich, die eine enge Zusammenarbeit nötig machte, sondern das Schreiben zeigt auch, dass diese Kooperation nicht selbstverständlich war.

Besonderes Augenmerk wird im vorliegenden Kapitel auf das Verhältnis von Zürich und Bern zu legen sein. Obschon die Beteiligten etwas anderes behaupteten, war die Beziehung zwischen den beiden Städten

2 Vgl. für diesen Fall die eidgenössische Tagsatzung am 14.4.1534 in Baden, in: EA IV 1c, Nr. 160, 209f.o.p; Tagsatzung am 5.5.1534, in: EA IV 1c, Nr. 165, 320.p; Tagsatzung am 9.6.1534, in: EA IV 1c, Nr. 179, 335.h; Tagsatzung vom 11.8.1534, in: EA IV 1c, Nr. 194, 365f.kk und Tagsatzung am 29.9.1534, in: EA IV 1c, Nr. 217, 405.x.

3 Vgl. oben S. 25–50.

4 Vgl. Rudolf *Friedrich*, Ein Aussöhnungsversuch zwischen Zürich und Bern nach dem Briefwechsel Bullinger – Myconius 1533–1534, in: *Zwingli* 7/8 (1942), 504–521.

5 Vgl. Myconius an Haller und Megander am 16.1.1533, Zürich ZB, Ms. F 81, 321, zitiert nach: *Friedrich*, Aussöhnungsversuch, 506.

stark belastet.⁶ Bezeichnend ist allerdings auch, dass sich die Basler für ein besseres Verhältnis einsetzten; dieses Muster ist mehrfach zu beobachten. Wie schwer sich die reformierten Orte aber insgesamt damit taten, geeint aufzutreten, wird in den folgenden Unterkapiteln ersichtlich. Das erste Beispiel dafür sind die Diskussionen um das Zürcher Messemandat.

Das Zürcher Messemandat

Das Zürcher Messemandat war ein Thema, das nicht nur Zürichs Beziehungen zu den Fünf Orten stark belastete, sondern auch die anderen reformierten Städte beschäftigte.⁷ Ein «grosser span zwüschen denen von Zürich und den V orten deß mandats halbenn»⁸ habe sich erhoben, vermerkte Bullinger in seinen Aufzeichnungen über die Jahre 1531/1532. Der Hintergrund dieses Streits war die Uneinigkeit innerhalb des Zürcher Staatswesens nach dem verlorenen Krieg.⁹ Offenbar wurde ausserhalb Zürichs damit der Eindruck erweckt, die Weiterführung der Reformation in der Limmatstadt sei gefährdet.¹⁰

Diese Gerüchte nahmen auch im Frühjahr 1532 nicht ab und verunsicherten die reformierten Glaubensgenossen in der Eidgenossenschaft und in Süddeutschland. So schrieb Bern am 22. März 1532 an Zürich, bei ihnen sei «ein geschrey und starker lümbden usgangen, wie dann etlich der üwern an üch begärt söllend haben, inen ein mess ze erlouben».¹¹

6 So beteuerte etwa Zürich gegenüber Basler Gesandten Anfang 1534, dass es zwischen der Limmatstadt und Bern keine Missstimmung gebe (vgl. Verhandlung zwischen Zürich und Basel vor 5.1.1534, in: EA IV 1c, Nr. 127, 236f).

7 Für Literatur dazu vgl. Meyer, Zweite Kappeler Krieg, 297–299; und Hans Ulrich Bächtold, Heinrich Bullinger vor dem Rat. Zur Gestaltung und Verwaltung des Zürcher Staatswesens in den Jahren 1531 bis 1575, Bern 1982, 25–29.

8 Heinrich Bullinger, Aufzeichnungen über die Jahre 1531/1532 (Zürich ZB, Ms. F178, Bl.85r), in: Christian Moser, Die Dignität des Ereignisses. Studien zu Heinrich Bullingers Reformationsgeschichtsschreibung, Bd. 1, Leiden/Boston 2012, 577.

9 Vgl. Kurt Maeder, Die Unruhe der Zürcher Landschaft nach Kappel (1531/32) oder: Aspekte einer Herrschaftskrise, in: Zwing. 14/2–3 (1974/1975), 109–144; vgl. auch oben S. 35f.

10 Vgl. Bächtold, Bullinger vor dem Rat, 25.

11 ASchweizerRef IV, Nr. 1492, 520. In ähnlichem Ton schrieb Megander an Zürich und äusserte seine Besorgnis, dass in Zürich die Messe wieder eingeführt werde (vgl. Egli, Actensammlung, Nr. 1828, 784–786). Die Gerüchte gingen offenbar bis nach Strassburg, denn Mitte April schrieb der Zürcher Rat an den Strassburger Rat, er solle den

Drei Tage später folgte aus Zürich die beruhigende Antwort, dass man von solchen Gerüchten über die Wiedereinführung der Messe keine Kenntnis habe und die Vermutung wurde geäußert, dass diese von Personen stammen würden, die Unruhe schaffen und einen Keil zwischen Zürich und Bern treiben wollen.¹²

Um die Gerüchte über Rekatholisierungsversuche abzustellen, wurden die Landvögte vom Zürcher Rat instruiert, diejenigen, die Gerüchte über die Wiedereinführung der Messe verbreiteten, anzuzeigen und scharf gegen sie vorzugehen.¹³ Doch die Meldungen über Zürcher, die wieder die Messe feierten, brachen nicht ab.¹⁴ Ende April wurde bekannt, dass Peter Füssli, Mitglied des Grossen Rats, während der Fastenzeit in Einsiedeln an der Messe teilgenommen hatte.¹⁵ Daraufhin gab die Obrigkeit die Ausarbeitung eines Mandats bei einer Kommission, die sich allem Anschein nach von Bullinger beraten liess, in Auftrag.¹⁶ Es wurde am 29. Mai 1532 vom Rat genehmigt und in Druck gegeben.

Inhaltlich verdeutlichte das Mandat als Regierungserlass, dass das Zürcher Staatswesen sein Selbstverständnis allein in der Heiligen Schrift finde und bekräftigte die Absicht der Zürcher, «bi göttlichem wort styf und handfest ze bliben».¹⁷ Von einer Wiedereinführung der Messe könne keine Rede sein, vielmehr sprach das Mandat davon, Zürich habe

«den missbruch der päpstischen mess und sacraments, wie die bisar bi der römischen kilchen, nit zuo kleiner schmälierung und verkleinerung des bitteren lidens und sterbens Jesu Christi [...], brucht worden»,¹⁸

abgeschafft, und zwar «uss grund bewärter, heiliger gschrift».¹⁹ Die Teilnahme an der Messe hatte – wie bisher – den Verlust der bürgerlichen

Verleumdungen, dass Zürich vom Evangelium abfalle und die Messe wieder einführe, keinen Glauben schenken (vgl. Polit. Corr. II, Nr. 137, 109).

12 Vgl. Zürich an Bern am 25.3.1532, in: ASchweizerRef IV, Nr. 1501, 524.

13 Vgl. Egli, Actensammlung, Nr. 1841, 795.

14 Vgl. Meyer, Zweite Kappeler Krieg, 283.

15 Vgl. Egli, Actensammlung, Nr. 1844, 796.

16 Vgl. Bächtold, Heinrich Bullinger vor dem Rat, 26. Bächtold macht darauf aufmerksam, dass die Vorlage Bullingers (vgl. Egli, Actensammlung, Nr. 1832, 790–792) deutlich durchschimmert, wobei recht selbstständig gekürzt, erweitert und umgestellt wurde. Bullingers Entwurf war weniger angriffig und die Diskreditierung der Messe, die später zu viel Anstoss führte, darin nicht enthalten. Bullinger verunglimpfte die Messe nicht, sondern begründete die in Zürich eingeführten Änderungen mit dem «rechten, waren, uralten, begründeten, christenlichen glauben» (ebd. Nr. 1832, 790).

17 Egli, Actensammlung, Nr. 1853, 799.

18 Ebd. 797f.

19 Ebd. 797.

Rechte zur Folge.²⁰ Der Zweck des Mandates, nämlich die Treue zur Reformation zu beteuern und damit auch das Staatswesen zu festigen, wurde erreicht. So drückte beispielsweise Capito aus Strassburg in einem Brief an Bullinger seine Freude über das Mandat aus und auch die Prediger aus Bern, Solothurn und Biel nahmen die Absicht des Zürcher Rats positiv auf.²¹

Trug das Mandat innenpolitisch zur Stabilisierung bei und wurde von den Reformationsverwandten begrüsst, wurde es aussenpolitisch zu einem grossen Ärgernis. An der eidgenössischen Tagsatzung vom 10. Juni 1532 warfen die Boten der Fünf Orte Zürich vor, mit der Bezeichnung des Missbrauchs der Messe durch die altgläubigen Orte gegen den Landfrieden verstossen zu haben.²² Dieser Streit um das zürcherische Messemandat und um den damit angeblich gebrochenen Landfrieden dauerte mehrere Monate und wurde immer bedrohlicher. Um den Konflikt zu lösen, wurden mehrere spezielle Tagsatzungen zum Thema angesetzt, die erste auf den 8. Oktober 1532.²³

Denn während die Fünf Orte Zürich für das Messemandat kritisierten, monierte die Limmatstadt, die Altgläubigen hätten ihrerseits mit ihrem Mandat im Rheintal gegen den Landfrieden verstossen.²⁴ Der Vorschlag, beide Parteien sollen ihre Erlasse zurücknehmen, fand wenig Anklang. Darum wurde die Empfehlung ausgesprochen, dass zwar die umstrittenen Mandate bestehen bleiben, in Zukunft aber vor der Veröffentlichung die Schriften genauer geprüft werden sollten; diese Mahnung richtete sich insbesondere an Zürich.²⁵ Aber dieser vermittelnde Vorschlag wurde von den Fünf Orten abgelehnt.²⁶ Damit blieb das Rechts-

20 Vgl. ebd. 798.

21 Vgl. Capito an Bullinger am 24.6.1532, in: HBBW II, Nr. 108, 149,2; und Prediger aus Bern, Solothurn und Biel an Prediger von Zürich am 9.7.1532, in: HBBW II, Nr. 109, 152,6–11.

22 Vgl. EA IV 1b, Nr. 727, 1357.x. Für die Bestimmungen des Landfriedens. Der ein Schmähverbot enthielt, vgl. oben S. 34.

23 Vgl. EA IV 1b, Nr. 758, 1415f.d.

24 Gemeint ist das Mandat der sieben Orte Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Glarus und Appenzell vom 10.7.1532, das für evangelische Prediger und altgläubige Messpriester eine Bürgschaft von 100 Gulden vorsah, damit diese nichts predigten, was gegen den Landfrieden versties (vgl. EA IV 1b, Nr. 735, 1376.c). Zu diesem Thema vgl. auch unten S. 94–98.

25 Vgl. EA IV 1b, Nr. 758, 1416.d.

26 Diese Tendenz war schon vorher ersichtlich, aber der definitive Entscheid der Fünf Orte, auf dem Rechtsverfahren zu beharren, erfolgte am 11.2.1533 an einem Tag der Fünf Orte und Freiburg, wobei der Entscheid sehr knapp war (vgl. EA IV 1c, Nr. 11, 20.g).

verfahren mit einem Schiedsgericht die einzige Option für eine gütliche Einigung, wobei dessen Ausgang in Anbetracht der Machtverhältnisse höchst unsicher war.²⁷ Zürich blieb keine andere Wahl, als in dieses Verfahren einzuwilligen, nicht zuletzt darum, weil sich die Situation so hochgeschaukelt hatte, dass man selbst einen Angriff durch die Fünf Orte nicht mehr ausschloss.²⁸

Am Rechtstag, der am 22. April 1533 in Einsiedeln stattfand, konnte ein Vergleich gefunden werden: Zürich erklärte, dass es nie beabsichtigt habe, den Glauben der Fünf Orte zu beleidigen und sagte zu, das umstrittene Mandat nicht weiter zu verbreiten und auch in Zukunft keine Mandate mehr zu erlassen, welche dem Landfrieden zuwiderlaufen würden. Zudem verpflichteten sich beide Parteien, die Bünde und den Landfrieden zu halten.²⁹

Diese aussenpolitische Vergleichslösung löste erneut innere Konflikte aus: Die Zürcher Ratsmitglieder mussten sich vor der versammelten Synode dafür rechtfertigen und taten das unter anderem mit dem Hinweis darauf, dass «die Stett der euangelischen under inen zerrtrent, einandern unfrentlich und unbehulffen, ia weder geruest zû kriegen seyend, noch ein hertz oder willen zû kriegen habind».³⁰ Die Prediger wurden vom Rat aufgefordert, den Vergleich den Gemeinden zu verlesen und zu erklären. Die Antwort der Synode auf diese Anordnung fiel nicht positiv aus, im Gegenteil: Bullinger drückte im Namen der Zürcher Pfarrer sein Bedauern über die «grosse schwache und bloedikeit»³¹ aus, die die Obrigkeit durch die Annahme der Vergleichsartikel gezeigt habe. Zudem nannte er die Bedingungen, unter denen die Prediger bereit waren, den Rat vor dem Volk zu verteidigen: Unter anderem sollten die bedrängten Reformierten in den Gemeinen Herrschaften mehr unterstützt werden.³² Die Obrigkeit

27 Vgl. Meyer, *Zweite Kappeler Krieg*, 299. Zum in der der Eidgenossenschaft gängigen Rechtsverfahren, Streitigkeiten zwischen den Ständen mit einem Schiedsgericht beizulegen, vgl. Marcel Semm, Art. Schiedsgericht, in: HLS Bd. 11, 57–59.

28 Vgl. die entsprechenden Befürchtungen, die an der eidgenössischen Tagsatzung vom 21.1.1533 von den Zürcher Gesandten geäußert wurden (vgl. EA IV 1c, Nr. 6, 5f.b).

29 Vgl. EA IV 1c, Nr. 41, 63f.a.

30 Heinrich Bullinger, *Heinrich Bullingers Reformationsgeschichte*, nach dem Autographon hg. auf Veranstaltung der vaterländisch-historischen Gesellschaft in Zürich von Johann Jakob Hottinger und Hans Heinrich Vögeli, Bd. 3, Frauenfeld 1838, 344.

31 Bullinger, *Reformationsgeschichte* Bd. 3, 345.

32 Vgl. Bullinger, *Reformationsgeschichte* Bd. 3, 346. Die anderen drei Bedingungen waren: 1. Dem Volk wird erläutert, dass der reformierte Glaube durch die Vergleichsartikel nicht geschwächt werden. 2. Die Vögte und Amtsleute werden ermahnt, die Einhaltung der Mandate vermehrt durchzusetzen. 3. Der Rat mischt sich in Zukunft nicht mehr so stark in Glaubenssachen ein.

in ihrer schwachen Position versprach, diese Bedingungen nach Möglichkeit zu erfüllen.³³

Der Mandatsstreit zeigt, in welcher schwieriger Lage sich die Zürcher Obrigkeit befand: Durch das Nachgeben verlor sie ihr Gesicht vor den Predigern und den Untertanen, insbesondere vor denjenigen der Landschaft. Auf der anderen Seite befürchtete die Zürcher Regierung einen Krieg und erhielt wenig Unterstützung von den anderen reformierten Städten. So bat Zürich an einem Treffen Ende November 1532 die Städte Bern, Schaffhausen und Basel um Beistand im Mandatsstreit und warnte dabei auch vor den Folgen für die Reformierten im Allgemeinen: Die Unterdrückung des einen Orts brächte auch den anderen Nachteile.³⁴ Die anderen Städte versprachen Unterstützung, warnten Zürich aber vehement davor, sich dem Rechtsspruch eines eidgenössischen Schiedsgerichts zu unterwerfen.³⁵ Schliesslich hätten «die Eidgnossen [...] die sachen des gloubens halb ungearguiert und ungetisputiert»³⁶ haben wollen. Die Zürcher Gesandten Hans Haab und Kaspar Nasal argumentierten in diesem Sinn an der nächsten eidgenössischen Tagsatzung am 16. Dezember 1532 und brachten an, Zürich sei als Ort der Eidgenossenschaft befugt, für sein Gebiet solche Mandate zu erlassen, zumal die Fünf Orte darin gar nicht genannt worden seien.³⁷

Doch wie oben gezeigt wurde, nützten diese Argumente nichts; eine Einigung im Mandatsstreit nach zürcherischem Sinn konnte nicht erzielt werden und zwar auch aufgrund der Angst Zürichs vor einem erneuten Krieg. Anstelle einer Beilegung des Streits entstand eine Verstimmung zwischen Zürich und Basel: Weil der Ratschlag Basels, den Vertreter der Rheinstadt an dem oben genannten Treffen der reformierten Städte im November 1532 übergeben hatten, an der eidgenössischen Tagsatzung aufgrund fehlender Instruktionen nicht vorgelesen wurde, verweigerten die Basler Zürich eine Abschrift davon.³⁸ Myconius beklagte sich bei Bullinger über das Nachgeben gegenüber den Fünf Orten und monierte, dass der Ratschlag Basels nicht angehört wurde, obwohl die Zürcher einen solchen vorher erbeten hatten. Mit ihrem Vorgehen würde Zürich nicht

33 Vgl. ebd. 347.

34 Vgl. EA IV 1b, 771, 1438.o.

35 Vgl. die entsprechenden Ratschläge vom 19.–21.11.1532, die Bern, Basel und Schaffhausen an einer Tagsatzung in Zürich äusserten (EA IV 1b, Nr. 771, 1439f).

36 EA IV 1b, Nr. 771, 1439.

37 Vgl. ebd. Nr. 780, 1451.

38 Vgl. Myconius an Capito Ende Dezember 1532, in: Zürich ZB, Ms. F 81, 418; engl. Übersetzung, in: Corr. Capito III, Nr. 491, 87–90.

nur sich selbst, sondern auch den anderen Reformierten schaden.³⁹ Aber auch mit dem Auftreten der Berner zeigte sich der Basler Antistes unzufrieden: Zwar seien nicht nur die Berner an der Uneinigkeit der reformierten Städte Schuld, aber eine Reaktion des «Bärs» auf die schwerwiegende Beleidigung durch die Fünf Orte sei nötig.⁴⁰

Es muss dahingestellt bleiben, ob aus Zürcher Sicht der Mandatsstreit vorteilhafter hätte geregelt werden können. Die Stimmung zwischen den reformierten Städten wurde durch den Mandatsstreit jedenfalls merklich getrübt: Während die Basler mehr Standhaftigkeit von Zürich forderten, befand sich die Limmatstadt im Dilemma zwischen den Wünschen der eigenen Bevölkerung, den Ansprüchen der glaubensverwandten Städte und den realen aussenpolitischen Möglichkeiten.

Nach dem Mandatsstreit war allerdings auch für die übrigen reformierten Orte der Eidgenossenschaft und Süddeutschland klar: In Zürich stand nicht der reformierte Glaube oder die Rechtgläubigkeit der Obrigkeit zur Diskussion, sondern die «Politik des Nachgebens und Leisetretens»⁴¹. Nicht Fragen über den richtigen Glauben waren Anlass für Unstimmigkeiten zwischen den reformierten Orten, sondern die Meinungsverschiedenheiten bezüglich des Vorgehens gegenüber den Fünf Orten, die die machtpolitischen und rechtlichen Verhältnisse in der Eidgenossenschaft konsequent ausnutzten. Das zeigte sich auch in der Auseinandersetzung um den Abt von St. Gallen.

Ein stetes Ärgernis: Der Abt von St. Gallen

Von den komplizierten Machtverhältnissen in St. Gallen, in dem zwei politischen Grössen, nämlich Abt und Stadt, herrschten, war schon die Rede.⁴² Die Bürger der Stadt St. Gallen wurden 1454 unter Verzicht auf weitere Bündnisse «ewige Eidgenossen» von Zürich, Bern, Luzern, Schwyz,

39 Vgl. Myconius an Bullinger Ende Dezember 1532, in: HBBW II, Nr. 165, 288–290.

40 Myconius berichtet, dass die Berner an der Tagsatzung bestritten hätten, mit dem ersten Artikel des Landfriedens den Glauben der Fünf Orte als wahr anerkannt zu haben. Daraufhin hätten die Fünf Orte Bern beleidigt und gedroht, dass bei Verschiedenheit des Glaubens kein Friede möglich sei (vgl. Myconius an Megander am 30.12.1532, in: Zürich ZB, Ms. F 81, 320; Regest, in: OMB I, Nr. 166, 223; und Myconius an Capito Ende Dezember 1532, in: Zürich Zürich ZB, Ms. F 81, 418; engl. Übersetzung, in: Corr. Capito III, Nr. 491, 87–90).

41 Meyer, Zweite Kappeler Krieg, 300.

42 Vgl. oben S. 40f.

Zug und Glarus und hatten sich damit enger an die Eidgenossenschaft angeschlossen als die Abtei, die drei Jahre zuvor Zugewandter Ort der der Stände Zürich, Luzern, Schwyz und Glarus geworden war.⁴³ In der Folge versuchte nun auch der St. Galler Abt Ulrich Rösch, seine Position zu festigen und schloss mit diesen vier Orten einen «Schirmvertrag» ab, mit dem das Verhältnis viel enger gestaltet wurde als zuvor.⁴⁴ Nach einem erneuten Streit mit der Stadt, in Folge dessen die vier Schirmorte dem Abt militärisch beistehen mussten, wurde der Schirmvertrag 1490 erneuert und zwar zu Ungunsten des Abts.⁴⁵ Die Hälfte aller Bussengelder erhielt nun der Schirmherr zuhanden der vier Orte und die Gotteshausleute, also die Untertanen der Abtei, wurden verpflichtet, ebenjenen Orten im Kriegsfall auf eigene Kosten Beistand zu leisten. Die Rechtsansprüche, die Zürich während der Amtszeit ihres Schirmherrn Jacob Frei (1528–1531) energisch verfocht, gründeten auf den Schirmvertrag von 1490.⁴⁶

War bis 1531 in St. Gallen das Momentum auf Seite der Reformierten, veränderte sich die Machtverhältnisse nach der Niederlage im Zweiten Kappelerkrieg: Anfangs März 1532 zog der einst vertriebene Abt Diethelm Blarer feierlich ins restituierte Kloster ein; schon im Dezember 1531 wurde in Wil, das Teil der äbtischen Landschaft war, wieder die Messe gelesen.⁴⁷ Da der Zweite Kappeler Landfriede die freie Ausübung des Glaubens versprach, fragten schon bald die ersten Untertanen des Abts aus dem Fürstenland nach dessen Auslegung: In Gossau werde auf Begehren weniger Personen die Messe wieder eingeführt, obwohl die grosse Mehrheit beim evangelischen Glauben bleiben wollte.⁴⁸ Der Einspruch Zürichs, dass der Abt an die Bestimmungen des Landfriedens gebunden sei und somit die Evangelischen ein Recht auf ihren Glauben hätten, wurde von Luzern und Schwyz abgelehnt: Der Abt habe als nicht bevogteteter Mann die volle Freiheit über seine Lehen und könne darum

43 Vgl. Kurt *Spillmann*, Zwingli und die Zürcherische Politik gegenüber der Abtei St. Gallen, St. Gallen 1965, 11.

44 Ein Abgesandter der Schirmorte, der sogenannte eidgenössische Schirmhauptmann, residierte nun ständig in Wil, das Klostergebiet war und auch bald zu Abt Röschs Residenz wurde, weil er sich in St. Gallen nicht sicher fühlte (vgl. EA III 1, Nr. 1479, 672; und Ernst *Trempp*, Fürstabt Ulrich Rösch von St. Gallen (1463–1491) zwischen Eidgenossen und Reich, in: König, Fürsten und Reich im 15. Jahrhundert, hg. v. Franz Fuchs u. a., Hemsbach 2009, 157–169, hier 160).

45 Vgl. EA III 1, Nr. 386, 350; und Nr. 1479, 672.

46 Vgl. *Spillmann*, Zwingli und die Zürcherische Politik, 13.

47 Vgl. ebd. 107.

48 Vgl. die entsprechende Anfrage durch Abgeordnete am 8.4.1532 an der Tagsatzung in Baden, in: EA IV 1b, Nr. 704, 1325.x.

sowohl Priester einsetzen als auch die Messe lesen lassen, wie es ihm beliebe.⁴⁹

Ähnliche Argumente wurden auch im nächsten Streitfall angebracht, der im Rheintal entbrannte.⁵⁰ Dort ansässige Prädikanten beschwerten sich Anfang Mai 1532 in Zürich darüber, dass sie als «fridbrüchig»⁵¹ gescholten würden, sich aber keines Vergehens gegen den Landfrieden bewusst seien. Die Beschwerden kamen an der nächsten Tagsatzung, die vom 10. bis 16. Mai 1532 in Baden stattfand, zur Sprache; zudem wurden auch weitere Klagen aus dem Fürstland gegen den Abt Blarer laut.⁵² Wieder wollte Zürich dem Abt nicht gestatten, die Reformierten vom Gotteswort und vom Landfrieden zu drängen, bot ihm das Recht und stellte das Begehren, dass Diethelm Blarer einstweilen nichts gegen die reformierten Prädikanten unternehme. Aber erneut stellten sich Luzern und Schwyz auf den Standpunkt, der Abt sei ein souveräner Herr und vertraten somit die Meinung, dass die Bestimmungen des Landfriedens über die Gemeinen Herrschaften nicht auf das Gebiet der Fürstabtei angewendet werden können.⁵³

Im Nachgang an die Tagsatzung mischten sich noch weitere Orte der Eidgenossenschaft in den Streit ein: Einerseits mahnten die Gesandten von Uri, Unterwalden und Zug, dass Zürich sich im Gebiet der Fürstabtei bei der Anstellung neuer Prädikanten ebenso zurückhalten solle wie der

49 Vgl. EA IV 1b, Nr. 704, 1325.x. Glarus als vierter Schirmort der Fürstabtei hatte keine Instruktion diesbezüglich. Vgl. auch die Bestimmungen des Zweiten Landfriedens zwischen den Fünf Orten und Zürich, in dem beschlossen wurde, «ob in den selben gemeinen herrschaften etlich kilchhörinen, gemeinden oder herlikeiten, wie die genempt möchten werden, die den nügen glauben angenommen und noch daby beliben wellten, daß sy es wol tuon mögen.» EA IV 1b, Nr. 19a, 1568.

50 Im Rheintal besass der Abt von St. Gallen weitläufige Gebiete, zudem war das Rheintal seit 1490 eine Gemeine Herrschaft von acht Orten der Eidgenossenschaft, darunter zunächst die vier Schirmorte der Fürstabtei St. Gallen (Zürich, Luzern, Schwyz, Glarus), ab 1491 auch Uri, Unterwalden und Zug und ab 1500 Appenzell (vgl. Lorenz *Hollenstein*, Art. Rheintal, in: HLS Bd. 10, 286f, hier 286).

51 EA IV 1b, Nr. 415, 1335. Der Vortrag einer Botschaft der «diener des wortes Gottes» in der Landschaft der Abtei St. Gallen ist abgedruckt in ASchweizerRef IV, Nr. 1584,552.

52 Vgl. EA IV 1b, Nr. 717, 1341.u.v.z.; aus dem Fürstland hatten Gossau, Rorschach und Waldkirch Abgeordnete mit Beschwerden geschickt.

53 Vgl. EA IV 1b, Nr. 717, 1341.z. Wie am 8.4.1532 blieb Glarus auch während dieser Diskussion unentschieden und berief sich auf fehlende Instruktionen. Es ist ein Brief von Glarus an Zürich von Ende Mai überliefert, in dem Glarus weiterhin versuchte, möglichst wenig Position zu beziehen, um sich aus dem Streit herauszuhalten, aber zugleich auch die Absicht betonte, den Abt bei seinen Privilegien und Freiheiten zu belassen (vgl. Glarus an Zürich am 27.5.1532, in: ASchweizerRef IV, Nr. 1652, 579).

Abt bei der Entlassung eingesessener Prediger.⁵⁴ Bern auf der anderen Seite ergriff Partei für die klagenden Städte Gossau, Rorschach und Waldkirch und damit auch für Zürich: Im Brief vom 25. Mai 1532 forderte die Aarestadt den St. Galler Abt Blarer auf, den Bitten seiner Untertanen zu entsprechen und sie bei ihrem Glauben bleiben zu lassen.⁵⁵ Der Abt selber bedauerte, dass die Sache nun rechtlich behandelt wurde und erachtete seine Handlungen als legitim.⁵⁶

So wurde das Thema erneut an der Tagsatzung besprochen, wobei die Positionen dieselben blieben.⁵⁷ Der ausgehandelte Vorschlag lautete folgendermassen: Der Abt solle die Prädikanten predigen lassen, wo man ihrer begehrt, diese dürfen aber nicht gegen den Landfrieden verstossen. Zudem soll die Messe allen, die sie begehren, bewilligt werden.⁵⁸ Diese Empfehlung wurde auf einer Sonderverhandlung in Rorschach Ende Juli noch verfeinert: Die evangelischen Prädikanten sollten von den Gläubigen selbst besoldet werden, zudem war eine Geldbürgschaft nötig, mit der sie versprechen sollten, dass sie nicht gegen den Landfrieden predigten.⁵⁹

Diese Idee akzeptierte Zürich nicht. Im Vermittlungsvorschlag der neun Orte wurde die Bürgschaftsidee dann fallengelassen, dafür sollte die Limmatstadt Schulden der Stadt St. Gallen an den Abt teilweise übernehmen und 4000 Gulden in Raten bezahlen.⁶⁰ Zürich wurde gebeten, diesem Vorschlag – auch zum eigenen Vorteil – zuzustimmen, denn im Falle

54 Vgl. die Gesandten von Uri, Unterwalden und Zug an Zürich am 24.5.1532, in: ASchweizerRef IV, Nr. 1643, 576. Zürich hatte Rorschach versprochen, sie bei der Anstellung eines neuen Prädikanten zu schützen.

55 Vgl. Bern an den Abt von St. Gallen am 25.5.1532, in: ASchweizerRef IV, Nr. 1645, 576. Die Antwort des Abts erfolgte am 27.5.1532, in: ASchweizerRef IV, Nr. 1653, 579.

56 Vgl. Diethelm Blarer an Zürich am 27.5.1532, in: ASchweizerRef IV, Nr. 1651, 578f.

57 Vgl. die Tagsatzung am 10.6.1532 in Baden, in: EA IV 1b, Nr. 727, 1355f.n.

58 Vgl. EA IV 1b, Nr. 727, 1356.

59 Vgl. Tag der acht Orte in Rorschach am 23.7.1532, in: EA IV 1b, Nr. 737, 1378.a. Die Idee einer Bürgschaft von 100 Gulden, damit nicht gegen den Landfrieden gepredigt werde, wurde schon in einem für das Rheintal festgehalten, wobei dort evangelische Prediger und Messpriester diese Bürgschaft leisten mussten. Zürich stimmte diesem Vorschlag nicht zu und monierte an der nächsten Tagsatzung (und weiteren) einen Verstoss gegen den Landfrieden mit diesem Mandat (vgl. Tag der acht Orte in Altstätten und Rheineck am 10.7.1532, in: EA IV 1b, Nr. 735, 1373.c. und 1376.c und Tagsatzung in Baden am 23.7.1532, in: EA IV 1b, Nr. 739, 1381f.k; sowie Tagsatzung in Baden am 4.9.1532, in: EA IV 1b, Nr. 749, 1399.l).

60 2000 Gulden sollten bis zum 2. Februar 1533 bezahlt werden, nochmals so viel ein Jahr später (vgl. Tagsatzung in Baden am 4.9.1532, in: EA IV 1b, Nr. 749, 1402.ddd und Bullinger, Reformationgeschichte Bd. 3, 305). Die neun Orte waren folgende: Bern, Uri, Unterwalden, Zug, Freiburg, Solothurn, Basel, Schaffhausen und Appenzell (vgl. EA IV 1b, Nr. 749, 1402.ddd).

eines Schiedsspruchs müsste die Limmatstadt die Summe «wahrscheinlich»⁶¹ trotzdem aufbringen. Nach einigem Hin und Her einigten sich die Streitparteien anfangs November 1532 auf diesen Vorschlag.⁶² Es war eine weitere Niederlage für Zürich und bitter für die Reformierten in den äbtischen Gebieten, die Zürich auch nach dem Zweiten Kappelerkrieg als Schutzmacht sahen und etwa Bullinger von den Auswirkungen der Einigung mit dem Abt berichteten.⁶³

Die direkten Konflikte zwischen Zürich und Abt Blarer endeten, brachen allerdings indirekt aufgrund des fortwährenden Streits zwischen dem Abt und der Stadt St. Gallen über den Messebesuch und Prozessionen im Stadtgebiet wieder auf.⁶⁴ Zürich setzte sich zwar für die Anliegen der St. Galler ein, war aber – ähnlich wie etwa Bern – nicht bereit, etwas zu tun, was seine Kräfte zu übersteigen schien.⁶⁵ Mehr als Unterstützungszusagen in Briefen oder entsprechende Parteinahmen an Tagsatzungen gab es nicht.⁶⁶ Die innerprotestantische Loyalität kam in diesem Konflikt erneut an ihre Grenzen.

61 Tagsatzung in Baden am 8.10.1532, in: EA IV 1b, Nr. 758, 1416.h. Vgl. auch dort die Gegenargumentation der Zürcher Gesandten Diethelm Röist, Hans Haab und Heinrich Rahn.

62 Die Artikel sind festgehalten, in: EA IV 1b, Nr. 764, 1425.s.

63 Vgl. etwa den Brief Sebastian Grübels (Pfarrer in Berg SG) an Bullinger vom 7.12.1532 (in: HBBW II, Nr. 159, 279–281), in dem Grübels nicht nur Rat von Bullinger wünschte, sondern auch indirekt eine Weiterleitung der Sorgen der reformierten Prediger an den Bürgermeister Röist erwartete.

64 Schon im Januar 1533, dann im April des gleichen Jahres und insbesondere in der ersten Hälfte des Jahres 1534 stritten sich der Abt und die Stadt. Der Abt verlangte, dass die Bewohner der Stadt St. Gallen die Messe im Münster besuchen sowie die Gotteshausleute ihre Prozessionen über das Stadtgebiet bis ins Kloster führen durften. Die Stadt lehnte beides ab. Zudem war man sich in der Wahl der Schiedsorte nicht einig und als diese endlich bestimmt waren, stimmten sie zunächst in ihrem Urteil auch nicht überein. Bullinger schrieb an Vadian, dieser Streit solle wegen anderer Gefahren (Krieg in Württemberg) eingestellt werden. Der Streit schwelte aber noch länger weiter (vgl. EA IV 1c, Nr. 1, 2.k; Nr. 6, 10.hh; Nr. 10, 20b; Nr. 29, 53f.n; Nr. 132, 263f.x; Nr. 136, 274.cc; Nr. 142, 283.h und 287f; Nr. 160, 307.a; Nr. 165, 320.q und 321f.aa; Nr. 179, 335.m, Nr. 190, 355.a; Nr. 287, 510.tt, Bullinger an Vadian am 24.4.1534, in: HBBW IV, Nr. 364, 145f; sowie *Näf*, Vadian, 481f).

65 Vgl. etwa die Mitteilung des Berner Rats an den St. Galler Gesandten vom 25.2.1534, in: EA IV 1c, Nr. 139, 279.

66 Für Bullingers schliesslich doch ergebnislose Absicht, sich den Bestrebungen des Abts, reformierte Prediger zu entfernen, entgegenzustellen vgl. Bullinger an Vadian am 16.10.1534, in: HBBW IV, Nr. 458, 356.

Die ‹Türkenhilfe›

Ein Beispiel für eine gelungene politische Zusammenarbeit zwischen den reformierten Orten war die Verständigung über die sogenannte ‹Türkenhilfe› oder ‹Türkensteuer›. Darunter ist die Unterstützung ‹christlicher› Truppen im Krieg gegen das vorrückende osmanische Heer zu verstehen, welches vom Sultan Süleyman I. angeführt wurde. Die militärischen Expansionen des Osmanischen Reichs führten Mitte des 15. Jahrhunderts zur Eroberung Konstantinopels und brachten die türkischen Truppen mit der kurzen Belagerung Wiens 1529 so nahe wie noch nie an das westliche Europa heran.⁶⁷ Obwohl teilweise mit den Osmanen paktiert wurde, schürte ihre Nähe auch grosse Ängste: Die europäische Christenheit schien diesem Feind militärisch nicht gewachsen zu sein und so wurde von Kaiser Karl V. und König Franz I. mit einer vorläufigen Koalition versucht, mithilfe einer ‹Türkensteuer› Sultan Süleyman I. und seinen Truppen ein ebenbürtiges Heer gegenüber zu stellen.⁶⁸

Im Juli 1532 wurden auch die Orte der Eidgenossenschaft um Hilfe gebeten: Gesandte, sowohl des Königs als auch des Kaisers, brachten an der eidgenössischen Tagsatzung vom 9. und 10. Juli 1532 die Bitte vor, die Orte möchten entweder Truppen auf eigene Kosten entsenden oder wenigstens Söldner schicken.⁶⁹ Bern zeigte sich schon während der Verhandlung skeptisch, dennoch wurde der Beschluss gefasst, an der nächsten Tagsatzung darüber eine Entscheidung zu treffen.⁷⁰ Der politische, insbesondere aber der moralische Druck war hoch, «diewyl es ein handel

67 Vgl. dazu etwa Malte *van Spankeren*, *Islam und Identitätspolitik. Die Funktionalisierung der ‹Türkenfrage› bei Melanchthon, Zwingli und Jonas*, Tübingen 2018, 51–68.

68 Vgl. Damaris *Grimmsmann*, Heinrich Bullingers Deutung der Türkengefahr und des Islam, in: ARG Bd. 103 (2012), 64–91, hier 64f. Für die verschiedenen Lösungsansätze für die ‹Türkenfrage› von Luther, Erasmus, Calvin und Bullinger, die allerdings den hier untersuchten Zeitraum überschreiten, vgl. Jan-Andrea *Bernhard*, *Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskronen. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte zwischen Ungarn und der Schweiz in der frühen Neuzeit (1500–1700)*, Göttingen 2015, 96–101.

69 Vgl. EA IV 1b, Nr. 734, 1368–1371.e.i. Zur allgemeinen Einstellung der Eidgenossen zur ‹Türkenhilfe› zwischen dem Beginn der 1520er-Jahre bis 1547, als Ferdinand I. einen fünfjährigen Waffenstillstand mit dem Sultan schloss, vgl. *Braun*, *Eidgenossen*, 153–177.

70 Vgl. EA IV 1b, Nr. 734, 1371.k.

ist, der jetliches christenlichen fürsten herz»⁷¹ berühre, zudem eilte die Zeit: Der Kaiser erwarte die Truppen Mitte August in Wien.⁷²

In Zürich schalteten sich die Prediger am 17. Juli mit einem von Bullinger abgefassten «Fürtrag» in die Angelegenheit ein.⁷³ Der Antistes und die anderen Zürcher Prädikanten äusserten grosse Bedenken gegenüber dem geplanten Feldzug des Kaisers.⁷⁴ Sie fürchteten, beim Ungarnfeldzug gehe es dem Karl V. vor allem darum, seinem Bruder Ferdinand die Herrschaft über Ungarn zu sichern, das zu dieser Zeit von Johann Zapolya (1487–1540) regiert wurde, der von den Osmanen anerkannt war.⁷⁵ Zudem nannte Bullinger Beispiele aus der Vergangenheit, in denen die Dienste der Schweizer Söldner missbraucht worden waren, dadurch seien «fromm biderb lüt in not, schand und schad vor Gott der welt»⁷⁶ gekommen. Falls der Zürcher Rat dennoch zum Schluss komme, König Ferdinand zu unterstützen, sollte er unbedingt erwägen, unter welchem Kommando die zürcherischen Soldaten stehen. Denn sowohl der König als auch der Kaiser seien entschiedene Gegner des evangelischen Glaubens, die beiden würden die Fünf Orte gegen die Schweizer Reformierten aufhetzen. Bullinger mahnte ausdrücklich davor, «unter denen [zu] zühen, von denen alle welt weist, wie sy mit fahen, töden, brennen die warheit verfolgt [...] habend».⁷⁷

Aufgrund der heiklen Ausgangslage wollten die drei grossen reformierten Städte ihren Entscheid aber nicht nur untereinander koordinieren, sondern sich auch mit den deutschen Evangelischen absprechen, die noch in Verhandlungen mit dem Kaiser standen.⁷⁸ Insbesondere Bern

71 Vgl. König Franz I. an Louis Dagerant, Herr von Boisrigaut und Maigret am 25.6.1532, in: EA IV 1b, Nr. 734, 1371.

72 Vgl. EA IV 1b, Nr. 734, 1370.i.

73 Vgl. ASchweizerRef IV, Nr. 1772, 621–624. Ein «Fürtrag» ist eine an die Obrigkeit gerichtete Eingabe des Zürcher Antistes, mit der die Kirche ihr Wächteramt gegenüber der weltlichen Obrigkeit wahrzunehmen suchte (vgl. Meinrad Suter, Art. Zürich (Kanton), in: HLS Bd. 13, 840–886, hier 853).

74 Genannt werden am Schluss der Schrift abgesehen von Bullinger Heinrich Engelhard, Leo Jud, Andreas Karlstadt, Erasmus Schmid, Konrad Pellikan und Theodor Bibliander (vgl. ASchweizerRef IV, Nr. 1772, 624).

75 Vgl. Paul Widmer, Bullinger und die Türken. Zeugnis des geistigen Widerstands gegen eine Renaissance der Kreuzzüge, in: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence, Bd. 2, hg. v. Emidio Campi, Peter Opitz, Zürich 2007, 593–624, hier 615.

76 ASchweizerRef IV, Nr. 1772, 622.

77 Ebd. 623f.

78 Bern schrieb am 18.7.1532 an Zürich, Basel und Schaffhausen und bat die Städte, am 25.7. nach Aarau zu kommen, da die Sache wichtig sei und ausführlich besprochen werden müsse (vgl. EA IV 1b, Nr. 740, 1385; für den Austausch mit den süddeutschen

scheint sich um ein gemeinsames Vorgehen bemüht zu haben beziehungsweise fürchtete, mit seiner Entscheidung isoliert dazustehen. Daraufhin deuten die Schreiben an den Berner Tagsatzungsgesandten Hans Pastor und an Zürich vor der oben erwähnten Tagsatzung vom 9. und 10. Juli 1532 hin, in denen Pastor und Zürich aufgefordert wurden, standhaft zu bleiben und insbesondere die Limmatstadt davor gewarnt wurde, «nicht auf einen eilends gemachten Vortrag hin etwas zu unternehmen, damit immer mit vorbedacht gehandelt werde».⁷⁹

Allerdings war ein gemeinsames Vorgehen aufgrund der grossen Verunsicherung schwierig. Den kurzfristig anberaumten Tag in Aarau wollten nicht alle reformierten Orte besuchen. Schaffhausen entschuldigte sich, da man bereits Gesandte nach Baden an die gesamteidgenössische Tagsatzung verordnet habe.⁸⁰ Am Tag der reformierten Orte, der am 25. Juli in Aarau stattfand, nahmen aus diesem Grund nur Zürich, Bern und Basel teil.⁸¹ Der dort beschlossene «Abscheid des Türggischen zugs halb»⁸² war zwar nur ein Ratschlag für die kommenden Verhandlungen, zeigte aber, in welche Richtung die reformierten Orte tendierten. Trotz der Angst, als Verräter der Christenheit gescholten zu werden, sollte man keine Soldaten schicken, überwog das Misstrauen der reformierten Städte. Der Kaiser und der König würden gleichzeitig Soldaten fordern, seien sich aber feind und würden sich gegenseitig nicht trauen; es gelte zu verhindern, dass Schweizer Soldaten zwischen die Fronten gerieten, so heisst es im Abschied. Weiter bestand die Angst, dass durch das Reislaufen der durch die Reformation errungene moralische Fortschritt zunichtegemacht würde. Die Zürcher Instruktion fasste die Stimmungslage der reformierten Orte zusammen:

Städten vgl. etwa Konstanz an Bern am 19.7.1532, in: ASchweizerRef IV, Nr. 1777, 625; Konstanz an Zürich am 19.7.1532, in: ASchweizerRef IV, Nr. 1778, 625f; Strassburg an Bern am 20.7.1532, in: ASchweizerRef IV, Nr. 1780, 1780). Während Konstanz zu diesem Zeitpunkt zögerte, Truppen zu entsenden, zeigte sich Strassburg eher dazu bereit.

79 Bern an Zürich am 8.7.1532, in: ASchweizerRef IV, Nr. 1756, 616; vgl. Bern an seinen Boten in Baden am 8.7.1532, in: ASchweizerRef IV, Nr. 1757, 616.

80 Vgl. Schaffhausen an Bern am 22.7.1532, in: ASchweizerRef IV, Nr. 1782, 626f. Diese eidgenössische Tagsatzung fand am 23.7.1532 statt, also zwei Tage vor der Versammlung der reformierten Orte. Die Gesandten des Kaisers, die an diesem Treffen Antworten über die «Türkenhilfe» begehrten, wurden auf die nächste Tagsatzung vertröstet, da wichtige Angaben des Kaisers über Anzahl der geforderten Soldaten und über deren Besoldung noch fehlten (vgl. EA IV 1b, Nr. 739, 1382.n).

81 Vgl. EA IV 1b, Nr. 740, 1384–1386.

82 Ebd. 1384.

«Doch so sind wir je der meinung, soser und es mit gott und eeren gsin möchti, unser volk von kriegem ze züchen, in gottsforcht und gehorsame zuo bewaren, ihres bluots ze verschonen und uns one treffentlich ursachen in keinen krieg ze begeben, wir möchtend dann eeren und trengender not halb nit fürkommen».⁸³

Doch nicht nur die reformierten Orte waren «nit hitzig»,⁸⁴ aufzubrechen und ›Türkenhilfe‹ zu leisten, sondern auch die anderen eidgenössischen Orte zeigten wenig Begeisterung. Die an der nächsten, anfangs August 1532 stattfindenden, Tagsatzung anwesenden französischen und kaiserlichen Gesandten machten erneut die Ansprüche ihrer Herren geltend. Dagegen wandten die Abgeordneten der eidgenössischen Orte ein, die Begehren des Königs und des Kaisers seien geändert worden, darum hätten die Eidgenossen auch keine Instruktionen darüber.⁸⁵

Die Eidgenossen schickten schliesslich keine Truppen, was wahrscheinlich an der Trägheit des schweizerischen Regierungssystems lag und in diesem Fall den Schweizern entgegenkam. Denn bis ein Entscheid hätte gefasst werden können, war die Gefahr durch Süleyman I. und seine Truppen nicht mehr so akut wie Ende Juni. Zunächst sah es allerdings noch anders aus: Am 1. August 1532 kam die Nachricht aus Konstanz, die «einungsverwandten»⁸⁶ Städte in Regensburg und Nürnberg hätten beschlossen, Kriegsvolk gegen die osmanischen Truppen abzusenden, nachdem der Kaiser einen Frieden für die protestierenden Stände in Aussicht gestellt hatte.

Daraufhin änderten Basel und Bern die Meinung: Basel wollte nun dem Gesuch des Kaisers entsprechen, Bern tendierte in dieselbe Richtung und die beiden Städte baten Zürich, eine gesamteidgenössische Tagsatzung zu diesem Thema anzusetzen.⁸⁷ Zürich lehnte ein solches Vorgehen ab und verwies auf den bereits angesetzten Tag in Baden vom 4. September 1532, an dem es Raum gebe für eine einheitliche Entscheidung.⁸⁸ Im Abschied ebenjener Tagsatzung ist allerdings nichts über die ›Türkenhilfe‹ vermerkt, wahrscheinlich aus dem oben genannten Grund fehlender Dringlichkeit.⁸⁹

83 Ebd. 1386.

84 Gesandtschaftsbericht aus Baden vom 27.7.1532 von Diethelm Röist, Heinrich Rahn und Hans Haab an Zürich, in: ASchweizerRef IV, Nr. 1796, 631.

85 Vgl. EA IV 1b, Nr. 741, 1386f.d.e.

86 Konstanz an Zürich und an Bern am 1.8.1532, in: ASchweizerRef IV, Nr. 1810, 635.

87 Vgl. Basel an Zürich und Bern am 12.8.1532, in: ASchweizerRef IV, Nr. 1833, 641f; Bern an Zürich am 14.8.1532, in: ASchweizerRef IV, Nr. 1836, 642f.

88 Vgl. Zürich an Bern am 16.8.1532, in: ASchweizerRef IV, Nr. 1838, 643.

89 Vgl. EA IV 1b, Nr. 749, 1397–1405.

Als Ende Oktober die Fünf Orte mit einer Missive an Kaiser Karl V. und König Ferdinand ihr Fernbleiben mit «merklichen und täglichen gefarligkeiten»⁹⁰ entschuldigten, reagierten die beiden Angeschriebenen verständnisvoll.⁹¹ Dass die Eidgenossen für den Kampf gegen die Osmanen weder Soldaten noch Geld zur Verfügung stellten, scheint keine Folgen gehabt zu haben. Das einigermaßen koordinierte Vorgehen der reformierten Orte hatte sich gelohnt, wiewohl ihnen die Trägheit der Entscheidungsprozesse der Tagsatzung und die Verminderung der Gefahr durch das Osmanische Reich geholfen hatten.

Eine einheitliche Eheordnung

In den frühen 1530er-Jahren versuchten die reformierten Orte, eine Vereinheitlichung der Eheordnungen zu erreichen.⁹² Der Wunsch kam zunächst in Basel auf. Mitte Juli 1532 fragten der Basler Bürgermeister und Rat Bern und Zürich an, ob sie die Rheinstadt bei der Aufstellung einer neuen Eheordnung unterstützen könnten, worauf die Zürcher zusagten.⁹³ Aber auch in Bern tauchten bald Unklarheiten auf: Ende November 1532 erging eine Berner Anfrage an Zürich, Basel, Strassburg und Konstanz betreffend Ehebruch und Ehescheidung.⁹⁴ Konkret wollten die Berner

90 Ebd. Nr. 761, 1420.

91 Ebd. 1420f.

92 Bestrebungen, die Eherechtspraxis zu vereinheitlichen, gab es allerdings auch schon bedeutend früher. Zürich war mit seinem Ehegericht Vorbild für die Einrichtung ähnlicher Institutionen in der Eidgenossenschaft und in Süddeutschland und Zwingli war in seinen letzten Lebensjahren bemüht, diese Ehegerichte zu vereinheitlichen. Köhler spricht sogar davon, dass «die ersten Anfänge einer (deutsch)schweizerischen Zivilgesetzgebung [...] beim Eherechte» ansetzten (vgl. Walter Köhler, *Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium I. Das Zürcher Ehegericht und seine Auswirkung in der deutschen Schweiz zur Zeit Zwinglis*, Leipzig 1932, 417). Für eine Vereinheitlichung sprachen auch praktische Erfahrungen: Die oftmals sehr lockere Paragrafierung des Eherechts gab den Richtern grossen Spielraum, zudem versuchten manche, die an einem Ort verurteilt wurden, an einem anderen Ort einen anderen Richtspruch zu erhalten (vgl. ebd. 417f).

93 Vgl. das Schreiben der Basler Obrigkeit an Bern vom 12.7.1532, in: ABaslerRef VI, Nr. 132, 100f; vgl. die Antwort der Zürcher vom 13.7.1532, in: ABaslerRef VI, Nr. 133, 101.

94 Vgl. ASchweizerRef IV, Nr. 2022, 717. In Bern wurde man im Herbst 1532 auf einen unklaren Artikel aufmerksam und auch das Chorgericht, dass die offenen Fragen untersuchen sollte, konnte sich nicht vollständig einigen (vgl. Theodor de Quervain,

eine Auskunft, wie die folgenden Fragen in den angeschriebenen Städten behandelt wurden. Erstens: Bewirke die neuerliche Heirat einer Person, die geschieden ist und schuld daran trägt, wirklich eine Ehe, auch wenn diese Heirat eigentlich verboten ist? Zweitens: Dürfen wegen Ehebruch Geschiedene jene Person heiraten, mit der sie die Ehe gebrochen haben?⁹⁵

Dieselben Fragen stellte Haller Bullinger und berichtete über die Uneinigkeitskeit der Berner in diesen Punkten.⁹⁶ Berns Anfrage an Zürich war mit der Absicht verbunden, sich hier mit Zürich abzustimmen, weil sie auch «in andren stucken des gloubens halb glichgesinnet»⁹⁷ seien. Das Gutachten der Zürcher Prädikanten fiel eindeutig aus: Im ersten Fall handle es sich um «keyn rechtmässige ee»,⁹⁸ der zweite Fall sei nicht einmal in den päpstlichen Rechten erlaubt gewesen, noch weniger solle dies in den reformierten Orten möglich sein. Die Berner schlossen sich diesen Ratschlägen an; der Rat bestätigte dies am 2. Februar 1533.⁹⁹

Warum in der Folgezeit das Bewusstsein nochmals stieg, dass nicht nur eine Verständigung in Glaubensdingen, sondern auch eine einheitliche Gesetzgebung einen Wert für die reformierten Orte hatte, ist aus den Quellen nicht klar ersichtlich. Allenfalls hing es mit den Entwicklungen im Mandatsstreit zusammen, die insbesondere Zürich vor Augen führten, wie wichtig eine Einheit zwischen den Städten wäre.¹⁰⁰ Dass es bei der Verständigung über das Eherecht auch ganz allgemein darum ging, die in Schieflage geratene Beziehung zwischen den reformierten Orten zu verbessern, wird insbesondere am Rande der Verhandlungen durch den Briefwechsel deutlich.¹⁰¹

Das mag dazu beigetragen haben, dass Bürgermeister und Rat von Zürich auf die Bitte des zürcherischen Ehegerichts eingingen.¹⁰² Dieses tat sich nämlich schwer damit, für die Ehescheidung das richtige Strafmass zu finden und wollte sich mit den anderen reformierten Städten abspre-

Kirchliche und soziale Zustände in Bern unmittelbar nach der Einführung der Reformation (1528–1536), Bern 1906, 40f).

95 Vgl. *Egli*, Actensammlung, Nr. 1908, 839.

96 Vgl. HBBW II, Nr. 155, 272–274.

97 *Egli*, Actensammlung, Nr. 1908, 839.

98 ABernerRef, Nr. 2929, 1319.

99 Vgl. «Ob den mandaten halten» vom 2.2.1533, in: *de Quervain*, Kirchliche und soziale Zustände, 217–219.

100 Für den Mandatsstreit vgl. oben S. 89–94.

101 Vgl. etwa Bullinger an Vadian am 13.6.1533, in: HBBW III, Nr. 236, 144,5.

102 Das Schreiben ist auf den 20.5.1533 datiert und stammte von den Prädikanten und den Eherichtern Johannes Haab, Felix Weingarten, Peter Meyer und Batt Bachofen (vgl. Zürich StA, A 6.1, Nr. 6; und *Köhler*, Zürcher Ehegericht, 418).

chen, damit die Nachrede, es werde in jeder Stadt anders gerichtet, nicht zutraf. Die Eherichter wandten sich darum wie folgt an die Zürcher Obrigkeit: Es

«ist unser aller höchste bitt und ermanen, u.e.w. welle ouch den überigen unsers gloubens christenlichen stetten als Bern, Basel, Schaffhusen und St. Gallen oder die üch wyter anmütig, dises unser anligen zuschryben und vermögen, das sy nach ryfer betrachtung har in üwer statt Zürich in botschaften von räten und gelerten oder predicanten sendind, damiit man sich wol nach notturft und erreden und etwas einmütiges in dem handel bestimmen, daby man ouch blyben und es ze allen teilen erhalten möge»¹⁰³

Infolgedessen schlug Zürich eine Konferenz zur Besprechung der Eheangelegenheiten vor, zu der Bern seine Teilnahme versprach. «Wenn doch in unseren Städten in den Ehesachen die gleichen Bräuche und Gesetze angewendet werden könnten», schrieb Haller an Bullinger und zeigt damit, dass auch bei den Theologen der Wunsch nach einer Vereinheitlichung der Gesetzgebung vorhanden war.¹⁰⁴ Für die Vorbesprechung zwischen den politischen und kirchlichen Vertretern der reformierten Orte, die am 10. Juni 1533 in Zürich stattfand, wurden aus Bern Kaspar Megander und Crispin Fischer, aus Basel Konrad Schnitt und Wolfgang Wisenburg und aus St. Gallen Franziskus Studer abgeordnet.¹⁰⁵ Über diese Vorbesprechung ist Einiges bekannt: Megander brachte Gesetze anderer Städte wie diejenigen von Strassburg, Konstanz, Ulm und Esslingen mit.¹⁰⁶ Es wurden 44 Artikel zusammengestellt, diese sollten in den einzelnen Städten beraten werden.¹⁰⁷ An diesen Beratungen nahmen die Theologen regen Anteil und waren teilweise auch als Mitglieder des Ehegerichts involviert.¹⁰⁸

103 Zürich StA, A 6.1, Nr. 6; zitiert nach: Köhler, Zürcher Ehegericht, 418.

104 «Utinam in casibus matrimonialibus idem ritus eedemque leges servari possent in civitatibus nostris.» Haller an Bullinger am 8.6.1533, in: HBBW III, Nr. 233, 141, 21f.

105 Vgl. Haller an Bullinger am 8.6.1533, in: HBBW III, Nr. 233, 141, Anm. 7; ABaslerRef VI, Nr. 290, 285. Die von Haller gewünschten Teilnehmer aus Basel und St. Gallen, nämlich Myconius und Vadian, obwohl letzterer extra von Bullinger angeschrieben worden war, waren nicht anwesend (vgl. Bullinger an Vadian Ende Mai 1533, in: HBBW III, Nr. 229, 133–135).

106 Vgl. ebd. 141, 22–26.

107 Vgl. das Protokoll dieser Tagung, das im Staatsarchiv liegt (Zürich StA A 6.1, Nr. 7) und das von Köhler ausführlich dargestellt wird (vgl. Köhler, Zürcher Ehegericht, 419–427). In Bern wurden diese Artikel im Rat nicht gut aufgenommen (vgl. Haller an Bullinger am 14.7.1533, in: HBBW III, Nr. 241, 152, 1f).

108 In Bern etwa waren das Haller, Kolb und Megander (vgl. HBBW III, Nr. 241, 152, Anm. 6). Bullinger erkundigte sich über den Verlauf der Verhandlungen in Bern (vgl. Haller an Bullinger am 13.7.1533, in: HBBW III, Nr. 239, 149, 5f).

Die Hauptverhandlung über die Ehegesetzgebung, an der die einzelnen Städte ihren mehr oder weniger geänderten Entwurf vorlegten, fand am 15. Juli 1533 in Zürich statt.¹⁰⁹ Gekommen waren Gesandte aus Bern, Basel, Schaffhausen und St. Gallen, wobei die Anwesenden über den letzten Abschied vom 10. Juni mit ungleichen Instruktionen ausgestattet worden waren.¹¹⁰ Die Beratungen über die einzelnen Artikel zeigten darüber hinaus, dass gewisse inhaltliche Differenzen bestehen blieben.¹¹¹ Bern beantragte bei der Hälfte der Artikel eine Änderung, wobei Basel und Zürich oftmals nicht einverstanden waren beziehungsweise im Falle von Schaffhausen und St. Gallen keine Vollmacht da war, etwas zu beschliessen.¹¹² So konnten sich die reformierten Orte etwa über das Strafmass für einzelne Vergehen nicht einigen oder waren uneins darüber, welcher Verwandtschaftsgrad bei einer Ehe zulässig ist.¹¹³ Die Schlussbestimmung lautete dann folgendermassen:

«das man diese Satzungen keins wegs im truck ußgan, ouch die pffaffen die nit abschriben lassen, sunders ein Oberkeit eine hinder ir haben und dem Egericht ouch eine geben soll, deß ist man einhelligklich eyns; was dann jeder Oberkeit die Iren daruß zu berichten notdtürftig, das kann sy darneben ouch wol thun».¹¹⁴

Über die weitere Verfahrensweise waren sich die Orte also einig, auch über die wesentlichen Inhalte, aber nicht bis ins Detail. Das änderte sich in der Folge nicht, obwohl die Gesandten von Schaffhausen und St. Gallen gebeten wurden, ihre Obrigkeiten zu einer möglichst grossen Annäherung an den Abschied aufzufordern.¹¹⁵ Weiter ging die Angleichung der Ehegesetzgebung im Jahr 1533 nicht mehr.¹¹⁶ Die «unglyche diser zweyen

109 Vgl. EA IV 1c, Nr. 75, 124–126.

110 Vgl. ebd. 124; Bezüglich der Gesandten: Aus Basel war nur noch Konrad Schnitt gekommen; ob die anderen Abgeordneten dieselben waren wie bei der Verhandlung vom 10.6.1533, ist nicht bekannt (vgl. ABaslerRef VI, Nr. 303, 294).

111 Auch diese Verhandlungen hat Köhler ausführlich dargestellt (vgl. *Köhler*, Zürcher Ehegericht, 427–435).

112 Bern wollte eine Anpassung der Artikel 1–11; 19; 21; 23; 25–27; 36; 38–39; 42–43; Zürich beantragte eine Änderung des 39. Artikels.

113 Bezüglich zulässiger Verwandtschaftsgrade bei Eheschliessungen vgl. auch Rezia *Krauer*, Briefe über das Heiraten. Vadian, Bullinger und Johan Conrad Ulmer im Wissensaustausch, in: Johann Conrad Ulmer (1519–1600), Vollender der Reformation in Schaffhausen: Referate der Jubiläumstagung zu seinem 500. Geburtstag, Schaffhausen, 28.–30. März 2019, hg. v. Rainer Henrich, René Specht, Schaffhausen 2020, 129–146, hier 132.

114 *De Quervain*, Kirchliche und soziale Zustände, 45.

115 Vgl. EA IV 1c, Nr. 75, 126.

116 An der Tagsatzung vom 3.9.1533 erging nochmals eine konkrete Anfrage von Bern an Zürich bezüglich Dauer der Strafe für Ehebruch (vgl. EA IV 1c, Nr. 87, 146.cc), die

stetten [Bern und Zürich] thut unß wee», schrieb Haller an Bullinger.¹¹⁷ Die Uneinigkeit der reformierten Orte wurde, zumindest bei den Theologen, als Mangel empfunden.¹¹⁸ Trotz manchen Bemühungen konnte sie nicht vollständig beseitigt werden.¹¹⁹

Die Solothurner «Banditen»

Der Streit um die Solothurner «Banditen», der im Oktober des gleichen Jahres seinen Anfang nahm, stellt exemplarisch dar, wie gereizt die Stimmung sowohl innerhalb der Eidgenossenschaft als auch zwischen den einzelnen reformierten Orten auch Mitte der 1530er-Jahre noch war. Das Verhältnis zwischen den Orten Bern und Solothurn war spätestens seit Berns Übertritt zur Reformation ein kompliziertes, waren die beiden Orte doch bilateral verbündet.¹²⁰

Nach der Niederlage der Reformierten im Zweiten Kappelerkrieg, in dem das altgläubige Solothurn seinem Verbündeten Bern Truppen zur Verfügung gestellt hatte, wurde Solothurn von den siegreichen Orten ein Bussgeld auferlegt.¹²¹ Weil die Stadt das gleichzeitige erfolgreiche Angebot der Schuldtilgung unter der Bedingung, alle protestantischen Prediger aus

von Zürich am 8.9.1533 beantwortet wurde. Eine Angleichung in dieser Frage fand trotzdem nicht statt (vgl. *de Quervain*, Kirchliche und soziale Zustände, 45).

117 Haller an Bullinger am 18.10.1533, in: HBBW III, Nr. 275, 210, 26f.

118 Vgl. etwa Haller an Bullinger am 15.9.1533, in: HBBW III, Nr. 258, 182, 10–15.

119 Da urteilt Köhler zu positiv, wenn er in seiner Untersuchung schreibt: «Eine Vereinheitlichung des Eherechtes in den von Zwingli beeinflussten Orten ist eingetreten.» (*Köhler*, Zürcher Ehegericht, 435) Denn er widerspricht sich selbst, wenn er weiter unten zum Schluss kommt, dass die Verwandtschaftsfrage anders gerechnet wurde, es weitere Unsicherheiten gab und dass die Eherechtsordnung zumindest für Zürich und Basel galt (vgl. ebd. 441).

120 1295 schlossen Bern und Solothurn ein erstes Bündnis, das später immer wieder erneuert wurde. Die gemeinsamen Eroberungen wurden aufgeteilt und das ärmere Solothurn wurde auf den Jura verwiesen, während Bern die ertragreicheren Gebiete des Mittellandes an sich nahm. Im Juragebiet entstand ein neuer Rivale für Solothurn, nämlich die Stadt Basel. Das erklärt, warum in den hier beschriebenen Streitigkeiten auch Basel eine nicht unbedeutende Rolle spielte. Dazu gesellten sich Grenz- und Rechtsstreitigkeiten zwischen Solothurn und Bern, die bei den komplizierten rechtlichen Verhältnissen unvermeidbar waren (vgl. Hans *Haefliger*, Solothurn in der Reformation, Solothurn 1945, 5f; 101–105).

121 Vgl. Sundar *Henny*, Gescheiterte Reformationen, in: Die Schweizerische Reformation. Ein Handbuch, hg. v. Amy Nelson Burnett, Emidio Campi, Zürich 2017, 271–229, hier 279f.

ihrem Gebiet zu vertreiben, annahm, setzte sich die Reformation nicht durch, wiewohl es vorher starke Tendenzen dazu gegeben hatte. Solothurn war innerhalb der Eidgenossenschaft insofern ein Sonderfall, als die Reformation in der Landschaft ihren Ausgang nahm, die sich damit gegen die altgläubige Hauptstadt stellte. Letztere setzte sich schliesslich durch.¹²²

Trotz des Rückgangs der protestantischen Aktivitäten in der Stadt verblieben Reformierte in solothurnischem Gebiet.¹²³ Ende Oktober 1533 versuchten einige Reformierte unter der Führung von Hans Roggenbach in der Stadt Solothurn einen Aufstand.¹²⁴ Dieser endete unblutig und mit der Flucht der reformierten Aufständischen in bernisches Gebiet. Damit entspannte sich die Lage in Solothurn. Die zwischenzeitlich eingetroffenen Schiedboten mussten trotzdem vermitteln, damit sich der Konflikt nicht auf die ganze Eidgenossenschaft ausbreitete, in der einzelne Orte bereits Vorbereitungen für einen Krieg trafen.¹²⁵ Über zwei Wochen dauerten die Verhandlungen, bis ein Vertrag aller eidgenössischen Schiedboten zustande kam, der am 17. November 1533 verbrieft und versiegelt wurde.¹²⁶ Dort wurde festgehalten, dass die Reformierten wieder in solothurnisches Gebiet zurückkehren durften, wenn sie die ihnen auferlegten Bussen bezahlten. Von dieser Friedensbestimmung ausgeschlossen waren die acht Rädelsführer, ihre Rückkehr wurde nicht gestattet, wiewohl sich

122 Für Folgendes vgl. *Haefliger*, Solothurn, 3; 175–198.

123 1532 standen 32 reformierten Gemeinden 15 altgläubige Gemeinden (bei einer Enthaltung) gegenüber (vgl. *Haefliger*, Solothurn, 172).

124 Für den genauen Hergang dieses Aufstands vgl. *Haefliger*, Solothurn, 170–177; 187–198. Auch Haller beschreibt die Vorgänge ausführlich in einem Brief an Bullinger vom 7.11.1533, in: HBBW III, Nr. 283, 224–227.

125 So sperrte die Berner Regierung die Grenzen und liess – abgesehen von den Gesandtschaften – niemanden auf solothurnisches Gebiet. Die Fünf Orte, die in Luzern versammelt waren, empfingen Gesandte des französischen Königs, der ihnen im Kriegsfall Hilfe zusagte. Und auch Kaiser Karl war bereit, die Altgläubigen militärisch zu unterstützen (vgl. *Haefliger*, Solothurn, 198). Es kamen Gesandte aus Zürich, Bern, Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Glarus, Basel, Freiburg, Schaffhausen, Appenzell, St. Gallen, des Bischofs vom Wallis, Biel, Mülhausen, des Bischofs von Basel und aus Konstanz. Vor allem Bern war mit einer grossen Gesandtschaft in Solothurn, sie umfasste zehn Männer (vgl. EA IV 1c, Nr. 107, 175). Zum Begriff «Schiedbote»: Dabei handelt es sich um ein Mitglied eines von den streitenden Parteien paritätisch oder gemeinschaftlich besetzten Schlichtergremiums (vgl. Andreas *Deutsch*, Art. Schiedmann, in: Deutsches Rechtswörterbuch (DRW) XII, hg. v. Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Stuttgart 2018, 533f).

126 Für die vielen Verhandlungen vgl. die Akten und Briefe, in: EA IV 1c, Nr. 107, 177–205.

die Schiedboten für sie eingesetzt hatten.¹²⁷ Im Friedensvertrag wurde zwar keine Bestimmung über den Glauben erlassen, aber die altgläubige Seite in Solothurn ging ohne Zweifel gestärkt aus dem fehlgeschlagenen Aufstand hervor.

Die Verhandlungen mit den acht Anführern des Aufstands, die ausgewiesen und nicht in den Frieden miteinbezogen waren, zogen sich hin. Mit der einen Hälfte konnte eine Vereinbarung geschlossen werden, die anderen blieben bei ihrer Haltung und fünf weitere Männer schlossen sich ihnen an.¹²⁸ Sie alle wurden später Solothurner «Banditen» genannt: Hans und Rudolf Roggenbach, Heinrich von Arx, Hans Hubler, Konrad Bläuer, Urs Krämer, Georg Linser, Ludwig Tischmacher und Niklaus Suter.¹²⁹

Bern, dem die Aufgabe übertragen worden war, mit den Ausgewiesenen das Gespräch zu suchen oder gegen sie vorzugehen, tat sich schwer damit: Die Aarestadt befürchtete, ihre Bedingung, dass auch wegen des reformierten Glaubens verhandelt werde, würde nicht eingehalten.¹³⁰ Denn die Ausgestossenen monierten, dass – entgegen der Versicherung der Solothurner Obrigkeit, dass wegen des Glaubens nicht «verthädiget»,¹³¹ also benachteiligt werde – reformierte Prädikanten vertrieben worden seien. Darum gehöre auch die Verhandlung über den Glauben zum Ausgleichsgespräch. Die reformierten Orte teilten diese Bedenken der «Banditen» und brachten sie am 1. März 1534 in Solothurn vor.¹³² Doch der dortige Rat wähnte sich im Recht, in seinem Gebiet über die reformierten Prediger selbstständig zu bestimmen.¹³³ Bern zögerte weiterhin, die ausgewiesenen Männer zu bestrafen; erst an der Tagsatzung vom 27. Oktober 1534 nahm Bern das Schiedsgerichtsurteil betreffend der Solothurner «Banditen» an.¹³⁴ Dort wurde festgehalten, dass sich die Banditen ein Jahr lang von Solothurn und dessen Gebieten fernhalten sollen,

127 Vgl. EA IV 1c, Nr. 107, 177. Die Anführer waren: Hans Hugi, Urs Stark, Hans Heinrich Winkeli, Urs Dürr, Hans und Rudolf Roggenbach, Heini von Arx und Hans Hubler. Die vier Erstgenannten hatten ein Amt im Rat bekleidet oder waren Vögte in der Landschaft (vgl. ebd.).

128 Vgl. ebd. Nr. 160, 307.d.

129 Vgl. ebd. Nr. 315, 538.h.

130 Vgl. ebd. Nr. 138, 277f.a.

131 Ebd. 278.

132 Vgl. EA IV 1c, Nr. 140, 279–281.

133 Vgl. ebd. 280.

134 Für die Verhandlungen vorher vgl. die Tagsatzungen vom 14.4.1534 (EA IV 1c, Nr. 160, 307.d) und vom 29.9.1534 (EA IV 1c, Nr. 217, 405ff.aa)

während Solothurn den Seinigen verbieten soll, die Ausgewiesenen Ketzer zu schimpfen oder anders zu beleidigen.¹³⁵

Aber mit diesen Bestimmungen konnte der Streit nicht beigelegt werden, er verschärfte sich im folgenden Jahr sogar noch. Am 3. August 1535 schickten die neun «Banditen» Solothurn einen Absagebrief und kündeten der dortigen Obrigkeit den Frieden auf.¹³⁶ Bewaffnet suchten die Vertriebenen daraufhin einige Dörfer auf, überfielen Priester und bedrohten Amtsleute. Auf diese Vorkommnisse hin erklärten Basel und Bern an der Tagsatzung vom 16. August 1535, die Verbannten in ihrem Gebiet nicht mehr zu dulden, so sei es denselben auch mitgeteilt worden.¹³⁷ Allerdings trauten die anderen Orte den beiden Städten nicht: So schrieb etwa Schwyz an Luzern, dass es auffallend sei, dass einige Orte (die nicht namentlich genannt werden) den an der letzten Tagsatzung gefassten Entschluss bezüglich der Solothurner «Banditen» nur auf Hintersichbringen angenommen hätten.¹³⁸ Darum wurde der Plan gefasst, Zürich und Glarus an den Tag der Fünf Orte einzuladen um zu sehen, «wessen sie gesinnt seien».¹³⁹ Nur schon diese Einladung an Zürich zeigt, dass die altgläubigen Orte vermuteten, es mit keiner monolithischen reformierten Gegnerfront zu tun zu haben.

An diesem Treffen, das am 30. August 1535 in Zug stattfand, ging es dann auch hauptsächlich um die «solothurnischen Flüchtlinge».¹⁴⁰ Zürich und Glarus sollten die Städte Bern und Basel gemäss den Bünden ermahnen, falls diese den Beschluss der letzten Tagsatzung nicht annehmen würden. Die Fünf Orte und Glarus beschlossen, den beiden Städten nochmals zu schreiben, ob es seinen Zusagen, den Bünden und dem Landfrieden nachkommen wolle. Doch der Zürcher Gesandte Hans Edlibach hatte weder für ein solches Schreiben noch für weitere Zusagen eine Vollmacht, wollte allerdings seine Obrigkeit informieren.¹⁴¹ Zürich scheint den Brief an Basel und Bern nicht unterschrieben zu haben; die beiden Antwortschreiben der Städte waren nur an die Fünf Orte (Bern),

135 Vgl. EA IV 1c, Nr. 225, 420.m.

136 Vgl. *Haefliger*, Solothurn, 199. Zur Argumentation der «Banditen» vgl. EA IV 1c, Nr. 315, 538.h; 544. Sie beklagten sich darüber, dass die Solothurner Obrigkeit ihnen versprochen hätte, sie bei ihrem Glauben bleiben zu lassen, sie dabei aber gleichzeitig – entgegen allen Zusagen – von Haus und Hof gedrängt hätte. Zur Antwort des Solothurner Rats, die am 25.8.1535 erfolgte, vgl. ebd. 544.

137 Vgl. EA IV 1c, Nr. 315, 539; 543f.

138 Für den Rechtsbegriff «Hintersichbringen» vgl. oben S. 45 und SI 5, 731.

139 Schwyz an Luzern am 23.8.1535, in: EA IV 1c, Nr. 321, 551.

140 EA IV 1c, Nr. 321, 550.f.

141 Vgl. ebd. 550.k.

beziehungsweise an die Fünf Orte und Glarus (Basel) adressiert.¹⁴² Stattdessen schickte Zürich anfangs September eine Gesandtschaft nach Bern und Basel, um dafür zu werben, dass diese den «Banditen» keinen Unterschlupf mehr gewähren und ihre Gesandten an der nächsten Tagsatzung mit Vollmachten in dieser Hinsicht ausstatten sollten.¹⁴³

Basel und Bern blieben bei ihrer Haltung, die ja grundsätzlich mit der Bitte Zürichs übereinstimmte.¹⁴⁴ Der Ton innerhalb der Eidgenossenschaft verschärfte sich allerdings bald: Als am 13. September 1535 die nächste Tagsatzung in Baden stattfand, beschlossen die Orte – abgesehen von Bern, Basel und auch Zürich –, dass die «Banditen» auch auf ein anderes Gebiet verfolgt werden dürfen, wenn sie sich dahin flüchten. Falls die Flüchtigen dann gefasst würden, seien sie an die dortige Obrigkeit zu übergeben.¹⁴⁵ Dieser Beschluss wurde Bern und Basel schriftlich zugestellt mit der Bitte, zuzustimmen. In diesem Schreiben, datiert auf den 18. September 1535, wurden die verbannten Solothurner als «Feinde» bezeichnet, unterzeichnet hatten die Zehn Orte, also auch Zürich.¹⁴⁶

Diese Unterschrift Zürichs führte zu Kontroversen innerhalb des reformierten Lagers. Myconius kritisierte in einem Brief an Bullinger die ängstliche Haltung des Zürcher Rats gegenüber den Fünf Orten.¹⁴⁷ Und Haller korrigierte die Annahme, dass Bern Sympathien für die Solothurner «Banditen» hege oder dass man ihnen Unterschlupf gewähre:

«Si [die «Banditen»] lassend sich ettwan uff ein einigen [einsamen] hoff; will man inen nitt ze essen gäben, so nämed sis selbs und zühend darvon. [...] Si griffend ouch miner herren lüt an, fragends: «Bist fründ oder fyend?», trewend [drohen] och miner herren amptlütten. Das alles macht, daß si och verhast sind.»¹⁴⁸

Wenn nun aber fremde Truppen auf Berner Gebiet kämen um die «Banditen» zu verfolgen, werde «nit vil gûts drusß»,¹⁴⁹ bevor die Obrigkeit davon erfahre, gäbe es schon Krieg, so die Berner. Ähnlich klang es im

142 Darin beteuerten beide Städte, dass die den Tätern in ihrem Gebiet keinen Unterschlupf gewähren würden (vgl. EA IV 1c, Nr. 321, 551).

143 Vgl. EA IV 1c, Nr. 324, 553.

144 Vgl. Haller an Bullinger am 10.9.1535, in: HBBW V, Nr. 647, 361,10–12.

145 Vgl. EA IV 1c, Nr. 327, 558.l.

146 Vgl. ebd. 561.

147 Vgl. Myconius an Bullinger am 28.9.1535, in: HBBW V, Nr. 652, 371,34–37. Bullinger allerdings schien diese Kritik nicht richtig zuordnen zu können und mutmasste, ob es dabei um das Verhalten in der Frage der Solothurner «Banditen» gehe oder um die verweigte Unterschrift des Berner Schreibens an den Herzog von Savoyen (vgl. Bullinger an Myconius am 2.10.1535, in: HBBW V, Nr. 656, 380,28–32).

148 Haller an Bullinger am 3.10.1535, in: HBBW V, Nr. 657, 383,49–53.

149 Ebd. 383,47.

Schreiben der Berner Obrigkeit an die Vögte.¹⁵⁰ Das Begehren der Zehn Orte habe man abgelehnt und Recht angeboten, eine allfällige «gegenwer»¹⁵¹ sei vorzubereiten. Gemeint war: Die Grenzen wollte man vorbehaltlos verteidigen, auch mit kriegerischen Mitteln. Der Befehl, die «Banditen» gefangen zu nehmen, wurde ebenfalls erneuert.¹⁵²

Ganz ohne Sympathien gegenüber den Verbannten schienen die Berner, beispielsweise der Theologe Haller, dennoch nicht zu sein: Sie seien keine «Feinde» von Solothurn, sondern bekämpften lediglich «fremdb messpfaffen».¹⁵³ Trotzdem liege die Beilegung des Konflikts im Interesse aller, darum zeigte sich Haller bereit, einen Vermittlungsversuch – den die Zürcher in der Zwischenzeit vorgeschlagen hatten – zu unterstützen.¹⁵⁴ Dieser kam allerdings nicht zustande, offenbar hatten sich die «Banditen» ausser Landes begeben.¹⁵⁵ Zürichs Nachfrage in Basel bezüglich des zürcherischen Vermittlungsversuchs kam schlecht an. Myconius warf dem Zürcher Rat eine schwankende Haltung vor: Schliesslich hätte Zürich die Verbannten zu «Feinden» erklärt und die Fünf Orte wollten wegen Nicht-Einhaltens der Bünde nicht mehr mit Basel tagen, die Bitte zur Mithilfe sei darum unangebracht.¹⁵⁶

Diese Vorwürfe sorgten in Zürich für Unruhe. Bullinger verteidigte die Zürcher Obrigkeit in einem nicht erhaltenen Brief, doch Myconius akzeptierte diese Verteidigung nicht: Nicht nur hätten die Zürcher den Brief der Zehn Orte an Bern und Basel vom 18. September 1535 unterzeichnet und seien dabei an erster Stelle genannt, sondern hätten auch noch Gesandte geschickt, um die beiden Städte zu ermahnen. Falls Zürich in diesem Schreiben gegen seinen Willen genannt worden sei, müsse die

150 Vgl. Beilage zu S. Hallers Brief an Bullinger am 18.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 729, 82f.

151 Ebd. 83,53.

152 So lautete auch die Argumentation, die an der Tagsatzung vom 18.10.1535 vorgebracht wurde. Ganz ähnliche Erklärungen legte Basel vor. Daraufhin drohten die Fünf Orte, nicht mehr mit Bern und Basel zu tagen, weil diese die Bünde nicht einhalten würden (vgl. EA IV 1c, Nr. 339, 572f.b).

153 Haller an Bullinger am 28.10.1535, in: HBBW V, Nr. 667, 405,13f.

154 Vgl. ebd. 406,21–35. Der Berner versuchte, auch selbst einzugreifen und schlug den Vertriebenen vor, den Bruder von Hans und Rudolf Roggenbach zu Bullinger zu schicken (vgl. Haller an Bullinger am 13.11.1535, in: HBBW V, Nr. 675, 422,32–35).

155 Vgl. Haller an Bullinger am 29.11.1535, in: HBBW V, Nr. 689, 445. Ende 1535 veröffentlichten die Verbannten eine Verteidigungsschrift *Warhafft entschuldigung der Neün mannen Hannsen Rockenbachs vnd seiner mithafften* [...], o. O.]. Diese Verteidigungsschrift ist nicht mehr erhalten (vgl. Joseph Ignaz Amiet, Zwei Druckschriften der Reformationszeit, in: Anzeiger für schweizerische Geschichte, Teilband 1870, Heft 1, 17–20).

156 Vgl. Myconius an Bullinger am 4.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 713, 41,24–36.

Stadt sich bei Bern und Basel entschuldigen.¹⁵⁷ Ein solches Entschuldigungsschreiben ist tatsächlich erhalten: Im Februar 1536 schrieb Zürich an Bern, dass sie nicht in den Inhalt des Briefes vom 18. September eingewilligt hätten. Sie seien nicht einverstanden gewesen mit der Bezeichnung als «Feinde». Lediglich die Idee, Bern und Basel zu bitten, die Verfolgung ungeachtet der Hoheitsrechte zu gestatten, sei von Zürich unterstützt worden.¹⁵⁸

Danach verliert sich die Spur der Solothurner «Banditen» im Briefwechsel: die unmittelbare Bedrohung des Friedens innerhalb der Eidgenossenschaft und innerhalb des reformierten Lagers schien gebannt, zumal Bern mit seinem Kriegszug Richtung Genf anders beschäftigt war und die Eidgenossen ihre Aufmerksamkeit ebenfalls Richtung Westen lenkten.¹⁵⁹ Die Tagsatzung war trotzdem noch länger damit beschäftigt. Im März hatten die Berner die verbannten Solothurner gefangen genommen.¹⁶⁰ In einer eigens angesetzten Tagung am 18. April 1536 in Büren, an der Gesandte von Zürich, Basel, Freiburg, Schaffhausen und St. Gallen teilnahmen, konnte keine Einigung mit Solothurn erzielt werden, wie mit den Gefangenen zu verfahren sei.¹⁶¹ Die Schiedboten versuchten zu vermitteln, doch die Verhandlungen zogen sich hin, vor allem Solothurn zeigte sich unnachgiebig.¹⁶² Erst am 24. Mai 1536 konnte ein eidgenössisches Schiedsgericht schliesslich ein Abkommen erwirken, dass den Verbannten eine Rückkehr in solothurnisches Gebiet unter Auflagen gestattete.¹⁶³

157 Vgl. Myconius an Bullinger am 14.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 725, 71f,27–48.

158 Vgl. Zürich an Bern am 20.2.1536, in: EA IV 1c, Nr. 327, 561. Über die Frage, mit welchen Aussagen des Schreibens vom 18.9. man sich einverstanden erklärt hatte, war man sich allerdings nicht einig. Sulpitius Haller, Landvogt von Lenzburg, bestätigte – entgegen Bullingers Meinung – dass Zürich Bern und Basel aufgefordert hatte, die Verfolgung der «Banditen» in ihrem Gebiet zuzulassen (vgl. S. Haller an Bullinger am 18.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 729, 81f,2–17). Bullinger blieb jedoch – zusammen mit dem Zürcher Rat – bei der Haltung, Zürich sei ohne Zustimmung als Mitunterzeichner genannt worden (vgl. Bullinger an Myconius am 20.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 731, 90,7–10).

159 Vgl. unten S. 114–118.

160 Vgl. EA IV 1c, Nr. 408, 667.d.

161 Vgl. EA IV 1c, Nr. 417, 680f. Die Verbannten verlangten die freie Ausübung ihres Glaubens und wollten zu Haus und Hof zurückkommen. Diesen Forderungen wollten die Solothurner auf keinen Fall nachkommen, weil nun endlich Frieden herrsche auf ihrem Gebiet (vgl. EA IV 1c, Nr. 422, 687.a).

162 Vgl. die Verhandlungen vom 10.–13.5. und 16.–20.5.1536 in EA IV 1c, Nr. 422,687f und Nr. 424, 689–691.

163 Vgl. EA IV 1c, Nr. 427, 696–699.

Vollständige Ruhe kehrte dennoch nicht ein, die Brüder Roggenbach waren weiter aktiv, bis Rudolf 1543 hingerichtet wurde.¹⁶⁴ Die eidgenössischen Orte, die mit dem Streit um die Solothurner «Banditen» an den Rand eines Krieges gebracht worden war, waren jedoch nicht mehr im gleichen Masse involviert. Mit der Richtigstellung des Zürcher Rats gegenüber den glaubensverwandten Städten Bern und Basel konnten grössere Zerwürfnisse innerhalb des reformierten Lagers vermieden werden. Trotzdem ist es für das labile Verhältnis bezeichnend, dass es durch nur neun Männer ernsthaft gestört werden konnte.

Bern und der Herzog von Savoyen im Kampf um Genf

Als letztes Beispiel für die komplexen Beziehungen zwischen den reformierten Orten soll Berns Eroberung der Waadt und der Kampf um Genf genannt werden. Der Westen war politisch völlig fragmentiert.¹⁶⁵ Die Waadt und das Unterwallis gehörten zum Herzogtum Savoyen, die halbfreie Bischofsstadt Genf lag mitten in diesem Gebiet und war seit 1526 mit Freiburg und Bern durch einen Burgrechtsvertrag verbündet, genauso wie Lausanne seit 1525. Bern besass die Vogtei Aigle und verwaltete gemeinsam mit Freiburg die Herrschaften Orbe-Echallens, Grandson und Murten, die alle rund um die Waadt liegen. Die Grafschaft Neuenburg war mit den Orten der Eidgenossenschaft verburgrechtet; der südliche Jura (Biel, Neuenstadt und Münstertal) war Bern ebenfalls durch Burgrechte verpflichtet.

Der Herzog von Savoyen, Karl III., war zunächst Freund, dann immer mehr Gegner Berns, weil er sich dem Kaiser zuwandte. Die Einführung der Reformation in Genf, die von der Aarestadt forciert wurde, sahen weder der Herzog noch die altgläubigen Eidgenossen gerne.¹⁶⁶ Schon lange bevor Genf am 31. Mai 1536 förmlich zur Reformation übertrat, waren dort die Bilder entfernt und die Messe aufgehoben worden. Freiburg löste 1534 das Burgrecht mit Genf auf und Karl III., ermutigt durch die Entrüstung der altgläubigen Eidgenossenschaft über die Bern zugefallenen Gebiete im Westen, warf Genf vor, mit dem Übertritt zur Reforma-

164 Vgl. *Haefliger*, Solothurn, 200.

165 Für Folgendes vgl. *Feller*, Geschichte Berns, Bd. 2, 350–353.

166 Für Folgendes vgl. ebd. 367–372.

tion den Frieden von St. Julien von 1530 gebrochen zu haben.¹⁶⁷ Auf den offenen Kampf verzichtend, setzte der savoyische Herzog Genf ab 1534 stark unter Druck, indem er eine Lebensmittelsperre verhängte und einen Kleinkrieg gegen dessen Bewohner anfang.¹⁶⁸

Bern wollte seinen Einfluss in Genf behalten und fürchtete aufgrund des bedrohlichen Gebarens der Fünf Orte zugleich einen Zweifrontenkrieg.¹⁶⁹ Die anderen reformierten Städte reagierten verhalten, insbesondere Zürich: Aus Bern kamen Klagen, etwa dass sich die Fünf Orte damit rühmten, die Limmatstadt auf ihrer Seite zu haben.¹⁷⁰ Offensichtlich hatten sich die Zürcher auch geweigert, ein strenges Schreiben an den Herzog von Savoyen zu unterzeichnen, das laut Bullinger aber ohne Einbezug Basels und anderer aufgesetzt worden war.¹⁷¹ Zürich fürchtete sich vor einem Eingreifen des Kaisers, der drohte, über das Piemont und Genf nach Bern, Zürich und Konstanz zu ziehen, falls es zu einem Krieg im Westen der Eidgenossenschaft komme.¹⁷² Zu Basel schien das Verhältnis

167 Für den Frieden von St. Julien und die dort getroffenen Vereinbarungen zwischen dem Herzog auf der einen und Bern, Freiburg und Genf auf der anderen Seite vgl. Lucienne Hubler, Art. Saint Julien, Frieden von, in: HLS Bd. 10, 624. Diese Friedensbestimmungen, die der Herzog teilweise anfocht, wurden am 31.12.1530 in Payerne von einem eidgenössischen Schiedsgericht bestätigt. Dabei ging es vor allem um die Bestimmung, dass die savoyischen Waadtgebiete als Pfand eingesetzt wurden (vgl. EA IV 1b, Nr. 17, 1516–1562).

168 Vgl. die in der Berner Kriegserklärung aufgeführten Vorwürfe an den Herzog von Savoyen, in: EA IV 1c, Nr. 372, 608.

169 Auf dem Tag der Zwölf Orte und Wallis, Bern und Savoyen in Thonon, der vom 27.11.–16.12.1534 dauerte, stellte der Herzog die Friedensbedingungen, dass Genf ihm die Einreise ermögliche und den Bischof wiederaufnehme (vgl. EA IV 1c, Nr. 232, 432). 1535 wurden diese Forderungen von der Tagsatzung anerkannt (vgl. die Tagsatzung in Luzern am 10.1.1535, in: EA IV 1c, Nr. 439, 449). Bern verzichtete daraufhin auf ein eidgenössisches Schiedsgericht (vgl. Feller, Geschichte Berns, Bd. 2, 370).

170 Vgl. Haller an Bullinger am 14.12.1534, in: HBBW IV, Nr. 486, 435, 14f.

171 Vgl. Bullinger an Myconius am 2.10.1535 in HBBW V, Nr. 656, 380, 28–31. Zum entsprechenden Ansinnen Berns vgl. die Verhandlung zwischen Zürich und Bern nach dem 1.9.1535, an der sich die Berner dafür stark machten, dem savoyischen Herzog zu schreiben, er solle den Kastellan von Musso verhaften, weil dieser Brandstifter gegen die reformierten Orte der Eidgenossenschaft eingesetzt habe (vgl. EA IV 1c, Nr. 322, 552).

172 Vgl. die Meldung der Zürcher Tagsatzungsgesandten Johannes Haab und Heinrich Rahn in Bern am 17.3.1535, in: EA IV 1c, Nr. 260, 479f.

aber intakt zu sein, die «vielfach» erwiesene Freundschaft wurde von den Bernern verdankt.¹⁷³

Im Herbst 1535 überschlugen sich die Ereignisse: Der Bieler Hauptmann Jakob Wildermut führte einen Freischarenzug, bestehend aus Seeländern und Neuenburgern, Richtung Genf und konnte militärische Erfolge feiern, bis Berner Boten Einhalt geboten.¹⁷⁴ Um seinen Einfluss in Genf dennoch nicht zu verlieren, stellte Bern Karl III. Ende November 1535 ein Ultimatum zur Beendigung seines Kleinkriegs und die Anerkennung der Reformation in Genf.¹⁷⁵ Der Herzog zögerte, doch das Geschehen in Italien holte ihn ein: Denn am 1. November war der Mailänder Herzog Franz Sforza gestorben. Ein Krieg bahnte sich an zwischen Kaiser Karl V. und König Franz I., beide hatten grosses Interesse an Mailand. Dem französischen König traute man in Bern zu, unterwegs Gebiete am Genfersee einzunehmen, zumal gerüchteweise bekannt wurde, Genf habe bei Frankreich um Hilfe in der Auseinandersetzung mit dem Herzog von Savoyen ersucht.¹⁷⁶ Mit diesem Argument warben die Berner im Dezember 1535 dann auch in Basel um Unterstützung für einen Feldzug:

«Da man nun des Königs List, Geschwindigkeit, Practik, Gewalt, Unstätte und Herrschsucht kenne und wisse, wie er lieber mit gewaltiger Hand und dem Scepter regiere, als ein freundlicher Nachbar sei; [...] so sei zu bezweifeln, ob ein so schwerer Nachbar in Genf denen von Bern und auch andern Umsäßen genehm sein würde.»¹⁷⁷

Diese Begründung reichte nicht, um die Basler, die sich sonst als engste Verbündete innerhalb der Eidgenossenschaft erwiesen, zu überzeugen. Obwohl Bern auch sonst in der Eidgenossenschaft in dieser Sache keinen Rückhalt hatte und es auch innenpolitische Uneinigkeiten gab, beschloss der Grosse Rat in Bern am 27. Dezember 1535 den Auszug seiner Truppen nach Genf.¹⁷⁸ Mitte Januar des neuen Jahres erklärte Bern dem Her-

173 Instruktion für Berner Gesandten in Basel am 20.12.1535, in: EA IV 1c, Nr. 368, 603; vgl. auch frühere Verhandlungen zwischen Bern und Basel vor dem 11.6.1535, in: EA IV 1c, Nr. 288, 515.

174 Vgl. *Feller*, Geschichte Berns, Bd. 2, 371; und Anna Katharina *Bähler*, Art. Wildermut Jakob, in: HLS Bd. 13, 476f. Vgl. auch die beiden Briefe Hallers an Bullinger am 27.10.1535 (HBBW V, Nr. 666, 403f) und am 29.11.1535, im letzteren beteuert Haller allerdings: «Min herren ergäbend sich in kein krieg» (HBBW V, Nr. 691, 448,20).

175 Vgl. Verhandlungen zwischen Bern und Savoyen in Aosta, in: EA IV 1c, Nr. 354, 589–592.

176 Vgl. Instruktion für Berner Gesandten in Basel am 20.12.1535, in: EA IV 1c, Nr. 368, 603. 177 Ebd.

178 Für folgendes vgl. *Feller*, Geschichte Berns, Bd. 2, 372. Für die Basler Zurückhaltung vgl. Adalbert Meyer (Bürgermeister von Basel) an Bern am 24.12.1535, in: EA IV 1c,

zog von Savoyen den Krieg mit der Begründung, es sei seine Pflicht, Genf zu befreien.¹⁷⁹ Kurz vorher schrieb Bern an Basel, begründete diese Entscheidung damit, dass der Herzog ein «Gegner des göttlichen Wortes»¹⁸⁰ sei und bat die Rheinstadt um Beistand, auch militärischen, falls es notwendig werde. Ähnliche Schreiben sandten die Berner nach Schaffhausen und wohl ebenfalls an Zürich.¹⁸¹

Unter den reformierten Orten herrschte Verunsicherung, wie diesem Ansinnen Berns zu begegnen war.¹⁸² Zürich schien Bern nicht unterstützen zu wollen und unterzeichnete am 19. Januar 1536 ein Schreiben der acht Orte, in dem Bern aufgefordert wurde, nicht übereilt aufzubrechen, sondern mindestens bis zum 30. Januar abzuwarten, damit die Sache an einer Tagsatzung besprochen werden konnte.¹⁸³ Über Zürichs Unterschrift wunderten sich auch Briefpartner Bullingers, etwa Sulpitius Haller, der den Zürcher Antistes jeweils über die Vorgänge in Bern und im Savoyerzug unterrichtete.¹⁸⁴

Aber Bern dachte nicht mehr daran, den Herzog zu schonen und zog Richtung Genf.¹⁸⁵ Auch das Vorsprechen der Gesandten von Zürich, Glarus, Basel, Schaffhausen, Appenzell und den Drei Bünden vor den Räten und Burgern in Bern brachte nicht das gewünschte Ergebnis: Die Aarstadt beharrte darauf, dass Karl III. immer wieder sein Wort gebrochen habe. Die Einwände der reformierten Orte, es drohe, weil der Herzog viele Verbündete habe, Krieg und allenfalls sogar eine Zwietracht innerhalb der Eidgenossenschaft, verhallten ungehört.¹⁸⁶

Nr. 368, 604. Über die innere Uneinigkeit Berns beklagt sich Haller gegenüber Bullinger im Brief vom 27.10.1535, in: HBBW V, Nr. 666, 404,27–32.

179 Vgl. Schultheiss, Kleine und Grosse Räte der Stadt Bern an Karl, Herzog von Savoyen am 16.1.1536, in: EA IV 1c, Nr. 372, 608.

180 Vgl. Bern an Basel am 14.1.1536, in: EA IV 1c, Nr. 372, 607f.

181 Vgl. Basel an Zürich am 18.1.1536, in: EA IV 1c, Nr. 372, 609; und Schaffhausen an Zürich am 21.1.1536, in: EA IV 1c, Nr. 372, 611.

182 Vgl. die in Fn 181 genannten Briefe.

183 Vgl. EA IV 1c, Nr. 372, 610. Unterzeichnet hatten nebst Zürich auch die Fünf Orte sowie Freiburg und Solothurn.

184 Vgl. S. Haller an Bullinger am 4.2.1536, in: HBBW VI, Nr. 741, 111,21–112,29.

185 An der eilends angesetzten Tagsatzung, die am 1.2.1536 in Luzern stattfand, rechtfertigte sich Bern damit, das Schreiben der acht Orte sei zu spät angekommen, man habe den Zug nicht mehr wenden können. Auch auf die dringliche Bitte, mit dem Krieg innezuhalten, gingen die Berner nicht ein (vgl. EA IV 1c, Nr. 376, 613f).

186 Vgl. das Ansinnen der Gesandten von Zürich, Glarus, Basel usw. am 10.2.1536, in: EA IV 1c, Nr. 384, 629. Savoyische Gesandte wurden Mitte Februar sogar noch in Zürich vorstellig mit der Bitte, Bern vom Krieg abzuhalten. Welche Antwort ihnen

Auf dem Weg nach Genf marschierten die Berner Truppen durch die Waadt und annektieren sowohl die savoyischen als auch die bischöflichen Gebiete.¹⁸⁷ Da anfangs März 1536 auch Frankreich in einen Krieg gegen den Herzog eintrat, war das Schicksal von Savoyen besiegelt. Bern behielt die eroberten Gebiete, der Rest Savoyens fiel an Frankreich.

Bündnisfragen

Es konnte gezeigt werden, dass es nicht nur Missstimmung innerhalb des reformierten Lagers gab, sondern dass auch grosses Misstrauen zwischen den einzelnen Orten der Eidgenossenschaft herrschte, wobei es naturgemäss besonders zwischen den altgläubigen und den reformierten Orten eine grosse Kluft gab. Deshalb kamen immer wieder Fragen über (geheime) Bündnisse und Burgrechte auf, die die Orte geschlossen hatten, beziehungsweise derer Schliessung sie sich gegenseitig verdächtigten.

Besonders 1534 wurde dieses Thema immer wieder an den Tagsatzungen diskutiert. Anlass waren Gerüchte über eine Aufrüstung in Bern, die den Fünf Orten Anfang des Jahres zu Ohren gekommen waren.¹⁸⁸ Aus diesem Grund hätten sie – also die Fünf Orte – selbst ebenfalls aufgerüstet, wünschten aber ihrerseits nichts mehr als Friede, Ruhe und Einigkeit. Sie wollen die Bünde und den Landfrieden halten, erklärten sie an der Tagsatzung vom 10. Februar 1534.¹⁸⁹ An der nächsten Tagsatzung im März bekräftigten Zürich, Bern und Schaffhausen ebenfalls,

gegeben wurde, ist nicht bekannt (vgl. EA IV 1c, Nr. 388, 638; und S. Haller an Bullinger am 22.2.1536, in: HBBW VI, Nr. 750, 139,52–57).

187 Das Waadtland im 16. Jahrhundert ist nicht identisch mit der heutigen Waadt. Damals gehörten Estavayer, Romont Rue und Châtel St. Denis (der Westen des heutigen Freiburgs) dem Herzog von Savoyen, das Gebiet um Lausanne und unzusammenhängende Teile wie Bulle und Avenches waren dem Bischof von Lausanne untertan. Das Seeufer von Vevey bis Villeneuve gehörte wiederum zu savoyischem Gebiet. (vgl. *Feller*, Geschichte Berns, Bd. 2, 372). Da die Berner den Bischof von Lausanne zum Verbündeten von Karl III. erklärten, konnten sie dessen Gebiete ebenfalls annektieren (vgl. Michael W. *Bruening*, Die verbündeten französischsprachigen Gebiete der Schweizer Eidgenossenschaft, in: Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch, hg. v. Amy Nelson Burnett, Emidio Campi, Zürich 2017, 367–394, hier 379).

188 Vgl. eidgenössische Tagsatzung am 10.2.1534, in: EA IV 1c, Nr. 136, 269–277.e.

189 Vgl. ebd. 270.e.

«daß sie die Bündlen und den Landfrieden an Allen, die diese halten, auch treulich zu halten gesonnen seien, jedoch ihren Glauben vorbehalten, den sie gegen jede Anfechtung schirmen wollen».¹⁹⁰

Auf diesen Vorbehalt wollten die übrigen Orte nicht eingehen, da die Glaubensfrage mit dem Landfrieden geregelt sei. Das Vertrauen wurde mit dieser Erklärung nicht gestärkt, ganz im Gegenteil. Bald schon verlangte Zürich, das Burgrecht, das die Fünf Orte mit Solothurn abgeschlossen hatten, einzusehen.¹⁹¹ Die Fünf Orte schlugen diesen Wunsch ab, da ihnen zugetragen worden sei, dass Zürich, Bern und Basel mit Augsburg, Ulm, Strassburg und Konstanz ein Bündnis und Burgrecht eingehen wollen und mit letzteren beiden Städten bereits beschlossen hätten.¹⁹² Die reformierten Orte bestritten ein solches Ansinnen und erklärten übereinstimmend,

«daß bis auf den heutigen Tag von einer solchen Verbindung niemand wisse, und daß ein solcher Verdacht ihnen schweres Unrecht zufüge, da sie mit den Bündlen und dem Landfrieden sich begnügen und keine weitere Vereinung begehren, wenn es von den andern Orten auch so gehalten werde; doch wollen sie damit ihre Hand nicht beschlossen haben; allein sie erwägen, daß solche neue Bündnisse keine Freundschaft bringen.»¹⁹³

In der Tat wurde ein solches Bündnis zwar einmal angedacht, scheiterte allerdings bedeutend früher am fehlenden gemeinsamen Bekenntnis.¹⁹⁴

Stark im Austausch standen insbesondere die nicht weit voneinander entfernten Städte Basel und Strassburg. So wurden etwa die Elsässer von den Rheinstädtern stets über die neusten Entwicklungen im Savoyerkrieg unterrichtet.¹⁹⁵ Strassburg versuchte, bei den Schmalkaldischen Bundesverwandten wie Philipp von Hessen für die Berner zu werben und beteu-

190 Eidgenössische Tagsatzung am 10.3.1534, in: EA IV 1c, Nr. 142, 285.x.

191 Früher schon hatte Basel gefordert, Einsicht in das Burgrecht der Fünf Orte mit Freiburg und vor allem mit Solothurn zu erhalten (vgl. eidgenössische Tagsatzung am 14.4.1534, in: EA IV 1c, Nr. 160, 307.e. und Tag der VII Orte am 28.4.1534, in: EA IV 1c, Nr. 162, 314.g). Die Fünf Orte und Freiburg hatten Anfang 1534 das Burgrecht mit Solothurn und dem Wallis besiegelt (vgl. Tag der Fünf Orte samt Freiburg und Solothurn am 5.1.1534), wobei sich die Fünf Orte rechtfertigten, es handle sich dabei keineswegs um ein «neues» Burgrecht, sondern Solothurn sei in das bestehende, noch aus Zeiten vor dem Ersten Kappelerkrieg geschlossene, Burgrecht der Fünf Orte mit Freiburg und dem Wallis eingetreten (vgl. eidgenössische Tagsatzung am 5.5.1534, in: EA IV 1c, Nr. 165, 318.b).

192 Vgl. ebd.

193 Ebd.

194 Vgl. oben S. 42–46.

195 Basel fragte Strassburg auch um Rat, wie man sich in einem allfälligen Krieg verhalten solle (vgl. Basel an Strassburg am 20.12.1535, in: EA IV 1c, Nr. 368, 604).

erte selbst, Bern beizustehen.¹⁹⁶ Mehr als informelle Absprachen zwischen den reformierten Orten der Eidgenossenschaft und den glaubensverwandten Städten in Süddeutschland gab es aber nicht.¹⁹⁷

Ertrag: Das Verhältnis der evangelischen Schweizer Städte Ende 1535

Das Verhältnis der evangelischen Städte in der Eidgenossenschaft war in der ersten Hälfte der 1530er-Jahre massgeblich von zwei Faktoren geprägt, nämlich der Kriegsangst und dem gegenseitigen Misstrauen, insbesondere zwischen Zürich und Bern. Zusammengenommen führte dies dazu, dass die Beziehung der reformierten Orte zueinander schwierig war und dass sich bei fast allen dargestellten Themen kleinere Differenzen – wenn nicht sogar Streit – ergaben.

Die Angst vor einem erneuten Krieg innerhalb der Eidgenossenschaft beeinflusste insbesondere Zürichs Handeln. Im Streit um das Messemandat beispielsweise kam die Limmatstadt innen- und aussenpolitisch an ihre Grenzen: Das Mandat war vom Rat erlassen worden, um inner- und ausserhalb Zürichs Klarheit zu schaffen, aber damit wurde eine aussenpolitische Krise ausgelöst, die beinahe zu einem Krieg führte. Davor zurückschreckend gab die Zürcher Obrigkeit nach, was wiederum innere Konflikte schuf und Missstimmung innerhalb der glaubensverwandten Städte auslöste. Dabei waren nicht Fragen über den richtigen Glauben Anlass für die Unstimmigkeiten, sondern die unterschiedlichen Vorstellungen bezüglich des Vorgehens gegen die Fünf Orte.

Was für das Messemandat galt, galt ebenso für alle Auseinandersetzungen in der ersten Hälfte der 1530er-Jahre: Nicht der reformierte Glaube stand zur Disposition, sondern wie man diesen gegenüber den altgläubigen Orten verteidigen konnte. Zürich erfuhr etwa im Messestreit wenig Unterstützung von den reformierten Orten und reagierte darum besonders nervös auf einen scheinbar immer wieder kurz bevorstehenden innereidgenössischen Krieg. Man sicherte sich an den Tagsatzungen zwar immer wieder zu, die Bünde und den Landfrieden treulich zu halten, aber eine Beschwörung der Bünde fand nicht mehr statt.

196 Vgl. Dreizehn von Strassburg an Dreizehn von Basel am 2.3.1536, in: Polit. Corr. II, Nr. 349, 341.

197 Vgl. etwa die Diskussionen um die ‚Türkenhilfe‘ (oben S. 99–103) oder die Anfragen in Sachen Eheordnung (oben S. 103–107).

In diesem Klima wurden auch die neun Solothurner «Banditen» zu einem Politikum, das nicht nur den Frieden innerhalb der Eidgenossenschaft ernsthaft gefährdete, sondern auch die reformierten Orte entzweite. Die Altgläubigen agierten dabei sehr geschickt und machten sich die bestehenden Unstimmigkeiten zwischen den Reformierten zunutze: Sie spielten die Städte gegeneinander aus, indem sie beispielsweise nur Zürich zu einer Sondertagung anlässlich des Umgangs mit den «Banditen» einluden.

Immer wieder auftauchende Unstimmigkeiten lassen sich zwischen Zürich und Bern ausmachen. Das zeigte sich auch beim Kriegszug der Berner gegen den Herzog von Savoyen: Obwohl auch Basel zögerte, Bern zu unterstützen, gingen die Klagen der Berner über fehlende Zustimmung insbesondere in Richtung Zürich, das gescholten wurde, auf der Seite der Fünf Orte zu stehen.

Das war ein Vorwurf, der auch schon im Streit um die Solothurner «Banditen» gefallen war: Kleinigkeiten wie etwa die Bezeichnung der Flüchtigen als «Feinde» verstärkten das misstrauische Fragen Berns (und in diesem Fall auch Basels), auf welcher Seite Zürich denn nun stehe. Dabei wurde der zürcherische Opportunismus kritisiert. Haller etwa klagte Bucer gegenüber, die Zürcher

«wellend sich niemands beladen, mitt iederman frund sin, sich niemands trösten, zu niemand verbinden vnd lassen ubergon [zum alten Glauben], so ferr man si lasse beliben by dem wort Gots.»¹⁹⁸

Mehrmals versuchten die Beteiligten, diesen Riss zu kitten. Insbesondere Basel war in der Vermittlung aktiv. Basler Gesandte wurden – nach Absprache mit Bern – Anfang 1534 in Zürich vorstellig, «um Mittel und Wege zu finden, den zwischen Zürich und Bern waltenden Unwillen zu beseitigen»¹⁹⁹. Zürichs Beteuerung, dass der Rat gegen Bern keinen Unwillen hege, ist wenig glaubwürdig. Denn die vorgebrachte Begründung, man habe sich sowohl bei den Bündnisverhandlungen der Fünf Orte mit dem Kaiser und dem Papst als auch im Mandatsstreit zusammen mit Bern und Basel gemeinsam beraten, ist einigermaßen haltlos.²⁰⁰ Zwar gab es gemeinsame Beratungen, aber kein gemeinsames Vorgehen.

Ein weiterer Nachweis bestehender Unstimmigkeiten ist die gescheiterte Vereinheitlichung des Ehrechts. Auch in diesem – zumindest aus-

198 Haller an Bucer am 23.7.1533, in: MBBW X, Nr. 718, 70,1–3.

199 Verhandlung zwischen Zürich und Basel, in: EA IV 1c, Nr. 127, 236.

200 Vgl. ebd.

senpolitisch – unverfänglichen Thema gab es keine vollständige Übereinstimmung, immerhin aber eine Annäherung.

In anderen Fragen kam die innerreformierte Loyalität ebenfalls immer wieder an ihre Grenzen, sei es bei der Unterstützung der Reformierten in den Gemeinen Herrschaften oder im Gebiet des St. Galler Abts. Auch in der Auseinandersetzung der Stadt Konstanz mit dem Domherrenstift zeigten sich diese Grenzen. Denn zwischen dem – eigenen und fremden – Anspruch, sich für die bedrängten Reformierten einzusetzen und den realpolitischen Möglichkeiten bestand eine grosse Kluft, was immer wieder zum gleichen Resultat führte: Die pragmatische Lösung des Nachgebens wurde bevorzugt, da die äusserste Alternative «Krieg» keine wirkliche Option war, zumindest nicht für Zürich. Gerüchte über ein neues evangelisches Bündnis mit Strassburg und Konstanz waren eben nur Gerüchte: Die reformierten Eidgenossen blieben Einzelkämpfer.

Die evangelischen Orte schienen also nur dann «erfolgreich» in der Zusammenarbeit zu sein, wenn die altgläubigen Orte es zuliessen oder sogar der gleichen Meinung waren, wie etwa in der Frage der «Türkenhilfe». Beide Glaubensparteien hatten aus verschiedenen Gründen wenig Lust, Truppen oder Söldner zu schicken. Und da die Gefahr durch die Osmanen sehr schnell nicht mehr akut war, entstanden keine erneuten Zwistigkeiten deswegen.

Das heterogene Bild, das die Städte Zürich, Bern und Basel abgaben, verhiess eigentlich für eine engere Zusammenarbeit wie etwa den Zusammenschluss unter ein gemeinsames Bekenntnis nichts Gutes. Dass ein solches trotzdem erreicht werden konnte, lag zu einem nicht kleinen Teil am engen Austausch der Theologen, der im nächsten Kapitel dargestellt wird. Diese zweifelten zwar am Nutzen einer Bekenntnisschrift, pflegten aber untereinander gute Beziehungen, wie zu zeigen sein wird.

Das Briefnetzwerk der Theologen

Methodische Vorüberlegungen und Ausgangslage

Das *Erste Helvetische Bekenntnis* ist insofern speziell, als dass es sich nicht um das Werk einer Einzelperson handelt, sondern mehrere Theologen daran mitgearbeitet haben. Die Erst- und Zweitverfasser waren die Zürcher Heinrich Bullinger und Leo Jud, Oswald Myconius und Simon Grynäus aus Basel, der Berner Kaspar Megander und die Strassburger Martin Bucer und Wolfgang Capito.¹ Im Folgenden soll das dahinterstehende Netzwerk dieser Gelehrten aufgrund der erhaltenen Briefkorrespondenz untersucht werden, das den historischen Kontext der *Confessio* erhellt. Darum wird zunächst etwas zur Methode gesagt:

Der Ansatz der Netzwerkanalyse erfreut sich in den letzten Jahren in der Geschichtswissenschaft grosser Beliebtheit.² Marten Düring und Linda Keyserlingk haben diese Historische Netzwerkanalyse umfassend reflektiert. Mit den Analysemethoden sollen das soziale Netzwerk von Personen und Organisationen systematisch untersucht werden können.

«Dieser Netzwerkansatz nimmt weniger die Akteure selbst, als vielmehr die Beziehungen zwischen ihnen in den Blick. Damit folgt er der in den Sozialwissenschaften verbreiteten Überzeugung, dass nicht Einzelindividuen oder soziale

1 Vgl. Fritz Büsser (Bearb.), Beschreibung des Abendmahlsstreites von Johann Stumpf, Zürich 1960, 64f.74f. Dort sind die Namen aller Beteiligten am Treffen zu finden, ebenso die genauen Daten. Stumpfs Aufzeichnungen gehen auf Bullingers Manuskript zurück (vgl. Rainer Henrich, Zu den Anfängen der Geschichtsschreibung über den Abendmahlsstreit bei Heinrich Bullinger und Johann Stumpf, in: Zwing. 20 (1993), 11–51).

2 Vgl. für die Netzwerke in der Frühen Neuzeit und deren Erforschung auch Markus Wriedt, «Gelehrtennetzwerke» in der Frühen Neuzeit, in: Glaube(n) im Disput. Neuere Forschungen zu den altgläubigen Kontroversisten des Reformationszeitalters, hg. v. Karl-Heinz Braun, Wilbirgis Klaiber, Christoph Moos, Münster 2020, 217–241; sowie der neue Sammelband Marian Füssel, Tim Neu (Hg.), Akteur-Netzwerk-Theorie und Geschichtswissenschaft, Paderborn 2021.

Gruppen die Bausteine der sozialen Welt seien, sondern soziale Beziehungen, die sich in Netzwerken manifestieren.»³

Die netzwerktheoretischen Konzepte bieten laut den beiden die Möglichkeit, sich etablierten Vorannahmen zu entziehen und «die Akteursbeziehungen mit einem unvoreingenommenen Blick zu betrachten.»⁴ Düring und Keyserlingk weisen in ihrer Reflexion allerdings auch auf die Schwäche dieser Methode hin: Aufgrund der häufig problematischen Datengrundlage historischer Studien wenden trotz grossen Potenzials nur wenige Historikerinnen und Historiker die Historische Netzwerkanalyse als Methode an.⁵

Auch in der vorliegenden Arbeit wird das Netzwerk hinter dem *Ersten Helvetischen Bekenntnis* nicht systematisch analysiert. Vielmehr werden einzelne Aspekte der Netzwerkanalyse eingebracht, anhand derer eher generelle Beobachtungen über den Austausch und die besprochenen Themen gemacht werden. Darüber hinaus soll so der Entscheidungsprozess auf sowohl theologischer als auch politischer Ebene nachgezeichnet werden. Darum liegt der spannende Ansatz in der Netzwerkanalyse für das vorliegende Projekt in der Fokussierung auf Dyaden, also der Beziehung zwischen zwei Akteuren: Statt der individuellen Merkmale von Personen stehen die relationalen Merkmale im Zentrum. Weniger das Individuum, sondern seine Beziehung zu anderen interessiert und wie es im Austauschprozess zu Entscheidungen sowie Gruppenbildungen kommt.⁶

Eine vollständige Übersicht über alle Kontakte zwischen den Verfassern der *Confessio* würde den Rahmen sprengen. Für den Zeitraum zwischen 1532 und 1537 sind fast 400 Briefe bekannt, die innerhalb dieses Netzwerks geschrieben worden sind, wobei es deutlich mehr gewesen sein müssen: Viele Briefwechsel sind nur sehr lückenhaft überliefert und einzelne, wie etwa diejenigen von Kaspar Megander und Simon Grynäus, fast vollständig verloren. Diese Kenntnis über die verlorenen Briefe erinnert daran, dass die Zufälligkeiten der Überlieferung unsere Wahrnehmung der Geschichte stark prägen, darum ist vor zu grossem Forschungs-

3 Marten Düring, Linda Keyserlingk, Netzwerkanalyse in den Geschichtswissenschaften. Historische Netzwerkanalyse als Methode für die Erforschung von historischen Prozessen, in: Prozesse: Formen, Dynamiken, Erklärungen, hg. v. Rainer Schützeichel, Stefan Jordan, Wiesbaden 2015, 337–350, hier 338. Düring und Keyserlingk nennen auch eine Reihe von historischen Arbeiten, in denen die Netzwerkanalyse ebenfalls reflektiert oder auch selbst angewandt wurden (vgl. ebd. 337f).

4 Ebd. 340.

5 Vgl. ebd. 342.

6 Vgl. Dorothea Jansen, Einführung in die Netzwerkanalyse. Grundlagen, Methoden, Anwendungen, Wiesbaden 1999, 16

optimismus bezüglich des Netzwerkansatzes zu warnen. Rainer Henrich nennt das Beispiel des bekannten St. Galler Bürgermeister Vadians, der zwar kein kirchliches Amt innehatte, aber dessen dichter Briefwechsel – im Gegensatz zu demjenigen des St. Galler Hauptpfarrers Dominik Zili – überliefert worden ist. Henrich zieht daraus den Schluss: «Wer sich den Rum der Nachwelt sichern wollte, musste seine Korrespondenz sorgfältig verwahren.»⁷

Auch bei einem gut erhaltenen Briefwechsel wie demjenigen von Heinrich Bullinger ist teilweise eine starke Ungleichheit zwischen empfangenen und gesendeten Briefen augenfällig.⁸ Die Kommunikation innerhalb des Netzwerks – diese Verluste miteingerechnet – war also eng, was nicht verwundert, wurde der Austausch doch weniger durch Besuche, sondern oft fast ausschliesslich über das Briefeschreiben gepflegt.⁹

Angesichts der thematischen Offenheit gehört der Brief zu den Textsorten, der für alle Bevölkerungsschichten der Frühen Neuzeit wesentlich war.¹⁰ Auch für im Schreiben wenig Geübte dienten Briefe etwa der Kontaktaufnahme mit der obrigkeitlichen Verwaltung. Darüber hinaus erwiesen sich Briefe schon früh als besonderes Medium der Reformation: Die Gattung des Privatbriefs ermöglichte nicht nur den Informationsaustausch, sondern im Fall der Reformatoren auch die Diskussion theologischer Themen, welche sich damit in die Tradition humanistischen Briefeschreibens stellten.¹¹

Die Briefwechsel zwischen den Verfassern des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* lassen sich inhaltlich grundsätzlich in fünf grosse Themengebiete gliedern: Sie umfassen theologische Fragen und Diskussionen, behandeln praktische Probleme in Bezug auf die Kirchenleitung, thematisieren das Verhältnis zwischen Kirche und weltlicher Obrigkeit, dienen dem Austausch aktueller Nachrichten über Politik und andere Ereignisse,

7 Rainer Henrich, Ulm im schweizerisch-oberdeutschen Korrespondenz-Netzwerk der 1530/40er Jahre, in: Vielstimmige Reformation in den Jahren 1530–1548, hg. v. Gudrun Litz, Susanne Schenk, Volker Leppin, Ulm 2018, 53–69, hier 57.

8 Der Bullinger-Briefwechsel enthält grossmehrheitlich (ca. 80 %) an Bullinger gerichtete Briefe. Die Antworten Bullingers sind zu einem beträchtlichen Anteil verloren.

9 Vgl. Strohm, Theologenbriefwechsel, 15.

10 Vgl. Regina Dauser, Brieftheorie der Frühen Neuzeit, in: Handbuch Brief. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart, hg. v. Marie Isabel Matthews-Schlinzig, Jörg Schuster u. a., Berlin/Boston 2020, 665–674, hier 665.

11 Vgl. Ute Mennecke, Briefe Luthers, in: Handbuch Brief. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart, hg. v. Marie Isabel Matthews-Schlinzig, Jörg Schuster u. a., Berlin/Boston 2020, 675–682, hier 675. 677.

enthalten private Mitteilungen und Empfehlungen und geben dabei auch Einblick in Buchproduktionen.

Anhand drei exemplarischer Briefwechsel, nämlich denjenigen zwischen den Theologen von Zürich mit Bern und Basel sowie demjenigen zwischen den Theologen von Strassburg und Zürich wird im vorliegenden Kapitel danach gefragt, welche theologischen Themen vornehmlich diskutiert wurden, wobei sich Fragen über die Kirchenleitung und über das Verhältnis zur Obrigkeit oftmals direkt daran anschliessen.

Die Quellenlage legt es nahe, den Fokus dabei auf den sehr gut erhaltenen Briefwechsel von Bullinger zu legen, während andere Briefe als Ergänzung zur Nachzeichnung der Diskussionen und Themen hinzugezogen werden. So ist es einerseits möglich, die wichtigsten theologischen Diskussionspunkte im Zeitraum vor der Abfassung des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* herauszuarbeiten. Diese bilden zusammen mit den im nächsten Kapitel zu untersuchenden Bekenntnisschriften gleichsam die Hintergrundfolie für die Einordnung der *Confessio Helvetica Prior*. Denn noch stärker als die Bekenntnisbildung bildet die Korrespondenz das Ringen um die theologischen Positionen ab, die sich auch in der *Confessio* niederschlugen. Somit ermöglicht die Analyse des Briefnetzwerks einen tieferen Einblick in die Entstehungsgeschichte des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses*. Andererseits kann mithilfe der Korrespondenz auch gezeigt werden, wie die einzelnen Theologen dem Projekt eines gemeinsamen Bekenntnisses gegenüberstanden. Das wiederum hatte teilweise Auswirkung auf die spätere Rezeption der *Confessio Helvetica Prior*.¹²

Wie zu sehen sein wird, ging es beim brieflichen Austausch regelmässig um die Behandlung der Täufer und die Auseinandersetzung mit «häretischen» Strömungen, was insbesondere zwischen Bern, Strassburg und Zürich der Fall war. In Basel, Strassburg und Zürich wurde auch über die Kirchengzucht und das Verhältnis von Kirche und Obrigkeit diskutiert. Das alles dominierende Thema in jedem Briefwechsel war allerdings das Abendmahl: Engagiert wurde über das richtige Verständnis und das Verhältnis zum Wittenberger Martin Luther diskutiert. So vermag die Briefkorrespondenz auch die bereits dargestellten Etappen der Verhandlungen um eine Einigung in der Abendmahlsfrage zu erhellen. Wie unterschiedlich die Positionen teilweise waren, wird schon in der Analyse des ersten Briefwechsels zwischen Bern und Zürich ersichtlich. Weitere Themen, wie etwa die Bemühungen des französischen Königs um eine theologische Einheit innerhalb von Paris, sind zwar bemerkenswert und zeigen, wie

12 Vgl. unten S. 326–333.

die Feinabstimmung innerhalb des protestantischen Lagers in der Schweiz und in Oberdeutschland funktioniert hat, erweisen sich aber für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit als zu wenig ergiebig.¹³

Bern – Zürich

Die wichtigste erhaltene Korrespondenz zwischen Bern und Zürich ist diejenige zwischen Berchtold Haller und Heinrich Bullinger, die vor allem aus Briefen des Berners an den Zürcher besteht.¹⁴ Zwar muss es auch zwischen Kaspar Megander und Leo Jud zum Briefwechsel gekommen sein, dieser ist jedoch nicht erhalten.¹⁵ Obwohl die Sicht darum naturgemäss eher einseitig ist, lassen sich die offenen Fragen und strittigen Punkte zwischen Zürich und Bern, die theologische Sachverhalte betreffen, herausfiltern. Die beiden Theologen Haller und Bullinger tauschten sich selbstverständlich über sehr viel mehr aus, als im Rahmen dieser Arbeit

- 13 Die Konkordienverhandlungen zwischen Frankreich und den Wittenbergern, für die Melanchthon und Bucer vertrauliche Gutachten geschrieben hatten und die gegenüber den Altgläubigen äusserst konziliant verfasst waren, führte zu ernsthaften Verstimmungen zwischen Bucer und den Konstanzern. Die Bereitschaft zur innerprotestantischen Konkordie und das Vertrauen in die Stassburger Vermittlungsbemühungen wurde durch das Bekanntwerden der Gutachten auch in der Eidgenossenschaft geschmälert (vgl. Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 399f; und Friedrich, Bucer, 107f.148–151), aber vor allem in Konstanz wurden die Gutachten scharf abgelehnt (vgl. Moeller, Zwick, 172–178). Für die Diskussion innerhalb der Eidgenossenschaft vgl. Bullinger an Myconius am 18.5.1534, in: HBBW IV, Nr. 367, 177–180; Myconius an Bullinger am 20.5.1534, in: HBBW IV, Nr. 377, 180–182.
- 14 In HBBW sind zwischen 1532 und dem Tod Hallers 1536 108 Briefe verzeichnet, fast alle, nämlich 106, sind Briefe von Haller an Bullinger. Obwohl Berchtold Haller bei der Abfassung des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* nicht beteiligt war, werden Hallers Briefe in diesem Kapitel untersucht. Er war bis zu seinem Tod im Februar 1536 Bullingers wichtigster Korrespondenzpartner in Bern.
- 15 Vgl. Haller an Bullinger am 17.3.1533, in HBBW III, Nr. 199, 83,9f. Für die Briefkorrespondenz von Jud vgl. Karl-Heinz Wyss, Leo Jud. Seine Entwicklung zum Reformator 1519–1523, Bern und Frankfurt a. M. 1976, 211–245. Überliefert sind allein Briefe, die von Megander an die gesamte Zürcher Pfarrschaft geschickt wurden, für den Zeitraum von 1532 bis Ende Januar 1536 sind das fünf Briefe (vgl. Megander an Utinger, Jud, Engelhart und Bullinger am 1.4.1532, in: HBBW II, Nr. 84, 98f; an Jud, Bullinger und Erasmus Schmid am 25.5.1532, in: HBBW II, Nr. 99, 125; an Jud, Bullinger und E. Schmid am 22.9.1532, in: HBBW II, Nr. 136, 241–243; an Jud und Bullinger am 23.12.1533, in: HBBW III, Nr. 308, 272–274; an Jud und Bullinger am 20.11.1535, in: HBBW V, Nr. 693, 453).

gezeigt werden kann. Als Beispiele, auf deren Thematik nicht näher eingegangen werden kann, seien genannt: Fragen bezüglich des 1532 verabschiedeten *Berner Synodus*, Hallers Unsicherheit in Bezug auf sein Amt sowie Unfähigkeit und Streit unter der Berner Pfarrschaft und Fragen zur Prädestinationslehre.¹⁶

Deutlich wird aus dem Briefwechsel auch die tiefe Verbundenheit zwischen Bullinger und Haller, die trotz Meinungsverschiedenheiten und fehlendem Besuch des Zürchers in Bern bestehen blieb.¹⁷

Erörterung über die Behandlung der Täufer

Näher eingegangen werden soll hier auf die Korrespondenz über die Täuferfrage. Schon vor dem Durchbruch der Reformation hatte sich in Bern eine Täufergemeinde gebildet, deren Ursprung Haller auf die Basler Täuferbewegung zurückführte.¹⁸ Nachdem mehrere Täufer zwischen 1529 und 1530 hingerichtet worden waren, folgte zwischen 1531 und 1534

- 16 Bullinger wird um seine Meinung zu den Synodalakten und zum dort abgefassten Bekenntnis, dem *Berner Synodus* gebeten (vgl. verschiedene Briefe von Haller an Bullinger, etwa am 16.1.1532, in: HBBW II, Nr. 56, 30–32; am 9.2.1532, in: HBBW II, Nr. 63, 45–47; Nr. 73, 67–69; am 31.3.1533, in: HBBW III, Nr. 206, 98–100; und am 16.4.1533, in: HBBW III, Nr. 211, 106–108). Für den *Berner Synodus* vgl. auch unten S. 193–196. Zum Streit unter der Berner Pfarrschaft: Insbesondere Haller und Megander schienen 1533 aneinander geraten zu sein, wobei Leo Jud, der mit Megander in regem Kontakt stand, sowie auch Bucer zwischen den beiden vermittelten (vgl. die Briefe von Haller an Bullinger am 17.3.1533, in: HBBW III, Nr. 199, 83–87; vom 2.4.1533, in: HBBW III, Nr. 208, 102f; vom 2.5.1533, in: HBBW III, Nr. 217, 115–117; vom 29.5.1533, in: HBBW III, Nr. 228, 132f; und vom 8.6.1533, in: HBBW III, Nr. 233, 140f). Für Hallers Unsicherheit und die fehlende gegenseitige Unterstützung vgl. ebenfalls Hallers Briefe an Bullinger am 17.3.1533, in: HBBW III, Nr. 199, 83–87; und am 23.9.1533, in: HBBW III, Nr. 266, 191–196. Für die Fragen zur Prädestination vgl. Haller an Bullinger am 9.8.1533, in: HBBW III, Nr. 249, 163–165; und am 14.12.1534, in: HBBW IV, Nr. 486, 434–436.
- 17 Haller, der Bullinger an der Berner Disputation kennengelernt hatte, drängte auf einen Besuch des Zürchers in Bern und dies in beinahe jedem erhaltenen Brief aus dem Jahr 1533. 1535 schien Haller die Hoffnung auf einen Besuch Bullingers aufgegeben zu haben (vgl. Haller an Bullinger am 11.10.1535, in: HBBW V, Nr. 659, 385f). Obwohl die beiden ab und zu eine Meinungsverschiedenheit hatten, sah Haller seine Freundschaft zu Bullinger nicht gefährdet (vgl. Haller an Bullinger am 16.11.1534, in: HBBW IV, Nr. 475, 401–406; am 17.11.1534, in: HBBW IV, Nr. 476, 407–409; und am 10.12.1534, in: HBBW IV, Nr. 485, 433f).
- 18 Vgl. Haller an Zwingli am 27.4.1527, in: Z IX, Nr. 608, 104.

eine Phase der Entspannung in Bern.¹⁹ In diesem Zeitraum fand Anfang 1532 die Berner Synode statt und das in diesem Zusammenhang entstandene Dokument, der *Berner Synodus*, liess für täuferische Argumente Verständnis spüren, was vermutlich auf den Einfluss Capitos zurückgeht.²⁰ Im Sommer desselben Jahres fand eine Täuferdisputation in Zofingen statt, für dessen Vorbereitung Haller Bullinger um Hilfe bat, da keine auswärtigen Theologen eingeladen worden waren.²¹ Das Hauptproblem für den Berner war, dass die Täufer nur das Neue Testament gelten lassen wollten.²² Bullinger, für seine unnachgiebige Haltung gegenüber den Täufern bekannt, antwortete umgehend mit zahl- und detailreichen Ratschlägen für die Disputation und nannte Bibelstellen, mit welchen Haller die Autorität des Alten Testaments belegen und die Richtigkeit der reformierten Bibelauslegung beweisen sollte.²³

Die Akten des Täufergesprächs, das vom 1.–9. Juli 1532 stattfand, wurden später in Zürich unter der Aufsicht von Bullinger und Jud gedruckt.²⁴ In der Disputation war zwar Vieles besprochen, aber nicht alles geklärt worden. Insbesondere die Behandlung der Täufer durch die Berner Obrigkeit war noch unklar.²⁵ Denn Haller zweifelte die Recht- und Zweckmässigkeit der Todesstrafe gegen die Täufer an.²⁶ Für den Rest des Jahres 1532 rückten die Täuferfragen im Briefwechsel in den Hintergrund, zugunsten von drängenderen politischen Themen.²⁷

Aber schon im Januar 1533 wurde das Problem mit den Täufern wieder akut und zwischen dem Berner Rat und den dortigen Predigern gab es eine Diskussion über die Strenge der Bestrafung, die protokollartig

19 Vgl. *Sallmann*, Reformation in Bern, 170.

20 Vgl. *Saxer*, Capito und der Berner Synodus, 151f. Vgl. auch unten S. 193–196.

21 Vgl. Haller an Bullinger am 3.–4.6.1532, in: HBBW II, Nr. 101, 127–129; vgl. auch Martin *Haas*, Profile des frühen Tüfertums im Raume Bern, Solothurn, Aargau, in: *Zwing.* 36 (2009), 5–33, hier 18f.

22 Vgl. Haller an Bullinger am 3.–4.6.1532, in: HBBW II, Nr. 101, 128,25–27.

23 Vgl. Bullinger an Haller nach dem 4.6.1532, in: HBBW II, Nr. 102, 129–134. Zu Bullingers Haltung gegenüber den Täufern vgl. Heinold *Fast*, Heinrich Bullinger und die Täufer, Weierhof 1959; und Fritz *Büsser*, Heinrich Bullinger. Leben, Werk und Wirkung, Bd. 2, Zürich 2005, 53–64.

24 Vgl. Haller an Bullinger am 25.7.1532, in: HBBW II, Nr. 115, 167f,14–25; Edition der Täuferakten, in: QGTS IV, 69–256.

25 Vgl. Haller an Bullinger am 5.8.1532, in: HBBW II, Nr. 118, 172,24–27.

26 Vgl. Haller an Bullinger am 12.9.1532, in: HBBW II, Nr. 132, 237,20–26.

27 Damit ist beispielsweise die Unruhe um das zürcherische Messemandat von 1532 gemeint (vgl. oben S. 89–94).

überliefert ist.²⁸ Keiner der Anwesenden plädierte für die Todesstrafe, denn «einem zu nemmen, das man im nit geben mag, ist schwerlich»,²⁹ wie es der Ratsherr Konrad Willading formulierte. Nachdem man auch in Strassburg und Zürich um Rat gebeten hatte, einigten sich die Berner auf eine verhältnismässig milde Täuferordnung, die keine Ausweisung mehr vorsah, sondern eine Gefängnisstrafe auf Kosten der Täufer.³⁰

Im März fragte Haller erneut nach der biblischen Begründung der Bestrafung von Täufern, nachdem er im Februar um eine Auslegung der Stellen über die Bestrafung von falschen Propheten in Dtn 13,1–5 und 18,9–20 sowie um eine Erklärung der neutestamentlichen Stellen Mt 13,30 und Tit 3,10, die einem obrigkeitlichen Eingreifen entgegen sprachen, gebeten hatte.³¹ Eine Antwort Bullingers ist allerdings nicht erhalten.³²

Das vergleichsweise nachsichtige Handeln gegenüber den Täufern in Bern führte zu neuen Problemen, insbesondere der Beschluss, die «Radikalen» nicht mehr auszuweisen, sondern gefangen zu nehmen. «Ihre Zahl [diejenige der Täufer] ist so angewachsen, dass keine Gefängnisse mehr übrig sind»,³³ schrieb Haller im Sommer 1534 an Bucer. Darum verhandelten die Berner Pfarrer mit dem Rat im November erneut über die Bestrafung für die Abtrünnigen, für die es inzwischen ein Kirchgangsobligatorium gab.³⁴ Haller berichtete Bullinger darüber und beschrieb, wie die Berner Theologen gleichzeitig auf die Beseitigung von Missständen in Kirche und Staat gedrängt hätten, weil diese überhaupt erst die Ursache für das Täufertum seien. Die Obrigkeit sei nachlässig in Bezug auf die eigene Kirchenordnung: Schlechte Pfarrer, übermässigen Luxus und weitere Punkte gäben den «Radikalen» Grund zum Anstoss, darum sei an ein

28 Vgl. Adolf *Fluri*, Das bernische Täufermandat vom 2. März 1533, in: Zwing. 1/9 (1909), 196–200.

29 *Fluri*, Das bernische Täufermandat, 198.

30 Vgl. Haller an Bullinger am 9.2.1533, in: HBBW III, Nr. 188, 62f,4–21. In Strassburg gab es offensichtlich keine besondere Ordnung und die dortige Praxis war milder als in Bern, denn es war «nur» entweder Gefängnis oder Ausweisung vorgesehen (vgl. *de Quervain*, Kirchliche und soziale Zustände, 136).

31 Vgl. Haller an Bullinger am 9.2.1533, in: HBBW III, Nr. 188, 62f,13–17.

32 Vgl. Haller an Bullinger am 17.3.1533, in: HBBW III, Nr. 199, 83,13–16.

33 Haller an Bucer am 24.8.1534, zitiert nach: *de Quervain*, Kirchliche und soziale Zustände, 139.

34 Das entsprechende Mandat, dass den Gottesdienstbesuch und die Taufe der Kinder für verpflichtend erklärte, wurde schon am 4.4.1533 erlassen (vgl. *de Quervain*, Kirchliche und soziale Zustände, 136).

selbstsicheres Einschreiten mit gutem Gewissen nicht zu denken.³⁵ Dazu und zum nicht überlieferten mitgeschickten Gutachten der Berner Pfarrer wurde Bullinger um sein Urteil gebeten, das allerdings ebenfalls nicht erhalten ist.³⁶

Sicher ist, dass sich das Klima allgemein in der Eidgenossenschaft gegenüber den Täufern verschärfte, was nicht zuletzt mit den beunruhigenden Nachrichten über das «Täuferreich» in Münster zu tun hatte.³⁷ In Bern ging man ab 1535 wieder schärfer gegen die «Radikalen» vor: Wer nach der Verbannung zurückkehrte, wurde mit dem Tod bestraft.³⁸

Abendmahl: Hüter von Zwinglis Erbe

Der zweite grosse Themenkomplex, der die Korrespondenz zwischen Haller und Bullinger dominiert, ist die Diskussion rund um das Abendmahl. Das Thema kam ab Mitte des Jahres 1534 richtig zur Sprache. Da empfahl nämlich Jud dem Berner Bucers Schrift *Bericht auß der heyligen geschrift*, die der Strassburger mit dem Ziel der Einigung im Abendmahlsverständnis abgefasst hatte.³⁹ Der *Bericht* Bucers löste auch in der Eidgenossenschaft eine Erörterung der Sakramentsauffassung aus.⁴⁰ Haller war der Meinung, Bucer entferne sich in der darin vertretenen Abendmahlslehre von Zwingli, weil der Strassburger die Danksagung, die beim Zür-

35 Vgl. Haller an Bullinger am 16.11.1534, in: HBBW IV, Nr. 475, 402,36–47. Das Mandat, dass in Bern am 8.11.1534 erlassen wurde, trug den Titel «Touffer und Bápstler» und sah, abgesehen von den herkömmlichen Massnahmen, die leicht verschärft wurden, auch die Ausweisung aller vor, die den Eid verweigerten (vgl. *de Quervain*, Kirchliche und soziale Zustände, 141).

36 Vgl. Haller an Bullinger am 16.11.1534, in: HBBW IV, Nr. 475, 402f,35–72.

37 Für das Münster «Täuferreich» vgl. oben S. 72–75. Auch im Briefwechsel zwischen Haller und Bullinger kommt das Thema zur Sprache, vgl. zum Beispiel Haller an Bullinger am 9.3.1535, in: HBBW V, Nr. 550, 149,1–8.

38 Vgl. *Sallmann*, Die Reformation in Bern, in: Schweizerische Reformation, 170.

39 Vgl. Haller an Bullinger am 3.7.1534, in: HBBW IV, Nr. 405, 230,19. 231,27f. Für Bucers Schrift vgl. oben S. 72–75.

40 Ebenfalls in den Sommer 1534 fällt die Besprechung der *Württemberger Konkordie* (vgl. oben S. 76–78), die von den Schweizern sehr kritisch beurteilt wurde. Haller äusserte sich ebenfalls skeptisch gegenüber dieser Abendmahlsvereinbarung zwischen Erhard Schnepf und Ambrosius Blarer, sah ihn ihr aber keine Gefahr bei richtiger Auslegung (vgl. Haller an Bullinger am 21.8.1534, in: HBBW IV, Nr. 427, 287f,22–50; und Haller an Bullinger am 14.9.1534, in: HBBW IV, Nr. 439, 318,5–13).

cher Reformator noch an erster Stelle gestanden hatte, ganz an den Schluss versetzte.⁴¹

Die Zürcher Theologen, die sich ebenfalls mit der Thematik ‹Abendmahl› auseinandersetzten, verfassten im Oktober und Dezember 1534 Abendmahlsbekenntnisse, die in Bern kritisch beurteilt wurden.⁴² Zunächst verlangte Haller von Bullinger den Volltext des Oktoberbekenntnisses; offensichtlich hatte er nur eine Zusammenfassung erhalten.⁴³ Der Berner drückte sein Misstrauen gegenüber neuen und unklaren Formulierungen aus, die auf eine Einigung mit Luther hinzielen und dafür die Einheit der Reformierten untereinander gefährden würden.⁴⁴ Nachdem das Zürcher Bekenntnis von den Berner Pfarrern begutachtet wurde, folgten weitere kritische Einwände: Insbesondere die von den Theologen herausgelesene Vermischung des äusseren Essens von Brot und Wein mit dem inneren Essen des Leibes und Bluts Christi wurde abgelehnt.⁴⁵ Haller warf Bullinger vor, von seiner im Kommentar zum 1. Korintherbrief geäußerten Abendmahlsauffassung abzuweichen, fürchtete eine Isolierung der Schweizer durch die Zusammenkunft von Melancthon und Bucer in Kassel und mahnte, falls der Zürcher Antistes wirklich ein Nachfolger Zwinglis sein wolle, dürfe er sich nicht von der erkannten Wahrheit entfernen.⁴⁶ Haller empfahl eine Umarbeitung des Bekenntnisses.⁴⁷

Aber auch das Zürcher Abendmahlsbekenntnis vom Dezember 1534 fand keine Zustimmung in Bern. Dieses Mal äusserten sie Bedenken gegen die zu starke Betonung der Gegenwart Christi im Abendmahl, erinnerten an die symbolische Abendmahlslehre Zwinglis und an seine Schrift *Fidei ratio*.⁴⁸ Auf dessen Grundlage formulierten die Berner ein eigenes kurzes Bekenntnis, das allerdings nicht veröffentlicht werden sollte und wo es unter anderem hiess:

41 Vgl. Haller an Bullinger am 3.7.1534, in: HBBW IV, Nr. 405, 231,26f.

42 Für diese Bekenntnisse vgl. unten S. 198–203.

43 Vgl. Haller an Bullinger am 16.11.1534, in: HBBW IV, Nr. 475, 404,97f. Das Oktoberbekenntnis ist datiert auf den 22.10.1534 und ist im Brief von Bullinger an A. Blarer überliefert (vgl. HBBW IV, Nr. 463, 369–372).

44 Vgl. ebd. 404,98–102.

45 Vgl. Haller an Bullinger am 17.11.1534, in: HBBW IV, Nr. 476, 407,9–15.

46 Vgl. ebd. Nr. 476, 408,37–39. 409,45–49.55f. Vgl. Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen Röm–1Kor–2Kor, in: HBTS 6, 227–464, insbesondere 364–388. Zum Inhalt seiner Abendmahlslehre im Kommentar zum 1. Kor vgl. Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 349f. Für die Zusammenkunft in Kassel zwischen Bucer und Melancthon vgl. oben S. 78–80.

47 Vgl. Haller an Bullinger am 17.11.1534, in: HBBW IV, Nr. 476, 409, 61–64.

48 Vgl. Pfarrer von Bern an Bullinger, Jud, Pelikan und übrige Pfarrer und Lehrer von Zürich am 16.12.1534, in: HBBW IV, Nr. 489, 442,18–36. 443,78–81.

«Wir und unsere Kirche glauben, dass Christus im Abendmahl den Gläubigen wahrlich gegenwärtig ist, jedoch nicht auf natürliche Weise mit dem Brot vereinigt und so ausgeteilt wird, sondern dem erneuerten und gläubigen Verstand sakramental und geheimnisvoll angeboten wird.»⁴⁹

Anfang Januar 1535 nahmen Jud und Bullinger in je einem Brief an die Pfarrer von Bern Stellung zur Kritik an den Zürcher Abendmahlsbekenntnissen. Die Argumentation der beiden Zürcher verlief etwas unterschiedlich, traf aber den gleichen Kern: Es werde im Bekenntnis vom Dezember 1534 klar zwischen der innerlichen, geistlichen Speisung und der äusserlichen, symbolischen Darreichung unterschieden, der dahingehende Vorwurf sei deshalb falsch. Jud unterstrich die Übereinstimmung der Zürcher Formulierungen mit Zwingli und Bullinger betonte den sachlichen Konsens zwischen dem Berner und dem Zürcher Bekenntnis.⁵⁰

Der Wille zum Ausgleich war also vorhanden. Haller bestand jedoch darauf, dass Bullinger zusammen mit Jud oder anderen zur Klärung der Abendmahlsfrage nach Bern kommen sollte. Alternativ sei auch eine Zusammenkunft in Aarau mit den Aargauer Pfarrern, ein bis zwei Berner Pfarrern und den Zürchern denkbar.⁵¹ Auf zürcherischen Vorschlag hin wurde auf Ende März 1535 ein Treffen in Zofingen vereinbart, allerdings mussten Bullinger und Jud zu Hallers Leidwesen sehr kurzfristig absagen, da Spannungen zwischen Zürich und den Fünf Orten aufgebrochen wa-

49 «Credimus nos et ecclesia nostra Christum vere adesse in coena fidelium, non tamen naturaliter pani unitum et sumpto pane sic distributum, sed fidei innovataeque menti sacramentaliter atque mystice exhibitum [...]» Pfarrer von Bern an Bullinger, Jud, Pellikan und übrige Pfarrer und Lehrer von Zürich am 16.12.1534, in: HBBW IV, Nr. 489, 443,70–72.

50 Vgl. Jud im Namen der Pfarrer von Zürich an die Pfarrer von Bern am 3.1.1535, in: HBBW V, Nr. 502, 30,15–17; Bullinger im Namen der Pfarrer von Zürich an die Pfarrer von Bern am 4.1.1535, in: HBBW V, Nr. 504, 41,3–9. Hild hat eine «deutliche Parallelität» zwischen Juds Brief und Bullingers Vorwort zum *Opus articulorum* nachgewiesen, also Juds inhaltlich ziemlich eigenständige Übersetzung der «Auslegen und Gründe der Schlussreden» Zwinglis, welche 1535 erschienen ist. Hild nimmt an, «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.» Christian Hild, Leo Juds konfessionspolitische Spuren in der lateinischen Übersetzung von Zwinglis *Ußlegen*, in: Die Zürcher Reformation in Europa. Beiträge der Tagung des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte 6.–8. Februar 2019 in Zürich, hg. v. Ariane Albisser, Peter Opitz, Zürich 2021, 195–212, hier 202.

51 Vgl. Haller an Bullinger am 31.1.1535, in: HBBW V, Nr. 519, 78,18–33.

ren.⁵² Als Alternative trafen sich Jud und Megander am 29. April 1535 in Brugg und hielten fest, dass sie in der Abendmahlsfrage übereinstimmen. Zufrieden konnte Bullinger an Myconius schreiben: «Jeder Verdacht auf Spannung ist zerstört.»⁵³

Eine Einigung bezüglich des Abendmahls war zwischen Bern und Zürich erfolgt, allerdings nicht schriftlich festgehalten worden und schon erreichten die Schweizer wieder Angriffe von aussen. Luther hatte in seinem Galaterbriefkommentar heftig gegen die «Sakramentierer» gewettert und diese als «Lügenapostel» und «Verderber des Evangeliums» bezeichnet.⁵⁴ Von ähnlichen Schmähungen gegen die reformierten Eidgenossen wusste Haller auch aus Württemberg zu berichten.⁵⁵

Die Zürcher Theologen planten eine Verteidigungsschrift, von der sich Haller zunächst aber wenig versprach.⁵⁶ Als die Zürcher Pfarrer von Stadt und Land am 6. August 1535 die Abfassung einer Apologie definitiv beschlossen und es Wolfgang Capito gelang, deren Veröffentlichung zu verhindern, änderte der Berner Pfarrer seine Meinung:⁵⁷ Er begrüßte die Absicht der Zürcher, sich zusammen mit den Baslern gegen die lutherischen Beschimpfungen zur Wehr zu setzen; riet allerdings, bei dieser Verteidigungsschrift die unterschiedlichen kirchlichen Gebräuche innerhalb der Eidgenossenschaft unerwähnt zu lassen.⁵⁸

Das passt zum nun aufkommenden Bemühen Berns um ein gemeinsames und koordiniertes Vorgehen der Reformierten. Dies kommt auch in einem Brief Hallers von Ende August 1535 an Bullinger zum Ausdruck: Man müsse vorsichtig sein und sich über gemeinsame Schritte verständigen.⁵⁹ Im nächsten Brief von Anfang September plädierte Haller ebenfalls

52 Vgl. Haller im Namen der Pfarrer von Bern an Bullinger, Jud und die übrigen Pfarrer von Zürich am 8.3.1535, in: HBBW V, Nr. 548, 145f; Haller an Bullinger am 28.3.1535, in: HBBW V, Nr. 564, 182,2–5; Bullinger an Myconius am 5.4.1535, in: HBBW V, Nr. 569, 193,1–8; Haller an Bullinger am 6.5.1535, in: HBBW V, Nr. 580, 211,1–6. Die Spannungen wurden durch Gerüchte über vermeintliche Angriffspläne von Zürich und Bern auf Zug geschürt (vgl. HBBW V, 193, Anm. 8).

53 «Deleta est vel omnis suspitio similitatis.» Bullinger an Myconius am 8.5.1535, in: HBBW V, Nr. 581, 212,8f; Übersetzung, in: Köhler, Luther und Zwingli, Bd. 2, 402.

54 Für den Galaterbriefkommentar Luthers vgl. oben S. 80–82.

55 Vgl. Haller an Bullinger am 17.8.1535, in: HBBW V, Nr. 629, 324,4–9.

56 Vgl. Haller an Bullinger am 26.7.1535, in: HBBW V, Nr. 621, 289f,57–62.

57 Den Inhalt der geplanten Verteidigungsschrift, die Herzog Ulrich von Württemberg und Philipp von Hessen übergeben werden sollte, und Capitos Einschreiten schildert Johann Stumpf (vgl. Büsser, Beschreibung des Abendmahlsstreites, 61–63). Für Hallers Meinungsumschwung vgl. Haller an Bullinger am 17.8.1535, in: HBBW V, Nr. 629, 324f.

58 Vgl. Haller an Bullinger am 17.8.1535, in: HBBW V, Nr. 629, 324,1–9.

59 Vgl. Haller an Bullinger am 28.8.1535, in: HBBW V, Nr. 633, 330,6–13.

für eine Zusammenarbeit zwischen Bern, Basel und Zürich in Sachen einer Abendmahlskonkordie.⁶⁰

In diesem Sinn ist auch Myconius' Initiative für einen gemeinsamen Theologenkongvent, den ursprünglich Capito vorgeschlagen hatte, zu verstehen; wiewohl der Basler eigentlich nur die Unterzeichner des Zürcher Abendmahlbekenntnisses und die Konstanzer im Visier hatte.⁶¹ Diese Versammlung, bei der die Pfarrer von Zürich, Bern und Basel sich treffen sollten, wurde auf Ende November 1535 angesetzt und fand schliesslich am 1. Dezember in Aarau statt, allerdings ohne Beteiligung der Berner. Diese hatten nämlich die Einladung zu spät erhalten und baten um einen neuen Termin beziehungsweise zumindest um das Abwarten der Ankunft Meganders, falls es für eine Verschiebung zu spät sei.⁶² Offensichtlich erreichten auch diese Briefe die Verantwortlichen zu spät und der Theologenkongvent machte sich ohne die Berner ans Werk.

Die Teilnehmer, namentlich Jud, Pellikan und Bibliander aus Zürich und Myconius und Grynäus aus Basel übersandten den zu spät angekommenen Bernern am 2. Dezember 1535 die *Confessio ecclesiae Tigurinae et Basileensis*.⁶³ Dort hiess es:

«Im geheimnisvollen Mahl des Herrn wird der Leib Christi, der für uns in den Tod gegeben ist, 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 geistigen Lebens.»⁶⁴

Im beiliegenden Brief dokumentierten die Teilnehmer des Theologenkongvents die nachgeschobene Erklärung der Formel und legten dar, dass da-

60 Vgl. Haller an Bullinger am 6.9.1535, in: HBBW V, Nr. 643, 351,1–4.

61 Vgl. Myconius an Bullinger am 9.11.1535, in: HBBW V, Nr. 673, 417,33–35. Capito selbst dachte sich diesen Kongvent auch anders, nämlich mit Beteiligung der Strassburger (vgl. Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 404; 409; sowie Capito an Bullinger am 9.11.1535, in: HBBW V, Nr. 672, 414f).

62 Vgl. Haller an Bullinger am 29.11.1535, in: HBBW V, Nr. 690, 446; am 30.11.1535, in: HBBW V, Nr. 692, 451,1–6; und Megander an Jud und Bullinger am 30.11.1535, in: HBBW V, Nr. 693, 453.

63 Vgl. die Teilnehmer des Theologenkongvents in Aarau an die Theologen von Bern am 2.12.1535, in: Zürich StA, E II 337, 117r–v; Regest, in: OMB I, Nr. 354, 359.

64 «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 Basileensis*, in: Zürich StA E II 337, 116v; gedruckt in Bizer, Studien, 90, Anm. 5.

mit die Gegner besänftigt werden könnten; zudem forderten die Verfasser die Berner zu einer Stellungnahme auf.⁶⁵

Haller kam dieser Bitte nach, allerdings nicht im Sinn des Theologenkonzvents: Er äusserte Kritik an der in Aarau diskutierten Formel und warb für ein weiteres Treffen, um auch über die Abendmahlsfrage hinaus Übereinstimmung zwischen den eidgenössischen Kirchen zu erzielen.⁶⁶ Der Berner plädierte dafür, Vadian zu einer solchen Zusammenkunft einzuladen, nicht aber die Strassburger. Ebenso sollten Schaffhausen und Biel hinzugezogen werden.⁶⁷ Haller erhoffte sich von einem solchen Zusammentreffen eine Übereinstimmung in allen zentralen Glaubensfragen.⁶⁸

Aufgrund Hallers schlechter werdendem Gesundheitszustand brach im Januar 1536 die uns hauptsächlich überlieferte Korrespondenz zwischen Zürich und Bern ab, der Berner starb am 25. Februar 1536.⁶⁹ Erst nach der Abfassung des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* gibt es wieder erhaltene Briefe zwischen Bern und Zürich.

Basel – Zürich

Der Briefwechsel zwischen den beiden Antistes von Basel und Zürich, Oswald Myconius und Heinrich Bullinger, macht den grössten Teil des überlieferten Austauschs zwischen den beiden Städten aus. Der ursprünglich aus Luzern stammende Myconius war an verschiedenen Orten in der Eidgenossenschaft und zuletzt bis 1531 in Zürich an der Fraumünster-

65 Die Erklärung der Abendmahlsformel (Zürich StA E II 337, 116v) wurde ebenfalls von Bizer ediert (Bizer, Studien, 90, Anm. 5). Zur Hoffnung der Verfasser vgl. die Teilnehmer des Theologenkonzvents in Aarau an die Theologen von Bern am 2.12.1535, in: Zürich StA, E II 337, 117r–117v; Regest, in: OMB I, Nr. 354, 359.

66 Vgl. Haller an Bullinger am 14.12.1535, in: HBBW V, Nr. 701, 1–9. Interessanterweise bezieht sich Hallers Kritik weniger auf die übersendete Formel (vgl. Fn 64), sondern auf die von Bucer verfassten *Esslinger Artikel* (MBDS 6.1, 94–96; zum Inhalt vgl. auch oben S. 83 und Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 405f), die sich die Schweizer Theologen im Herbst gegenseitig weiterreichten und in Aarau als mögliche Kompromissformel diskutiert wurden (vgl. zum Beispiel Bibliander an Myconius am 5.11.1535, in: Zürich StA, E II 340, 135; Regest, in: OMB I, Nr. 349, 354f). Haller kritisierte insbesondere den zweiten Artikel (vgl. Haller an Bullinger am 14.12.1535, in: HBBW V, Nr. 701, 474, 39–45; und am 25./28.12.1535, in: HBBW V, Nr. 705, 483, 41–55).

67 Vgl. Haller an Bullinger am 14.12.1535, in: HBBW V, Nr. 701, 473, 24–32.

68 Vgl. Haller an Bullinger am 25./28.12.1535, in: HBBW V, Nr. 705, 482, 23–26.

69 Vgl. Rudolf *Dellsperger*, Art. Haller Berchtold, in: HLS Bd. 6, 57.

schule als Schulmeister tätig, bevor er nach Basel auf eine Predigerstelle wechselte.⁷⁰

Er war dementsprechend gut vernetzt: Zunächst stand er vor allem mit dem Chorherrn Heinrich Utinger in Verbindung, allerdings gibt es davon wenig erhaltene Briefe.⁷¹ Als er durch einen nicht erhaltenen Brief Utingers von Bullinger begrüsst wurde, nahm Myconius den Briefwechsel zum Zürcher Antistes auf.⁷² Obwohl zahlenmässig die gewichtigste, blieb die Korrespondenz mit Bullinger nicht die einzige Verbindung nach Zürich: Auch mit Theodor Bibliander tauschte sich der Basler Antistes relativ regelmässig aus.⁷³ Ebenfalls erhalten sind mehrere Briefe von Konrad Pellikan.⁷⁴ Im Grossen und Ganzen ist die Korrespondenz zwischen Zü-

70 Vgl. Rainer *Henrich*, Oswald Myconius (1488–1552) im Lichte seines Briefwechsels. Einleitung, in: OMB I, 7–108, hier 9–19.

71 Vgl. *Henrich*, Oswald Myconius. Einleitung, in: OMB I, 22. Es sind folgende Briefe von Myconius an Utinger überliefert: Myconius an Utinger am 13.5.1532, in: Zürich ZB, Ms. F 81, 309; Regest, in: OMB I, Nr. 139, 202f; Myconius an Utinger am 17.1.1533, in: Zürich ZB, Ms. F 81, 322; Regest, in: OMB I, Nr. 172, 227f; Myconius an Bullinger und Utinger kurz vor 10.10.1534, in: HBBW IV, Nr. 455, 349–351.

72 Vgl. Myconius an Bullinger am 13.5.1532, in: HBBW II, Nr. 95, 119f.

73 In diesem Briefwechsel geht es oft um Druckangelegenheiten wie beispielsweise den Druck von Biblianders hebräischer Grammatik 1533 (darüber gibt es mehrere Briefe, als Beispiel sei genannt: Bibliander an Myconius am 18.10.1533, in: Zürich StA, E II 340, 61; Regest, in: OMB I, Nr. 208, 251) oder um den Austausch über Biblianders Bibelkommentare (etwa über den Nahum-Kommentar 1534; vgl. Bibliander an Myconius am 17.7.1534, in: Zürich StA, E II 340, 127; Regest, in: OMB I, Nr. 276, 297f), aber auch um den Austausch von Nachrichten über Vorgänge in der Eidgenossenschaft und im Deutschen Reich (als Beispiel dafür sei ebenfalls der Brief Biblianders an Myconius vom 17.7.1534 genannt). Eine ‚Spezialdiskussion‘, die aber nach kurzem Austausch im Sand verlief und deshalb nicht vertieft dargestellt wird, ist die Erörterung der Prädestinationslehre, wobei sich Bibliander in dieser Hinsicht zurückhaltender äusserte als Myconius, der zu glauben schien, dass Gott einzelnen Gnade verleihe und anderen diese versage und dementsprechend deutlich von ‚Erwählung‘ und ‚Verwerfung‘ im Sinne einer doppelten Prädestinationslehre sprach (vgl. Bibliander an Myconius am 22.5.1535, in: Zürich ZB, Ms. F 42, 19–22; Regest, in: OMB I, Nr. 326, 334f; Myconius an Bibliander am 28.6.1535, in: Zürich ZB, Ms. F 42, 13–18; Regest, in: OMB I, Nr. 333, 339–342; Bibliander an Myconius am 19.7.1535, in: Zürich ZB, Ms. F 80, 56; Regest, in: OMB I, Nr. 340, 346f).

74 Erhalten sind folgende Briefe bis 1536: Pellikan an Myconius am 28.3.1532, in: Zürich StA, E II 358, 97; Regest, in: OMB I, Nr. 135, 199; am 1.6.1532, in: Zürich StA, E II 446, 272; Regest, in: OMB I, Nr. 143, 205f; am 21.9.1532, in: Zürich StA, E II 446, 356; Regest, in: OMB I, Nr. 153, 213; am 19.2.1533, in: Zürich StA, E II 358, 98; Regest, in: OMB I, Nr. 176, 230f; am 9.4.1533, in: Zürich StA, E II 446, 355; Regest, in: OMB I, Nr. 180, 234; am 9.8.1533, in: Zürich StA, E II 446, 257; Regest, in: OMB I, Nr. 197, 244f; am 21.9.1533, in: Zürich StA, E II 446, 277; Regest, in: OMB I, Nr. 205, 249; am 10.3.1534, in: Zürich StA, E II 446, 256; Regest, in: OMB I,

rich und Basel also diverser und breiter als diejenige zwischen Zürich und Bern, zumal auch einige wenige Briefe von Simon Grynäus an Bullinger überliefert sind.⁷⁵ Zwischen Myconius und Grynäus scheint eine enge Verbindung bestanden zu haben.⁷⁶

Thematisch zeigt sich, dass die Unterhaltungen bis Anfang des Jahres 1534 insbesondere von politischen Belangen dominiert werden, etwa vom Misstrauen der reformierten Städte untereinander.⁷⁷ Aber auch im Frühjahr 1534 diskutierten Myconius und Bullinger noch intensiv über die Einführung eines Geheimen Rats in Zürich, den beide für nötig erachteten, der aber wegen der politischen Umstände nicht so einfach zu schaffen war.⁷⁸

Das passt zur Beobachtung, dass Myconius gerade in seinen ersten Amtsjahren in Basel eine «erstaunlich aktive kirchliche Diplomatie»⁷⁹ entwickelte; dies in Absprache mit dem Basler Bürgermeister Jakob Meyer zum Hirzen, was auch auf ein gutes Verhältnis zwischen Kirche und Obrigkeit schliessen liess.⁸⁰ So lassen sich auch die Konsultationen

Nr. 245, 276; am 15.6.1535, in: Zürich StA, E II 358, 110; Regest, in: OMB I, Nr. 328, 336; am 30.8.1535, in: Zürich StA, E II 358, 113; Regest, in: OMB I, Nr. 343, 348. Von Myconius an Pellikan sind nur zwei Briefe überliefert nämlich am 15.5.1535, in: Zürich StA, E II 358, 110; Regest, in: OMB I, Nr. 328, 336; sowie am 13.7.1535, in: CO X/2, Nr. 27, 49f. Auch hier geht es vornehmlich um den Austausch von Nachrichten und Besprechungen gewisser Druckangelegenheiten.

75 Vgl. oben S. 127f. Zwischen 1532 bis Januar 1536 sind vier Briefe von Grynäus an Bullinger erhalten, nämlich am 19.4.1534, in: HBBW IV, Nr. 358, 130f; am 14.1.1535, in: HBBW V, Nr. 512, 61; nach Mitte Juli 1535, in: HBBW V, Nr. 618, 284; und im September 1535, in: HBBW V, Nr. 640, 344f.

76 Vgl. Johann Jakob Ammann an Myconius am 21.9.1533, in: St. Gallen KB, VadSlg Ms. 32, 167; Regest, in: OMB I, Nr. 202, 247.

77 Vgl. beispielsweise Bullinger an Myconius am 4.12.1533, in: HBBW III, Nr. 293, 242–245. Dieses Bemühen um Versöhnung hat Friedrich untersucht (vgl. *Friedrich*, Ausöhnungsversuch, 504–521).

78 Ein grosses Problem war die Zusage gegenüber der Landbevölkerung im Meilener Verkommnis (vgl. oben S. 35) Für den Austausch oder das Drängen von Myconius auf die Einrichtung eines Geheimen Rats und Bullingers Antworten vgl. HBBW IV, Nr. 323, 58–61; Nr. 331, 73–75; Nr. 337, 84–86; Nr. 341, 95–97; Nr. 343, 98f; Nr. 35, 116–120.

79 *Henrich*, Oswald Myconius. Einleitung, in: OMB I, 22.

80 Zur Person Jakob Meyer zum Hirzen vgl. René *Teuteberg*, Jakob Meyer, in: *Der Reformation verpflichtet. Gestalten und Gestalter in Stadt und Landschaft Basel aus fünf Jahrhunderten*, hg. v. Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt; Red. Komm. Dorothea Christ u. a., Basel 1979, 13–19. Über das gute Verhältnis zur Obrigkeit sprach Myconius selbst im Zusammenhang mit der 1533 in Basel stattfindenden Synode, an der sich der Rat den Theologen zugeneigt gezeigt hatte und der Basler Antistes die Hoffnung äusserte, dies möge so bleiben (vgl. Myconius an Bullinger am 13.5.1533, in: HBBW III, Nr. 222, 124f).

über ein evangelisches Schutzbündnis zwischen Herzog Ulrich von Württemberg und den evangelischen Eidgenossen im Frühsommer 1534 einordnen, für das sich Myconius einsetzte.⁸¹

Täufer, Kirchenzucht und Einheit der Kirche

Freilich wurden auch theologische Belange diskutiert. Dabei ist zu beobachten, dass Bullinger oftmals als Ratgeber von Myconius auftrat, etwa in Fragen der Krankenkommunion⁸² oder im Basler Universitätsstreit.⁸³

Diese Rolle des Ratgebers kam dem Zürcher zunächst auch in der im Zusammenhang mit dem Zins auftretenden Täuferfrage zu und er übersandte Myconius seine Schrift *Von dem unverschämten Frevel der Wie-*

81 Myconius hatte mehrfach die Befürchtung geäußert, dass Zürich ein solches Schutzbündnis aus Furcht vor den Fünf Orten ablehnen würde und setzte sich dafür ein, dass die drei Städte Zürich, Bern und Basel sorgfältig darüber beraten sollten (vgl. Myconius an Bullinger am 30.5.1534, in: HBBW IV, Nr. 386, 196f). Von Zürcher Seite wurde vorgeschlagen, dass sich Zürich, Basel, Bern, Schaffhausen und die anderen reformierten Orte im Rahmen einer Tagsatzung in Baden über die Frage eines Bündnisses beraten sollten (vgl. Bullinger an Myconius am 4.6.1534, in: HBBW Erg. Bd A., Nr. 388a, 50). Allerdings bewahrheiteten sich Myconius' Befürchtungen über das Verhalten der Limmatstädter (solche etwa geäußert im Brief an Vadian am 1.6.1534, in: Vadian BW V, Nr. 772, 169f) und für den Basler war es schwer begreiflich, warum sich Zürich aus seiner Sicht mit den Feinden der vor Gott begünstigten evangelischen Fürsten zusammentun konnte (vgl. Myconius an Bullinger am 15.6.1534, in: HBBW IV, Nr. 395, 212f).

82 Die von Oekolampad in Basel eingeführte Krankenkommunion wurde von den Bernern abgelehnt, darum fragte Myconius Bullinger um dessen Meinung (vgl. Myconius an Bullinger am 19.6.1533, in: HBBW III, Nr. 237, 144f). Bullinger antwortete, er lehne das Abendmahl für Sterbende nicht ab, obwohl es in Zürich nicht üblich sei (vgl. Bullinger an Myconius am 17.7.1533, in: HBBW III, Nr. 243, 155).

83 Der Universitätsstreit wird hier nicht vertieft behandelt, da es vor allem ein innerbaslerisches Problem war. Es handelte sich um Spannungen zwischen der Basler Geistlichkeit und der Universität, die schon in den frühen Dreissigerjahren aufbrachen und unter anderem durch die Ankunft von Andreas Karlstadt in Basel, der eine Pfarrstelle am St. Peter sowie die Professur für Altes Testament übernahm, noch potenziert wurde. 1538 brach der Universitätsstreit in aller Schärfe aus und endete mit einer Niederlage für Myconius, Grynäus und Markus Bertschi. Eine präzise kurze Einführung findet sich in Stephen E. *Buckwalter*, Eine Einführung in den Basler Universitätsstreit, in: MBDS 12, 541–548, wo nicht nur die ältere Literatur verzeichnet wird, sondern auch neuere Quellen erschlossen werden.

dertäufer.⁸⁴ Knapp zwei Jahre später, im März 1535, wurde die Täuferbewegung erneut zum Thema, dies wegen ihres Erstarkens in Strassburg und angesichts des negativ wahrgenommenen ›Täuferreichs‹ in Münster.⁸⁵

Myconius kritisierte im ersten Fall insbesondere die Strassburger Sorglosigkeit: Anhänger von Melchior Hoffman hätten in der Stadt viel Einfluss erlangt, unterdessen würden Bucer und Capito umherreisen, als ob es zu Hause nichts zu tun gäbe.⁸⁶ Der Basler beanstandete in einem Brief an Pellikan, dass die Strassburger Theologen Hoffman eine Plattform geben wollten, indem sie planten, ihn anzuhören.⁸⁷ Auch Bullinger zeigte sich beunruhigt über die wachsende Täuferbewegung, gerade angesichts der Bedeutung der Stadt Strassburg.⁸⁸

In die Anfangszeit von Myconius in Basel fiel auch der Streit der Basler Prediger über die Kirchenzucht beziehungsweise den Kirchenbann.⁸⁹ Weil der briefliche Kontakt zwischen Myconius und Bullinger noch nicht hergestellt war, erscheint an dieser Stelle der zu dieser Zeit in Basel tätige Gervasius Schuler als Fragesteller, den Bullinger noch aus seiner Zeit im Bremgarten kannte.⁹⁰ Die Basler Prediger waren uneins über die Exkommunikation, insbesondere derjenigen, die nicht am Abendmahl teilnehmen wollten.⁹¹

Schon zu Lebzeiten Johannes Oekolampads, dem Vorgänger von Myconius, gab es verschiedene Bemühungen, die Ausübung der Kirchenzucht in der reformierten Eidgenossenschaft zu vereinheitlichen.⁹² Oeko-

84 Vgl. Myconius an Bullinger am 19.6.1533, in: HBBW III, Nr. 237, 144f; Bullinger an Myconius am 17.7.1533, in: HBBW III, Nr. 243, 155; Myconius an Bullinger am 20.7.1533, in: HBBW III, Nr. 244, 156f; Bullinger an Myconius am 18.8.1533, in: HBBW III, Nr. 251, 166f. Für die Schrift vgl. HBBibl I, 28–32.

85 Vgl. Myconius an Bullinger am 16.3.1535, in: HBBW V, Nr. 556, 158–160; am 30.3.1535, in: HBBW V, Nr. 566, 184–186; Bullinger an Myconius am 8.5.1535, in: HBBW V, Nr. 581, 212f; Myconius an Bullinger am 10.5.1535, in: HBBW V, Nr. 583, 216–218. Zum Münster ›Täuferreich‹ vgl. oben S. 72f.

86 Vgl. Myconius an Bullinger am 7.6.1535, in: HBBW V, Nr. 589, 227,5–15. Zu den Debatten mit den Strassburger ›Häretikern‹ vgl. unten S. 153f.

87 Vgl. Myconius an Pellikan am 15.5.1535, in: Zürich StA, E II 358, 110; Regest, in: OMB I, Nr. 328, 336.

88 Vgl. Bullinger an Myconius am 19.6.1535, in: HBBW V, Nr. 594, 235,22–25.

89 Vgl. dafür auch Amy Nelson *Burnett*, Die Domestizierung der Reformation in Basel (1529–1548), in: Vielstimmige Reformation in den Jahren 1530–1548, hg. v. Gudrun Litz, Susanne Schenk, Volker Leppin, Ulm 2018, 195–209, hier 202.

90 Vgl. Schuler an Bullinger am 23.1.1532, in: HBBW II, Nr. 58, 35,5f.

91 Vgl. ebd. 35f,6–32.

92 So war das zum Beispiel am Tag der Burgrechtsstädte in Aarau am 27.9.1530 der Fall. Aufgrund eines Antrags von Oekolampad fanden Vorverhandlungen über die Einfüh-

lampad plädierte dafür, die Kirchenzucht einschliesslich des Instruments der Exkommunikation nicht der weltlichen Obrigkeit zu überlassen, sondern sah dies als Aufgabe der christlichen Kirchgemeinde an, die den Kirchenbann trotz obrigkeitlicher Kontrolle autonom verwalten sollte.⁹³

Markus Bertschi, Pfarrer am Basler St. Leonhard, äusserte sich nun in der Frage, wann und gegen wen der Bann anzuwenden sei, ganz im Sinne Oekolampads: Diejenigen, die sich der Abendmahlsfeier entzogen hatten (das waren in Basel insbesondere Altgläubige und Lutheraner), sollten mit dem Kirchenbann belegt werden. Ihm gegenüber standen nebst dem Briefschreiber Schuler auch Grynäus und Paul Phrygio, die sich alle gegen jeden Zwang in der Sakramentsfeier wandten. Bullingers Antwort ist nicht überliefert, er nahm aber in der Frage der Kirchenzucht eine grundsätzlich andere Haltung ein als Oekolampad: Wie sein Vorgänger Zwingli ging er von einer «einheitlichen, kultisch und politisch organisierten Gemeinschaft»⁹⁴ von Kirche und Staat aus. Eine strikte Unterscheidung schadete in Bullingers Augen dem öffentlichen Einfluss der Kirche. Für ihn war die Kirchenzucht Teil der allgemeinen Sittenzucht, deren Ausübung darum dem Staat obliege.⁹⁵ So wurde es dann auch in der Zürcher Prediger- und Synodalordnung von Oktober 1532 festgehalten.⁹⁶

rung einer einheitlichen Bannordnung statt (vgl. EA IV 1b, Nr. 395, 784.l; 787–789). Als an der nächsten Tagung am 16.11.1530 erneut darüber verhandelt wurde, fiel die Entscheidung, dass man von einer einheitlichen Regelung absehen wolle (vgl. EA IV 1b, Nr. 431, 839.k). Für Oekolampads Bemühungen bezüglich Kirchenzucht vgl. auch Hans Walter *Frei*, Johannes Oekolampads Versuch, Kirchenzucht durch Bann zu üben, in: *Zwing. 7/8* (1942), 494–503.

93 Vgl. Emidio *Campi*, Das theologische Profil, in: *Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch*, hg. v. Amy Nelson Burnett, Emidio Campi, Zürich 2017, 449–493, hier 472f. Für die vertiefte Darstellung von Oekolampads Idee des Kirchenbanns vgl. *Köhler*, Zürcher Ehegericht, 227–294; und Reinhold *Friedrich*, Kirchenzucht und -bann vor dem Hintergrund des Briefwechsels Bucers mit den Basler Predigern im Jahr 1532, in: *Basel als Zentrum des geistigen Austauschs in der frühen Reformationszeit*, hg. v. Christine Christ von Wedel u. a., Tübingen 2014, 193–202, besonders 194f.

94 *Campi*, Das theologische Profil, 472.

95 Vgl. Bullinger an Haller am 6.7.1531, in: HBBW I, Nr. 39, 205–214; und Bullinger an Jud am 15.3.1532, in: HBBW II, Nr. 74, 70–75. Vgl. auch unten S. 154–156.

96 In Zürich wurde am 22.10.1532 eine Prediger- und Synodalordnung verabschiedet, die aus drei Hauptteilen bestand: Erstens wurde die Wahl und die Einsetzung der Prediger beschrieben, zweitens die Aufgaben und Pflichten sowie die Lebens- und Amtsführung des Pfarrers festgelegt und drittens die Einrichtung der Synode spezifiziert. Die Ordnung sah die Kirchenzucht als staatliche Einrichtung vor (vgl. *Egli*, Actensammlung, Nr. 1899, 825–837; und *Büsser*, Heinrich Bullinger, Bd. 1, 127–142).

Von Bucer, der ebenfalls angefragt worden war, ist eine Antwort überliefert.⁹⁷ Der Strassburger, der gleich wie Oekolampad für ein kirchliches Konsistorium eintrat, tendierte in der konkreten Frage, gegen wen und inwieweit der Kirchenbann anzuwenden sei, in Grynäus' Richtung: Bucer entfaltete zunächst, dass die Prediger weniger die Rolle der Heidenapostel als vielmehr diejenige alttestamentlicher Propheten einnehmen sollten: Im Zentrum stehe nicht der Aufbau einer neuen Gemeinde aus Heiden, sondern die Vorhandene solle ermahnt und korrigiert werden.⁹⁸ Zudem stehe im Hinblick auf die Kirchenzucht die brüderliche Ermahnung gemäss Mt 18,15–17 im Vordergrund und nicht der Bann.⁹⁹ Auf die konkrete Frage nach dem Bann gegen die Nichtteilnehmenden am Abendmahl antwortete Bucer, die Basler sollen diejenigen, die aus Gewissensgründen nicht teilnehmen, nicht exkommunizieren. Allein wer offen Christus und die Kirche verachte, sei zu bannen.¹⁰⁰

Erst auf der Frühjahrssynode Ende Mai 1532 konnte der Streit, der die Basler Kirche stark belastete, beigelegt werden. Wolfgang Capito, der als Schlichter gerufen worden war, konnte für einen Ausgleich sorgen: Er plädierte grundsätzlich für die Ausübung des Banns, aber gegen jeden Gewissenszwang in der Abendmahlsproblematik; diese Ansicht – und damit diejenige von Bucer, Grynäus, Phrygio und Schuler – setzte sich in Basel durch.¹⁰¹

Ende 1533 tauschten sich Myconius und Bullinger über die Wiederherstellung der Einigkeit unter den reformierten Städten aus, die allerdings eher die politische Ebene betraf, aber von beiden Theologen tatkräftig unterstützt wurde.¹⁰² Bullinger sah das Problem weniger auf der Glaubensebene, sondern im schwierigen Zürcher Verhältnis zu Bern.

«Wenn der handel allein anträffe das evangelium, und daß man styff darby wider mencklichs anfächten bestande, anträffe, were ring ze handeln [...]. Nun so aber diese fürgenomne handlung daruff fürnemlich reycht und danäben angehencks

97 Vgl. Grynäus an Bucer am 27.2.1532, in: MBBW VIII, Nr. 560, 287–294; Phrygio an Bucer am 1.3.1532, in: MBBW VII, Nr. 563, 301f; Bucer an Grynäus am 7.3.1532, in: MBBW VII, Nr. 569, 361–375; Grynäus an Bucer am 11.3.1532, in: MBBW VII, Nr. 572, 386–388.

98 Vgl. Bucer an Grynäus am 7.3.1532, in: MBBW VII, Nr. 569, 365f, 11–17.

99 Vgl. ebd. 368, 9–22; vgl. auch Andreas Gäumann, *Reich Christi und Obrigkeit. Eine Studie zum reformatorischen Denken und Handeln Martin Bucers*, Zürich 2001, 377–382.

100 Vgl. Bucer an Grynäus am 7.3.1532, in: MBBW VII, Nr. 569, 372, 6–23.

101 Vgl. *Friedrich*, *Kirchenzucht*, 201f.

102 Vgl. Myconius an Bullinger am 20.12.1533, in: HBBW III, Nr. 304, 263f; Bullinger an Myconius am 22.12.1533, in: HBBW III, Nr. 306, 266–270.

[zusätzliche Implikationen] der Bernnern halben hatt, so wirts etwas rücher [härter] zügen und sinnes [Überlegung] bedörfenn [...].»¹⁰³

Denn einerseits gebe es in Zürich nach wie vor Feinde des Evangeliums, andererseits sei Berns Verhalten in der Vergangenheit oftmals nicht hilfreich gewesen:

«Bernn hatt unß nitt nun einist, sunder allwäg gefällt [zu Fall gebracht], und sunderlich imm Zürichkrieg und jetzund. [...] Was söllend wir underston, das evangelium mitt denen zü erhalten, die unß und ander biderb lüt inn nächst verschinnen krieg gar nach [beinahe] umb das evangelium, darzü umb lyb und güt gepraecht habend!»¹⁰⁴

Diese Diskussionen zogen sich bis ins neue Jahr: Myconius konnte die abweisende Haltung der Zürcher gegenüber Bern nicht nachvollziehen und liess sich auch nicht durch Erklärungen Bullingers beruhigen, der sich seinerseits über die mangelnde Versöhnungsbereitschaft der Berner beklagte.¹⁰⁵

Zeitgleich waren die Basler damit beschäftigt, die Reformation auf ihrem eigenen Gebiet zu festigen und zu stärken. Am 23. Januar 1534 unterrichtete Myconius Bullinger über die Bemühungen des Basler Rats, durch den Erlass des *Ersten Basler Bekenntnisses* die Einigkeit in Stadt und auf dem Land zu fördern.¹⁰⁶ Der Zürcher Antistes freute sich über diese Bestrebungen und bat um ein Exemplar des Bekenntnisses, das Myconius ihm umgehend zukommen liess und welches auch Bibliander und Pellikan erhielten.¹⁰⁷

103 Bullinger an Myconius am 22.12.1533, in: HBBW III, Nr. 306, 266f, 14–19.

104 Ebd. 267, 28–32. Im Alten Zürichkrieg Mitte des 15. Jahrhunderts stand Bern auf der Seite der Schwyzer (vgl. Martin Illi, Art. Alter Zürichkrieg, in: HLS Bd. 1, 273f, hier 273). Mit «jetzund» ist der Zweite Kappelerkrieg von 1531 gemeint.

105 Vgl. Myconius an Bullinger am 8.1.1534, in: HBBW IV, Nr. 324, 40f; Bullinger an Myconius am 17.1.1534, in: HBBW IV, Nr. 316, 42f; Bullinger an Myconius am 22.1.1534, in: HBBW IV, Nr. 318, 48–50; Myconius an Bullinger am 12.2.1534, in: HBBW IV, Nr. 323, 58–61.

106 Vgl. Myconius an Bullinger am 23.1.1534, in: HBBW IV, Nr. 319, 50–52. Für das *Erste Basler Bekenntnis* vgl. auch unten S. 196–198.

107 Vgl. Bullinger an Myconius am 12.2.1534, in: HBBW IV, Nr. 322, 57f; Bullinger an Myconius am 23.2.1534, in: HBBW IV, Nr. 328, 67f; Bibliander an Myconius am 4.3.1534, in: Zürich StA, E II 340, 67; Regest, in: OMB I, Nr. 243, 274f; Pellikan an Myconius am 10.3.1534, in: Zürich StA, E II 446, 256; Regest, in: OMB I, Nr. 245, 276f.

Abendmahlsstreit: Zwischen Schlichtung und Empörung

In Bezug auf die Abendmahlsdiskussionen nahm Basel zunächst ebenfalls eine vermittelnde Rolle ein. Im Sommer 1532, als Luthers Sendbrief an den Herzog Albrecht von Preussen in der Eidgenossenschaft Verbreitung fand und die Zürcher mit einer Gegenschrift reagierten, zeigte sich Myconius' Einsatz für Streitschlichtung ein erstes Mal.¹⁰⁸ Denn durch ein Schreiben Capitos an Karlstadt, der zu diesem Zeitpunkt noch in Zürich war, und das die Basler gesehen hatten, wurden Myconius und seine Amtskollegen davon überzeugt, dass die Zürcher und die Berner eine irrtümliche Meinung über die Strassburger hätten.¹⁰⁹ Die Zürcher seien nämlich der Auffassung, dass Strassburg Luthers Abendmahlslehre unterschrieben habe und das würden nun auch die Berner glauben.¹¹⁰

Dieses vermeintliche Missverständnis versuchten die Basler nun mit einer direkten Intervention bei den Zürchern aufzuklären: Den Bericht Zürichs über eine Annäherung der Strassburger an Luther hielten die Basler für voreilig, nötig seien weitere Abklärungen. In der Zwischenzeit wurden die Zürcher um Zurückhaltung und Stillschweigen gebeten.¹¹¹ Myconius, der Schreiber des Briefs, betonte, dass man den Zürchern als Brüder schreibe und sowohl in der Abendmahlsfrage als auch in allen anderen Dingen Brüder bleiben wolle.¹¹²

Das Drängen auf Einigkeit, wie es etwa auch aus einem Brief Juds an Myconius überliefert ist, prägte auch noch die Korrespondenz bezüglich des Abendmahls im Jahr 1533, die im April wieder aufkam.¹¹³ Denn mit einem Besuch von Bucer und dem venezianischen Franziskaner Bartolomeo Fonzio in Basel konnte der Strassburger den Verdacht, er und seine

108 Für Luthers Schrift an Herzog Albrecht und die Antwort Zürichs vgl. oben S. 69–72.

109 Vgl. die Theologen von Basel an die Theologen von Bern am 12.7.1532, in: Zürich ZB, Ms. F 81, 312; Regest, in: OMB I, Nr. 145, 207f.

110 Vgl. Myconius an Capito am 14.7.1532, in: Zürich ZB, Ms. F 81, 313; engl. Übersetzung, in: Corr. Capito III, Nr. 485, 56–58.

111 Vgl. die Prediger von Basel an die Prediger von Zürich am 17.7.1532, in: HBBW II, Nr. 112, 162–164. Der Brief Zürichs an Basel ist nicht erhalten (vgl. ebd. 162,2).

112 Vgl. ebd. 163,49–51.

113 Vgl. Jud an Myconius am 15.7.1532, in: Zürich ZB, Ms. F 81, 74; Regest, in: OMB I, Nr. 148. Am Anfang des Jahres war die Korrespondenz vom Mandatsstreit geprägt (vgl. beispielsweise Myconius an Utinger am 17.1.1533, in: Zürich ZB, Ms. F 81, 322; Regest, in: OMB I, Nr. 172, 227f; und Myconius an Bullinger am 27.1.1533, in: HBBW III, Nr. 181, 52f; am 9.2.1533, in: HBBW III, Nr. 189, 64–67; und am 1.5.1533, in: HBBW III, Nr. 216, 114f).

Amtskollegen seien zu Luther ‹abgefallen›, ausräumen.¹¹⁴ Für Myconius war es das erste persönliche Treffen mit Bucer und er war offenbar sehr angetan vom Strassburger.¹¹⁵

Erst ein Jahr später, im April 1534, wurde Luther und damit indirekt auch Bucer wieder ein Gesprächsthema zwischen Myconius und Bullinger. Anlass dafür war Luthers *Brief von seinem Buch der Winkelmessen*, der im März erschien und über dessen Inhalt sich Bullinger bei Myconius beklagte.¹¹⁶ Der Wittenberger bringe der Kirche mehr Schaden als Nutzen, aber unerklärlicherweise ziehe Bucer Luther allen anderen evangelischen Gelehrten Europas vor.¹¹⁷

Myconius eher konziliante Haltung gegenüber Bucer und den Wittenbergern änderte sich im Herbst 1534 und es scheint, als ob zwischenzeitlich Bullinger eine vermittelnde Rolle zwischen Basel und den wittenbergisch geprägten Theologen einnahm. Anlass dazu war die *Württembergische Konkordie*.¹¹⁸ Myconius sah eine für ihn erschreckende Vermischung von Wahrheit und Lüge in dieser Konkordienformel und Karlstadt, der nun in Basel tätig war, musste bei Bullinger nachfragen, ob dieser wirklich die Konkordienformel gutheisse.¹¹⁹ Der Zürcher konnte die Basler Sorgen relativieren: Ambrosius Blarer, der die Württembergische Konkordie unterschrieben hatte, aber nicht deren Verfasser sei, halte – wie verschiedentlich bezeugt – am Bekenntnis der Wahrheit fest, so der Zürcher Antistes.¹²⁰ Bullinger selbst empfehle einen solchen wie in der Formel geäußerten Synkretismus aber keineswegs, sondern beharre auf Zwinglis

114 «[...] discessisse» Myconius an Bullinger am 16.4.1533, in: HBBW III, Nr. 212, 108,5.

Im Frühjahr 1533 war Bucer zusammen mit dem Venezianer Bartolomeo Fonzio auf Schweizerreise, vgl. auch oben S. 72 und unten S. 161.

115 Vgl. Myconius an Bullinger am 16.4.1533, in: HBBW III, Nr. 212, 109,21–27.

116 Vgl. Bullinger an Myconius am 18.4.1534, in: HBBW IV, Nr. 356, 126f. Für die Schrift Luthers vgl. oben S. 80–82.

117 Vgl. Bullinger an Myconius am 18.4.1534, in: HBBW IV, Nr. 356, 127,25–35.

118 Für die Württembergische Konkordie vgl. oben S. 76–78.

119 Vgl. «Si sic agendum est cum veritate, non video, quid differat in ratione tradendi a pessimis mendiciis.» Myconius an Bullinger am 17.9.1534, in: HBBW IV, Nr. 442, 324,25f; und Karlstadt an Bullinger am 27.9.1534, in: HBBW IV, Nr. 444, 328f.

120 Vgl. Bullinger an Myconius am 4.10.1534, in: HBBW IV, Nr. 451, 339,2–5. Zudem übersandte Bullinger seine Schrift *Assertio utriusque in Christo naturae*, die am 1.10.1534 in Zürich erschien (vgl. HBBibl I 62). Die Reaktion Karlstadts auf die Schrift war positiv, da sie wichtige Themen wie die göttliche und menschliche Natur Christi beleuchte (vgl. Karlstadt an Bullinger am 6.10.1534, in: HBBW IV, Nr. 454, 348,20–25).

Abendmahlslehre. Offensichtlich wolle jemand in Basel die Zürcher verleumden.¹²¹

Die Vorgänge in Württemberg stifteten aber weiter Verwirrung in der Schweiz, was sich auch im Briefwechsel zwischen Myconius und Bullinger zeigte. Die Basler sahen sich mit Vorwürfen aus Strassburg konfrontiert, sie lehrten ein Abendmahl ohne Christus und Myconius verstand dies so, dass ihnen mit dem Untergang gedroht wurde, falls sie nicht Lutheraner würden.¹²² Kritische Töne gegen Bucer und Capito wurden laut: Diese würden versuchen, die Basler mit dem Hinweis, Bullinger habe Bucers *Bericht auß der heyligen geschrift* zugestimmt, von den Zürchern zu trennen.¹²³ Darum schickte Bullinger Myconius zur Erläuterung seiner Position gegenüber Bucers *Bericht* eine Kopie seines Briefs an Bucer, in dem sich der Zürcher Antistes einigermassen positiv über die Schrift des Strassburgers geäußert hatte.¹²⁴ Ganz zufrieden seien die Zürcher Theologen allerdings nicht gewesen mit Bucers Äusserungen und hatten darum mit Hinblick auf das kommende Treffen des Strassburgers mit Melancthon in Kassel ein eigenes Abendmahlsbekenntnis verfasst, nämlich das «Oktoberbekenntnis», das sie den Basler Theologen Ende November 1534 zukommen liessen.¹²⁵

Aufgrund kleinerer Unstimmigkeiten zwischen den Basler Theologen, insbesondere zwischen Wolfgang Wissenburg und Paul Phrygio auf der einen, Karlstadt auf der anderen Seite, berieten sich die Basler ebenfalls, bekräftigten ihre Übereinstimmung mit dem *Ersten Basler Bekenntnis* vom Januar 1534 und legten zudem ein von allen unterschriebenes Abendmahlsbekenntnis vor.¹²⁶ Myconius und seine Amtskollegen waren

121 Vgl. Bullinger an Karlstadt am 4.10.1534, in: HBBW IV, Nr. 450, 338,7–15.20f.

122 Vgl. Myconius an Bullinger am 14.10.1534, in: HBBW IV, Nr. 457, 353f. Die Warnung kam von Capito (vgl. HBBW IV, Nr. 473, 397,5–13), der entsprechende Brief ist allerdings nicht mehr erhalten.

123 Vgl. Myconius an Bullinger am 14.10.1534, in: HBBW IV, Nr. 457, 354,11–16. Für die Schrift Bucers vgl. oben S. 72–75. Myconius gab an, Bucers *Bericht* nicht zu kennen.

124 Vgl. Bullinger an Myconius am 28.10.1534, in: HBBW IV, Nr. 467, 382f. Zum Brief, den Bullinger an Bucer schickte, vgl. Bullinger an Bucer am 28.10.1534, in: HBBW IV, Nr. 466, 377–382. Für Bullingers Reaktion vgl. auch unten S. 157–168.

125 Vgl. oben S. 78–80 und unten S. 198–203. Vgl. Bullinger im Namen der Pfarrer von Zürich an Myconius und die Pfarrer von Basel am 23.11.1534, in: HBBW IV, Nr. 479, 413f.

126 Wissenburg und Phrygio behaupteten, «essentialiter» sei mit «vere» gleichzusetzen, was Karlstadt bestritt. Dafür und für die Zustimmung zum *Ersten Basler Bekenntnis* vgl. Myconius an Bullinger am 9.11.1534, in: HBBW IV, Nr. 473, 397f,13–21. Für das *Erste Basler Bekenntnis* vgl. unten S. 196–198. Inhaltlich war es ein Spagat zwischen zwinglischer Abendmahlslehre und den Forderungen der Strassburger. Die Bas-

aber auch mit dem Zürcher Abendmahlsbekenntnis einverstanden und konstatieren zufrieden, dieses entspreche ganz ihrem eigenen *Basler Bekenntnis*.¹²⁷

Wie oben gezeigt wurde, lehnten dagegen die Berner dieses zürcherische Abendmahlsbekenntnis ab und der zwischenzeitlich in Tübingen tätige Grynäus bat Bullinger, er solle doch möglichst bald ein eigenes gemeinsames Bekenntnis der Schweizer Kirchen ausarbeiten.¹²⁸

«Schafft ein confession, in welcher, so vil muglich, der lieb des fridens, der warheit gefart [beachtet] wird, damit niemen von uns mög billich klagen. Thünd das uff das allerbeldist durch Bullinger, doch das Bern, Schaffhusen usw. daby sy.»¹²⁹

Dieses Anliegen des Grynäus wurde von den Baslern unterstützt, die noch keine Kenntnis von der ablehnenden Haltung der Berner gegenüber den Zürcher Abendmahlsbekenntnissen hatten. Eine Besprechung über ein gemeinsames Bekenntnis könnte in Aarau oder auch brieflich stattfinden, die Basler hätten die Berner bereits informiert, Zürich solle mit Schaffhausen das Gleiche tun, so die Basler Pfarrerschaft an Bullinger.¹³⁰

Bern blieb aber auch im neuen Jahr 1535 bei seiner Ansicht: Haller antwortete Myconius im Namen aller Prediger, ihre Haltung zur Abendmahlsfrage sei aus früheren Briefen bekannt; eher würden sie das Evangelium aufgeben, als einer neuen Bekenntnisformel zuzustimmen.¹³¹ Sowohl Myconius als auch Bullinger orteten das Problem allerdings weniger bei Haller, sondern vielmehr bei Kaspar Megander, dessen Schuld es sei, dass die Berner das Zürcher Abendmahlsbekenntnis nicht unterschrieben

ler hielten fest, dass im Abendmahl als Erinnerung für die Gläubigen der wahre Leib wahrhaft dargestellt und auf eigene Weise dargereicht würde, wobei Christus aber nicht im Brot eingeschlossen sei oder von seinem Sitz zu Rechten Gottes herabgezogen werde. Das Essen Christi geschehe auf geistliche Weise im Glauben, ganz gemäss Joh 6, 30–63 (vgl. Myconius im Namen der Theologen von Basel an Haller und die übrigen Theologen von Bern am 18.12.1534, in: St. Gallen KB, VadSlg Ms. 32, 266, Regest, in: OMB I, Nr. 291, 307f).

127 Vgl. Pfarrer von Basel an Pfarrer von Zürich am 26.11.1534, in: HBBW IV, Nr. 480, 414f,2–8.

128 Vgl. oben S. 131–136. Bullinger übersandte Karlstadt und Myconius am 17.12.1534 die ablehnende Antwort der Berner (vgl. HBBW IV, Nr. 492, 446f). Vgl. Pfarrer von Basel an Bullinger und die Pfarrer von Zürich am 18.12.1534, in: HBBW IV, Nr. 493, 447–449.

129 Vgl. Pfarrer von Basel an Bullinger und die Pfarrer von Zürich am 18.12.1534, in: HBBW IV, Nr. 493, 449,33–36. Grynäus wird in diesem Brief zitiert.

130 Vgl. Pfarrer von Basel an Bullinger und die Pfarrer von Zürich am 18.12.1534, in: HBBW IV, Nr. 493, 449,36–38.

131 Dieser Brief Hallers ist nicht erhalten, aber wird von Myconius im Brief an Bullinger am 10.1.1535 referiert (vgl. HBBW V, Nr. 507, 49–51).

hätten.¹³² Gleichzeitig drängte Grynäus, der von der Uneinigkeit zwischen Zürich und Bern gehört hatte, Bullinger in seinem Brief vom 14. Januar 1535 zu verstärkten Bemühungen um eine Übereinkunft der schweizerischen Kirchen in der Abendmahlsfrage.¹³³

Capito arbeitete in eine ähnliche Richtung: Bei seinem Besuch in Basel am 19. Januar 1535 hatte er mit Vertretern der Kirche und der Obrigkeit Gespräche über das Abendmahl geführt und die Kasseler Formel mitgebracht.¹³⁴ Myconius erkundigte sich nun bei Bullinger um dessen Meinung zu dieser Formel, insbesondere der Ausdruck der *exhibitio*, also der ›Darreichung von Leib und Blut‹ sei in der Eidgenossenschaft bisher als anstössig empfunden worden.¹³⁵ Dem *Bericht auß der heyligen geschrift* hätten die Basler nun aber zugestimmt, weil in jenem keine Rede von einer ›Darreichung‹ sei.¹³⁶ Bullinger wehrte sich in seiner Antwort gegen die Strassburger Forderung, dem *Bericht* zuzustimmen:

«Es ist ein grosse plag, das wir nun müessend zangget han. Vor sot [erst sollte] yederman der saxischen confession underschryben, jetz müß yederman dem münsterischen buechlin underschryben. [...] Was söllend wir hür und fernn [im-medar] daran buetzen [ausbessern]?»¹³⁷

Den Zürchern seien schriftliche Verhandlungen lieber als nächtliche Zusammenkünfte, zu denen sie nicht ohne Rücksprache mit Bern und Basel reisen würden. Wenn Bucer aber rechtzeitig eine Synode ausschreibe und die Berner und die Basler ebenfalls einlade, würden die Zürcher daran teilnehmen.¹³⁸ Bullinger gehörte selbst auch zu den Kritikern der Verwendung von *exhibitio*. Damit werde dem Amt zugeschrieben, was dem Glauben zukomme: Der Leib Christi werde allein durch den Glauben gereicht, ohne den Glauben reiche der Diener lediglich ein Zeichen. Mit dem Gebrauch des Begriffs *exhibitio* drohe die lutherische

132 Vgl. Myconius an Bullinger am 10.1.1535, in: HBBW V, Nr. 507, 50,9–11; und Bullinger an Myconius am 14.1.1535, in: HBBW V, Nr. 511, 59,12–17.

133 Vgl. Grynäus an Bullinger am 14.1.1535, in: HBBW V, Nr. 512, 61.

134 Zu Capitos Besuch in Basel, bei dem es auch um die theologischen Doktorgrade ging, vgl. Myconius an Capito am 3.2.1535, in: Capito Corr. III, Nr. 548, 276. Für die Kasseler Formel vgl. oben S. 78–80.

135 Vgl. Myconius an Bullinger am 4.2.1535, in: HBBW V, Nr. 521, 83,16.

136 Vgl. ebd. 83,27–29.

137 Bullinger an Myconius am 13.2.1535, in: HBBW V, Nr. 528, 102,25–30. Gemeint sind die *Confessio Augustana* und Bucers *Bericht auß der heyligen geschrift*.

138 Vgl. Bullinger an Myconius am 13.2.1535, in: HBBW V, Nr. 528, 102,31–46. Die Rede war hier konkret von der geplanten Zusammenkunft in Konstanz Mitte Dezember 1534, an der die Zürcher trotz Einladung nicht teilgenommen hatten.

Lehre von der Schlüsselgewalt und der Absolution Einzug zu halten, so Bullinger.¹³⁹

Myconius teilte die Befürchtungen des Zürchers in dieser Hinsicht. Das Bemühen um eine Abendmahlskonkordie habe in fast allen Kirchen Streit ausgelöst, sogar innerhalb der Schweizer Kirchen gebe es Anzeichen für eine Uneinigkeit über das Abendmahlsverständnis, so Myconius.¹⁴⁰

Die lutherische Polemik gegen die ›Schwarmgeister‹ löste, wie schon oben gezeigt, im Sommer 1535 Abwehrreaktionen in der Eidgenossenschaft aus.¹⁴¹ So schickte etwa Bullinger Myconius einen Auszug aus dem Galaterbriefkommentar Luthers mit dem Kommentar: «Möge Gott den weichlichen und verkehrten Konkordieneifer [von Bucer] scheitern lassen!»¹⁴² Ein wiederholtes Mal wurden bei den Schweizern Zweifel und Skepsis über die Möglichkeit einer Konkordie mit den Wittenbergern laut. So auch bei Bibliander: Nachdem er im Juli noch ein Treffen der eidgenössischen Pfarrer zwecks Abfassung einer Verteidigungsschrift an die evangelischen Fürsten vorgeschlagen hatte, äusserte er im September 1535 gegenüber Myconius grundsätzliche Bedenken.¹⁴³ Bibliander misstrauete insbesondere den Strassburgern, die die zürcherischen Bestrebungen schon mehrmals durchkreuzt hätten und zudem als Vermittler zwischen den Schweizern und Luther so widersprüchlich reden würden, dass er sie nicht verstehe.¹⁴⁴

Allgemein wurde im Herbst 1535 die Stimmung in Bezug auf die Strassburger skeptischer. Nicht nur die Zürcher, sondern auch Myconius

139 Vgl. Bullinger an Myconius am 13.2.1535, in: HBBW V, Nr. 528, 101f,6–25.

140 Vgl. Myconius an Bullinger am 28.2.1535, in: HBBW V, Nr. 538, 121,11–14; 122f,25–35.

141 Diese Polemik war insbesondere im Galaterbriefkommentar enthalten, vgl. oben S. 80–82. Zu den Reaktionen in der Eidgenossenschaft vgl. oben S. 134.

142 «Dii illam perdant muliebrem molliciem et perversum concordiae studium.» Bullinger an Myconius am 24.6.1535, in: HBBW V, Nr. 598, 245,7f.

143 Vgl. Bibliander an Myconius am 19.7.1535, in: Zürich ZB, Ms. F 80, 56; Regest, in: OMB I, Nr. 340, 346f; und am 13.9.1535, in: Zürich StA, E II 340, 133; Regest, in: OMB I, Nr. 345, 350f. Die im Juli vorgeschlagene Apologie wurde zwar von Bibliander verfasst, deren Veröffentlichung aber durch Capito verhindert.

144 Vgl. Bibliander an Myconius am 13.9.1535, in: Zürich StA, E II 340, 133; Regest, in: OMB I, Nr. 345, 350f. Bibliander meinte damit die durch Capito verhinderte Veröffentlichung seiner Apologie gegen die Angriffe im Galaterbriefkommentar von Luther. Der Zürcher äusserte sich auch im November noch kritisch gegenüber den Konkordienbestrebungen, da er befürchtete, die evangelische Wahrheit nehme dadurch Schaden und blieb auch Ende Dezember skeptisch (vgl. Bibliander an Myconius am 5.11.1535, in: Zürich StA, E II 340, 135; Regest, in: OMB I, Nr. 349, 354f; und am 21.12.1535, in: Zürich StA, E II 340, 68; Regest, in: OMB I, Nr. 361, 364f).

äusserte sich dementsprechend und verwies auf Bemerkungen Capitos, die ihn hellhörig werden liessen. Dieser bestärke die Hoffnungen auf eine Konkordie, übe aber Widerspruch, wenn die Basler ihn darauf hinweisen, dass eine solche Gefahren berge, wenn sie nicht auf der Wahrheit beruhe.¹⁴⁵ Im November verschärfen sich Myconius Bedenken weiter. Er beschrieb in einem Brief an Bullinger die Motive der Strassburger als undurchschaubar. Sie würden versuchen, einen Keil zwischen Basel und Zürich zu treiben.¹⁴⁶ Der von Capito vorgeschlagene Theologenkonvent fand dennoch die Zustimmung des Baslers, allerdings plädierte Myconius dafür, dass sich zunächst nur die Unterzeichner des Zürcher Abendmahlsbekenntnisses vom Dezember 1534 und die Konstanzer treffen sollten.¹⁴⁷

Das war ein erneutes Misstrauensvotum gegen die Strassburger Konkordienbemühungen, in das die Zürcher rasch einstimmten. Bibliander und Jud äusserten sich auch in diese Richtung: Zunächst sollten sich Myconius, Megander sowie Bullinger oder Jud treffen und besprechen, ob und in welcher Weise überhaupt die jeweiligen Obrigkeiten involviert werden sollten, allenfalls könnte dann auch ein gemeinsames schweizerisches Bekenntnis ohne die Strassburger aufgesetzt werden. Wichtig sei dabei, Stillschweigen insbesondere Capito und Bucer gegenüber zu bewahren, damit diese die Pläne nicht durchkreuzen können.¹⁴⁸

Die besagte Tagung fand anfangs Dezember in Aarau statt, allerdings ohne Berner Beteiligung.¹⁴⁹ Jud, Pellikan und Bibliander aus Zürich und Myconius und Grynäus aus Basel waren dort und setzten ein Bekenntnis auf, das dann auch der daheimgebliebenen Bullinger billigte.¹⁵⁰ Myconius seinerseits war enttäuscht, den Zürcher Antistes nicht in Aarau angetroffen zu haben und berichtete Bullinger davon, wie Capito weiter auf eine

145 Vgl. Myconius an Bullinger am 28.9.1535, in: HBBW V, Nr. 652, 370f,8–33.

146 Myconius spielte damit auf die baslerische Zustimmung zu Bucers *Bericht*, auf die die Basler nun behaftet würden, wiewohl sie diese nur mündlich und unter Vorbehalt ihres eigenen Bekenntnisses gebilligt hätten. Capito hatte laut Myconius zudem in einem nicht erhaltenen Brief geschrieben, dass Bullinger dem *Bericht* schriftlich zugestimmt haben soll. Dieses Faktum ist aus den Briefzeugnissen nicht ersichtlich, überliefert ist einzig die teilweise Zustimmung Bullingers (vgl. oben und Myconius an Bullinger am 9.11.1535, in: HBBW V, Nr. 673, 418,52–67).

147 Vgl. Myconius an Bullinger am 9.11.1535, in: HBBW V, Nr. 673, 417,33–35.

148 Vgl. Bibliander an Myconius am 18.11.1535, in: Zürich StA, E II 340, 134; Regest, in: OMB I, Nr. 351, 356f; und Jud an Myconius am 18.11.1535, in: Zürich ZB, Ms. F 81, 76; Regest, in: OMB I, Nr. 352, 357.

149 Zum Aarauer Treffen und dem dort aufgesetzten Bekenntnis vgl. oben S. 135f.

150 Vgl. Bibliander an Myconius am 10.12.1535, in: Zürich StA, E II 340, 153; Regest, in: OMB I, Nr. 356, 360.

Zusammenkunft der oberländischen Kirchen dränge.¹⁵¹ Diese Planungen für ein erneutes Zusammentreffen gingen voran, dieses Mal waren die Räte involviert und Bullinger plädierte nach wie vor dafür, ein erstes Treffen ohne die Strassburger durchzuführen.¹⁵² Daraus entwickelte sich schliesslich die Tagung von Ende Januar 1536 in Basel, an welcher das *Erste Helvetische Bekenntnis* abgefasst werden sollte.

Beide, Myconius und Bullinger, warnten einander in dieser Planungsphase vor Bucer, und Bullinger zeigte dabei eine gewisse Hellsichtigkeit: Er nehme an, schrieb er am 20. Januar 1536, dass die Strassburger den Schweizern gewisse Redeweisen vorschreiben wollen, die den Anschein einer Übereinstimmung mit Luther erweckten.¹⁵³ Damit sollte er Recht behalten.¹⁵⁴ Für den Zürcher Antistes war die Tagung insofern überflüssig, weil die Einheit in Bezug auf Dogmen und Riten schon erreicht sei und er schrieb an Myconius: «Ich zweifle nicht, dass wir, die wir Christus in den schweizerischen Kirchen predigen, uns in allen Dingen einig sind.»¹⁵⁵ Positiv sei allerdings Folgendes: 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 unnötig werden. 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»¹⁵⁶. Sein Briefpartner Myconius war der Versammlung gegenüber ähnlich skeptisch eingestellt, von seiner ehemals geäusserten Zuneigung zu Bucer war nicht mehr viel zu spüren und am Konkordienprojekt zweifelte der Basler Antistes nun ebenso stark wie sein Gegenüber in Zürich.¹⁵⁷

151 Vgl. Myconius an Bullinger am 12.12.1535, in: HBBW V, Nr. 698, 465,1–3.13–16. Auch der Konstanzer Prediger Johannes Zwick empfahl, von einer Zusammenkunft der eidgenössischen Kirchen abzusehen und sich stattdessen mit Strassburg und Konstanz in Basel zu treffen, aber erst nach der Rückkehr der Gesandten aus Schmalkalden (vgl. Zwick an Bullinger am 3.12.1535, in: HBBW V, Nr. 696, 461,47–58).

152 Vgl. Bullinger an Myconius am 19.12.1535, in: HBBW V, Nr. 703, 477f.

153 Vgl. Bullinger an Myconius am 20.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 731, 90,33f.

154 Vgl. unten S. 224–236.

155 «Nil ambigo nos, qui per Helveticas ecclesias Christum praedicamus, convenire per omnia.» Bullinger an Myconius am 20.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 731, 90,24f.

156 Vgl. Bullinger an Myconius am 20.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 731, 91,54.

157 Vgl. Myconius an Bullinger um den 20.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 732, 93.

Strassburg – Zürich

Wie bei den bisher untersuchten Briefwechseln gibt es auch zwischen Strassburg und Zürich gleichsam Hauptkorrespondenten, deren Briefe erstens erhalten sind und zweitens wegen der Stellung ihrer Verfasser Entscheidendes zu Tage bringen. Es sind dies Martin Bucer und Wolfgang Capito auf der einen und Heinrich Bullinger auf der anderen Seite. Teilweise sind auch Briefe der Strassburger an Leo Jud erhalten und nur vereinzelte an Konrad Pellikan.¹⁵⁸

Der erste erhaltene Brief zwischen Bullinger und Bucer, die sich an der Berner Disputation 1528 persönlich kennengelernt hatten, steht beinahe symbolisch für den ganzen Briefwechsel bis 1536. Der Brief Bullingers ist datiert auf Ende Januar oder Anfang Februar 1532 und enthält Richtigstellungen über die Vorgänge nach dem Zweiten Kappelerkrieg sowie eine Verteidigung der Zürcher Prediger inklusive Zwingli.¹⁵⁹ Sinnbildlich ist das Schreiben einerseits, da die Strassburger oft Ratschläge in Bezug auf Politisches und Theologisches gaben. Andererseits steht der Brief auch dafür, dass Bullinger von einem apologetischen Standpunkt her formulierte und versuchte, die Zürcher zu verteidigen, was auch in den kommenden Briefen noch häufig der Fall sein sollte. Die Ratschläge in Bezug auf Politisches betrafen insbesondere Zürichs Verhalten im Mandatsstreit und die fehlende Eintracht zwischen der Limmatstadt und Bern, in der Capito und Bucer eine neue Kriegsgefahr sahen.¹⁶⁰

158 Es sind zwischen 1532 und 1536 sechs Briefe von Bucer an Jud und vier Briefe von Jud an Bucer erhalten (vgl. Jean Rott, *Correspondance de Martin Bucer* liste alphabétique des correspondants, Strasbourg 1977, 54) und für den gleichen Zeitraum kein Brief Bucers nur an Pellikan (sondern drei an ihn und die anderen Theologen Zürichs) und zwei Briefe Pellikans an Bucer überliefert (vgl. ebd. 70).

159 Vgl. Bullinger an Bucer Ende Januar/ Anfang Februar 1532, in: HBBW II, Nr. 62, 42–45.

160 Vgl. die Briefe Capitos an Bullinger, in denen sich der Strassburger Sorgen über das Verhältnis von Zürich und Bern machte (am 5.3.1532, in: HBBW II, Nr. 72, 66f; und am 21.4.1532, in: HBBW II, Nr. 90, 109–111). Bucer äusserte in einem Brief an Jud Kritik an Zürichs Verhalten (vgl. Bucer an Jud nach dem 4.5.1532, in: MBBW VIII, Nr. 581, 21–28) und Bullinger verteidigte seine Stadt gegenüber Bucers Vorwurf, Zürich habe sich treulos verhalten (vgl. Bullinger an Bucer in der 2. Hälfte Mai 1532, in: HBBW II, Nr. 96, 120f). Die Briefe Capitos und Bucers betreffend Mandatsstreit enthalten die Mahnung, die Einigkeit zwischen den reformierten Städten wiederherzustellen und geben Ratschläge bezüglich eines förmlichen Hilfesuchts Zürichs an Strassburg und Philipp von Hessen (vgl. Bucer an Bullinger am 14.1.1533, in: HBBW III, Nr. 176, 39–46; Capito an Bullinger am 14.1.1533, in: HBBW III, Nr. 177, 46–48;

Im Folgenden sollen aber die theologischen Diskussionen zwischen Strassburg und Zürich im Vordergrund stehen, die wichtigsten waren die Debatten über stärker werdende ›häretische‹ Strömungen im Elsass, Erörterungen über die Aufgaben der Obrigkeit sowie die alles dominierende Kontroverse über den Abendmahlsstreit mit den Wittenbergern.

›Häretische‹ Strömungen in Strassburg

Bucer informierte Mitte Juli 1533 die Zürcher Pfarrer über die Synode in Strassburg, die vom 10. bis 14. Juni 1533 stattgefunden hatte.¹⁶¹ Dabei wurde mit ›Häretikern‹ wie Kaspar Schwenckfeld verhandelt, der schlimmste unter ihnen sei laut Bucer allerdings Melchior Hoffman. Dieser stammte ursprünglich aus Schwäbisch Hall und kam 1530 ein erstes Mal nach Strassburg, wo er sich den Täufern anschloss. Nachdem Hoffman täuferische Lehren nach Ostfriesland und in die Niederlanden gebracht hatte, kehrte er 1533 nach Strassburg zurück, wo er eingekerkert wurde und seine letzten Lebensjahre in schwerer Haft verbrachte.¹⁶²

Bucer hatte eine Widerlegung von dessen ›Irrlehren‹ publiziert und bat nun Jud als Übersetzer und exzellenten Kenner der Werke Zwinglis, in dessen Sinn die Widerlegung geschrieben worden sei, diese zu lesen und zu begutachten.¹⁶³ Jud selbst hatte zwischenzeitlich Sympathien für Schwenckfeld gehegt, kam aber im Verlauf des Jahres 1533 wieder davon ab; seine Antwort an Bucer, falls es sie gab, ist nicht überliefert. Mit Bucers Widerlegung von Hoffman waren die separatistischen Strömungen allerdings nicht besiegt: Gegen Ende August 1533 berichtete der Strassburger über erneute Auseinandersetzungen mit ›Häretikern‹ im Elsass, wobei Hoffman mittlerweile im Gefängnis sass.¹⁶⁴

Capito an Bullinger nach dem 14.1.1533, in: HBBW III, Nr. 178, 48f; Capito an Bullinger am 26.3.1533, in: HBBW III, Nr. 202, 92f).

161 Vgl. Bucer an Bullinger, Jud, Pelikan und Bibliander am 11.7.1533, in: HBBW III, Nr. 238, 145–148. Das Protokoll der Haupttagung der Synode ist abgedruckt, in: QGT VIII, Nr. 384, 70–90.

162 Vgl. HBBW III, Nr. 238, 146, Anm. 3, dort gibt es auch weitere Literaturangaben zu Hoffman.

163 Vgl. Bucer an Bullinger, Jud, Pelikan und Bibliander am 11.7.1533, in: HBBW III, Nr. 238, 146, 5–13. Die Widerlegung Hoffmans, betitelt mit *Handlung in dem öffentlichen gesprech zu Straßburg juengst im Synodo gehalten gegen Melchior Hoffman* liegt neuediert von Robert Stupperich vor (vgl. Martin Bucer, Handlung gegen Hoffman, in: MBDS 5, 49–107).

164 Vgl. Bucer an Bullinger am 22.8.1533, in: HBBW III, Nr. 254, 171f, 13–21.

Der Zustand der Strassburger Kirche war für die Eidgenossen besorgniserregend, in diesem Sinn äusserte sich auch Myconius gegenüber Bullinger fast eineinhalb Jahre später, als das «Täuferreich» von Münster Ängste vor ähnlichen Zuständen schürte.¹⁶⁵ Bucer beklagte die Nachlässigkeit des Strassburger Rats gegenüber den Täufern ebenfalls.¹⁶⁶ Der Strassburger Jakob Bedrot konnte allerdings im März 1534 Bullinger vermelden, dass es der Strassburger Kirche besser gehe, seit der Rat seine Pflichten wahrnehme.¹⁶⁷

Aufgaben der Obrigkeit

Genau diese Pflichten und Rechte der Obrigkeit waren ein weiteres Thema, welches den Briefwechsel zwischen den Theologen von Zürich und Strassburg prägte. Bedeutsam geworden war die Frage über das Verhältnis von Kirche und Obrigkeit in Zürich und zwar besonders bei Leo Jud. Der Zürcher sympathisierte mit dem Trennungsmodell von Kaspar Schwenckfeld. Jud hatte mit Schwenckfeld nach der Lektüre von dessen Schrift *Underscheid des Alten und Newen Testaments der Figur und waarhait*¹⁶⁸ Kontakt aufgenommen.¹⁶⁹ Der Täufer plädierte für eine strikte Trennung von weltlicher und geistlicher Ordnung und Jud kamen unter seinem Einfluss nicht nur Zweifel an der Kindertaufe, sondern auch an der Zürcher Religionspolitik.¹⁷⁰ Gegenüber der engen Verbindung von Kirche und Obrigkeit, wie sie im Zürcher Mandat vom 29. Mai 1532 hergestellt wurde, und insbesondere gegenüber der Exkommunikation

165 Vgl. Myconius an Bullinger am 7.6.1535, in: HBBW V, Nr. 589, 227,5–15.

166 Vgl. Bucer an Bullinger am 29.10.1533, in: HBBW III, Nr. 278, 217,146–151.

167 Vgl. Bedrot an Bullinger am 3.3.1534, in: HBBW IV, Nr. 333, 78,9–17.

168 Vgl. Kaspar Schwenckfeld, *Underscheid des Alten und Newen Testaments der Figur und waarhait*, in: *Corpus Schwenckfeldianorum* IV, Nr. 125, 417–443.

169 Vgl. Klaus *Deppermann*, Schwenckfeld und Leo Jud – ein denkwürdiger Briefwechsel über Nutzen und Nachteil der Staatskirche, in: *Protestantische Profile von Luther bis Francke. Sozialgeschichtliche Aspekte*, hg. v. Klaus Deppermann, Thomas Baumann, Göttingen 1992, 65–90, hier 72f. Juds Briefe an Schwenckfeld konnten nicht ermittelt werden, dafür sind dessen Antworten erhalten (vgl. seine Briefe vom 3.3.1533, in: *Corpus Schwenckfeldianorum* IV, Nr. 135, 747–77; vom 5.7.1533, in: *Corpus Schwenckfeldianorum* IV, Nr. 141, 801–811; vom 10.9.1533, in: *Corpus Schwenckfeldianorum* IV, Nr. 143, 824–843; und vom 2.3.1534, in: *Corpus Schwenckfeldianorum* V, Nr. 157, 3–10).

170 So berichtete Bucer an Blarer, Jud sei zur Meinung verleitet worden, dass die Kirche eine kleine, abgesonderte Schar sein müsse (vgl. Bucer an A. Blarer am 22.9.1533, in: MBBW X, Nr. 747, 183f,9–7).

von Abtrünnigen durch die Obrigkeit war Jud kritisch eingestellt. Dies war nicht zuletzt darum der Fall, weil er «Schweine, Hunde, Feinde des Namens Christi und der Frömmigkeit, Feinde der Gerechtigkeit und des Staates, des Gotteswortes und der Pfarrer»¹⁷¹ in den Zürcher Räten ausmachte.¹⁷²

Aber auch weitere Themen beschäftigten ihn, wie die ekklesiologische Bedeutung von Mehrheitsbeschlüssen oder die zu bemängelnde Amtsführung mancher Pfarrer.¹⁷³ Juds Fragen sind bekannt, da Bucer in grosser Ausführlichkeit am 30. November 1533 darauf geantwortet hat.¹⁷⁴ Ähnliche Themenkreise waren in Strassburg schon bei der Synode im Frühjahr 1533 aufgetaucht, anlässlich derer Bucer mehrere Schriftstücke verfasst hatte.¹⁷⁵

Das Problem der Exkommunikation, so Bucer im Brief an Jud, sei in Strassburg und Zürich unterschiedlich gelagert, weil es in der Limmatstadt eine Pflicht zur Abendmahlsteilnahme gebe. Die Feinde Christi kommen dort im Gegensatz zu Strassburg, wo sie sich entziehen, zur Abendmahlsfeier. Diese «Bösen» seien zunächst zu ermahnen und falls sie hartnäckig bleiben, zu bannen.¹⁷⁶ Beim Mehrheitsbeschluss in Religions-

171 «[...] sues, canes, hostes nominis Christi, hostes pietatis, hostes iusticie et reipublicae, hostes verbi die et ministrorum» Jud an Bullinger Anfang März 1532, in: HBBW II, Nr. 70, 59,56–58.

172 Vgl. Jud an Bullinger Anfang März 1532, in: HBBW II, Nr. 70, 57–64. Das Mandat, das übrigens jenen Mandatsstreit hervorrief, von dem oben (vgl. S. 89–94) die Rede war, sah vor, dass der Besuch der altgläubigen Messe im Umland mit der Ausweisung sanktioniert wurde und forderte von den Mitgliedern der Obrigkeit die Teilnahme am reformierten Abendmahl (vgl. *Egli*, Actensammlung, Nr. 1853, 797–799). Bullinger antwortete seinem Amtskollegen am 15.3.1532, verteidigte das Recht der christlichen Obrigkeit zur Ausübung der Banngewalt und warnte vor einer «alles oder nichts-Kirchenpolitik» (vgl. Bullinger an Jud am 15.3.1532, in: HBBW II, Nr. 74, 70–75). Jud wiederum hielt an seiner Meinung fest, dass Obrigkeit und Kirche grundverschieden seien und die Banngewalt allein der Kirche obliege (vgl. Jud an Bullinger bald nach dem 15.3.1532, in: HBBW II, Nr. 75, 76–78). Zu Juds Diskussion mit Bullinger vgl. auch *Büsser*, Heinrich Bullinger, Bd. 1, 101–105.

173 Jud hatte sich mit Grynäus über Mehrheitsbeschlüsse und ihre Bedeutung für die Kirche ausgetauscht und dabei zunächst die Vorstellung vertreten, wie sie in Zürich vorherrschend war, nämlich dass die Volkskirche durch Mehrheitsbeschluss eingerichtet wird (vgl. Grynäus an Bucer am 26.1.1532, in: MBBW VII, Nr. 549, 243,5–8).

174 Vgl. Bucer an Jud am 30.11.1533, in: MBBW X, Nr. 800, 395–405.

175 Vgl. Martin Bucer, Handschriftliche Dokumente zur Synode, in: MBDS 5, 366–526; vgl. auch Martin *Greschat*, The relation between church and civil community in Bucer's reforming work, in: Martin Bucer. Reforming church and community, hg. v. David F. Wright, Cambridge 1994, 17–31.

176 Vgl. Bucer an Jud am 30.11.1533, in: MBBW X, Nr. 800, 400f,10–29.

sachen machte Bucer eine Unterscheidung: Die Konstitution der Gemeinde geschehe unabhängig vom Beschluss der Mehrheit, wogegen konkrete Gemeindefragen in einem Ort mit «demokratischer» Verfassung auch dementsprechend entschieden werden können.¹⁷⁷ Die Klage über die Prediger konnte der Strassburger nachvollziehen: Es gelte, diejenigen zu verbessern, die man verbessern könne, die anderen müsse man ertragen.¹⁷⁸

Schon gut einen Monat vorher hatte Bucer auch Bullinger einen umfangreichen Brief mit Antworten auf Fragen betreffend Kirche und Obrigkeit geschickt.¹⁷⁹ Der Strassburger argumentierte gegen ein Trennungsmodell in geistlichen Angelegenheiten und für ein Miteinander, ähnlich wie es auch Zwingli vertreten hatte:¹⁸⁰ Die Obrigkeit solle die rechte Glaubenslehre beschützen und unterstützen, denn sie sei als christliches Gremium am besten dazu geeignet. Nichts sei einem Gemeinwesen zuträglicher als eine Verwaltung, die von Gottes Gesetz bestimmt ist.¹⁸¹ Streng müsse die Obrigkeit gegen diejenigen vorgehen, die von Christus wegführen. Dabei hätten die Pfarrer die Aufgabe, die Regierung an ihre Aufgaben zu erinnern oder gegebenenfalls in ihre Schranken zu weisen.¹⁸² Ergänzend fügte Bucer dazu: Eine Loslösung der Obrigkeit von der Religion diene allein Satan.¹⁸³

Eine Antwort Bullingers darauf ist nicht erhalten, aber Juds Zweifel hinsichtlich der Kindertaufe und des Miteinanders von Obrigkeit und Kirche hatten sich durch die Intervention Bucers und Capitos, dessen Brief allerdings nicht überliefert ist, gelegt.¹⁸⁴

177 Vgl. ebd. 402,1–24.

178 Vgl. ebd. 402,25–403,16.

179 Vgl. Bucer an Bullinger am 29.10.1533, in: HBBW III, Nr. 278, 213–218. Die Fragen sind allerdings nicht erhalten.

180 Zu Bucers Verständnis von der Obrigkeit vgl. auch Johannes Müller, Martin Bucers Hermeneutik, Gütersloh 1965, 151–153; Gäumann, Reich Christi, 223–256; Stephen E. Buckwalter, Martin Bucers «politische Theologie», in: Kirche und Politik am Oberrhein im 16. Jahrhundert, hg. v. Ulrich A. Wien, Volker Leppin, Tübingen 2015, 305–315. Zwingli hatte etwa in seiner Schrift *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit* ganz ähnliche Ansätze vertreten (vgl. Z II, 471–525).

181 Vgl. Bucer an Bullinger am 29.10.1533, in: HBBW III, Nr. 278, 214,23f.

182 Vgl. ebd. 216f,115–151.

183 Vgl. Bucer an Bullinger am 30.10.1533, in: MBBW X, Nr. 778, 289,11–16.

184 Vgl. Jud an Bullinger Mitte Dezember 1533, in: HBBW III, Nr. 300, 253f.

Streit mit Luther: Bitte um Zurückhaltung

Der grösste Teil des Briefwechsels zwischen Zürich und Strassburg zwischen 1532 und Anfang 1536 wurde durch Diskussionen über Äusserungen Luthers, dessen Abendmahlslehre und eine mögliche Verständigung zwischen den reformierten Schweizern und den Wittenbergern bestimmt. Dabei ist fast durchgehend die oben beschriebene Dynamik zwischen den Strassburgern und den Zürchern zu beobachten, die geprägt ist von Apologie, einerseits als Verteidigung Luthers auf Seiten der Strassburger und andererseits als Erklärung der Schweizer Haltung bei den Zürchern.

So auch Mitte 1532, als es um die Verunglimpfungen Luthers in seinem Brief an Herzog Albrecht von Brandenburg und die zürcherische Verteidigung dagegen ging.¹⁸⁵ Bucer gestand in seinem Brief an Jud am 23. Juni 1532 ein, dass Luther gegenüber den Zürchern ungerecht sei, betonte allerdings die grossen Verdienste des Wittenbergers für die Kirche allgemein und warnte vor einer Antwort auf die Beschimpfungen.¹⁸⁶ Vielmehr riet der Strassburger Jud und seinen Pfarrkollegen, durch die Verwendung von Formulierungen der Väter und der Schrift den Grundkonsens zwischen den Zürchern und den Wittenbergern hervorzuheben, denn die abwertenden Äusserungen der Wittenberger sei durch ihre mangelnde Kenntnis der schweizerisch-oberdeutschen Abendmahlsauffassung zu erklären und liege weniger an den Inhalten denn an den Worten.¹⁸⁷ Bucer benannte die «roten Linien» des Abendmahlsverständnisses, die es aus seiner Sicht nicht zu überschreiten galt: Das waren die direkte Identifikation von Leib Christi und Brot, den räumlichen Einschluss des Leibs in das Brot, der Leib Christi aus Bauchspeise und eine Heilswirksamkeit, die jenseits des Glaubens verortet war.¹⁸⁸ Ansonsten wolle Bucer alles dulden, was zum Frieden mit den Wittenbergern diene.¹⁸⁹ Capito schrieb in gleichem Sinn an Bullinger: Er mahnte gegenüber Luther zur Zurückhaltung und äusserte Bedenken gegen die Zürcher Verteidigungsschrift an Albrecht von Preussen, die wenige Tage zuvor gedruckt worden war.¹⁹⁰

185 Vgl. oben S. 69–72.

186 Vgl. Bucer an Jud am 23.6.1532, in: MBBW VIII, Nr. 598, 154,2–156,18.

187 Vgl. ebd. 156,19–159,18. Für den damit kolportierten «Wortstreit» vgl. auch oben S. 83–86.

188 Vgl. Bucer an Jud am 23.6.1532, in: MBBW VIII, Nr. 598, 164,7–10.

189 Vgl. ebd. 161,3–17.

190 Vgl. Capito an Bullinger am 24.6.1532, in: HBBW II, Nr. 108, 149–151; für die Verteidigungsschrift vgl. Geistliche von Zürich an Albrecht von Brandenburg am 17.6.1532, in: HBBW II, Nr. 106, 138–148.

Bullinger antwortete Bucer Mitte Juli, bezog sich dabei auf den Brief des Strassburgers an Jud und wies die *Confessio Augustana* sowie Bucers Verteidigung von Luther detailliert zurück.¹⁹¹ Er verstehe nicht, warum bei so geringen Unterschieden, wie von Bucer behauptet, überhaupt Konkordienanstrengungen nötig seien.¹⁹² Bullinger äusserte ebenfalls sein Unverständnis darüber, dass Strassburg und andere oberdeutsche Reichsstädte die *Confessio Augustana* unterschrieben hatten.¹⁹³ Der Zürcher Antistes betonte die Untragbarkeit verschiedener Aussagen des sächsischen Bekenntnisses und erinnerte Bucer an seine Unterschrift unter die Berner Thesen.¹⁹⁴ Zusätzlich zitierte Bullinger aus einem Brief der Berner, Solothurner und Bieler Prediger, die die Zürcher Haltung unterstützten und den Strassburgern ebenfalls vorwarfen, ihre Lehre geändert zu haben:

«Wir habens unß gemeinnlich und einhällenncklich beradten und by unß beschlossenn, unnangesähen der vereinbarung Luthers und Straßburg, by lutherm [laute-rem] heyiligen wort gotts, uff unser disputatz erhalten und bißhar durch unß geredget, waar und stät ze blyben, one alle änderung.»¹⁹⁵

Der Zürcher Vorwurf, Bucer und mit ihm die Strassburger seien in der Kontroverse um das richtige Sakramentsverständnis zu Luther übergelaufen, wiederholte sich im zeitgleich geschriebenen Brief Juds an Bucer.¹⁹⁶ Der Zürcher Prediger wehrte sich wie sein Amtskollege Bullinger gegen Bucers Darstellung Zürichs als Störerin der Kirche und Feindin der Eintracht.¹⁹⁷ Vielmehr sei Luther mit seinem Wüten das Problem, so Jud. Gemäss dem Zürcher Abendmahlsverständnis essen die Gläubigen Leib und Blut Christi, aber im Gegensatz zur lutherischen Ansicht in der «Betrachtung des Glaubens».¹⁹⁸ Der entscheidende Punkt wurde von Jud klar benannt: Stimme Luther mit den Zürchern überein, dass der zur Rechten Gottes sitzende Leib Christi nur durch den Glauben im Gedächtnis ge-

191 Vgl. Bullinger an Bucer am 12.7.1532, in: HBBW II, Nr. 110, 153–160.

192 Vgl. ebd. 154,32–41; 157,168–170.

193 Vgl. ebd. 158,179–182.

194 Vgl. ebd. 158,184–192; 160,255f.

195 Vgl. ebd. 160,247–251. Für den Originalbrief vgl. die Prediger aus Bern, Solothurn und Biel an die Prediger von Zürich am 9.7.1532, in: HBBW II, Nr. 109, 152.

196 Vgl. Jud an Bucer am 12.7.1532, in: MBBW VIII, Nr. 611, 219–231.

197 Vgl. Ebd. 224f,7–2.

198 «[...] contemplatione fidei» Ebd. 227f,21–5. Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Betrachtung des Glaubens lehrte auch Zwingli in verschiedenen Schriften von 1530 (vgl. Huldrych Zwingli, Fidei ratio, in: Z VI.2, Nr. 163, 790–817, hier 806,6.11; und Huldrych Zwingli, De convitiis Eckii, in: Z VI.3, Nr. 167, 249–291, hier 281,16).

gessen werden kann? Wenn ja, so «sind wir eins!»¹⁹⁹ Ansonsten würden es die Zürcher nicht zulassen, dass Luther über ihren Glauben herrsche. Jud ermahnte die Strassburger: «Schaut zu, dass ihr, indem ihr dem Kaiser und den Lutheranern gefallen möchtet, nicht vielen tausend Frommen missfällt.»²⁰⁰

Nun wandte sich Bucer an das gesamte Zürcher Pfarrkollegium und klagte über die verständnislose Haltung der Limmatstädter gegenüber seinen Vermittlungsbemühungen.²⁰¹ Er forderte Zurückhaltung, angesichts der überall drohenden Feinde sollte man weder einander angreifen noch übereilt urteilen. Bucer stellte eine eigene, ausführliche schriftliche Auseinandersetzung mit der Abendmahlskontroverse in Aussicht.²⁰²

Dieses Versprechen löste der Strassburger Ende August mit einem sehr ausführlichen Brief an Bullinger ein, indem er dessen Brief vom 12. Juli 1532 abschnittsweise zitierte und kommentierte.²⁰³ Bullinger habe Bucer missverstanden: Es gehe dem Strassburger nicht um einen Anschluss an Luthers Lehre und die Unterzeichnung der *Confessio Augustana*, sondern vielmehr darum, diese nicht leichtfertig abzulehnen oder den Wittenberger zu provozieren.²⁰⁴ Bucer fordere die Zürcher nicht dazu auf, Luther, sondern «Christus beizupflichten».²⁰⁵ Er warb für eine offene Haltung der im Glauben «stärkeren» Zürcher: Die Irrtümer der Lutheraner seien nicht gravierend. Bucer behauptete, der Streit betreffe mehr die persönliche als die sachliche Ebene: «Eintracht und Zwietracht sind eine Sache der Anschauungen und darum kommt es oft mehr darauf

199 «Si hoc concedit Lutherus, quod non aliter, consentimus.» Jud an Bucer am 12.7.1532, in: MBBW VIII, Nr. 611, 231,9f.

200 «Videte, ne, dum Caesari et Lutheranis plac[etatis], interim multis milibus pijs displicetis [...].» Ebd. 230,10f.

201 Für Bucers Rolle als «Theologe des Ausgleichs und der Verständigung» vgl. Christoph Strohm, Martin Bucer, der unterschätzte Reformator. Über die Ursachen einer Abwertung, in: Bibliothek und Reformation. Miszellen aus der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, hg. v. Christoph Strohm, Wuppertal 2001, 93–115, hier 97–107. Strohm macht sowohl theologische als auch persönliche und politische Gründe dafür aus, dass Bucer zum «führenden Vermittlungstheologen in Deutschland» (ebd. 97) geworden ist. Die theologische Grundorientierung des Strassburgers skizziert Strohm mit drei Stichworten: «die undogmatisch-pragmatische Grundorientierung, sodann die spiritualistische Tendenz und schließlich die ethische Ausrichtung.» (ebd. 98f).

202 Vgl. Bucer an Jud, Bullinger, Pellikan und Bibliander am 12.8.1532, in: HBBW II, Nr. 121, 176f.

203 Vgl. Bucer an Bullinger Ende August 1532, in: HBBW II, Nr. 128, 191–232. Für den Brief Bullingers an Bucer vom 12.7.1532 vgl. HBBW II, Nr. 110, 153–160.

204 Vgl. Bucer an Bullinger Ende August 1532, in: HBBW II, Nr. 128, 192f, 18–29.

205 «Christo subscribere» Ebd. 194,94.

an, welche Meinung jeweils einer hat, als was inhaltlich vorliegt.»²⁰⁶ Der Strassburger hätte sich gewünscht, dass die Frage nach der Art der Gegenwart Christi im Abendmahl nie berührt worden wäre, denn eine allzu vulgäre Vorstellung von der Präsenz Christi wäre von selbst verschwunden. Bullinger habe bei Zwingli auch Manches vermisst, ihm aber trotzdem nicht widersprochen. «Nun ist mir Luther für die Welt, was Zwingli für die Eidgenossenschaft war.»²⁰⁷

Der ausführlichen Verteidigung Luthers und der *Confessio Augustana* folgte die Aufforderung, keine Seite, also weder die Schweizer noch die Oberdeutschen, sollte ohne Wissen der anderen Seite in der Abendmahlssache etwas veröffentlichen. Der Streit bestehe nicht in der Sache, sondern in den Worten, darum müsse damit vorsichtig umgegangen werden.²⁰⁸

Danach wurde die Abendmahlsthematik eine Zeit lang nicht mehr angeschnitten; zumindest sind keine entsprechenden Briefe mehr erhalten. Die Strassburger meldeten sich mehrheitlich mit politischen Neuigkeiten und mahnten die Zürcher im Mandatsstreit zur Standhaftigkeit.²⁰⁹

Die Briefe vom Januar 1533 zeigen allerdings schon wieder Anzeichen der strassburgischen Vermittlungsbemühungen: Bucer versicherte Bullinger, dass der Wortstreit zwischen seiner Heimatstadt und Zürich ihn nicht beunruhige; er hoffe auf eine mündliche Klärung.²¹⁰ Der Strassburger beteuerte, er wolle weiter an der Vermittlung zwischen den Wittenbergern und den Schweizern arbeiten, da Christus bei beiden sei.

Ähnlich klang es im Brief Capitos an den Zürcher Antistes, in dem dieser erneut die Abendmahlsauffassung der Strassburger darlegte und deren Nähe zu Zwinglis Lehre aufzeigte, etwa in der Vorstellung, dass Christus in der «Betrachtung des Glaubens» im Abendmahl anwesend sei.²¹¹ Capito war der Ansicht, dass die lutherische Bezeichnung der Gegenwart Christi als «wesentlich» und «fleischlich» nichts weiter als «wahrlich» bedeuten würden, allerdings nannte er dafür keine lutherischen Be-

206 «Concordia et discordia animorum eoque sepe plus refert, quid quisque opinetur, quam quid sit in re ipsa.» Ebd. 197,205f; Übersetzung s. ebd. Anm. 19.

207 «Iam mihi Lutherus in orbe est, quod Zwinglius fuit Helvecie.» Bucer an Bullinger Ende August 1532, in: HBBW II, Nr. 128, 203,456.

208 Vgl. ebd. 230,1509–1521.

209 Vgl. Capito an Bullinger und Jud am 17.11.1532, in: HBBW II, Nr. 151, 261f; Bucer an Bullinger am 5.1.1533, in: HBBW III, Nr. 169, 27–29; Capito an Bullinger am 5.1.1533, in: HBBW III, Nr. 170, 29–31.

210 Vgl. Bucer an Bullinger am 5.1.1533, in: HBBW III, Nr. 169, 28,8–12. Diese Klärung gelang im Mai, vgl. unten S. 161f.

211 Vgl. Capito an Bullinger am 5.1.1533, in: HBBW III, Nr. 170, 30,9–13.

lege.²¹² Er betonte die Rolle des Glaubens im Abendmahl: Die Frage nach der Speisung der Ungläubigen war beim Beitritt Strassburgs im Frühjahr 1532 zur *Confessio Augustana* erörtert und dabei der lutherische Passus gestrichen worden.²¹³ Bullingers zeitnahe Antwort an Bucer ist als nicht abgeschicktes Konzept erhalten. Er legte wiederum die Zürcher Abendmahlsauffassung dar: «Wir haben bestritten, dass das Brot der Leib Christi ist, aber dies gewiss nicht in jeder Weise, sondern wesentlich, natürlich, fleischlich und räumlich.»²¹⁴ Vielmehr sei das Brot das Symbol und ein Zeichen einer heiligen Sache. Die Zürcher hätten es nicht verdient, als «deuteler» und «schwermeri» bezeichnet zu werden.²¹⁵

Mitte April reiste Bucer mit dem Venezianer Bartolomeo Fonizio in die Schweiz, zunächst waren sie in Basel und Schaffhausen, hielten sich dann einige Tage in Konstanz auf und besuchten St. Gallen. Anfangs Mai hielten sie sich in Zürich auf und nahmen an der Synode teil, bevor die beiden nach Bern weiterreisten.²¹⁶ Es ist ein Dankesbrief der Zürcher Pfarrer an Bucer überliefert.²¹⁷ Bullinger dankte im Namen seiner Kollegen für den Besuch und die Mitarbeit an einer kirchlichen Einigung betreffend das Abendmahl. Der Brief Bucers an Jud vom Juni 1532 habe in Zürich Befürchtungen geweckt, die der Strassburger nun aber mit seiner Rede beseitigen konnte.²¹⁸ Dass Luther, wie von Bucer kolportiert, das gleiche Verständnis habe, könnten die Zürcher allerdings gerade wegen dessen Sendschreiben an Frankfurt nicht glauben.²¹⁹ Doch Bullinger versicherte, dass er und seine Amtskollegen sich um Frieden bemühen würden.

«Doch werden wir Frieden mit ihm [Luther] halten, was uns anbetrifft und soweit es der Friede unserer Kirche verträgt. Wir werden ihn nicht von der Rednertribüne verunglimpfen und pflégten das auch bisher nicht zu tun. Aber wir können nicht

212 «Adde, quod Lutherani per <substantialiter> et <corporaliter> nihil aliud quam <vere> intelligunt.» Ebd. 30,24f.

213 Vgl. ebd. 31,28f und Anm. 17.

214 «Panem negavimus esse corpus Christi, idque non omni prorsus modo, sed substantialiter, naturaliter, corporaliter, localiter.» Bullinger an Bucer bald nach dem 5.1.1533, in: HBBW III, Nr. 171, 32,6–8.

215 Ebd. 32,14.

216 Vgl. A. Blarer an Bullinger am 23.5.1533, in: HBBW III, Nr. 226, 130,5–8 und Anm. 4; sowie Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 311. Vgl. auch oben Fn 114.

217 Vgl. Bullinger und die Zürcher Pfarrer an Bucer am 8.5.1533, in: HBBW III, Nr. 219, 119f.

218 Für den Brief Bucers an Jud am 23.6.1532 vgl. oben und in MBBW VIII, Nr. 598, 150–165.

219 Für das Sendschreiben an Frankfurt a. M. vgl. oben S. 71.

sagen, dass er mit uns empfindet, da er die des Verrates beschuldigt, die Eintracht zwischen uns und ihm behaupten.»²²⁰

Die Zürcher bezogen sich auf Stellen in Luthers Sendschreiben, in denen der Wittenberger diejenigen Prediger, die die Abendmahlsempfänger in verschiedenem Glauben belassen, als «ertzteuffel»²²¹ bezeichnet und den Wunsch geäußert hatte, dass die Gläubigen von diesen Predigern «unbetrogen»²²² bleiben mögen. Bullinger verstand darunter offensichtlich einen Hinweis auf die Strassburger und bat Bucer, diesen Brief im Guten aufzunehmen und darauf zu verzichten, eine für die Zürcher Kirche weniger passende Glaubensformel vorzuschlagen.²²³

Die Anstrengungen Bucers schienen wenigstens teilweise Früchte zu tragen. Die Zürcher hielten sich wie versprochen zurück, ganz im Gegensatz zu Luther. Die Dynamik blieb deshalb auch im neuen Jahr 1534 die Alte: Bucer verteidigte den Wittenberger, versuchte, dessen Verhalten zu erklären und zugleich die Zürcher vom Sinn eines Stillschweigens zu überzeugen.²²⁴ Briefe aus Zürich an Strassburg sind für die erste Hälfte des Jahres 1534 nicht überliefert, allerdings lassen die Antworten Bucers darauf schliessen, dass etwa Bullinger von der Argumentation und Apologie des Strassburgers immer weniger überzeugt war.²²⁵

Im September wurde die *Württembergische Konkordie* Thema des Briefwechsels zwischen Bucer und Bullinger. Der Strassburger Reformator, der die Zürcher über die Württembergische Konkordienformel informierte, beurteilte sie positiv, obwohl sich die Reformation in Württemberg nun

220 «Pacem tamen cum illo habebimus, quod nos attinet et quantum pax ecclesiae nostrae tulerit. Non proscindemus virum convitiis neque id hactenus soliti sumus pro rostris; verum dicere non possumus ipsum nobiscum sentire, quando quidem omnes eos prodicionis insinuat, qui concordiam inter nos et illum esse aiunt.» Bullinger und die Zürcher Pfarrer an Bucer am 8.5.1533, in: HBBW III, Nr. 219, 120,13–16; Übersetzung, in: Köbler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 311.

221 Luther, Sendschreiben, in: WA 30.3, 565,10.

222 Ebd. 565,9.

223 Vgl. Bullinger und die Zürcher Pfarrer an Bucer am 8.5.1533, in: HBBW III, Nr. 219, 120,20–22.

224 So beispielsweise auch im April 1534, nachdem Luther in schärfstem Ton Erasmus von Rotterdam und dessen Theologie in einem Brief an Nikolaus von Amsdorf angegriffen hatte (um den 11.3.1534, in: WA Br. 7, 27–40). Zu Bucers Verteidigung vgl. sein Brief an Bullinger am 9.4.1534, in: HBBW IV, Nr. 353, 121f.

225 Vgl. Bucer an Bullinger am 23.4.1534, in: HBBW IV, Nr. 361, 137–139; und am 24.4.1534, in: HBBW IV, Nr. 365, 146f.

in die lutherische Richtung entwickelte.²²⁶ Seine Schrift *Bericht auß der heyligen geschrift*, die Bucer den Zürchern schon Mitte April geschickt hatte, sei von Melancthon und anderen Wittenbergern freundlich aufgenommen worden.²²⁷

Über Bullingers Reaktion auf Bucers *Bericht* war schon mehrmals die Rede: Anscheinend hatte Bucer auch von Bullinger eine zustimmende Rückmeldung erhalten, die allerdings nicht überliefert ist.²²⁸ Nur ein späteres, vorsichtig positives Urteil Bullingers über Bucers *Bericht* und die dort entfaltete Abendmahlslehre ist erhalten.²²⁹ Mit vielem war der Zürcher einverstanden.²³⁰ Allerdings, so Bullinger, bestehe das Problem, dass dunkle Ausdrücke, die Bucer verwende, zwar mild interpretiert werden können, aber gleichzeitig auch gefährlich seien. Der Grund, warum Bucer solche Begriffe verwende, liege in seinem Konkordieneifer, während Luther dagegen stur auf einer sinnlich wahrnehmbaren Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl beharre.²³¹

Im Zuge der Diskussion über das Zürcher Abendmahlsbekenntnis vom Oktober 1534, welches Bucer gefiel, konstatierte er, dass nun einer Konkordie nichts mehr entgegenstehe, wie dies noch im Jahr zuvor auf seiner Durchreise in Zürich der Fall gewesen sei.²³² Erneut versuchte sich Bucer an einer Rechtfertigung Luthers: Wegen seiner Schärfe werde der Wittenberger nicht immer richtig verstanden und er habe die Zürcher durch seine Schriften verletzt. Inhaltlich würden die Streitparteien aber das Gleiche sagen. Luthers Haltung, nämlich die wahre Gegenwart Christi im Abendmahl zu bekräftigen, beinhalte keine Lokalpräsenz und keine natürliche Vereinigung von Leib und Brot, sondern folge den Ein-

226 Vgl. Bucer an Bullinger am 10.9.1534, in: HBBW IV, Nr. 436, 310–312. Die Württemberger Konkordie innerhalb der Eidgenossenschaft für grosse Diskussionen gesorgt, vgl. oben S. 76–78 und 127–151.

227 Vgl. Bucer an Bullinger am 25.9.1534, in: HBBW IV, Nr. 443, 327, 48–51. Bucer wünschte, dass insbesondere Jud die Schrift lesen möge (vgl. Bucer an Bullinger und Jud am 14.4.1534, in: HBBW IV, Nr. 355, 124, 2–4).

228 Vgl. ebd. 327, 48.

229 Vgl. Bullinger an Bucer am 28.10.1534, in: HBBW IV, Nr. 466, 377–382. Für die Reaktion Bullingers und der Schweizer allgemein auf Bucers *Bericht* vgl. auch oben S. 74f; sowie auch Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 325f; und Hazlett, Development, 383f.

230 Bullinger gefiel beispielsweise Folgendes: Zum Wort fügt Gott sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade hinzu, in Brot und Wein empfangen nur Gläubige den Leib Christi und die Gnade ist nicht an Sakramente gebunden (vgl. Bullinger an Bucer am 28.10.1534, in: HBBW IV, Nr. 466, 378f, 8–28).

231 Vgl. Bullinger an Bucer am 28.10.1534, in: HBBW IV, Nr. 466, 379, 29–47.

232 Vgl. Bucer an Bullinger am 1.11.1534, in: HBBW IV, Nr. 470, 388–393. Zum Oktober-Abendmahlsbekenntnis vgl. HBBW IV, Nr. 463, 369–372.

setzungsworten, so Bucer weiter. Daraus lese der Wittenberger, dass der Leib Christi mit, in und unter den Symbolen körperlich gegeben werde, die Art und Weise dieser Gegenwart überlasse er aber Gott. Bucer fasste die Unterschiede zwischen den Wittenbergern und den Zürchern folgendermassen zusammen:

«Luther sagt lediglich: Er [Christus] ist gegenwärtig, er wird gegeben und empfangen. Ihr [sagt]: Er ist gegenwärtig im Glauben, wird im Glauben gegeben und mit dem Glauben empfangen.»²³³

Wenn nun gelehrt werde wie in seiner Schrift *Bericht auß der heyligen geschrift*, gebe es Hoffnung auf Frieden. Bevor Bucer Melanchthon in Kassel treffen sollte, wollte er mit Bullinger, Jud, Myconius, Karlstadt und dem Berner Simon Sulzer in Neunkirch in der Nähe von Schaffhausen zusammenkommen.²³⁴

Diesen Wunsch nach einem Treffen bekräftigte Bucer Ende November erneut, plante aber mit mehr Personen. Die Schweizer (gemeint waren nebst Bullinger und Jud auch Haller und Myconius, an die der Brief weitergeleitet werden sollte) sollten sich geheim in Neunkirch, Tuttlingen oder Konstanz mit Bucer, Ambrosius Blarer, Grynäus, Martin Frecht und je einem Vertreter der süddeutschen Städte treffen.²³⁵ Der Strassburger bat die Zürcher, Stillschweigen zu bewahren und mahnte, dass die Zeit dränge, da er schon Mitte Dezember nach Hessen reisen müsse für sein Treffen mit Melanchthon.²³⁶ Doch die Zürcher Pfarrer reagierten anders als gewünscht: Sie sagten nicht für ein Treffen zu, sondern schickten stattdessen ein «neues» Abendmahlsbekenntnis, dasjenige vom Dezember 1534.²³⁷ Bucer erhielt die Vollmacht, das Bekenntnis zu veröffentlichen sowie Luther und Melanchthon vorzulegen, zudem wurde er von den Zürchern zu Wahrhaftigkeit in seinen Konkordienbemühungen ermahnt.²³⁸

233 «Lutherus dicit simpliciter: Praesens est, datur et accipitur, vos: Praesens est fidei, datur fidei, accipitur fide.» Bucer an Bullinger am 1.11.1534, in: HBBW IV, Nr. 470, 391,69–71.

234 Vgl. Bucer an Bullinger am 1.11.1534, in: HBBW IV, Nr. 470, 392f,84–102. Durch die sich rasch ändernde Situation (Grynäus lehnte die *Württembergische Konkordie* ab) änderte sich allerdings auch Bucers Plan (vgl. unten S. 198–203). Für Sulzer vgl. die neue Biografie von Abendschein (*Abendschein*, Sulzer).

235 Damit waren Augsburg, Memmingen, Kempten, Lindau, Isny und Esslingen gemeint (vgl. HBBW IV, Nr. 478, 412,10–12).

236 Vgl. Bucer an Bullinger und Jud am 22.11.1534, in: HBBW IV, Nr. 478, 411–413.

237 Vgl. Zürcher Pfarrer und Lehrer an Bucer Anfang Dezember 1534, in: HBBW IV, Nr. 482, 420–430.

238 Vgl. ebd. 430,257–270.

Bucer gefiel das Dezemberbekenntnis zwar, beklagte sich aber über Zürichs Fehlen am Gespräch in Konstanz sowie das Ausweichen vor einer Verständigung, die eben nicht allein auf schriftlichem Weg erreicht werden könne.²³⁹ Der Strassburger sei zu diesem Zweck schon mehrmals in der Schweiz gewesen und habe Bullinger zwei Mal besucht.²⁴⁰ Der Vorwurf des Fernbleibens relativierte sich später und Bucer war erfreut über Bullingers Zusage zu einem Gespräch, das allerdings wegen der Reise des Strassburgers durch Schwaben zur Zeit nicht stattfinden könne.²⁴¹ Das Zürcher Dezemberbekenntnis entspreche sachlich den Forderungen gemässiger Lutheraner, allerdings sei zu wenig ausgedrückt, dass Christus im Abendmahl sich selbst durch seinen Diener, also den Amtsträger, darreiche. Laut Bucer wäre der Konkordie zudenlich, wenn Bullinger, der in seinen Paulusbriefkommentaren manchmal zu wenig erkennen lasse, wie viel er anderen verdankt, sich an die Worte der Bibel und der Kirchenväter halte.²⁴²

Ende März 1535 antwortete Bullinger auf die Briefe Bucers von Anfang Jahr und führte darin erneut die Abendmahlslehre aus, wie sie im Zürcher Abendmahlsbekenntnis vom Dezember 1534 enthalten war.²⁴³ Dabei betonte der Zürcher Antistes, dass die geistliche Gegenwart des Leibs Christi, die durch den Glauben vermittelt wird, nicht als leibliche missverstanden werden dürfe. «Kurz: Christus ist gegenwärtig, die Art der Gegenwart ist geistlich.»²⁴⁴ In diesem Sinn müssten auch die biblischen Belegstellen wie Mt 26,26 par ausgelegt werden. Bezüglich der Darreichung des Leibs Christi durch den Amtsträger korrigierte Bullinger:

«Wir sehen nicht, dass der Diener etwas anderes als das Zeichen des Leibes Christi darreicht. Der Gläubige isst den Leib Christi selbst nicht durch die Vermittlung

239 In Konstanz hatten sich Mitte Dezember Vertreter einiger oberdeutschen Städte getroffen, um über die Abendmahlslehre zu sprechen (vgl. *Köhler*, Zwingli und Luther, Bd. 2), 365f.

240 Vgl. Bucer an Bullinger am 18.12.1534, in: HBBW IV, Nr. 494, 450f. Für die Teilnehmer an der Konstanzer Tagung, die vom 16.–22.12.1534 ging, vgl. *Köhler*, Zwingli und Luther, Bd. 2, 366–372.

241 Vgl. Bucer an Bullinger am 29.1.1535, in: HBBW V, Nr. 517, 71f, 2–14. Bucer verliess Strassburg Anfang Februar 1535 und hielt sich danach drei Monate in oberdeutschen Städten auf (vgl. *Rott*, Correspondance, 98).

242 Vgl. Bucer an Bullinger am 29.1.1535, in: HBBW V, Nr. 517, 72, 23–74, 76.

243 Vgl. Bullinger an Bucer am 28.3.1535, in: HBBW V, Nr. 562, 168–174. Damit antwortete der Zürcher auf Nr. 517 und 531 (in: HBBW V, 71–76, 109f).

244 «Breviter: Christus praesens est. Modus presentiae spiritualis est.» Bullinger an Bucer am 28.3.1535, in: HBBW V, Nr. 562, 170, 36f.

des Dieners, sondern durch die Vermittlung des Glaubens. Der Ungläubige hat Anteil am Zeichen, nicht an der Sache selbst.»²⁴⁵

Eine *manducatio impiorum* lehnte Bullinger also strikt ab. Zum Rat, er solle sich mithilfe der Lektüre der Kirchenväter auf ein mögliches Konzil vorbereiten, äusserte sich der Zürcher Antistes ebenfalls abschlägig: Ein Konzil, auf dem der Kaiser, der französische und der englische König sowie der Papst zusammenkämen und den Vorsitz hätten, sei für das Evangelium schädlich, darum bedürfe es auch keiner besonderen Vorbereitung.²⁴⁶

Bucer jedoch insistierte. Ende Juli schrieb er an Jud und Bullinger in einem ausführlichen und ermahnenden Brief, dass der Streit um die Sakramente nicht ohne ein persönliches Gespräch überwunden werden könne.²⁴⁷ Entgegen der im Zürcher Bekenntnis geäusserten Lehre reiche der Diener und mit ihm Christus selbst den Leib Christi, womit aber keine natürliche Vereinigung von Leib und Brot gemeint sei.²⁴⁸ Aber nicht nur inhaltlich wies Bucer die Zürcher zurecht, er rügte vor allem ihr Verhalten: Sie seien von der Polemik im Galaterbriefkommentar Luthers nicht betroffen und durch falsche Vorwürfe (etwa der Unbeständigkeit Bucers) würden die Zürcher den Abendmahlsstreit zu einer höchst unpassenden Zeit wieder aufleben lassen, dadurch sei der Fortgang des Evangeliums an vielen Orten gefährdet. Bucer zeigte sich betrübt vom Misstrauen der Schweizer und mahnte: «Die Kirche Christi ist nicht innerhalb der Grenzen der Eidgenossenschaft einzuschliessen.»²⁴⁹

Weder Bullinger noch Jud scheinen auf Bucers Vorwürfe geantwortet zu haben. Capito schrieb im Oktober 1535 an Bullinger, bedauerte dessen Schweigen und schlug eine Zusammenkunft in Basel vor, da es auch

245 «[...] non videmus ministrum aliud quam sacramentum corporis Christi exhibere. Corpus ipsum Christi manducat fidelis non ministerii, sed fidei beneficio. Impius signo participat, non ipsa re.» Bullinger an Bucer am 28.3.1535, in: HBBW V, Nr. 562, 169,18–21.

246 Vgl. ebd. 172,83–89.

247 Vgl. Bucer an Bullinger und Jud gegen Ende Juli 1535, in: HBBW V, Nr. 623, 297–311. Schon anfangs Juli wandte sich Bucer an Pellikan und äusserte sein Unverständnis darüber, dass die Schweizer zu keiner Zusammenkunft kommen wollten (vgl. Bucer an Pellikan am 10.7.1535, in: *Friedrich*, Bucer, 360, Anm. 7 [Teiltranskription]).

248 Vgl. etwa «Si minister nihil quam signum exhibet, non dispensabit mysteria dei, non erit minister spiritus et novi testamenti, non salvabit, non regenerabit.» Bucer an Bullinger und Jud gegen Ende Juli 1535, in: HBBW V, Nr. 623, 299,34f.

249 «Ecclesia Christi non intra Helvetiorum fines concludenda est.» Bucer an Bullinger und Jud gegen Ende Juli 1535, in: HBBW V, Nr. 623, 311,384f.

für die Berner günstig liege.²⁵⁰ Auch Bucer meldete sich wieder: Er habe wegen des von Bullinger in Aussicht gestellten und dann wieder infrage gestellten Treffens eine Antwort erwartet.²⁵¹ Capitos gleichzeitig abgeschickter Brief enthielt Informationen über den bevorstehenden Bundestag in Schmalkalden, auf dem über einen Theologenkongress verhandelt werden sollte.²⁵² Gleichzeitig lobte der Strassburger die Zurückhaltung der Zürcher, da das Demonstrieren von Einigkeit im Hinblick auf das bevorstehende Konzil wichtig sei.²⁵³ Kurz danach leitete Capito ein Schreiben Luthers weiter, der die Strassburger aufgefordert hatte, Ort und Zeitpunkt für den Theologenkongress vorzuschlagen. Sie hätten angedeutet, dass die reformierten Eidgenossen einem Treffen ebenfalls nicht abgeneigt seien und einen Termin im Frühjahr vorgeschlagen. Nun liege der Ball bei den schweizerischen Theologen, ein Vorbereitungstreffen zu organisieren, weil sonst die Gefahr bestünde, dass sie von einer grösseren Konkordie ausgeschlossen bleiben könnten.²⁵⁴

Diese Argumentation überzeugte Bullinger, der den Strassburgern erst am 10. Januar 1536 antwortete, nicht. An Bucer schrieb er:

«Ich weiss, was du mit jenem Kongress 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.»²⁵⁵

Seine abweisende Haltung begründete der Schweizer ähnlich wie schon Mitte Juli 1532:²⁵⁶ 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 den Meinungsunterschied dulden, wenn nur

250 Vgl. Capito an Bullinger am 18.10.1535, in: HBBW V, Nr. 663, 395,21–25.

251 Vgl. Bucer an Bullinger am 2.11.1535, in: HBBW V, Nr. 670, 410,6–9. Anfang des Jahres hatte Bullinger Bucer eine Zusammenkunft angeboten (vgl. HBBW V, Nr. 517, 71f,10f), aber eine solche relativ schnell wieder als unnütz taxiert (vgl. HBBW V, Nr. 562, 170,32–34), was Bucer enttäuschte (vgl. HBBW V, Nr. 623, 299,12–20; 310f,351–380).

252 Dieser war auf den 1.12.1535 ausgeschrieben (vgl. Polit. Corr. II, Nr. 320, 294f).

253 Capito meinte damit den vorläufigen Verzicht der Zürcher, die Verteidigungsschrift *Biblianders* (*Apologeticus*) zu drucken (vgl. Capito an Bullinger am 2.11.1535, in: HBBW V, Nr. 671, 414,60–62).

254 Vgl. Capito an Bullinger am 9.11.1535, in: HBBW V, Nr. 672, 415; für den Brief Luthers an die Strassburger Prediger am 5.10.1535 vgl. WA Br. 7, Nr. 2251, 286f.

255 «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 VI, Nr. 718, 58,16–19.

256 Vgl. Bullinger an Bucer am 12.7.1532, in: HBBW II, Nr. 110, 154,32–41; 157,168–170.

Luther sie auch dulden würde.²⁵⁷ Mehrdeutige Formeln wollte Bullinger nicht akzeptieren, «denn wir haben nicht auf die sächsischen Kirchen Rücksicht zu nehmen, sondern auch auf unsere»²⁵⁸. Auf frühere Zusagen oder eine bedingt geäußerte Zustimmung zu Bucers Schrift *Bericht auß der heyligen geschrift* könne sich der Strassburger nicht berufen.

Antworten von Bucer und Capito trafen gleichzeitig beim Zürcher ein. Letzterer betonte noch einmal die Notwendigkeit einer zeitnah stattfindenden Zusammenkunft der schweizerischen und oberdeutschen Theologen.²⁵⁹ Bucer stützte sich nach wie vor auf Bullingers schriftlich erteilte Zustimmung zu seinem *Bericht* und zu Abendmahlsfragen ab, ein solch gewichtiges Einverständnis könne nicht einfach so zurückgenommen werden. Die Ablehnung eines Treffens sei ein Wortbruch und riskiere eine Trennung der schweizerischen und deutschen Kirchen.²⁶⁰

Auf Betreiben der Konstanzer wurden nun Bucer und Capito trotz aller Skepsis zum Treffen in Basel Anfang Februar eingeladen. Der Konstanzer Theologe Johannes Zwick, der von Capito angeschrieben wurde, weil der Strassburger die Zürcher auf ihr Versprechen zu einem Gespräch mit den Strassburgern behaften wollte, versuchte Bullinger ein solches schmackhaft zu machen:

«Wann ir sy [die Strassburger] glich wol berueffind, were uch an all uwerer mai-
nung drum nichts gnomen. Vilicht wurdind sy uss worem colloquio och etwas
uffs wenigost fursichtiger.»²⁶¹

So lud Bullinger die Strassburger am 21. Januar 1536 zum Treffen ein, bekräftigte allerdings seine nur teilweise Billigung von Bucers *Bericht* und erklärte, nicht über die Frage der Speisung der Ungläubigen verhandeln

257 «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, nequam ipsi consentimus, 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 VI, Nr. 718, 48,19–23.

258 «Neque enim Saxoniarum ecclesiarum nobis ratio habenda, sed nostrarum quoque.» Bullinger an Bucer am 10.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 718, 59,37f. Mit den «sächsischen Kirchen» waren diejenigen gemeint, die die *Confessio Augustana* unterzeichnet hatten.

259 Vgl. Capito an Bullinger am 17.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 728, 80,91–93.

260 Vgl. Bucer an Bullinger am 17.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 727, 73–75. Bullinger hatte sich wiederholt so geäußert, dass er eine Zusammenkunft nicht versprechen könne (vgl. zum Beispiel an Capito am 10.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 719, 60,2).

261 Zwick an Bullinger am 10.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 720, 62,54–57. Der Brief Capitos an Zwick ist nicht erhalten.

zu wollen.²⁶² Die Stimmung vor den Verhandlungen in Basel blieb zwischen den Zürchern und den Strassburgern also angespannt.

Ertrag: Die meistdiskutierten Themen im Theologennetzwerk

Die Diskussionspunkte gleichen sich bei allen untersuchten Briefwechseln, es gibt in diesem Sinne keine ›Sonderthemen‹ zwischen einzelnen Briefpartnern. In allen Korrespondenzen waren ›häretische‹ Strömungen ein Thema; teilweise, weil gewisse Orte, wie Bern und Strassburg, selbst davon betroffen waren oder weil man sich um die dortigen Entwicklungen Sorgen machte, wie in Basel und Zürich. Insbesondere zwischen 1532 und 1534 tauchten die Täufer in den Briefwechseln auf. Auch angesichts der Vorgänge rund um das Münster ›Täuferreich‹ wurden die ›Häretiker‹ thematisiert, dies stand aber nicht mehr im Zentrum.

Die Haltung gegenüber den separatistischen Strömungen war – nicht überraschend – überall kritisch, aber nicht bei allen Theologen im gleichen Mass ausgeprägt. Heinrich Bullingers diesbezügliche Einstellung wird aus dem Briefwechsel zwar nicht ersichtlich, ist aber dennoch bekannt: Der Zürcher Antistes gehörte zu den schärfsten Kritikern der Täuferbewegung und befürwortete ein hartes Vorgehen gegen sie.²⁶³ Anders sah es bei seinem Zürcher Amtskollegen Leo Jud aus, der nach einem Briefwechsel mit Kaspar Schwenckfeld zeitweise mit den Ideen der Radikalen sympathisierte, aber Ende 1533 seine Zweifel am Zürcher Kurs wieder abgelegt hatte. Der Berner Berchtold Haller dagegen begeisterte sich zwar nicht für die täuferischen Lehren, plädierte aber für eine vergleichsweise milde Behandlung der ›Radikalen‹. Eine ähnliche Regelung für eine schonende Bestrafung der Täufer gab es in Strassburg, was der dortigen Obrigkeit und den Theologen den Vorwurf von Myconius und Bullinger einbrachte, zu wenig konsequent gegen die ›häretischen‹ Strömungen vorzugehen.

Genau daran entzündeten sich auch die Diskussionen über die Aufgaben der Obrigkeit und deren Verhältnis zur Kirche. Inwiefern sollte der Rat das Recht haben, Personen vom Abendmahl auszuschliessen? In Basel etwa gab es streitende Gruppen: Während die einen ganz im Sinne Oekolampads dafür argumentierten, dass die Banngewalt allein Sache der

262 Vgl. Bullinger an Bucer am 21.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 733, 94f.

263 Vgl. *Fast*, Bullinger und die Täufer, 14–76.

Kirche sei, bekämpften andere jeden Ausschluss vom Abendmahl. Fragen wie die nach der Rechtmässigkeit von Mehrheitsbeschlüssen schlossen sich an, insbesondere kamen diese von Jud, der, wie oben gezeigt, zeitweilig zum täuferischen Trennungsmodell neigte. In der Beantwortung dieser Fragen waren sich Bucer und Bullinger einig: Die Obrigkeit habe – ganz in Zwingli Sinn – den christlichen Glauben zu schützen und zu unterstützen.

Den grössten Diskussionspunkt bildete allerdings in allen untersuchten Briefwechseln der Streit um das richtige Verständnis des Abendmahls. Diese Schwerpunktsetzung kommt nicht überraschend, bildete dieses doch das wichtigste innerprotestantisch strittige theologische Thema. Einerseits sind in der Eidgenossenschaft und in Strassburg unterschiedliche Positionen hinsichtlich einer Konkordie mit den Wittenbergern auszumachen, auf der anderen Seite wechselten einige Theologen ihren Standpunkt beziehungsweise fanden sich selbst in neuen Rollen wieder, je nachdem, mit wem sie korrespondierten.

Eine mittlere Position nahmen zunächst die Basler ein. Myconius setzte sich zu Beginn eher allgemein für eine Einigkeit unter den reformierten Schweizer Städten und Kirchen ein und plädierte für deren «Wiederherstellung». Eine solche Einheit hatte allerdings auch vor der Niederlage im Zweiten Kappelerkrieg nur bedingt bestanden. Das hinderte den Basler aber nicht daran, sich im Zuge der verschärfenden Abendmahlsdebatte als Schlichter des Streits einzusetzen.

Vermittlungsbemühungen kennzeichnete auch das Wirken der beiden Strassburger Bucer und Capito. Sie verteidigten im Briefwechsel mit den Zürchern Luther und dessen Lehre, während Bullinger die von Zwingli geprägte zürcherische Abendmahlslehre gegenüber Angriffen des Wittenbergers verteidigte. Diese Dynamik blieb für die untersuchte Zeit zwischen 1532 und 1536 weitestgehend die gleiche: Nachdem sich 1533 die Lage einigermassen entspannte, nahm sie im Jahr darauf wieder an Fahrt auf: Mit der unterschiedlichen Beurteilung der Württemberger Konkordie trat die Uneinigkeit zwischen den reformierten Orten der Eidgenossenschaft und Strassburg wieder relativ offen zu Tage.

Insbesondere Myconius' konziliante Haltung schien sich geändert zu haben: Er verdächtigte Bucer und Capito des Spaltungsversuchs und warf ihnen vor, sie wollten die Schweizer Theologen gegeneinander ausspielen. Dennoch setzte sich Myconius auch Ende 1534 noch für eine «mittlere Linie» ein, und zwar zusammen mit Bullinger und den Zürcher Theologen. Die in der Limmatstadt abgefassten Abendmahlsbekenntnisse, die eigentlich die Schweizer «Position» darstellen wollten und von Bucer als

Schritt in die richtige Richtung taxiert wurden, lehnten die Berner ab. Myconius und Bullinger vermuteten Kaspar Megander, einen treuen Anhänger des zwinglischen Abendmahlsverständnisses, als Verantwortlichen für die ablehnende Haltung, die aber offenbar auch von den anderen Berner Theologen mitgetragen wurde.

Damit nahmen die Berner die Haltung am anderen Ende der Skala ein: Sie waren am kritischsten gegenüber einer Einigung mit Luther. Aus der Aarestadt kam gegen Ende 1534 wiederholt die Mahnung, dass Luther von Bucer falsch dargestellt werde und dass man nicht um eines erhofften Friedens mit Luther willen der Kirche und der Wahrheit durch neue Zwietracht innerhalb des reformierten Lagers Schaden zufügen dürfe. Aus diesem Grund verweigerten die Berner nicht nur die Zustimmung zu den Zürcher Abendmahlsbekenntnissen von 1534, sondern auch eine Unterschrift unter die *Confessio ecclesiae Tigurinae et Basileensis* vom Dezember 1535.

Haller hatte sich in der Mitte dieses Jahres für eine stärkere theologische Zusammenarbeit ausgesprochen, und zwar wegen der unterschiedlichen kirchlichen Gebräuche auch über die Abendmahlslehre hinaus. Offenbar war nun das Bekenntnis vom Dezember 1535 für die Berner nicht nur zu einseitig, sondern auch zu uneindeutig. Ihr Argument wiederholte sich: Die Abfassung unklarer Formulierungen, die auf eine Einigung mit den Wittenbergern hinzielten, hätte eine Störung der Einigkeit der reformierten Orte untereinander zur Folge.

Bemerkenswerterweise warfen die Zürcher ihrerseits genau diesen Sachverhalt den Strassburgern vor. So befürchtete beispielsweise Bullinger Anfang 1536 bei einer möglichen Teilnahme Bucers und Capitos am Treffen eidgenössischer Vertreter von Kirche und Obrigkeit, dass die Strassburger versuchen würden, Formulierungen durchzusetzen, die Luther entgegenkämen, was zu Streit innerhalb der Eidgenossenschaft führen würde.²⁶⁴

Aber schon vorher war das Misstrauen Bullingers gegenüber Bucer gross gewesen. Letzterer versuchte wiederholt die Wogen zu glätten mit dem Hinweis, es handle sich bei den Dissonanzen zwischen den Schweizern und den Wittenbergern um einen blossen Wortstreit.²⁶⁵ Mit Bucers

264 Dieses Treffen fand schlussendlich Ende Januar/Anfang Februar statt und beinhaltete die Abfassung des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses*.

265 Diese Argumentation machten sich die Schweizer selbst zu eigen, als die reformierten eidgenössischen Abgeordneten am 1.5.1536 an Luther und die in Eisenach/Wittenberg versammelten Theologen schrieben, die dort die *Wittenberger Konkordie* verabschieden sollten. Sie hielten fest, dass «mehr in Worten denn der Houptsach Zwiung ge-

Besuch der Schweizer Städte Ende April und Anfang Mai 1533 entspannte sich die Lage tatsächlich. Durchwegs wurde der Strassburger nach den persönlichen Kontakten wieder positiver beurteilt: Myconius hatte ihn bei dieser Gelegenheit erst kennen und schätzen gelernt, Bullingers Bedenken bezüglich Bucers Abendmahlslehre wurden beseitigt und auch Haller hatte den besten Eindruck vom Strassburger.²⁶⁶ Dieses vorteilhafte Bild übertrug sich allerdings nicht auf die Wahrnehmung Luthers. Den Wittenberger konnte Bucer nicht rehabilitieren: Nach wie vor machten die Eidgenossen bei Luther die Schuld für den Streit aus, immerhin wurde dem Strassburger aber nicht mehr Unaufrichtigkeit vorgeworfen.

Dies war zumindest vorläufig so: Weil Bucer immer wieder betonte, dass eine Konkordie mit Luther möglich sei, den Schweizern aber nicht zuletzt aufgrund dessen Schriften kontinuierlich Zweifel und Skepsis an dieser Aussicht kamen, wuchs in Basel und Zürich auch das Misstrauen gegenüber den Strassburgern wieder. Myconius empfand die Vermittlungsbemühungen von Bucer und Capito zunehmend als Einmischung in innere Angelegenheiten. Bullingers Vorbehalte verhinderten geheime Treffen, wie sie von Bucer gewünscht waren; lieber bekundete der Zürcher Antistes öffentlich das zürcherische Abendmahlsverständnis. Damit versuchte Bullinger wohl, Bucer und auch Capito auf gewisse Inhalte wie der Abwehr einer *manducatio impiorum* zu verpflichten. Der eidgenössische Argwohn erreichte im Herbst 1535 seinen Höhepunkt: Die Theologen trafen Absprachen, damit die Strassburger nicht mehr über die Pläne der reformierten Eidgenossen informiert wurden.

Die Ausgangslage für ein gemeinsames Bekenntnis war Anfang 1536 somit nicht optimal. Zwar wollten sich die reformierten Schweizer auf eine einheitlich formulierte Glaubenslehre einigen, insbesondere bei Bullinger und Myconius waren die Zweifel am Nutzen eines Bekenntnisses allerdings gross. Haller, der gegenüber einem schweizerischen Bekenntnis ohne Einfluss der Strassburger noch eher offen zu sein schien, war gesundheitlich nicht mehr in der Lage, an den Verhandlungen teilzunehmen. Die Haltung seines Amtskollegen Megander ist nicht bekannt, allerdings wurde dieser ein Jahr zuvor als Urheber der ablehnenden Haltung gegenüber den Zürcher Abendmahlsbekenntnissen vermutet.²⁶⁷ Sicherlich war

wesen». (Eidgenössische Abgeordneten an Luther und die anderen jetzt zu Eisenach versammelten Theologen am 1.5.1536, in: WA Br. 7, Nr. 3019, 407,9f).

266 Vgl. Haller an Bucer am 28.5.1533, in: MBBW IX, Nr. 691, 236–239.

267 Vgl. auch Carl Bernhard *Hundeshausen*, Die Konflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche von 1532–1558, Bern 1842, 62–64.

der in Bern tätige Zürcher auch 1536 noch erpicht darauf, die einmal erkannte evangelische Wahrheit weiter zu verteidigen.

Insgesamt scheint es, als ob die eidgenössischen Theologen sich mit dem Treffen von Anfang Februar 1536 in Basel dem Druck der Strassburger gebeugt und einem Treffen zugestimmt hätten, obwohl sie weder Capito noch Bucer trauten noch an eine Konkordie mit Luther glaubten. Ausschlaggebend war dabei nicht nur Bucers überzeugendes Auftreten im persönlichen Kontakt, sondern auch der äussere Druck von anderen Theologen sowie den städtischen Obrigkeiten. Von letzteren gibt es zwar wenig Quellen, allerdings lud schliesslich der Basler Rat zur Tagung der reformierten Kirchen und Städte ein und ermöglichte so gemeinsame Beratungen über ein Bekenntnis.²⁶⁸

268 Vgl. unten S. 215–220.

Reformierte Bekenntnisbildung

Der reformierte Protestantismus ist bis in die Gegenwart als bekenntnisfreudiger Zweig des Christentums bekannt. Ein Grund für dieses Phänomen liegt darin, dass es gerade zu seinen charakteristischen Merkmalen gehört, dass er seine Identität nicht an einer einzelnen Gründergestalt festmacht oder sich auf ein vorgegebenes *Corpus Doctrinae* stützt.¹ Das führt nicht nur zur Vielheit, sondern eben auch zur Vielstimmigkeit der reformierten Bekenntnisse.

Die theologiegeschichtlichen Anfänge der reformierten Bekenntnis-tradition liegen in der Zürcher Reformation, etwa in den 67 *Thesen* Zwinglis, in denen die spätere Polyphonie der Bekenntnisse mit dem Verweis auf den Vorbehalt besseren Schriftverständnisses schon angelegt war. Die Kontextualität sowie die grundsätzliche Unabgeschlossenheit war von Anfang an ein Wesenszug des reformierten Bekenntnisses. Wichtig für die in diesem Kapitel und der ganzen Arbeit verwendeten Begrifflichkeiten ist, dass es bei der Ausformulierung der Bekenntnisschriften in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts meistens noch nicht hauptsächlich um die Unterschiede zur wittenbergischen Reformation ging; erst im Rückblick sind sie als «reformierte» Texte zu bezeichnen.²

Im Folgenden sollen nun zuerst die Grundcharakteristika der reformierten Bekenntnisse thematisiert sowie die verschiedenen Gattungen beschrieben werden. Danach werden in einem zweiten Schritt die Anfänge der Bekenntnisbildung in der Eidgenossenschaft und in Oberdeutschland nachgezeichnet.

- 1 Vgl. Peter Opitz, Identitätsmerkmale der reformierten Bekenntnis-tradition in historischer Sicht, in: Neuere reformierte Bekenntnisse im Fokus. Studien zu ihrer Entstehung und Geltung, hg. v. Maren Bienert, Marco Hofheinz u. a., Zürich 2017, 25–54, hier 25.
- 2 Zur Genese der Verwendung von «reformiert» für eine Bekenntnis-tradition vgl. Heinrich Heppe, Ursprung und Geschichte der Bezeichnung «reformirte» und «lutherische» Kirche, Gotha 1859, insbesondere 68–94.

Grundlegendes

Die Wortbedeutung von ›Bekenntnis‹ ist mehrschichtig. In der kirchlichen Tradition gibt es drei Grundkategorien: Das Sündenbekenntnis, das Glaubensbekenntnis und den Lobpreis.³ Im Folgenden geht es um das Glaubensbekenntnis, wobei sich vier Momente des Bekenkens identifizieren lassen.⁴ Christliches Bekennen erfordert das Formulieren von verbindlichen Bekenntnisinhalten, besitzt eine existenzielle Dimension, dessen äusserste Form das christliche Martyrium ist, es enthält im gemeinschaftlichen Bekennen einen Gemeinschaftsaspekt und es umfasst einen pragmatischen Aspekt, was bedeutet, dass es auf das eigene Tun und den ethischen Lebensvollzug zielt.

Das Glaubensbekenntnis umfasst also deutlich mehr als den Akt personalen Bekenkens: Das christliche Glaubensbekenntnis kann erstens eine Formel sein, «das über seinen aktuellen Vollzug hinaus gesteigerte Mitteilbarkeit beansprucht»⁵ – zu denken ist beispielsweise an das Apostolikum – und weiter handelt es sich um ein Dokument mit objektivierten Lehraussagen einer Kirchengemeinschaft, das weitreichendere Bindungsansprüche stellt.⁶ In diesem letzteren Sinn wird das Bekenntnis, präziser formuliert die Bekenntnisschrift, in dieser Arbeit untersucht.

Gerade in der Reformationszeit musste die ›neue‹ Glaubenserkenntnis öffentlich vertreten und verantwortet werden.⁷ Es galt, die Übereinstimmung der eigenen Lehre mit der Heiligen Schrift aufzuzeigen. Aus diesem Bekenntnisgeschehen wurde häufig ein offiziell anerkannter Lehrstandpunkt – dabei handelt es sich beispielsweise um ein obrigkeitlich anerkanntes Recht oder an eine kirchliche Norm.⁸

Dabei lässt sich eine unterschiedliche Wertung des Bekenntnisses bei Lutheranern und Reformierten ausmachen: Während die lutherische Kirche ihre Bekenntnisschriften in Bezug auf Verkündigung, Zugehörigkeit und Gemeinschaft in der Kirche als normativ erklärt, erheben reformierte Bekenntnisschriften nicht den Anspruch, für alle reformierten Kirchen

3 Vgl. *Staedtke*, Reformation und Zeugnis, 243.

4 Für das Folgende vgl. *Opitz*, Identitätsmerkmale, 31f.

5 Johannes *Wirsching*, Art. Bekenntnisschriften, in: TRE 5, 487–511, hier 488.

6 Vgl. ebd.

7 Vgl. Ernst *Saxer*, Bekenntnis, Bekenntnisschriften und Kirchenordnung in der reformierten Reformation, in: Freiheit im Bekenntnis. Das Glaubensbekenntnis der Kirche in theologischer Perspektive, hg. v. Pierre Bühler, Emidio Campi, Hans Jürgen Luibl, Zürich 2000, 47–73, hier 48.

8 Vgl. Heiner *Faulenbach*, Einleitung, in: RBS 1/1, 1–67, hier 1.

und alle Zeiten als kirchliche Lehre gleichermassen verbindlich zu sein.⁹ Vielmehr verstehen sie sich als in die geschichtliche Situation einer Kirche hineingesprochen und haben die Aufgabe, «das aus der Heiligen Schrift als Evangelium zu Erfragende je neu zu formulieren im Hinblick auf die in dieser Situation notwendige Verkündigung»¹⁰.

Was nun aber – rechtlich, historisch und theologisch gesehen – eine reformierte Bekenntnisschrift konkret ausmacht, ist schwierig zu bestimmen. *Gottfried W. Locher* nähert sich der Definition folgendermassen:

«Jedenfalls dürfte der Anspruch ›äusserer‹ und ›innerer‹ Autorität dazu gehören; d. h. a) ein gewisses Mass an Offizialität von seiten der zuständigen Kirchenbehörden (Synoden, Magistrate, Kurien); b) die Bezogenheit auf eine bestimmte Situation, in der eine Kirche sich zu entscheiden oder eben zu ›bekennen‹ hatte; oft hat sich c) ergeben, dass die betreffende Kirche in ihrer Bedrängnis oder vor ihrer Aufgabe ein Wort fand, das man auch anderwärts und später als hilfreich, wegweisend, vielleicht zum Widerspruch zwingend, anerkannte, und das dadurch eine gewisse Zeitlosigkeit bewies.»¹¹

Mit dieser weit gefassten Definition lassen sich mehrere ›Typen‹ von Bekenntnisschriften ausmachen. Einerseits gibt es Vorstufen wie die Loci-Sammlungen¹² und Disputationsthesen, andererseits Lehrbücher für den breiteren Gebrauch wie Katechismen und offizielle Glaubensdeklarationen, die den Rang von Bekenntnisschriften erlangten; dazu zählt auch das *Erste Helvetische Bekenntnis*.

Karl Barth hat in seiner Vorlesung *Theologie der reformierten Bekenntnisschriften* von 1923 vier Wesenszüge ausgemacht, mit denen sich diese typisieren lassen und die heute noch bedenkenswert sind. Erstens soll die Auseinandersetzung mit der alten Kirche dokumentiert werden, zweitens wollen die Bekenntnisschriften Ordnung schaffen und Richtung geben für die neue kirchliche Predigt und Unterweisung, drittens ist ihr

9 Vgl. Paul Jacobs, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen*, Neukirchen 1959, 13f.

10 Staedtke, *Reformation und Zeugnis*, 254.

11 Locher, *Berner Synodus als reformierte Bekenntnisschrift*, in: *Der Berner Synodus von 1532*, Bd. 2, 16–34, hier 16.

12 Diese werden hier nicht weiter behandelt. Für vertieftere Angaben zur Loci-Methode bei Erasmus vgl. Urs B. Leu, *Die Loci-Methode als enzyklopädisches Ordnungssystem*, in: *Allgemeinwissen und Gesellschaft. Akten des internationalen Kongresses über Wissenstransfer und enzyklopädische Ordnungssysteme*, von 18. bis 21. September in Prangins, hg. v. Paul Michel, Madeleine Herren, Martin Rüesch, Aachen 2007, 337–352; sowie Bernhard, *Konsolidierung*, 151f. Auch Bullinger hat diese Methode in seinem Studienbuch empfohlen (vgl. Heinrich Bullinger, *Studiorum ratio*, hg. v. Peter Stotz, in: *Heinrich Bullinger Werke. Sonderband: Studiorum ratio – Studienanleitung*, in zwei Teilbänden, Zürich 1987).

Ziel die Abgrenzung beziehungsweise Verteidigung gegenüber den evangelischen Nachbarn lutherischer Ausrichtung und viertens sind die Bekenntnisschriften Dokumente der «geistigen Bewegung», die «im eigenen Lager bestimmte Gedanken in den Vordergrund, andere in den Hintergrund drängen und so die ursprünglichen Konzeptionen korrigieren oder auch präzisieren und behaupten»¹³.

Selbstverständlich lassen sich die Bekenntnisschriften, ihre Vorstufen und Nebenarten nicht streng in eine dieser Gruppen einteilen, meistens sind in einer Schrift mehrere Wesenszüge vereint. Dennoch kann eine solche Charakterisierung für das Verständnis hilfreich sein. Im Folgenden werden zunächst die drei verschiedenen Kategorien knapp skizziert; konkrete Beispiele von Bekenntnisschriften und deren Typisierung sollen im nächsten Kapitel vorgestellt werden.

Zunächst zu den Disputationsthesen: Sie gelten als die «Wurzeln von Bekenntnisbildung».¹⁴ Im Mittelalter gehörten Disputationen zum Unterrichtswesen an den Universitäten. In diesen akademischen Streitgesprächen wurden theologische Fragen geklärt und Autoritäten gegeneinander abgewogen, um die richtige Lehre festzustellen. In diesem Zusammenhang ist auch Luthers Heidelberger Disputation 1518 und diejenige in Leipzig 1519 zu verstehen.¹⁵

In der Reformationszeit wurde teilweise an diese Form angeknüpft, allerdings mit wesentlichen Unterschieden: Die Verhandlungssprache war Deutsch, nicht zuletzt, weil die Disputationen nicht an den Universitäten, sondern vor der Obrigkeit stattfanden, die auch zur Disputation einlud. Die Unsicherheit bei der Benennung der «Disputation», insbesondere der ersten in Zürich, zeigt allerdings, dass sie sich nicht einfach in

13 Karl Barth, Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften. Vorlesung Göttingen Sommersemester 1923, in: Karl Barth Gesamtausgabe, II. Akademische Werke 1923, hg. v. Eberhard Busch, Zürich 1998, 109.

14 Faulenbach, Einleitung, 57.

15 Für Luthers Heidelberger und Leipziger Disputation vgl. Johannes Ehmann, Geschichte der Evangelischen Kirche Baden, Leipzig 2018, 61–71; 232f; Thomas Kaufmann, Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung, Tübingen 2012, 334–355; Irene Dingel, Die Leipziger Disputation 1519 in ihrem historischen Kontext. Verfahren, Realisierung, Wirkung, in: Die Leipziger Disputation 1519. Ein theologisches Streitgespräch und seine Bedeutung für die frühe Reformation, hg. v. Markus Hein, Armin Kohnle, Leipzig 2019, 9–24; Armin Kohnle, Die Leipziger Disputation und ihre Bedeutung für die frühe Reformation, in: Die Leipziger Disputation 1519. Ein theologisches Streitgespräch und seine Bedeutung für die frühe Reformation, hg. v. Markus Hein, Armin Kohnle, Leipzig 2019, 25–46.

das Muster der herkömmlichen Disputation einfügen lässt.¹⁶ Vielmehr waren die Zürcher Disputationen «Veranstaltungen ungewöhnlicher Art»¹⁷ und wurden so zum Vorbild für ähnliche Versammlungen an anderen Orten. In den meisten Fällen wurden Thesen verfasst, die während der Disputationen beziehungsweise Versammlungen vor einer Obrigkeit präsentiert wurden. Anschliessend wurden diese von den Behörden approbiert und erhielten – zumindest für eine gewisse Dauer – in gewissen Orten bindenden Charakter.

Weitere Kennzeichen der Disputationen in der Reformationszeit waren ihre Öffentlichkeit und dass jeder Anwesende eingreifen durfte.¹⁸ Anlass für die Disputationen, zu der die politischen Behörden einluden, war meistens eine Unruhe um die reformatorische Predigt. Den angeklagten Predigern sollte rechtliches Gehör verschafft werden, wobei die veranstaltenden Behörden keine kirchliche Instanz darstellten, aufgrund ihrer Entscheidung für eine Seite aber trotzdem das *ius reformandi* an sich zogen und damit die Macht des jeweils zuständigen Bischofs. Die Disputationsthesen waren zwar als solche weder rechtlich noch bekenntnismässig bindend, galten aber zumindest als eine Art Leitlinie oder Grundsatz für die schriftgemässe Predigt und kirchliche Bräuche.¹⁹ Das konnten sie leisten, weil es in ihnen nicht um einzelne Fragen oder Streitigkeiten ging, sondern um die Gesamtheit des reformatorischen Programms. In den Disputationsthesen wurde das Ganze der reformatorischen Lehre behandelt, obwohl sie keinen Anspruch auf dauernde Verbindlichkeit besaßen, sondern revidier- und auch ersetzbar waren.²⁰

Die zweite Kategorie betrifft die Katechismen. Seit dem Frühchristentum meint der Begriff «Katechismus» die christliche Glaubensunterweisung, die insbesondere zur Vorbereitung auf die Taufe dient.²¹ In der Reformationszeit setzte sich der Sprachgebrauch im Sinn eines nachgeholtten Taufunterrichts für diejenigen, die schon als Kinder getauft worden waren, durch.²² Weiter meint «Katechismus» aber auch den Stoff, der in dieser Unterweisung in Form von Frage und Antwort gelernt werden sollte. Es handelt sich also um eine Art Zusammenfassung der Glaubensinhalte.

16 Für diese Unsicherheit in der Bezeichnung vgl. Moeller, Zwinglis Disputationen, 35f.

17 Ebd. 37.

18 Vgl. Gottfried W. Locher, Die Berner Disputation 1528. Charakter, Verlauf, Bedeutung und theologischer Gehalt, in: Zwing. 14 (1978), 542–564, hier 547.

19 So etwa die 67 Thesen.

20 Vgl. Moeller, Zwinglis Disputationen, 190.

21 Vgl. Stepan Leimgruber, Art. Katechismus, in: HLS Bd. 7, 124f, hier 124.

22 Vgl. Hans-Jürgen Fraas, Art. Katechismus, in: TRE 17, 710–744, hier 710f.

Zu dieser Grundlage gehörten in den Katechismen der Reformationszeit der Dekalog, das Apostolische Glaubensbekenntnis und das Unservater, die nicht nur auswendig gelernt, sondern auch ausgelegt werden mussten. Charakteristisch für die katechetische Literatur in der Reformationszeit ist der Verzicht auf scharfe Polemik, dies im Gegensatz zu den Disputationsthesen und insbesondere den Bekenntnisschriften, die teilweise Verwerfungsformeln aufnahmen.²³ Obwohl in den ersten katechetischen Arbeiten der Reformation der konfessionelle Charakter noch wenig ausgeprägt war, lassen sich bei genauer Betrachtung konfessionelle Momente herausfiltern.²⁴

Beim letzten hier vorzustellenden Typus handelt es sich um Bekenntnisschriften. Sie stellen «eine Zusammenfassung der maßgeblichen Lehrstücke (*articuli fidei*) bzw. Glaubensnormen»²⁵ dar, die in einer verfassten Kirche offiziell anerkannt worden ist. Der grösste Unterschied zu den Disputationsthesen und den Katechismen besteht im «Sitz im Leben»: Da es in Disputationen um eine theologische Auseinandersetzung und womöglich Veränderung oder Anpassung der Glaubensnormen geht, sind die Disputationsthesen kurz, oftmals eher apologetisch und bilden so die Grundlage für eine theologische Diskussion. Katechismen sind für den Unterricht gedacht, gehen theologisch weniger in die Tiefe und verzichten grossmehrheitlich auf Polemik. Bekenntnisschriften dagegen fassen zusammen, was in einer Kirche geglaubt und gelehrt wird und richten sich an theologisch Gebildete. Als Übersicht über die geglaubten Lehrstücke einer Kirchengemeinschaft fungieren sie als Grundlage für kirchliche Bräuche und bilden auch den Bezugsrahmen für die Katechismen dieser verfassten Kirche.

Anfänge der Bekenntnisbildung in der Eidgenossenschaft und Oberdeutschland

Zu den Bekenntnisschriften, die für die Entstehung und für das Verständnis der *Confessio Helvetica Prior* wichtig sind, gehören sowohl Disputationsthesen als auch Bekenntnisschriften und Katechismen. Sie spiegeln

23 Vgl. Hartmut Rudolph, Einleitung, in: MBDS 6.3, 19–49, hier 39, Anm. 131.

24 Vgl. August Lang, Einleitung, in: Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen, hg. v. August Lang, Darmstadt 1967, I–CIV, hier III. Für die herausgearbeiteten konfessionellen Charakteristika vgl. unten S. 203–211.

25 Vgl. Wirsching, Art. Bekenntnisschriften, in: TRE 5, 488.

einerseits den Hergang der Bekenntnisbildung in der Eidgenossenschaft und in Oberdeutschland und bilden andererseits auch wichtige Meilensteine in der Entwicklung gewisser zentraler Diskussionspunkte wie die Sakraments- und Ämterlehre oder die Kirchenzuchtsfrage.

Die anlässlich der Ersten Zürcher Disputation abgefassten 67 *Thesen* bilden den Auftakt der reformierten Bekenntnisbildung in der Schweiz, während die *Ilanzer* (1526) und die *Berner Thesen* (1528) von ihnen abhängig sind, aber gleichzeitig auch neue Schwerpunkte setzen. Die *Confessio Tetrapolitana* (1530) wurde im Rahmen der Bündnisverhandlungen immer wieder diskutiert und spielt eine dementsprechend grosse Rolle. Auf Zwinglis *Fidei Ratio* (1530) und den *Berner Synodus* (1532) wurde in späteren Bekenntnisschriften immer wieder Bezug genommen. Das *Erste Basler Bekenntnis* (1534) und die Zürcher Abendmahlsbekenntnisse (1534) zeugen vom Versuch auf Schweizer Seite, den Abendmahlsstreit beizulegen. Und die zum Schluss untersuchten Katechismen von Jud (1534) und Bucer (1534) beleuchten die Hauptdiskussionspunkte nochmals von einer ganz anderen Seite. Es ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, die Schriften *in extenso* zu untersuchen. Der Schwerpunkt wird bei der folgenden Spurensuche darum auf einzelne Themen, insbesondere auf die Sakraments- und Ämterlehre sowie die Kirchenzucht gelegt. Dieser Fokus ergibt sich aus den Diskussionen im Theologennetzwerk, die in Kapitel 5 nachgezeichnet wurden.

Wichtige Schriften bis 1528

Die Erste Zürcher Disputation geht in ihrer Bedeutung und Wirkung über die Zürcher Lokalgeschichte hinaus: Die alte Zwingli-Forschung von Emil Egli und Oskar Farner hat sie als Gründungsversammlung der Zürcher Landeskirche bezeichnet, Bernd Moeller und Emidio Campi sprechen vom «epochalen Rang»²⁶ der Disputation, da diese Art von Konsultationsverfahren über religiöse Neuerungen Vorbild für viele Städte in Europa bei der Einführung der Reformation wurde.²⁷

Das Ausschreiben der Disputation – die diesen Namen erst später erhielt, benennt sowohl die Ursache als auch den Zweck der Versamm-

26 Moeller, Zwinglis Disputationen, 11.

27 Vgl. Campi, Die Reformation in Zürich, 86. Für die alte Zwingli-Forschung vgl. Emil Egli, Die erste Zürcher Disputation. Einleitung, in: Z I, 442–450, hier 444; Oskar Farner, Huldrych Zwingli. Seine Verkündigung und ihre ersten Früchte. 1520–1525, Zürich 1954, 332.

lung:²⁸ «Vil zwitracht und zweigung»²⁹ sei aufgrund der Predigt entstanden, darum sei ein Gespräch nötig. Aufgrund dessen wolle der Rat «mit etlichen gelerten»³⁰ entscheiden und «ein jeden [Prediger] heimschicken mit befelch, fürzefaren oder abzestan».³¹ Es wurden Anweisungen für die künftige Predigt sowie undeutliche Nachteile für Ungehorsame in Aussicht gestellt.³² Erst unmittelbar vor der Disputation, die auf den 29. Januar 1523 angesetzt war, erschien Zwinglis Thesenreihe, die 67 *Schlussreden* oder *Artikel*.³³ Es war ein Programm «seiner» Reformation, das als Grundlage der Disputation diese eindeutiger als das Ausschreiben unter evangelische Vorzeichen stellte.³⁴ An den Verhandlungen selber wurde über sie allerdings gar nicht eingehend disputiert.

Inhaltlich waren die 67 *Artikel* christozentrisch angelegt. «[...] der einig weg zur sälligkeit [ist] Christus»,³⁵ heisst es in der dritten These. Allgemein auffallend ist, wie sich die Schrift am Kontext orientiert: Zwingli hatte bei der Abfassung der Artikel insbesondere die altgläubigen Gegner im Blick. Mehrheitlich «äusserliche» kirchliche Bräuche wie der Zölibat, die Fastengebote und die Heiligenverehrung werden mit Verweis auf die Bibel abgelehnt.³⁶ Die Messfrage nimmt im Gegensatz zu späteren Schriften keine Hauptrolle ein. Zwingli spricht sich zunächst lediglich gegen den Opfergedanken aus:

«Daß Christus sich selbs einest uffgeopfert, in die ewigkeit ein während und bezalend opfer ist für aller gloubigen sünd; darus ermessens würt, die meß nit ein opfer, sunder des opfers ein widergedechtnuß sin und sichrung der erlösung, die Christus uñß bewisen hatt. »³⁷

Am bemerkenswertesten ist allerdings die kurze Einleitung zu den Thesen. Zwingli zeigt die Bereitschaft, sich aufgrund der Schrift eines Besseren belehren zu lassen und formuliert das so: «Und wo ich ietz beruerte gschrift nit recht verstünde, mich bessers verstands, doch uß egedachter gschrift, berichten lassen.»³⁸ Die «positive» Darstellung seines Glaubens inklusive der Bereitwilligkeit zur Revidierung durch die Heilige Schrift

28 Vgl. Moeller, Zwinglis Disputationen, 14f.

29 Egli, Actensammlung, Nr. 318, 111.

30 Ebd. 112.

31 Ebd.

32 Moeller, Zwinglis Disputationen, 14.

33 Vgl. Eberhard Busch (Bearb.), Zwinglis Thesen von 1523, in: RBS 1/1, 86–95.

34 Moeller, Zwinglis Disputationen, 16.

35 Busch, Zwinglis Thesen, in: RBS 1/1, 86, 13.

36 Vgl. Art. 18 (Messe), 19–21 (Heiligenverehrung), 24 (Fastengebot), 28–30 (Zölibat).

37 Busch, Zwinglis Thesen, in: RBS 1/1, 88, 6–9.

38 Ebd. 86, 5–7.

und die Abwehr von ‹falschen› Bräuchen waren also Zwinglis Hauptmotive für die Abfassung der 67 *Thesen*.

Über die Bedeutung der Thesen wurde in der Sekundärliteratur gestritten: Während Bernd Moeller – in Übereinstimmung mit Emil Egli – sie als «Programm der Reformation»³⁹ bezeichnet, schätzt Ulrich Gäbler ihre Bedeutung weniger hoch ein und charakterisiert sie lediglich als «eine in Kernsätze gefaßte Inhaltsangabe der vorangegangenen Predigten»⁴⁰ Zwinglis. Das mag der Ausgangspunkt der Thesen gewesen sein, aber nach der Disputation hatten sie einen anderen Stellenwert. Eberhard Busch weist m. E. korrekt darauf hin, dass der Rat in seinem Disputationsabschied die 67 Artikel als einzige Begründung dafür angab, dass die Verkündigung Zwinglis und aller Theologen zukünftig an das Evangelium und an die Heilige Schrift gebunden sei. «Insofern wurden die Artikel damit öffentlich anerkannt als Grundsätze einer schriftgemäßen Predigt.»⁴¹

Wenn nun die Thesen als Leitlinien der schriftgemäßen Predigt galten, bedeutet das – zumindest für den Anfang der Zürcher und damit der Schweizer Reformation – einerseits inhaltlich eine starke Christozentrik und andererseits formal kein Anspruch auf dauernde Verbindlichkeit für alle evangelischen Kirchen. Beides hatte Vorbildcharakter für weitere reformierte Bekenntnisschriften. Später baute Zwingli die Thesen noch zu seiner umfangreichsten Schrift *Auslegung und Begründung der Thesen oder Artikel* aus und veröffentlichte diese im Juli des gleichen Jahres.⁴²

Diese Ereignisse in Zürich und die daraus folgenden Schriften hatten eine grosse Breitenwirkung, so auch in den Drei Bünden. Der Rat der Stadt Chur berief an Ostern 1523 Johannes Comander, einen Bekannten Zwinglis aus Basler Studienzeiten, an die Pfarrkirche St. Martin.⁴³ Comander hatte sich wohl erst in Chur der evangelischen Bewegung zugewandt, fand dort aber bald Resonanz. Dabei gingen den reformatorischen Bemühungen in den Drei Bünden und besonders in Chur – wie das aus vielen Städten bekannt ist – ältere Bestrebungen zur Beschränkung politischer Rechte des Bischofs voraus.

39 Emil Egli, *Schweizerische Reformationgeschichte*, Bd. 1: Umfassend die Jahre 1519–1525, hg. von Georg Finsler, Zürich 1910, 79; vgl. Moeller, *Zwinglis Disputationen*, 16.

40 Ulrich Gäbler, *Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1983, 63.

41 Busch, *Zwinglis Thesen*, in: RBS 1/1, 73.

42 Vgl. Huldrych Zwingli, *Auslegen und Gründe der Schlussreden*, in: Z II, 1–457.

43 Vgl. J. F. Gerhard Goeters, *Ilanzer Schlußreden von 1526. Einleitung*, in: RBS 1/1, 173–176, hier 173.

Schon der erste *Artikelbrief* von Ilanz vom April 1524 verband damit Tendenzen zu kirchlichen Reformen.⁴⁴ Nachdem der Generalvikar und das Churer Domkapitel vor Weihnachten 1525 Comander und seine Gesinnungsgenossen wegen Ketzerei und Störung der kirchlichen Ordnung verklagten, wurde auf Anfang des neuen Jahres eine Anhörung beider Parteien vor einem Bundesausschuss angesetzt. Unmittelbar vor dem Bundestag, der am 8. und 9. Januar 1526 in Ilanz stattfand, formulierte Comander 18 *Thesen*, die an Zwinglis Schriften angelehnt waren.⁴⁵ Der ursprünglich aus Schaffhausen stammende Prediger Sebastian Hofmeister, einer der Präsidenten der Zweiten Zürcher Disputation vom Oktober 1523, nahm an der Anhörung teil und veröffentlichte schliesslich einen gedruckten Bericht über die «disputation».⁴⁶

Zunächst musste Comander sein Recht auf ein Verfahren durchsetzen: Er sei als Ketzer angeklagt, «darumb woelt er [...] im namen gots den handel mit jnen [den Männern vom Bundesausschuss] angryffen unnd die gschrift mit jnen handeln»⁴⁷. Nach diesen Verhandlungen über Verfahrensfragen konnte der Churer Pfarrer allerdings nur seine erste These ausführlich darlegen, die lautete: «Die christenlich Kirch ist aus dem wort Gottes geboren, im selben sol sy beleyben und nitt hören die stimm aines anderen.»⁴⁸ Nach nur einem halben Tag inhaltlicher Diskussion kamen wieder Verfahrensfragen auf, so die Meinung, die Verhandlungen würden auf diese Art und Weise zu lange dauern, man solle nur

44 Vgl. Goeters, Ilanzer Schlußreden. Einleitung, in: RBS 1/1, 173.

45 Vgl. Jan-Andrea Bernhard, Werden, Aussage und Wirkung der Ilanzer Disputationsthesen, in: Die Ilanzer Artikelbriefe im Kontext der europäischen Reformation, hg. v. Jan-Andrea Bernhard, Cordula Seger, Zürich 2020, 101–133, insbesondere 112f. Bernhard bietet eine Synopse der Thesen Zwinglis und Comanders, bei der auffällt, dass Comander die Thesen des Zürchers zwar nicht unverändert übernimmt, sondern zusammenfasst und vor allem die Reihenfolge ändert, aber sich trotzdem stark an Zwingli anlehnt (vgl. ebd. 114).

46 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 [...]. [Zürich]: [Christoph Froschauer d. Ä.], [1526]. Zentralbibliothek Zürich, 18.141.4, <https://doi.org/10.3931/e-rara-595>, A iii r. Für eine genaue Beschreibung der Disputation vgl. auch Thomas Fuchs, Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit, Köln/Weimar/Wien/Böhlau 1995, 309–319.

47 Vgl. Hofmeister, Acta, B iii r.

48 Vgl. J. F. Gerhard Goeters, Ilanzer Schlußreden, in: RBS 1/1, 177–179, hier 177, 8f. Dieses Motiv ist biblisch und gehört auch zu Zwinglis Gedankengut (vgl. Huldrych Zwingli, De vera et falsa religione commentarius, in: Z III, 590–912, hier 749,3ff). Diese These wurde in den Berner Thesen übernommen (vgl. unten S. 185–188).

noch über die Sakramente disputieren.⁴⁹ Diskutiert wurde dann allerdings zuerst über das Fegefeuer (Art. 4) und kurz über die Priesterehe (Art. 5–6), dann erst über das Abendmahl.⁵⁰

Trotz Protests Comanders wurde die Disputation nach zwei Tagen abgebrochen. Auch nach einem erneuten Bundestag vom 15. Februar 1526 blieb der Entscheid in der Schwebe: Einerseits wurden die Messe, die Marien- und Heiligenanrufung und die Beichte gutgeheissen und andererseits die Predigt des Evangeliums verordnet.⁵¹

Im *zweiten Artikelbrief* vom 25. Juni 1526 kam man einzelnen evangelischen Forderungen entgegen: Unter anderem wurden die weltliche Obrigkeitsbefugnisse des Bischofs aufgehoben und die Gemeinden erhielten das Recht, Pfarrer ein- und abzusetzen.⁵² Letzteres eröffnete faktisch den Weg für die Durchsetzung der Reformation in den Pfarrgemeinden, also gleichsam von unten.⁵³

Bei den Ilanzer Thesen handelt sich um eine thesenartige Zusammenfassung frühreformatorischer Grundsätze. Sie wurden vor dem Bundesausschuss präsentiert und bezogen sich speziell auf Kontroversfragen.⁵⁴ Insbesondere die Wichtigkeit des Wortes Gottes, auch markiert durch dessen Voranstellung, wurde für den reformierten Protestantismus stilbildend. Allerdings erlangten die Ilanzer Thesen weder autoritative noch dauerhafte Geltung. Ihre Wirkung blieb aber nicht aus: Zwei Jahre später sollten sie bei der Berner Disputation eine grosse Rolle spielen.

Die Berner Disputation

Ein Beispiel für den weiteren indirekten Einfluss von Zwinglis *67 Thesen* war die Berner Disputation, die vom 6. bis zum 26. Januar 1528 stattfand und die Einführung der Reformation in Bern markierte.⁵⁵ Vorangegangen war das Erstarken der evangelischen Bewegung in der Aarestadt, die damit verbundene Weigerung einiger Pfarrer, die Messe zu lesen und die Forderung nach Aufhebung des Zölibats. Der Berner Rat, der das «ge-

49 Vgl. Vgl. Hofmeister, Acta, D i v. Die Thesen 13–17 behandeln das Opfer und die Messe.

50 Vgl. Hofmeister, Acta, D iii r f.

51 Vgl. Goeters, Ilanzer Schlußreden. Einleitung, in: RBS 1/1, 174.

52 Vgl. Martin Bundi, Art. Ilanzer Artikel, in: HLS Bd. 6, 577f, hier 578.

53 Vgl. Goeters, Ilanzer Schlußreden. Einleitung, in: RBS 1/1, 174.

54 Vgl. ebd.

55 Für Literatur zur Berner Disputation vgl. Moeller, Zwinglis Disputationen, 124f, Anm. 723.

mein gesprech und disputation»⁵⁶ am 17. November 1527 ausschrieb, bot auch die vier Bischöfe auf, die im Berner Gebiet Recht sprechen durften.⁵⁷ Ihnen drohte bei Nichterscheinen der Verlust des Rechts der Jurisdiktion.⁵⁸ Alle namhaften Theologen des oberdeutschen Protestantismus, Vertreter aus Augsburg, Memmingen, Ulm und Strassburg, sollten an der Disputation teilnehmen und die Versammlung wurde als eine Art eidgenössisches Nationalkonzil behandelt.⁵⁹ Der Berner Pfarrer Berchtold Haller wandte sich am 19. November 1527 in einem Brief an Zwingli, in dem er ausführlich die Vorkommnisse beschrieb und seiner Hoffnung Ausdruck verlieh, der Zürcher würde ebenfalls an der Berner Disputation teilnehmen.⁶⁰

Offensichtlich fühlten sich die Berner Pfarrer der Aufgabe, Thesen für die Disputation zu verfassen und diese selbst zu verteidigen, nicht gänzlich gewachsen.⁶¹ Darauf deutet auch Hallers ausdrückliche Aufforderung an Zwingli hin, er solle diese Thesen, die Haller zusammen mit Franz Kolb in deutscher Sprache verfasst hatte, nach seinem Gutdünken ändern.⁶² Inwiefern Zwingli diesem Wunsch entsprach, ist nicht ganz klar, es scheint aber, dass er keine nennenswerten Änderungen vornahm.⁶³ Die Thesen seien, so Haller, nicht einmal vor dem Rat verlesen worden, obwohl die Verteidigung derselben im Mittelpunkt der Disputation stehen werde.⁶⁴ Wahrscheinlich wollte Haller etwas von der Verantwortung abgeben und die Thesen durch Zwinglis Autorität gestärkt sehen.⁶⁵

Die Schlussreden stammten also von den beiden Berner Predigern Haller und Kolb und diese führten bei der Disputation auch jeweils in die

56 ABernerRef Bd. 1, Nr. 1371, 519.

57 Vgl. Moeller, Zwinglis Disputationen, 121. Das waren die Bischöfe von Konstanz, Basel, Wallis und Lausanne (vgl. ABernerRef Bd. 1, Nr. 1371, 519).

58 Vgl. ebd.

59 Vgl. Moeller, Zwinglis Disputationen, 123.

60 Vgl. Haller an Zwingli am 19.11.1527, in: Z IX, 304–310.

61 Vgl. etwa «Allerliebster Ulrych, du weist, das ich solchen handel gar nit gemeß bin, nit allein mangel halb der gschicklichkeit und verstand der h. schrift, sonder ouch der ordnung halt die disputation förmlich anzurichten, ze halten und ze volstreken» Haller an Zwingli am 19.11.1527, in: Z IX, 307,8–11.

62 Im ganzen Brief bekräftigt Haller diesen Wunsch vier Mal (vgl. ebd. 306,2f; 309,8ff; 309,31ff; 310,13).

63 Vgl. Wilhelm H. Neuser, Berner Thesen von 1528. Einleitung, in: RBS Bd. 1/1, 197–202, hier 198.

64 Vgl. Haller an Zwingli am 19.11.1537, in: Z IX, 306,3f.

65 Vgl. Neuser, Berner Thesen. Einleitung, in: RBS Bd. 1/1, 198.

Thesen ein. Allerdings waren die eigentlichen Sprecher der evangelischen Seite andere: Neben Oekolampad, Bucer und Capito allen voran Zwingli.⁶⁶

Inhaltlich standen für die zehn Berner Thesen die Ilanzer Schlussreden von 1526 Pate, einzelne Thesen wurden fast wortwörtlich übernommen, ebenso der Titel.⁶⁷ Der Reihe nach werden die Ekklesiologie, die Soteriologie, das Abendmahl, die Christologie sowie das Fegefeuer, die Bilderverehrung und die Ehe thematisiert. Besonders der Artikel vier über das Abendmahl – und damit die 16. Ilanzer Schlussrede – wurde insofern wegweisend, als unter Berufung auf ihn auch später noch anderslautende Abendmahlsauffassungen abgelehnt beziehungsweise diejenigen, die die Thesen unterschrieben hatten, darauf behaftet wurden.⁶⁸ Die entsprechende These lautete folgendermassen: «Das der lyb und das blüt Christi waesenlich und liblich in dem brot der Dancksagung empfangen werde, mag mit Biblischer geschriff nit bybracht werden.»⁶⁹

Die gedruckten Disputationsakten zeigen das Ausmass der Diskussion über diese vierte These, die sich über sechs Tage hinzog.⁷⁰ Insbesondere Benedikt Burgauer, der lutherisch geprägte St. Galler Pfarrer, wandte sich gegen dieses Abendmahlsverständnis und wurde darin von Andreas Althamer aus Nürnberg und Johannes Buchstab, dem Abgeordneten des Zofinger Chorherrenstifts, unterstützt.⁷¹ Zwingli verteidigte zusammen mit Johannes Oekolampad und Martin Bucer die These und sie äusserten sich dabei so, wie es auch in späteren Diskussionen bedeutsam blieb. Oekolampad etwa bezeugte: «Wir loeugnen nit in keinem waeg, das wir essend den Lyb Christi, und trinckend sin blüt, aber das thünd wir geystlich durch den glauben».⁷² Vor allem das 6. Kapitel des Johannes-evangeliums spielte in der Auffassung der von der zürcherischen Abendmahlslehre Geprägten eine grosse Rolle, ebenso das Apostolikum und das

66 Vgl. *Moeller*, Zwinglis Disputationen, 126.

67 So die Berner Thesen Nr. 1, 2, 4–6 und 8, die sich an die Ilanzer Thesen Nr. 1, 2 16, 14, 12 und 7 anlehnen.

68 Dies war beispielsweise im Berner Katechismusstreit 1537 der Fall (für diesen Streit vgl. auch unten S. 335–339). Martin Bucer wurde später darauf behaftet.

69 Neuser, Berner Thesen, in: RBS 1/1, 203,16–18; lateinisch: «Quod corpus et sanguis Christi per essentiam corporalem in pane gratiarumactionis edatur, scriptura biblica probari nullo modo potest.» RBS Bd. 1/1, 205,4f

70 Vgl. Handlung oder Acta gehaltner Disputation zuo Bernn in Üchtland. ... Getruckt zuo Zürich: by Christoffel Froschouer, am 23. Tag Mertz, anno 1528. Zentralbibliothek Zürich, Re 190, <https://doi.org/10.3931/e-rara-2777>; VD16 H502; CIIv–CLXIXv.

71 Vgl. Christian Hesse, Art. Buchstab Johannes, in: HLS Bd. 2, 799. Dabei handelte es sich um eine Art «unheilige» Allianz zwischen altgläubig (Buchstab) und wittenbergisch (Burgauer und Althamer) geprägten Theologen.

72 Handlung oder Acta gehaltner Disputation zuo Bernn, CXXv.

Nicäno-Konstantinopolitanum. Dabei wurde argumentiert, dass es keine ›Heilsobjektivität‹ (*ex opere operato*) gebe, was sich gegen eine *manducatio impiorum* richtete, dass die beiden Naturen Christi unvermischt blieben und dass aufgrund der menschlichen Natur des Leibes Christi ebenjener nur an einem Ort sein könne.⁷³

Diese schweizerische Sichtweise setzte sich sowohl gegen das wittenbergische Abendmahlsverständnis Burgauers als auch gegen die altgläubige Vorstellung Buchstabs durch: Am Ende der Disputation fanden die Thesen bei der Mehrheit der Anwesenden Zustimmung; der Berner Rat erklärte sie als schriftgemäss. Dadurch wurden die Thesen zur offiziellen Lehrgrundlage in Bern. Die Auswirkungen der Berner Disputation sind theologisch und politisch nicht zu unterschätzen. *Moeller* urteilt: «Die Disputation wurde wie ein Forum behandelt, vor dem theologische Streitigkeiten, die andernorts ausgebrochen waren, entschieden werden sollten [...].»⁷⁴ Darum hatte die Entscheidung dort auch eine grössere Tragweite: Im Anschluss an die Berner Disputation wurde folglich nicht nur in Bern, sondern auch in den Städten St. Gallen, Mülhausen, Biel und Lindau die Messe abgeschafft.⁷⁵

Politisch bedeutsam wurde der Übergang Berns zur Reformation aufgrund des Abschlusses des Burgrechts Berns mit Zürich und Konstanz. Und nicht zuletzt trafen sich in Bern zum Teil erstmals namhafte Vertreter der schweizerischen und oberdeutschen Reformation, unter anderem Capito, Bucer, Bullinger, Zwingli, Guillaume Farel und viele weitere, was gerade im Hinblick auf die Netzwerkbildung von grossem Belang war.⁷⁶

73 Vgl. Handlung oder Acta gehaltner Disputation zuo Bernn, CLVIIv–CLXIV. Das ist ein Gedankengang, der im gesamten Abendmahlsstreit immer wieder von schweizerischer Seite vorgebracht wurde, etwa von Oekolampad (vgl. oben S. 55–57). Zwingli äussert sich in diesem Zusammenhang auch zum «unwürdig essen» (Handlung oder Acta gehaltner Disputation zuo Bernn, CLIr) und identifiziert es als ungläubiges Essen, was bedeute, dass es sich um nichts anderes handle als ein «gemein Maal» (Handlung oder Acta gehaltner Disputation zuo Bernn, CLIV). Bucer hat das später in der *Wittenberger Konkordie* anders gedeutet (vgl. unten S. 306–309).

74 *Moeller*, Zwinglis Disputationen, 129. *Moeller* denkt hier unter anderem an die Auseinandersetzung der Strassburger Reformatoren und Konrad Treger (vgl. ebd. 126f).

75 Vgl. Neuser, Berner Thesen, in: RBS Bd. 1/1, 201.

76 Eine abschliessende Liste der Teilnehmer gibt es nicht, *Locher* spricht von der imponierenden «Heerschau des oberdeutschen Protestantismus» und nennt nebst den oben genannten auch Oekolampad, Vadian, Ambrosius Blarer und Konrad Sam als Anwesende (vgl. *Locher*, Berner Disputation, 548).

Süddeutsche und schweizerische Bekenntnisse am Augsburger Reichstag: Die Tetrapolitana und die Fidei Ratio

1530 wurde der Reichstag zu Augsburg ausgeschrieben: Der Kaiser wollte auf der Versammlung über den Glaubensstreit verhandeln und «ains yeglichen gutbeduncken, opinion und maynung»⁷⁷ anhören und erwägen. Die Reaktion in Strassburg war ähnlich wie in anderen Orten: In Erwartung einer entscheidenden Auseinandersetzung wollte man den eigenen Standpunkt klar fixieren. Bucer schrieb am 18. April an Blarer: «Es wird beabsichtigt, die Neuerung der Bräuche vor dem Kaiser zu verteidigen.»⁷⁸ Das Ziel war also, die praktischen Reformmassnahmen, die man in Strassburg vorgenommen hatte, zu rechtfertigen. Es ging um eine Apologie und weniger um eine umfassende, positive Darlegung des eigenen Glaubens.⁷⁹

Während den Vorbereitungen auf den Reichstag entstanden mehrere apologetische Schriften, einerseits von den Theologen Capito⁸⁰ und Bucer,⁸¹ andererseits von Jakob Sturm,⁸² Bürgermeister in Strassburg und Reichstagsgesandter, und dem früheren badischen Kanzler Jakob Kirscher,⁸³ die alle den Gesandten mitgegeben wurden, aber bei keiner handelte es sich wirklich um ein «Bekenntnis».⁸⁴ Die Strassburger Gesandten

77 Förstemann, Urkundenbuch Bd. 1, 8.

78 «Cogitatur de defenda inovatione cerimoniarum apud Caesarem» Schiess, Briefwechsel, Bd. 1, Nr. 162, 209.

79 Vgl. Bernd Moeller, *Confessio Tetrapolitana*. Einleitung, in: MBDS 3, 15–33, hier 16.

80 Erstens ist die *Copey eins vßschreibens* vom März 1530 (Universitätsbibliothek Basel Mscr. Ki. Ar. 25a, Nr. 139, Bl. 217r–237r) zu nennen, welche eine Vorarbeit des späteren Strassburger Bekenntnisses war, sich allerdings noch nicht selbst auf den Reichstag bezog. Weiter hat Capito die *Copey* in weiten Teilen in den sogenannten *Ratschlag D* umgearbeitet, wobei es davon fünf verschiedene Fassungen gibt und es sich nicht mehr genau herausfinden lässt, wie Bucer und insbesondere Sturm daran mitgearbeitet haben (vgl. MBDS 3, 339–392, dort ist auch der *Ratschlag D* abgedruckt).

81 Bucer verfasste eine Stellungnahme zum Abendmahlsstreit mit dem Zweck, sie den Lutheranern zu übergeben und diese damit davon zu überzeugen, dass eine offene Spaltung der Evangelischen nicht gerechtfertigt sei (vgl. *Ratschlag A* in MBDS 3, 321–338).

82 Jakob Sturm konzipierte seine Ausführungen wohl als Leitfaden für eine grössere Verteidigungsschrift (vgl. Johannes Ficker [Bearb.], Jakob Sturms Entwurf zur Straßburger reformatorischen Verantwortung für den Augsburger Reichstag 1530, in: Elsaß-Lothringisches Jahrbuch 19, Frankfurt a. M. 1941, 149–158).

83 Dabei handelte es sich um ein juristisches Gutachten (vgl. Wilhelm Gussmann, *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburger Glaubensbekenntnisses*, Bd. 1, Leipzig 1911, 38).

84 Vgl. Moeller, *Confessio Tetrapolitana*. Einleitung, in: MBDS 3, 16f.

Sturm und Matthias Pfarrer trafen Ende Mai 1530 in Augsburg ein und nach dringenden Bitten reisten Bucer und Capito Ende Juni nach.

Deren Anwesenheit war notwendig geworden, nachdem erstens durch Johannes Ecks *404 Artikel*,⁸⁵ einem Häresienkatalog, die Reformation grundsätzlich und umfassend bestritten worden war und sich zweitens die Wittenberger von den oberdeutschen Protestanten distanzieren.⁸⁶ Die Strassburger wurden nicht zur Unterschrift unter das wittenbergische Bekenntnis, die *Confessio Augustana*, zugelassen, weil sie den Abendmahlsartikel nicht unterschreiben wollten. Folglich musste die eigene Position selbstständig vertreten werden.⁸⁷

Nach dem Vorbild des wittenbergischen Bekenntnisses wurden die mitgebrachten Schriften umgestaltet, wobei der ursprünglich apologetische Charakter dennoch nicht ganz verloren ging. Nachdem am 30. Juni die neue Schrift im Wesentlichen fertiggestellt worden war, versuchten die Strassburger Gesandten, weitere Städte zur Unterschrift zu gewinnen. Weil aber gerade der entscheidende Abendmahlsartikel so kompliziert formuliert worden war, zeigten sich selbst die engsten Freunde nicht zufrieden. So kritisierten die Konstanzer Gesandten Konrad Zwick, Peter Labhart und Joachim Maler einerseits die Länge und andererseits die zu scharfe Abgrenzung gegenüber der wittenbergischen Sakramentslehre.⁸⁸ Als Folge dieser Kritik wurde der bisherige Artikel massiv gekürzt und allgemeiner gehalten. Es hiess nun, im Abendmahl gebe Christus «seinen waren leyb vnnd wares plut warlich zuessen vnnd trincken [...], zur speyß irer seelen vnnd ewigen leben»,⁸⁹ während in der ursprünglichen Version wie folgt ergänzt wurde: «Aber furnemlich dem geyst durch den glauben».⁹⁰

Durch diese und weitere Kürzungen⁹¹ wurden die einzigen Stellen im Bekenntnis, die für die innerprotestantische Diskussion geöffnet worden

85 Vgl. Wilhelm Gussmann (Hg.), D. Johann Ecks vierhundertvier Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530 nach der für Kaiser Karl V. bestimmten Handschrift, Kassel 1930, 99–151.

86 Vgl. Moeller, *Confessio Tetrapolitana*. Einleitung, in: MBDS 3, 18.

87 Vgl. ebd. 19.

88 Vgl. Bernd Moeller (Bearb.), *Confessio Tetrapolitana*, in: MBDS 3, 37–185, hier 122–125, Anm. 49.

89 Vgl. ebd. 125,1–4.

90 Vgl. ebd. 131,3f.

91 Weitere Beispiele der ziemlich eindeutigen Abgrenzungen gegenüber der wittenbergischen Abendmahlslehre waren: «Daher ist dann von allen Theologen angenommen, das das brott vnd der wein oder die gestalt des brotts vnnd weins, wie das gesehen wurt, Sacrament vnd zeychen seyen des leybs vnd blüets Christi vnnd nicht der leyb

waren, nun also wieder ›verundeutlicht‹, um eine Konfrontation mit den Wittenbergern zu vermeiden. Dass Bucer dieser Schritt schwergefallen ist, zeigt sich unter anderem bei seinen späteren Reisen in die Schweiz. Als der Strassburger im Februar nach Basel reiste, um dem Rat den Abendmahlsartikel der *Confessio Tetrapolitana* zu erläutern, erklärte er, man habe den Artikel gekürzt, um «denselbigen [den anderen Städten] zugefallen vnd ergernuß witerer trennungen zuuermeiden».⁹²

Diese Korrektur des Abendmahlsartikels bewirkte, dass nun Konstanz, Lindau und Memmingen der *Tetrapolitana* beitraten, während Kempten und Isny nach wie vor zögerten und schliesslich aussen vor blieben.⁹³ Am 9. Juli 1530 wurde die *Confessio Tetrapolitana* schliesslich auf dem Reichstag übergeben.⁹⁴ Die grosse Eile, in der die Bekenntnisschrift entstanden ist, sieht man unter anderem daran, dass die deutsche, ursprüngliche Version und die lateinische Ausgabe teilweise ziemlich voneinander abweichen.⁹⁵ Wenig überraschend lehnte sie der Kaiser ab und ihre Konfutation wurde am 25. Oktober 1530 vor dem Reichstag verlesen.⁹⁶

Wiederum ein eigenes Bekenntnis hatten die Schweizer vorgelegt: Denn auch die Städte des ›Burgrechts‹ – Basel, Bern, Biel, Konstanz, Mülhausen, Schaffhausen, St. Gallen, Strassburg und Zürich – hatten die Ausschreibung des Kaisers für den Reichstag zur Kenntnis genommen, wobei nur die süddeutschen Städte des ›Burgrechts‹, Konstanz, Mülhausen und Strassburg, eingeladen worden waren.⁹⁷ Obwohl mehrere Schriften in Auftrag gegeben wurden, konnten sich die Burgrechtsstädte auch

vnd das bluet selbs.» Ebd. 128,25–28; Zum Stichwort *manducatio impiorum*: «Also auch, dieweyl die gotlosen, so lang sye gotloß synd, das ewig leben nit haben mögen, ist auch nit möglich, das sye diese speyß versuechen.» Ebd. 130,7–9.

92 Martin Bucer, Anlage 3. Bucers Interpretation des Abendmahlsartikels der *Confessio Tetrapolitana* in Zürich, in: MBDS 3, 395–397, hier 395,18.

93 Vgl. Moeller, *Confessio Tetrapolitana*. Einleitung, in: MBDS 3, 22.

94 Vgl. MBBW IV, Nr. 308, 129, Anm. 20.

95 Es ist hier nicht der Ort, *in extenso* auf diese Unterschiede einzugehen. Als Beispiel sei hier genannt: Die teilweise unterschiedliche Titelsezung und Kapitelaufteilung und Hinweise in der Schrift selbst (vgl. Moeller, *Confessio Tetrapolitana*, in: MBDS 3, 163,40f). Das gleiche Phänomen ist übrigens auch bei der *Confessio Augustana* ersichtlich, wo interessanterweise genau beim Abendmahlsartikel die Unterschiede besonders gross sind. Allenfalls war dort auf Betreiben des Landgrafen Philipp von Hessen die lateinische Version deutlich weitherziger gehalten als die deutsche.

96 Vgl. Wilhelm H. Neuser, *Confessio Tetrapolitana* von 1530. Einleitung, in: RBS Bd. 1/1, 446–455, hier 451. Bucer verfasste daraufhin eine Apologie (vgl. Martin Bucer, Schriftliche Beschirmung und verthedigung, in: MBDS 3, 200–318).

97 Vgl. Braun, *Eidgenossen*, 104.

aufgrund ihrer unterschiedlichen Einschätzung der religionspolitischen Lage nicht auf ein gemeinsames Bekenntnis einigen.⁹⁸ Plötzlich standen die Städte aber unter Zeitdruck, denn die Lage hatte sich geändert: Nach den polemischen 404 Artikel Johannes Ecks und der Einreichung der *Confessio Augustana* mussten auch die süddeutschen und schweizerischen Protestanten ihren Glauben verteidigen. Man solle unpolemische Verteidigungsschriften vorbereiten, schrieb nun Jakob Sturm, der Zwingli über den Reichstag auf dem Laufenden hielt, wiederholt aus Augsburg.⁹⁹

Am 24. Juni erhielt Zwingli den offiziellen Auftrag, eine *Rechenschaft über den Glauben* abzufassen und tat das – der Kürze der Zeit wegen – in seinem eigenen Namen. Am 3. Juli schloss Zwingli seine *Fidei ratio* ab und fünf Tage später wurde sie in Augsburg zur Weitergabe an den Kaiser übergeben.¹⁰⁰ Auch diese Bekenntnisschrift ist vom Kontext des Abendmahlstreits geprägt: Sie wendet sich einerseits gegen die altgläubige Lehre, die der Freiheit des göttlichen Geistes und der Gnade Gottes zuwiderlaufe, und andererseits gegen das Verständnis der Wittenberger, deren Ubiquitätslehre nicht schriftgemäss sei.¹⁰¹ Im Abendmahl sei «der wahre Leib Christi in der gläubigen Betrachtung gegenwärtig».¹⁰² Die Stelle, die die Wittenberger aber besonders erregte, lautet folgendermassen:¹⁰³

«Daß aber der Leib Christi wesentlich und wirklich, das heisst sein natürlicher Leib, entweder im Abendmahl anwesend ist oder mit unserem Mund und unseren Zähnen gegessen wird, wie die Pöpstler und gewisse Leute sagen, die nach den

98 Vgl. EA IV 1b, Nr. 283, 562–567. So begann etwa Oekolampad mit der Abfassung einer Apologie. Er stellte seine Bemühungen auf Rat der Strassburger wieder ein (vgl. Wilhelm H. Neuser, Zwinglis *Fidei ratio* von 1530. Einleitung, in: RBS 1/1, 421–424, hier 421).

99 Vgl. Sturm an Zwingli am 31.5.1530, in: Z X, Nr. 1035, 604,3–7; und 20.6.1530, in: Z X, Nr. 1046, 633,14–634,8.

100 Vgl. Neuser, *Fidei ratio*. Einleitung, in: RBS 1/1, 422. Vgl. auch Joachim Staedtke, *Fidei Ratio*. Einleitung, in: Z VI.2, 753–784, hier 756f.

101 Diese Punkte werden im Abschnitt 7 «Die Sakramente und die Taufe» (Zwingli, *Fidei ratio*, in: Z VI.2, 803–806) und im Abschnitt 8 «Das Abendmahl» (Zwingli, *Fidei ratio*, in: Z VI.2, 806–812) behandelt.

102 «Octavo credo, quod in sacra eucharistiae (hoc est: gratiarum actionis) coena verum Christi corpus adsit fidei contemplatione» Zwingli, *Fidei ratio*, in: Z VI.2, Nr. 163, 806,6f; Übersetzung, in: Peter Opitz, *Rechenschaft über den Glauben 1530* (Bearb.), in: ZS IV, 93–131, hier 117.

103 So laut dem Brief von Bucer und Capito an Zwingli vom 22.7.1530 aus Augsburg (Z XI, Nr. 1068, 40,12–41,3).

Fleischtöpfen Ägyptens zurückblicken, das leugnen wir nicht nur, sondern beharren fest darauf, daß es ein Irrtum ist, der dem Wort Gottes widerspricht.»¹⁰⁴

Weil sich Zwingli in seinen Ausführungen über das Abendmahl – zwar ohne direkte Benennung, aber trotzdem offensichtlich – insbesondere gegen das wittenbergische Verständnis wandte, blieb ihm die Unterstützung der Strassburger verwehrt. Zwar lobten sie die *Fidei ratio*, bestanden aber weiterhin auf ihr eigenes Bekenntnis.¹⁰⁵

Die weitere Bedeutung dieser *Confessio Tetrapolitana* liegt vor allem in ihrer Rolle während den Einigungsbemühungen zwischen Schweizern, Oberdeutschen und Wittenbergern. Kurze Zeit schien es sogar möglich, dass sie das Bindeglied zwischen den evangelischen Parteien werden könnte. Als die Schweizer die Bekenntnisschrift nicht unterschreiben wollten, wurde sie als Instrument der Politik entbehrlich und trat auch theologisch in den Hintergrund.¹⁰⁶

Der Berner Synodus

Infolge der Niederlage im Zweiten Kappelerkrieg stand die Kirche in Bern vor einer schwierigen Situation: Während die einen Pfarrer und Ratsherren verunsichert waren, ob dadurch nicht ein Gottesurteil über die ganze Reformationsbewegung gesprochen worden war, monierten manche Prediger wie Kaspar Megander, dass die zurückhaltende Kriegsführung Berns am Debakel schuld sei. Gleichzeitig entfaltete die Täuferbewegung, die eine Abwendung der Kirche von aller Politik forderte, grosse Anziehungskraft, während auf der anderen Seite der altgläubige Vorwurf wieder laut wurde, dass die Reformation nur zu Streit führe.¹⁰⁷ Ähnlich wie in Zürich setzten Delegierte der bernischen Landschaft den städtischen Rat unter Druck, kritisierten das politische und militärische Handeln der Obrigkeit und forderten, dass die Pfarrer sich mit politischer Äusserun-

104 «Sed quod Christi corpus per essentiam et realiter, hoc est: corpus ipsum naturale, in cœna aut adsit aut ore dentibusque nostris manducatur, quemadmodum papistae et quidam, qui ad ollas Egiptiacas respectant, perhibent, id vero non tantum negamus, sed errorem esse, qui verbo dei adversatur, constanter adseveramus.» Zwingli, *Fidei ratio*, in: Z VI.2, Nr. 163, 806,12–17; Übersetzung, in: *Opitz*, Rechenschaft, in: ZS IV, 117.

105 Vgl. Bucer und Capito an Strassburger Prediger am 12.7.1530, in: MBBW IV, Nr. 312, 139,4–7.

106 Vgl. oben S. 42–48 und 66–69.

107 Vgl. *Locher*, Reformierte Bekenntnisschrift, 17.

gen zurückhalten müssen.¹⁰⁸ Daraufhin wurde Megander, ein ehemaliger Mitarbeiter Zwinglis, von seinem Amt als Berner Münsterpfarrer wegen politischer Predigten vorläufig suspendiert und eine Synode ausgeschrieben, um Auftrag und Stellung der Kirche sowie deren Zuordnung zur Obrigkeit zu bestimmen.¹⁰⁹

Diese Synode, eine Zusammenkunft der Pfarrer von Stadt und Landschaft, kam vom 9. bis 14. Januar 1532 zusammen und verhandelte über die Synodalakten, die vom unerwartet in Bern eingetroffenen Wolfgang Capito verfasst worden waren. Während der Synode wurden diese Akten mit Protokollteilen ergänzt und nach dem Abschluss dem Rat zur Genehmigung vorgelegt.¹¹⁰ Dieser versah die Akten mit einem Vorwort und veröffentlichte sie als *Berner Synodus*.

Auf dem Titelblatt wird der *Synodus* als «Ordnung wie sich pfarrer und prediger zů Statt und Land Bern, in leer und leben, halten sölle»¹¹¹ bezeichnet, darum gilt er auch als eine dogmatisch und ethisch erweiterte Predigerordnung.¹¹² Dieses Schema «Lehre – Leben» widerspiegelt sich im Aufbau der Bekenntnisschrift mit ihren 44 Artikeln, die stark christozentrisch ausgerichtet ist. Nach der Darlegung der Lehre werden praktisch-theologische Fragen besprochen und die beiden Aspekte «Lehre» und «Leben» folgendermassen miteinander verbunden:¹¹³

108 Vgl. Sallmann, Reformation in Bern, 163f.

109 Vgl. Hans Rudolf Lavater, Die «Verbesserung der Reformation» zu Bern, in: Der Berner Synodus von 1532. Editionen und Abhandlungen zum Jubiläumsjahr 1982, Bd. 2: Studien und Abhandlungen, hg. v. Gottfried W. Locher, Neukirchen-Vluyn 1988, 35–117, hier 63.

110 Vgl. Sallmann, Reformation in Bern, 164. Lavater beschreibt in seinem Beitrag zum Tagungsband die Genese des Synodus und den Ablauf der Synode sehr genau (vgl. Lavater, Verbesserung, 70–115).

111 Friedhelm Krüger (Bearb.), Lehrartikel des Berner Synodus von 1532, in: RBS 1/1, 514–548, hier 514. In dieser Edition sind nur die beiden Vorworte und die Lehrartikel (1–24) ediert. In der Jubiläumsausgabe von Locher gibt es vom ganzen Synodus ein Faksimile und eine Übersetzung in moderndes Deutsch, aber keine wissenschaftliche Edition (vgl. Der Berner Synodus von 1532. Editionen und Abhandlungen zum Jubiläumsjahr 1982, Bd. 1: Edition, hg. v. Gottfried W. Locher, Neukirchen-Vluyn 1984, 16–167). Darum wird in dieser Studie gemäss der Edition von Krüger zitiert und auf die Faksimiledrucke von Locher zurückgegriffen, wenn es Artikel betrifft, die von Krüger nicht ediert worden sind.

112 Vgl. Strasser, Capitos Beziehungen, 91.

113 Vgl. Hans-Georg Vom Berg, Der Gang der Gnade. Lehre und Leben nach dem Berner Synodus, in: Der Berner Synodus von 1532. Editionen und Abhandlungen zum Jubiläumsjahr 1982, Bd. 2: Studien und Abhandlungen, hg. v. Gottfried W. Locher, Neukirchen-Vluyn 1984–1988, 118–149, hier 123.

«verstandt und erkantnuß Christi [...] [ist] nüt anders [...], dann ernüwerung deß hertzens und der jnnwendig geystlich, hymlich mensch, der on sünd ist, so wyt er uß Gott geboren ist, und nit hanget an blüt und fleysch».¹¹⁴

Damit wird die im *Synodus* ebenfalls so wichtige Busse erwähnt: Capito denkt diese eng zusammen mit der Sündenvergebung und nennt das «gang der gnaden».¹¹⁵ Rechtfertigung und Heiligung sind in der ganzen Bekenntnisschrift eng verwoben, wobei laut Capito der Christus praesens im Heiligen Geist den Menschen berührt und verwandelt.¹¹⁶

Der ethische Aspekt spielt auch in der Sakramentslehre (Kap. 19–22) des *Synodus* eine wichtige Rolle. Capito mahnt zunächst zur Liebe, warnt vor Streit wegen des Sakramentsverständnisses und fordert dazu auf, «nit uff die red, wort und art, sunder uff den verstand zûsehen».¹¹⁷ Damit klingt das Narrativ der Strassburger vom «Wortstreit» über die Sakramente an.

Inhaltlich lehnt Capito die Vorstellung, die Sakramente seien «blosse zeichen» ab, sondern hält etwa in Bezug auf die Taufe fest, es handle sich um ein «zeychen und heymlich krafft Gottes zû glych mit einander, als der h. touff, daryn der diener mit wasser, und Christus zû glych mit synem geyst töuffet»¹¹⁸. Der Strassburger charakterisiert auch das Abendmahl dementsprechend: Es gebe «zwen händel», nämlich «dz ußwendig brotbrechen, und der seelen jnnwendige spysung»¹¹⁹. Der Leib und das Blut Christi seien beim Abendmahl präsent, aber nicht leiblich im Brot. Mit der Betonung, dass die eigenen Gewissensprüfung vor dem Abendmahl nötig und die Gemeinschaft wichtig ist, bringt Capito wiederum die ethische Perspektive rein.

Insgesamt fällt der irenische Grundton des *Synodus* auf, darüber hinaus ist die seelsorgerliche Färbung, die zwischen den oben skizzierten Parteien vermitteln will, nicht zu übersehen. Das gelang: Die Berner Synode 1532 und die Veröffentlichung des *Synodus* war für die Konsolidierung der Reformation in Bern wichtig. Das Verhältnis zwischen Kirche und Obrigkeit war damit geklärt und die Position gegenüber der altgläubigen

114 Locher, Berner Synodus, 73.

115 Ebd. 65.

116 Vgl. Friedhelm Krüger, Lehrartikel des Berner Synodus von 1532. Einleitung, in: RBS 1/1, 508–513, hier 509.

117 Krüger, Synodus, 536, 22f.

118 Krüger, Synodus, 537, 20–22.

119 Ebd. 540, 11f.

Kirche sowie der Täuferbewegung klar abgegrenzt, wenn auch in gemäßigtem Ton.¹²⁰

Das Erste Basler Bekenntnis

Relativ spät fand in Basel der Übergang zur Reformation statt. Im Gegensatz zu anderen Schweizer Städten ging er ohne öffentliche Disputation vonstatten. Durch Ratsbeschluss wurde die Messe verboten und die Bilderentfernung sowie die Predigt gemäss dem göttlichen Wort veranlasst. Am 1. April 1529 wurde die Basler Reformationsordnung veröffentlicht, die zwar teilweise auch theologische Fragen klärte, als Kirchenordnung aber mehrheitlich organisatorische und formale Dinge regelte.¹²¹

Zur weiteren Festigung der Reformation in Basel war das von Antistes Oswald Myconius und dem Pfarrer Simon Grynäus verfasste *Erste Basler Bekenntnis* gedacht. Die beiden konnten dafür auf einen Text von Johannes Oekolampad, Myconius' Vorgänger, zurückgreifen, den dieser an der Herbstsynode 1531 vorgelegt hatte.¹²² Adelberg Meyer, einer der Basler Bürgermeister, benannte als «Aussteller» zusammen mit dem Rat die Gründe für die Abfassung des Bekenntnisses als die «substantz unsers heyligen gloubens»:¹²³ Nebst der Darstellung des eigenen Glaubens ging es um die Abwehr von falschen Lehren und um die Verteidigung gegenüber Kritikern.

Die zwölf Artikel, die das Bekenntnis umfasst, behandeln der Reihe nach die Gotteslehre, die Erwählung und die Verheissung, Christus, die Kirche, das Abendmahl, die Kirchengemeinschaft, die Obrigkeit, Glauben und Werke, das Endgericht, Menschensatzungen und Täufern. Dabei ist insbesondere der sechste zum Abendmahl bemerkenswert.¹²⁴ Es gebe keine Wandlung der Elemente: «[...] der war lyb und das war blüt Christi durch den diener der kylchen fürbildet und angeboten [...], blybt brot und win.»¹²⁵ Christus selbst sei die Speise der Seele zum ewigen Leben, sein

120 Vgl. Sallmann, Reformation in Bern, 164.

121 Vgl. ABaslerRef III, Nr. 473,383–410.

122 Vgl. Heiner Faulenbach, Das Basler Bekenntnis von 1534. Einleitung, in: RBS 1/1, 571–575, hier 571.

123 Heiner Faulenbach (Bearb.), Das Basler Bekenntnis von 1534, in: RBS 1/1, 576–583, hier 577,12.

124 Für eine ausführlichere Inhaltsangabe der anderen Artikel vgl. Alfred Ehrensperger, Der Gottesdienst in Stadt und Landschaft Basel im 16. und 17. Jahrhundert, Zürich 2010, 133–135.

125 Faulenbach, Basler Bekenntnis, in: RBS 1/1, 579,34f.

Leib aber im Himmel, darum handle es sich beim Abendmahl um «ein geistliche spiß».¹²⁶ Myconius und Grynäus wehren damit auch die Vorstellung der *manducatio impiorum* ab: «Darumb so bekennend wir, das Christus in sinem heyiligen nachtmal allen denen, die da warhafftigklichen gloubend, gegenwurtig sye.»¹²⁷

Weiter sind die Artikel «von bruch des bannes»¹²⁸ und «wider den irthumb der widerteuffer»¹²⁹ erwähnenswert. Darin wird festgehalten, dass der Gebrauch des Bannes der Kirche obliege, damit sie «on massen»¹³⁰ bleibe. Die Obrigkeit soll bei der «uszrütung der lastern»¹³¹ helfen, von einer Banngewalt ist aber keine Rede.¹³² Der letzte Artikel gegen die Täufer fällt vor allem durch seine schroffe Abweisung der «froemden irrigen leeren»¹³³ auf: Die Täufer mit ihrer Ablehnung der Kindertaufe, des Eidschwörens und der Behauptung, die Obrigkeit sei nicht christlich, werden als «rottengeister»¹³⁴ beschimpft, deren Lehre «als ein grüwel und lesterung»¹³⁵ verworfen werde. Ganz zum Schluss folgt der – auch aus anderen untersuchten Schriften bekannte – Hinweis, dass die zwölf Artikel des Bekenntnisses dem Urteil der biblischen Schrift unterworfen seien und mithilfe derselben auch kritisiert werden können.

Am 21. Januar 1534 wurde das Bekenntnis erlassen und gleichzeitig die Bevölkerung der Stadt und der Landschaft aufgefordert, sich eidlich auf dieses Ratsmandat zu verpflichten.¹³⁶ «Diese Form der Inpflichtnahme für ein Bekenntnis, das gegenüber Rom und den Wiedertäufern grundsätzlich Front machte», gilt laut Faulenbach «als Neuerung, mit der die konfessionelle Epoche der Bekenntnisbildung eingeleitet wurde»¹³⁷.

Das *Basler Bekenntnis* von 1534 blieb bis 1872 in Geltung, doch die theologische Interpretation veränderte sich. Da die Marginaltexte nicht als Bestandteil des Bekenntnisses galten, wurde bei Neudrucken vor allem dort eingegriffen. Vermutlich noch in die Antistes-Amtszeit von Myco-

126 Ebd. 580,16.

127 Ebd. 580,7f.

128 Ebd. 580,26ff.

129 Ebd. 583,1ff.

130 D.h. ohne Flecken (ebd. 580,30).

131 Ebd. 581,11.

132 Damit orientierte sich das *Basler Bekenntnis* ganz an Oekolampads Vorstellung. Vgl. für die entsprechende Diskussion im Briefwechsel auch oben S. 140–142.

133 Faulenbach, *Basler Bekenntnis*, in: RBS 1/1, 583,2.

134 Ebd. 583,3.

135 Faulenbach, *Basler Bekenntnis*, in: RBS 1/1, 583,9f.

136 Vgl. *Faulenbach*, *Basler Bekenntnis*. Einleitung, in: RBS 1/1, 571.

137 Ebd.

nius fällt der Neudruck der Bekenntnisschrift ohne die als reformiert geltenden Marginalien; lediglich die Bibelstellen wurden am Rand notiert.¹³⁸ 1537 übernahm Mülhausen das *Basler Bekenntnis*, liess lediglich den Artikel über den Kirchenbann weg und fügte beim vorletzten Artikel einen Teil über die «Begnadenen von Gott» ein. Diese Bekenntnisschrift wurde als *Confessio Muelhusana* bekannt.¹³⁹

Die Zürcher Abendmahlsbekenntnisse

Im gleichen Jahr, in dem die Basler ihr Bekenntnis vorlegten, intensivierten sich Martin Bucers Bemühungen um eine Abendmahlskonkordie.¹⁴⁰ Zusammen mit dem Landgrafen Philipp von Hessen und dem Strassburger Bürgermeister Jakob Sturm setzte er sich unermüdlich für Gespräche ein und nach langwierigen brieflichen Verhandlungen stand fest, dass sich Philipp Melanchthon und Bucer Ende des Jahres 1534 in Kassel treffen würden, beide als die jeweiligen Vertreter des wittenbergischen beziehungsweise des oberdeutschen Sakramentsverständnisses.¹⁴¹

Um die Zustimmung der Oberdeutschen zu gewinnen, reiste Bucer im Herbst in Süddeutschland umher; sicher besuchte er Tübingen, Stuttgart, Esslingen und Augsburg und hielt sich vom 16. bis 17. Dezember in Konstanz auf, bevor er sich nach Kassel begab.¹⁴² In Tübingen fand er einen Brief Bullingers an Blarer vor, der das Zürcher Abendmahlsbe-

138 Vgl. ebd. 572. Diese Charakterisierung trifft insbesondere auf die Randtexte beim Abendmahlsartikel zu, wo unter anderem steht: «Dann es ye ein geistliche spiß ist, darumb sy von der gloubigen sel müß genossen werden. Dz ist, die selen werden ersettiget, starck und mechtig, zû friden und rûwen gesetzt, froelich und wacker zû allen dingen, wie von der lyptlichen spiß der lyb, und wirt der mensch ein gesitlich glid des geistlichen lybs Christi. [...] Sacramentlich und durch betrachtung des gloubens, welcher den menschen in sinne gedanken hinuff gen himel lupfft, nit aber Christum nach der menscheit von der gerechten Gottes herabzücht.» Faulenbach, *Basler Bekenntnis*, in: RBS 1/1, 580, 16–24. Zu einem gegenüber der älteren Forschung anderer Schluss kommt Abendschein, der die komplizierte Druckgeschichte des Bekenntnisses nachzeichnet und einen ersten Druck ohne Marginalien auf 1547 datiert und damit eben noch in die Amtszeit von Myconius und nicht von dessen Nachfolger Simon Sulzer (vgl. *Abendschein*, Sulzer, 227–231).

139 Vgl. *Faulenbach*, *Basler Bekenntnis*. Einleitung, in: RBS 1/1, 573.

140 Vgl. auch oben S. 72–75.

141 Vgl. *Köhler*, *Zwingli und Luther*, Bd. 2, 362.

142 Vgl. Robert *Stupperich*, *Chronologia Bucerana*, in: MBDS 5, 9–11, hier 11; und *Köhler*, *Zwingli und Luther*, Bd. 2, 363.

kenntnis vom Oktober 1534 enthielt.¹⁴³ Dort hielt Bullinger fest, was seiner Ansicht nach in Zürich in Übereinstimmung mit Zwingli, Oekolampad, Bertram Ratramnus und Augustin gelehrt werde, nämlich: «Christi Leib und Blut wird wahrhaft von den Gläubigen im Abendmahl gegessen und getrunken.»¹⁴⁴ Daraus folgerte Bullinger fünf Punkte, unter anderem, dass Christus im Abendmahl gegenwärtig sei, allerdings «sakramentlich» und in einer nur den Gläubigen bekannten Weise.¹⁴⁵ Die Meinung, Brot und Wein seien «blosse Zeichen», wird abgelehnt, vielmehr sei das Abendmahl ein «heiliges Geheimnis».¹⁴⁶ «So ist unser Bekenntnis, die wir in Zürich Christus verkündigen»,¹⁴⁷ gemeint sind damit neben Bullinger Leo Jud, Konrad Pellikan, Theodor Bibliander und weitere. Blarer sollte das Bekenntnis, von Bullinger als eine Art Konkordienschrift gedacht, an den in Tübingen weilenden Simon Grynäus, Philipp Melanchthon und Andreas Osiander weiterleiten.¹⁴⁸

Der Strassburger antwortete Bullinger und betonte, dass ihm das Zürcher Bekenntnis gefalle, «gar nichts mehr verhindert eine allgemeine Konkordie, als dass ihr [die Lehre von] Luther versteht»¹⁴⁹. Dieser lehre nicht mehr als die wahrhafte Gegenwart Christi im Abendmahl, verlange weder eine örtliche Präsenz noch eine natürliche Vereinigung des Leibes Christi mit dem Brot.¹⁵⁰ Seine Redeweise, die die Schweizer irritiere, sei eine Anpassung an die Heilige Schrift und Luther überlasse «es Gott, in welcher Weise er anwesend sein will»¹⁵¹. Bucer schlug nun vor, sich vor

143 Vgl. HBBW IV, Nr. 463, 369–372.

144 «Christi corpus et sanguinem vere a fidelibus in coena edi et bibi.» HBBW IV, Nr. 463, 370,8–371,1.

145 Vgl. HBBW IV, Nr. 463, 371,15f.

146 «Illos quoque improbamus, qui interim praesentiam Christi sic negant, ut in hoc sacro coenae mystico nihil quam panem et vinum, nuda inquam signa, agnoscunt.» HBBW IV, Nr. 463, 371,218–20.

147 «Haec nostra est confessio, qui Tiguri Christum praedicamus [...]» HBBW IV, Nr. 463, 371,21.

148 Vgl. HBBW IV, Nr. 463, 371,23ff. Von den Genannten konnte nur Grynäus das Bekenntnis zeitnah lesen, Melanchthon kam erst im Herbst 1536 nach Tübingen und damals konkordienfreundliche Osiander war Mitte Oktober schon nach Nürnberg zurückgekehrt (vgl. HBBW IV, Nr. 463, 371, Anm. 16–18).

149 Vgl. «Ea [das Bekenntnis] perplacet, nec tantillum iam obstat generali concordiae, quam ut vos intelligatis Lutheranam.» Bucer an Bullinger am 1.11.1534, in: HBBW IV, Nr. 470, 388,4–389,1.

150 Vgl. ebd. 389,17–24.

151 «[Luther] committit deo, quo ipse modo velit adesse» Bucer an Bullinger am 1.11.1534, in: HBBW IV, Nr. 470, 391,1. Bezüglich Redeweise: Bucer meint zum Beispiel Luthers Aussagen wie: «Er ist leylich da, wirdt gegeben und entpfangen in die

seinem Treffen mit Melanchthon im Geheimen mit den Schweizern – der Strassburger dachte an Bullinger und Jud aus Zürich, Myconius und Karlstadt aus Basel und den Berner Simon Sulzer – zu beraten und schlug einen Ort in der Nähe Schaffhausens vor.¹⁵² Wenn es ein öffentliches Treffen gäbe, «würden eure Kirchen beunruhigt und die Gegner den Plan erfahren»¹⁵³.

Doch die Situation änderte sich schnell: Simon Grynäus lehnte die *Württembergische Konkordie* zwischen Blarer und Schnepf ab und wurde in den Augen Bucers zur Bedrohung für eine Konkordie.¹⁵⁴ Die Hoffnung, die er in die Basler gesetzt hatte, habe er verloren, schrieb Bucer an Blarer.¹⁵⁵ Er wolle sich nur noch auf eine Einigung einlassen, wenn er das Bekenntnis des Einzelnen kenne. Die ehemals geplante Zusammenkunft sei immer noch nötig, aber im grösseren Rahmen: Konstanz würde sich als Treffpunkt eignen, um Bucers Ziel, nämlich die Unterschrift der *Württembergischen Konkordie* und die Verpflichtung zur Lehre nach der *Confessio Augustana*, zu erreichen.¹⁵⁶

Aber nicht nur Konstanz war für eine grössere Zusammenkunft nicht zu haben, auch die Schweizer blieben fern. Stattdessen schickte Bullinger Bucer die vom 15. Dezember 1534 datierte *Confessio ministrorum verbi apud Tigurinum super eucharistia sancta ad Martinum Bucerum*.¹⁵⁷ Unterschrieben war diese abgesehen vom Zürcher Antistes auch von Leo Jud, Heinrich Engelhart, Konrad Pellikan, Theodor Bibliander, Beatus Gerung, Johann Rudolf Thumysen, Nikolaus Zender und Erasmus Schmid.¹⁵⁸ Die Zürcher bekannten, dass

«im heiligen Abendmahl der wahre Leib Christi, der für uns am Kreuz gebrochen worden ist, und sein wahres Blut, das für die Vergebung unserer Sünden vergossen

hend und munt leylich und fleyschlich, ist by, yn und uff dem tisch, corporale, kelch, quia sic symbola adsunt ac percipiuntur.» (ebd. 390,36–38), die Luther ähnlich in seinem *Brief von seinem Buch der Winkelmesse* 1534 getätigt hat (vgl. WA 38, 265,5–9); vgl. auch oben S. 80f.

152 Vgl. Bucer an Bullinger am 1.11.1534, in: HBBW IV, Nr. 470, 392,84–89. Abendschein vermutet hinter Bucers Vorschlag, den Berner Simon Sulzer einzuladen, grosse «Hoffnungen der Strassburger auf eine theologische Anbindung Berns an die oberdeutschen Städte», die auf Sulzer ruhten (*Abendschein*, Sulzer, 247).

153 «Ecclesiae vestrae turbarentur, et adversarii consilium resciscerent, si conveniremus palam.» Bucer an Bullinger am 1.11.1534, in: HBBW IV, Nr. 470, 392,89f.

154 Vgl. Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 365.

155 Vgl. Bucer an A. Blarer am 24.11.1534, in: Schiess, Briefwechsel, Bd. 1, Nr. 497, 604.

156 Vgl. Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 365.

157 HBBW IV, Nr. 482, 421, Anm. c. Für eine weitere Beschreibung des Bekenntnisses vgl. auch Ehlers, Konfessionsbildung, 92f.

158 Vgl. HBBW IV, Nr. 482, 430,271–279.

worden ist, anwesend sind und den Gläubigen gegeben und ausgeteilt werden, die [also] den wahren Leib Christi und sein wahres Blut durch den Glauben essen und trinken. Die Sakramente, die vom Herrn eingesetzt worden sind, sind Symbole, Zeichen und Zeugnisse, welche die göttlichen Verheissungen und Gnadenerweisungen gegenüber uns nicht nur bedeuten, sondern diese auch auf eine eigene Weise den Sinnen unterbreiten und vergegenwärtigen.»¹⁵⁹

Die Wahrheit solle nicht verdunkelt werden, deshalb folgten ausführliche Erläuterungen der Zürcher Pfarrer: Etwa, dass das Abendmahl nicht blosses Gedenken mit leerem Brot und Wein sei, sondern dass Christus sich selbst als lebendigmachende Speise gebe.¹⁶⁰ Sein Leib und Blut sei durch den Glauben gegenwärtig, es würde an die Gläubigen ausgeteilt und von ihnen gegessen; die Präsenz bezog sich für die Zürcher auf die geistliche Ebene.¹⁶¹ Wichtig war den Verfassern des Bekenntnisses auch, dass die Gnade nicht an die Sakramente gebunden sei und dass Christus den Geist gebe, während das Sprechen der Einsetzungsworte nichts vermöge.¹⁶² Zudem wurde festgehalten, dass das geistliche Essen beim Abendmahl geschehe, aber nicht daran gebunden sei. Die Zürcher betonten, dass sie Frieden mit Luther wünschten. Allerdings solle Bucer zeigen, dass es sich um einen blossen Wortstreit handle und dass die Schweizer und die Wittenberger in der Sache übereinstimmen.¹⁶³ Dafür wünschten sie von Luther, dass dieser erklären würde, Christi Fleisch werde nur durch den Glauben gegessen und der Leib Christi selbst weile an einem bestimmten Ort im Himmel, obwohl er nach der Gottheit mit dem Vater überall, aber im Abendmahl nur durch den Glauben sei – in sakramentaler Weise.¹⁶⁴ Obwohl es sich dabei um einen unrealistischen Wunsch handelte, gingen die Zürcher mit diesem Bekenntnis auf die Strassburger zu,

159 «In eucharistiae sacramento, hoc est in gratiarum actionis coena sacrosancta verum corpus Christi, quod pro nobis in cruce fractum est, et verum eius sanguinem, qui in remissionem peccatorum nostrorum effusus est, vere adesse, dari, distribuique fidelibus, qui verum corpus Christi verumque eius sanguinem fide edunt atque bibunt. Sacramenta enim, quae dominus instituit, divinae erga nos gratiae symbola, signa testimoniaque sunt, quae divinas promissiones et gratuita in nos die beneficia non solum significant, sed suo quodam modo sensibus subiiciunt ac repraesentant.» HBBW IV, Nr. 482, 422,8–15.

160 Vgl. HBBW IV, Nr. 482, 422,30f; 423,49–52.

161 Vgl. ebd. 424,68–71.

162 Vgl. HBBW IV, Nr. 482, 426,152–161.

163 Vgl. ebd. 429,230–430,256.

164 Vgl. ebd. 429,239–242.

hielten aber zugleich an Zwinglis Prämissen, etwa des Verbleibens des Leib Christi im Himmel, fest.¹⁶⁵

Ehe der Brief nach Konstanz geschickt wurde, erhielten St. Gallen, Schaffhausen, Basel und Bern eine Kopie mit der Bitte um eine Stellungnahme. Während die Theologen der ersten drei Städte mit dem Zürcher Bekenntnis zufrieden waren, lautete der Bescheid aus Bern anders.¹⁶⁶ Die Berner Pfarrer kritisierten Formulierungen, die ihrer Ansicht nach die Gegenwart Christi stärker betonen würden, als dies mit der in der Schweiz vertretenen symbolischen Abendmahlsauffassung Zwinglis vereinbar sei.¹⁶⁷ In ihrem kurzen eigenen Bekenntnis erklärten sie, dass Christus im Abendmahl wirklich anwesend sei (*vere adesse*), aber nicht natürlich (*naturaliter*), sondern dem gläubigen Geist in sakramentaler und geheimnisvoller Weise angeboten werde.¹⁶⁸ Dabei beriefen sich die Berner insbesondere auf Zwinglis *Fidei ratio* von 1530.¹⁶⁹ Die Zürcher wurden ermahnt, nur wegen eines erhofften Friedens mit den Lutheranern der Kirche und der Wahrheit keinen Schaden zuzufügen.

Aber auch auf der anderen Seite war man nicht vollständig zufrieden mit dem Zürcher Abendmahlsbekenntnis: Den Abgeordneten der schwäbischen Kirchen und Städten, die in Konstanz versammelt waren – konkret waren das abgesehen von der Gastgeberin Augsburg, Ulm, Memmingen, Kempten, Isny, Biberach und Lindau – gefiel das Bekenntnis zwar sehr gut, auch wenn sie befürchteten, dass Luther und Melanchthon es wegen der Formulierungen ablehnen könnten.¹⁷⁰ Bucer allerdings beklagte sich über Bullingers Fehlen am Konstanzer Gespräch und dessen Ausweichen vor einer Vergleichung, die nicht allein auf schriftlichem Weg erreicht werden könne.¹⁷¹ Simon Grynaüs schliesslich äusserte die

165 Vgl. Martin *Friedrich*, Heinrich Bullinger und die Wittenberger Konkordie. Ein Ökumeniker im Streit um das Abendmahl, in: Zwing. 24 (1997), 59–79, hier 67–69.

166 Vgl. Pfarrer von Bern an Bullinger, Jud, Pellikan und die übrigen Pfarrer von Zürich am 16.12.1534, in: HBBW IV, Nr. 489, 441–444. Für die Zufriedenheit bei den anderen Theologen vgl. Pfarrer und Lehrer von St. Gallen an Jud und Bullinger Mitte Dezember 1534, in: HBBW IV, Pfarrer von Bern an Bullinger, Jud, Pellikan und die übrigen Pfarrer von Zürich am 16.12.1534, in: HBBW IV, Nr. 487, 437–439; Pfarrer von Schaffhausen an die Pfarrer und Lehrer von Zürich am 16.12.1534, in: HBBW IV, Nr. 491, 445; sowie Pfarrer von Basel an Bullinger und die Pfarrer von Zürich am 18.12.1534, in: HBBW IV, Nr. 493, 447–449.

167 Vgl. ebd. 442f.

168 Vgl. ebd. 443, 70–78.

169 Vgl. ebd. 443, Anm. 13.

170 Vgl. Abgeordnete schwäbischer Kirchen und Städte an die Pfarrer und Lehrer von Zürich am 21.12.1534, in: HBBW IV, Nr. 496, 454, 13–18.

171 Vgl. Brief von Bucer an Bullinger am 18.12.1534, in: HBBW IV, Nr. 494, 450f.

Idee einer eigenen schweizerischen Konfession als solide Verhandlungsgrundlage:

«Schafft ein confession, in welcher, so vil muglich, der lieb des fridens, der warheit gefart [berücksichtigt] wird, damit niemen von uns mög billich klagen. Thünd das uff das allerbeldist durch Bullinger, doch das Bern, Schaffhusen etc, daby si.»¹⁷²

Damit war Grynäus, der mit der Württemberger Konkordie unzufrieden war, einer der ersten, der ein gemeinsames Schweizer Bekenntnis vorschlug.

Leo Juds Katechismus

In der zürcherischen Predigtordnung vom Oktober 1532 fand die Bestimmung Eingang, dass in der Landschaft jeden Sonntag eine Nachmittagspredigt insbesondere «für die jugend»¹⁷³ gehalten werden und bei dieser Gelegenheit auch Unterricht in der biblischen Lehre erteilt werden sollte. Allerdings fehlten dafür geeignete Lehrmittel.¹⁷⁴ Leo Jud verfasste daraufhin seinen *Grösseren Katechismus*, der am 3. Januar 1534 gedruckt wurde.¹⁷⁵ Sowohl in Heinrich Bullingers Vorwort als auch durch den Titel wird klar, dass mit dem vorliegenden Katechismus «nit nun [nur] die Jugedt sunder ouch die Eltern underricht»¹⁷⁶ werden sollen. Ungewöhnlich ist, dass Jud die Fragen nicht dem Lehrer, sondern dem Schüler in den Mund legt – eine Umkehrung der gewöhnlichen Praxis. Zudem zeigt sich das zu unterrichtende Kind auch nicht einfach zufrieden mit den Antworten des Lehrers, sondern bringt des Öfteren Einwände an, fragt genauer nach oder äussert Zweifel. Es ist jedoch ziemlich offensichtlich, dass diese Gestaltung nicht katechetisch gedacht war, sondern eher dem

172 Pfarrer von Basel an Bullinger und die Pfarrer von Zürich am 18.12.1534, in: HBBW IV, Nr. 493, 449,33–36. Der Originalbrief von Grynäus ist verloren, er wird im Brief an Bullinger allerdings zitiert.

173 *Egli*, Actensammlung, Nr. 1899, 831.

174 Vgl. Oskar Farner, Einführung, in: Leo Jud, Katechismen, bearb. v. Oskar Farner, Zürich 1955, 11–21, hier 17.

175 Vgl. Leo Jud, Katechismus: christliche klare und einfalte Ynleytung in den Willenn unnd in die Gnad Gottes, darinn nit nun die Jugedt sunder ouch die Eltern underricht, wie sy jre [...]. [Getruckt zuo Zürich]: [by Christoffel Froschouer], [1534]. Zentralbibliothek Zürich, 5.404, <https://doi.org/10.3931/e-rara-20996>; Übersetzung von Oskar Farner, in: Leo Jud, Katechismen, bearb. v. Oskar Farner, Zürich 1955.

176 Jud, Katechismus, Titelblatt.

Gedankenfortschritt diene, fällt doch die Frageform in einzelnen Abschnitten ganz weg, zum Beispiel bei der Auslegung des Unservaters.

Jud gliedert seinen Katechismus in vier Hauptabschnitte. In der Einleitung zum Dekalog spricht Jud den Bund an, den Gott mit Abraham und seinen Nachkommen geschlossen hat, ein genuin reformiertes Thema.¹⁷⁷ Danach bespricht er das Apostolische Glaubensbekenntnis, anschliessend verhältnismässig kurz die sechs Bitten des Unservaters und zum Abschluss die Sakramente. Damit behandelt er die Themen in der gleichen Reihenfolge wie Luther in seinem *Kleinen Katechismus* von 1529.¹⁷⁸ Rein äusserlich erinnert Juds Katechismus also an lutherische Theologie, auch Juds Titelgebung lässt sich so einordnen: Nach dem Willen Gottes, also der Auslegung des Dekalogs, folgt die Erläuterung des Apostolikums, überschrieben mit «gnaad Gottes».¹⁷⁹ Jud beschreibt Gottes Anspruch an die Menschen so, «das sy frommklich und unschuldiglich vor jmm wandlen, styff und getrűw an jmm syn soellind»¹⁸⁰. Dieser Wille Gottes offenbare sich im Gesetz, dem die Menschen entsprechen müssten. Aber anders als Luther bettet Jud das Gesetz in die Bundestheologie ein: Während der Wittenberger den göttlichen Anspruch, der im Gesetz offenbart wurde, ganz an den Anfang stellt, *folgt* er bei Jud auf die Bundesverheissung, die die Gnade zuspricht.¹⁸¹

Auffallend ist, dass Jud die Zehn Gebote erstmals nach der reformierten Art zählt; also das Bilderverbot ebenso gesondert zählt wie das Verbot des Namensmissbrauchs Gottes.¹⁸² Die damit verbundene Betonung des

177 Vgl. Jud, *Catechismus*, 1v. Hildebrand hat in seiner Dissertation gezeigt, dass die von Zwingli und Bullinger wesentlich geprägte Bundestheologie auch die späteren Entwicklungen in der Bundestheologie grundlegender beeinflusst hatte als bisher in der Forschung angenommen wurde (vgl. Pierrick *Hildebrand*, *The Zurich Origins of Reformed Covenant Theology*, Zürich 2019).

178 Vgl. Martin Luther, *Der Kleine Katechismus*, in: BSELK 852–910. Luther bricht nicht direkt mit der mittelalterlichen Katechismustradition bezüglich Anordnung der Lehrstücke, da es ganz verschiedene Variationen gab. Allerdings liest sich Luthers Wahl doch wie eine Antithese zur traditionellen mittelalterlichen Anordnung, die nicht mit dem Dekalog anfang, sondern entweder mit dem Glaubensbekenntnis oder dem Unservater und jeweils mit dem Dekalog abschloss (vgl. Johannes *Meyer*, *Historischer Kommentar zu Luthers Katechismus*, Gütersloh 1929, 82f).

179 Jud, *Catechismus*, C7v.

180 Jud, *Catechismus*, 2r.

181 Luther legt das erste Gebot, das ganz am Anfang seines Kleinen Katechismus steht, folgendermassen aus: «Du solt nicht andere Götter haben. Was ist das? Antwort: «Wir sollen Gott ober alle ding fürchten, lieben und vertrauen.»» (Luther, *Catechismus*, in: BSELK 862,4–6).

182 Für den Vergleich mit Bucer siehe unten S. 207–211.

Bilderverbots passt zu Juds Einsatz gegen die ‹Götzenbilder› und jener allgemeinen Bedeutung der Abschaffung der Bilderverehrung zu Beginn der Zürcher Reformation.¹⁸³

Bei der Auslegung des Glaubensbekenntnisses kommt der Zürcher Reformator nach langen Ausführungen über die Christologie in einem noch ausführlicheren Artikel auf die Kirche zu sprechen.¹⁸⁴ Die äussere Ordnung, zu der Verkündigung und das Austeilen der Sakramente gehören, muss auch für Jud aufrechterhalten werden.¹⁸⁵ Der Bann spielt in der Kirchenzucht aber – im Gegensatz zu Bucers katechetischer Schrift – keine grosse Rolle im Katechismus, da er nicht Sache des Kindes sei.¹⁸⁶

Am Schluss des Katechismus spricht Jud von den Sakramenten und bezeichnet sie als heilige, göttliche Zeichen, die den Menschen ‹hohe heilige ding fürtragend und anbildend›.¹⁸⁷ Er stellt in seinem Katechismus zwei – in reformierten Verständnis die beiden einzigen – Sakramente dar, nämlich Taufe und Abendmahl, die von Christus eingesetzt wurden. Wie andere zeitgenössische Katechismen nimmt Jud das Bild der Taufe als ‹bad der widergeburte›¹⁸⁸ auf, nennt aber zugleich noch weitere Bibelstellen, die ebenbürtig daneben stehen.¹⁸⁹ Der Zürcher Reformator bezeichnet die Taufe mit Zwingli als ‹pflichtzeichen mit dem der getoeufft yn-geschriben unnd dem volck Gottes usserlich gepflichtet unnd zů gezelt wirdt›¹⁹⁰. Mit der Betonung der Verpflichtung, die mit den Sakramenten einhergeht, bewegt sich Jud ganz auf der Linie des zwinglischen Sakramentsverständnisses.¹⁹¹ Jud beschreibt diese Verpflichtung im Abendmahl folgendermassen:

«Die pflicht in disem sacrament ist, dz wir uns verbindend und pflichtend in den tod Christi in sin lyden imm nachzevolgen und zelaeben unnd zewandlen wie er gewandelt hat, das wir uns darstellend als glider eines lybs die fürhin in liebe

183 Vgl. Charles Garside, *Zwingli and the Arts*, New Haven 1966, 104–128.

184 Diese Abhandlungen über den Satz «[Ich glaube an die] heylige allgemeine kilchen oder gemeind ein gemeinsame der heligen» (Jud, Leo, *Catechismus*, 57v) umfasst 35 Folioseiten.

185 Vgl. etwa Jud, *Catechismus*, 72vf.

186 Vgl. Jud, *Catechismus*, 70r.

187 Ebd. 95v; Übersetzung, in: Jud, *Katechismen*, 214. Vgl. auch unten S. 269–272.

188 Jud, *Catechismus*, 98v.

189 Eph 5,25f und 1Petr 3,21. Auch Luther hatte in seinem Kleinen Katechismus und im Grossen Katechismus vom ‹Bad der Wiedergeburt› gesprochen (vgl. BSELK, 884,8 und 1116,27).

190 Jud, *Catechismus*, 99r.

191 Vgl. aber auch die Formulierung in der *Confessio Helvetica Prior* (Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 53,26).

gegen einander verbunden syn woellind unnd ye einer dem anderen in liebe unnd demüt dienen.»¹⁹²

Zudem handle es sich beim Abendmahl um ein Gedächtnis-, Danksagungs- und Gemeinschaftsmahl, in dem Leib und Blut Christi geistlich gegenwärtig seien. Jud wehrt die in seinen Augen falsche Vorstellung ab, «das im oder under dem brot der natürlich waesenlich lyb syn muesse»,¹⁹³ was sich auch gegen Luthers Verständnis richtet. Wahr hingegen sei die Aussage, «der waare lychnam Christi sye waarlich im nachtmaal in der trachtung und anschouwung des gloubens»¹⁹⁴ und werde von der gläubigen Seele wahrlich gegessen und getrunken, als Speise der Seele.

Abgesehen von der Abhängigkeit von Zwingli hat sich Jud auch von Capitos Kinderbericht von 1527, von Konrad Sams christlicher Unterweisung von 1529 und von Zwicks katechetischen Schriften inspirieren lassen.¹⁹⁵ Aufgrund des Umfangs und der formalen Mängel liess Leo Jud bald – wahrscheinlich schon 1535 – den *Kürzeren Katechismus* folgen, der zwar immer noch 213 Fragen zählte, aber insgesamt für die Benutzung im katechetischen Unterricht geeigneter war.¹⁹⁶ Inhaltlich dagegen gibt es nur wenige Unterschiede, ziemlich deutlich war der *Grössere Katechismus* die Vorlage für den *Kürzeren*. Einzig der Bundesgedanke tritt im zweiten Katechismus Juds stärker hervor und einige Abschnitte – darunter auch derjenige zu den Sakramenten – wurden sehr stark gekürzt.¹⁹⁷ Die dritte katechetische Schrift Juds, diesmal lateinisch, war eine Bearbeitung des 1538 herausgegebenen *Genfer Katechismus*. Im Gegensatz zu diesem erfuhren die deutschen Katechismen Juds, vor allem der kürzere, sowohl in der Schweiz als auch in Ostfriesland Verbreitung.¹⁹⁸

Leo Jud, der sich sonst insbesondere mit Übersetzungsarbeiten herorgetan hat, hat mit dem *Grösseren Katechismus* ein Werk mit einem

192 Jud, *Catechismus*, 106v.

193 Ebd. 103v.

194 Ebd. 104r. Vgl. auch die fast identische Formulierung von Zwingli in seiner Schrift *Fidei ratio*: «in sacra eucharistiae (hoc est: gratiarum actionis) coena verum Christi corpus adsit fidei contemplatione». Z VI.2, Nr. 163, 806,6f.

195 Vgl. Lang, Einleitung, XXVIII f. Konrad Sams *Katechismus* ist abgedruckt, in: Ferdinand Cohrs, *Die evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion*, 5 Bde., Berlin 1900ff, Bd. 3, 75–128; Zwicks katechetische Schriften, in: Cohrs, *Katechismusversuche*, Bd. 4, 45–141. Für Capitos *Kinderbericht* vgl. unten Fn 203.

196 Vgl. Lang, Einleitung, XXIX–XXXII.

197 Vgl. ebd. XXX.

198 Vgl. ebd. XXXIII. In der Schweiz wurde der kürzere Katechismus Juds in Schaffhausen, St. Gallen, Graubünden, im Thurgau und Bern verwendet.

«gut zwinglischen Charakter» vorgelegt, wie es Lang festhält.¹⁹⁹ Das sah beim zweiten Katechismus aus dem schweizerisch-oberdeutschen Lager, demjenigen von Martin Bucer, etwas anders aus.

Martin Bucers Katechismus

Hintergrund der Entstehung von Martin Bucers Katechismus – *Kurtze schriftliche erkläerung fuer die kinder und angohnden* genannt – war die Erste Strassburger Synode von 1533 und die daraus hervorgegangene Kirchenordnung von 1534. Die Vorrede Matthäus Zells betont, dass insbesondere um täuferische Ideen Streit entstanden sei, weshalb die Bürger auf «die eynige lere Christi» festgelegt werden sollten.²⁰⁰ Das daraufhin geschriebene Kompendium *Kurtze schriftliche erkläerung* erschien spätestens im Mai 1534 und war – entgegen der Charakterisierung im Titel – ziemlich umfangreich. Das Hauptziel dieses Katechismus war die innere Festigung der Gemeinde in der Lehre.²⁰¹ Wie auch bei anderen zeitgenössischen Katechismen üblich, bediente sich Bucer der Frage-Antwort-Form, wobei sich der «Lehrer» nicht nur auf kurze «technische» Fragen beschränkte, sondern die vom «Kind» vorgetragene Antwort noch ergänzte, zusammenfasste oder veranschaulichte. Damit ergibt sich häufig eine dialogisierende Redeweise, wobei das Gefälle «Lehrer-Schüler» jederzeit bestehen bleibt.²⁰²

Hinsichtlich der Gliederung verfährt Bucer anders als Jud oder Luther: Zunächst wird das Apostolische Glaubensbekenntnis inklusive der

199 Vgl. Lang, Einleitung, XXXIV. Für Juds Übersetzungstätigkeit vgl. Hild, Leo Juds konfessionspolitische Spuren; ders., Die Reformatoren übersetzen. Theologisch-politische Dimensionen bei Leo Juds (1482–1542) Übersetzungen von Zwingli und Bullingers Schriften ins Lateinische, Zürich 2016; sowie Wilfried Kettler, Trewlich ins Teütsch gebracht. Lateinisch-deutsches Übersetzungsschrifttum im Umkreis des schweizerischen Humanismus, Bern 2002.

200 Vgl. Martin Bucer, *Kurtze schriftliche erkläerung* (1534), in: MBDS 6.3, 51–173, hier 53,27. Die umfangreichen Erläuterungen zur Kindertaufe, die Bucer – im Gegensatz zu seinen späteren Katechismen – vornimmt, deuten ebenfalls auf diesen Umstand hin. Vgl. Rudolph, Einleitung, in: MBDS 6.3, 19–49, hier 39; und Bucer, *Kurtze schriftliche erkläerung*, in: MBDS 6.3, 73–78.

201 Die «Auferbauung» und «Besserung» der Gemeinde macht etwa Harmut Rudolph in allen Katechismen Bucers als Leitmotiv aus (vgl. Rudolph, Einleitung, in: MBDS 6.3, 22). Die anderen Katechismen Bucers waren: *Der kürtzter Catechismus* von 1537 und *Der Kürtzer Catechismus* von 1543 (vgl. ebd. 24ff).

202 Bucer spricht von «Underrichter» und «Kind» (vgl. Bucer, *Kurtze schriftliche erkläerung*, in: MBDS 6.3, 56,3f).

Sakramente behandelt, anschliessend der Dekalog, um mit einer Erklärung des Unservaters abzuschliessen.²⁰³ Bucer steht damit in der katechetischen Tradition des Mittelalters, zusammen mit den Katechismen von Erasmus und den meisten Katechismen aus dem oberdeutschen Raum.²⁰⁴ Auch in der Gliederung der Zehn Gebote weicht der Strassburger von der sogenannten «reformierten» Zählung ab: Während Jud die Verse 2 und 3 aus Exodus 20 zum Ersten Gebot zählt und die Verse 4–6 zum Zweiten, ordnet Bucer nur Vers 2 dem Ersten Gebot zu und die Verse 3–6 dem Zweiten.²⁰⁵

Angeichts der Hauptstreitpunkte zwischen der schweizerischen und der wittenbergischen Reformation, das Verständnis der Sakramente und insbesondere des Abendmahls fällt auf, dass Bucer in seinem Katechismus von 1534 die Anzahl der Sakramente nicht deutlich auf zwei beschränkt. Er spricht lediglich von den «fürnemen», also den herausragenden oder hervortretenden Sakramenten.²⁰⁶ Damit bewegt er sich auf der Linie der Wittenberger Theologie, die der Anzahl der Sakramente nur zweitrangige Bedeutung zumisst. Luther konnte die Beichte im Zusammenhang mit

203 Capito hat in seinem *Kinderbericht* von 1529 wiederum eine andere Reihenfolge gewählt: Zunächst behandelt er wie Bucer das Apostolikum einschliesslich der Sakramente und danach das Unservater, der Dekalog fehlt (vgl. Wolfgang Capito, *Kinderbericht vnd fragstück vo[m] glauben*. Wolff F. Capitons, Strassburg, Wolff Köpph., 1529). Im *Berner Synodus* von 1532 hat Capito allerdings wieder betont, dass die Kinder auch den Dekalog kennen sollten (vgl. Kap. 34 und 35, in: Vom Berg, *Synodus*, 135f). Im *Kinderbericht* wird übrigens deutlich, dass Capito nach einer Phase des Schwankens wieder zur Kindertaufe steht, aber sich bei deren theologischen Begründung zurückhält (vgl. Johann Martin Usteri, *Die Stellung der Straßburger Reformatoren Bucer und Capito zur Tauffrage*, in: *Theologische Studien und Kritiken. Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft* 57 (1884), Heft 3, Abhandlungen, 456–525, hier 479).

204 Vgl. *Rudolph*, Einleitung, in: MBDS 6.3, 34. Meyer sieht diese Anordnung allerdings nur von kleineren Gruppen vertreten (vgl. *Meyer*, *Historischer Kommentar*, 82). So schlägt auch Capito im *Berner Synodus* anders als Bucer vor, zunächst das Glaubensbekenntnis, danach das Unservater und zum Abschluss den Dekalog zu behandeln (vgl. Vom Berg, *Synodus*, 137).

205 Vgl. auch oben S. 204. Wieder anders hat Luther in seinen Katechismen gezählt, dabei die Verse 2–6 zum Ersten Gebot gerechnet und dafür Vers 17 in Gebote Neun und Zehn aufgeteilt.

206 Vgl. Bucer, *Kurtze schriftliche erkläerung*, in: MBDS 6.3, 72,2. Entgegen der Angaben in der Anm. 186 (ebd.) sind auch im Katechismus von 1537 die Sakramente nicht deutlich auf zwei beschränkt (vgl. ebd. 189–195), aber derjenige von 1543 schon (vgl. ebd. 244–247), wobei auch da im Vergleich etwa zu Leo Jud die Beschränkung nicht so eindeutig ist.

Taufe und Abendmahl nennen, Melanchthon war bereit, auch die Sakramentalität der Weihe anzuerkennen.²⁰⁷

Bucer nennt die Taufe – wie Leo Jud – zuerst ein «bad der widergeburt»,²⁰⁸ was zunächst zwar biblisch ist (vgl. Tit 3,5), aber auch von Luther sowohl in seinem *Kleinen Katechismus* als auch in seinen *Schwabacher Artikeln*, beide aus dem Jahr 1529, aufgegriffen wird.²⁰⁹

Der Strassburger bewegt sich auch in der Abendmahlsfrage nicht ganz auf der schweizerischen Linie: Zwar verweist er – wie Zwingli – in diesem Zusammenhang auf Joh 6, allerdings verwendet Bucer Formulierungen, die der Wittenberger Auffassung weit entgegen kommen.²¹⁰ So kann er schreiben, Jesus Christus gebe im Abendmahl «sich selb, seinen waren leib und sein wares blüt uns zů essen und trincken»,²¹¹ um das Gesagte aber gleich wieder einzuschränken, weil es sich um eine «himlische speyß»²¹² handle, solle man «alle fleyschliche gedanken von leiplicher verenderung, zerteylung, rauhm und und anderen dergleichen eygeschafften dieser zeit gentzlich fallen lassen».²¹³ Auf die Frage, wie denn nun der Leib und das Blut Christi mit dem Brot und Wein als zwei unterschiedliche «Wesen» verbunden seien, antwortet Bucer mit dem auch von Luther verwendeten Terminus der «sacramentliche[n] einigkeit».²¹⁴ Wie man sich diese genau vorzustellen hat, darüber lassen sowohl Luther als auch Bucer die Lesenden im Unklaren. Der Wittenberger formuliert:

«Denn hie auch eine Einickeit aus zweyerley wesen ist worden, die wil ich nennen Sacramentliche Einickeit, darum das Christus leib und brod uns alda zum sacrament werden gegeben, Denn es ist nicht eine natuerlich odder personliche einickeit wie ynn Gott und Christo, So ists auch villeicht ein ander einickeit, denn die

207 Vgl. Gunther Wenz, Henning Schröer, Art. Sakramente I, in: TRE 29, 663–684, hier 673. Luther nannte die Beichte im Zusammenhang mit den Sakramenten im Kleinen Katechismus (vgl. Luther, Der Kleine Catechismus, in: BSELK, 884–888) oder in der *Confessio Augustana*, wo die Beichte und Absolution gleich nach der Taufe und dem Abendmahl genannt werden (Artikel X und XI). Vgl. dafür auch Maurer, Historischer Kommentar, Bd. 2, 176.

208 Bucer, Kurtze schriftliche erklärung, in: MBDS 6.3, 72,10.

209 Vgl. Luther, Der Kleine Catechismus 884,6–11; vgl. Leppin, Schwabacher Artikel, in: QuM 1, 40,18.

210 Zwingli tut das in seiner *Fidei ratio* von 1530, vgl. RBS 1/1, 440,4–7 und Bucer macht diesen Verweis ebenfalls an mehreren Stellen. Als Beispiele seien hier genannt: Bucer, Kurtze schriftliche erklärung, in: MBDS 6.3, 80,23–25; 80,30–33; 81,1.

211 Bucer, Kurtze schriftliche erklärung, in: MBDS 6.3, 80,26f.

212 Ebd. 81,1.

213 Ebd. 81,3f.

214 Ebd. 81,31. Vgl. auch Luther, Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, in: WA 26, 442,23 et passim.

taube mit dem heiligen geist [...] hat, dennoch ists ia auch ein sacramentlich einigkeit.»²¹⁵

Bucer dagegen versucht, nicht nur *ex negativo* zu definieren, was er unter der *unio sacramentalis* (also der «sacramentlichen einigkeit») versteht, bleibt aber trotzdem unscharf. Es bleibe bei der Unterscheidung des irdischen, sichtbaren Brots und des himmlischen, unsichtbaren Brots, welches der Leib Christi ist. Allerdings werde mit der natürlichen Speise und dem leiblichen Trank, also Brot und Wein, auch «der leib und das blüt des herren zur speyß und tranck der glaeubigen selen [Seelen] empfangen».²¹⁶ Teilhabe an den sichtbaren Zeichen bedeutet laut Bucer auch Teilhabe an den unsichtbaren Gaben.

Im Zusammenhang mit den Sakramenten behandelt der Strassburger auch ausführlich die Frage nach der Kirchengzucht. Das scheint nicht nur im Zusammenhang mit den Problemen mit den Täufern zu stehen, sondern ein grundsätzliches Anliegen Bucers gewesen zu sein.²¹⁷ Schon in Bucers Entwurf für die Ulmer Kirchenordnung aus dem Jahr 1531 wird das Thema aufgenommen und tritt sowohl da als auch im Katechismus als funktionale Folge des Abendmahlsgedankens auf: Es geht um eine klare Umgrenzung der Gemeinschaft der Abendmahlsempfänger. Innerhalb dieser Gemeinschaft soll die Sakramentsfeier durch eine entsprechende Lebensführung rein bewahrt werden.²¹⁸ Bucer plädiert für einen zurückhaltenden Einsatz des Banns, er sei nur gegenüber denjenigen zu üben, deren Sünden öffentlich bekannt sind. Der Bann, dass man also «mit sollichen nit eße oder trincke oder einige [irgendeine] besondere gemeynschafft habe»,²¹⁹ soll zur Reue führen. Nach einer Busszeit seien die reuigen Sünder, die gebeichtet und Besserung gelobt haben, aber wieder in die Gemeinde aufzunehmen.²²⁰

215 Ebd. 442,23–28.

216 Bucer, Kurtze schriftliche erkläerung, in: MBDS 6.3, 82,3.

217 Vgl. dafür auch Amy Nelson Burnett, Church Discipline and Moral Reformation in the Thought of Martin Bucer, in: Sixteenth Century Journal XXII, No. 3, 1991, 438–456; Willem van 't Spijker, Recht und Kirchengzucht bei Martin Bucer, in: Martin Bucer und das Recht, hg. v. Christoph Strohm, Genf 2002, 215–230. Über die Kirchengzucht wurde auch im Briefwechsel diskutiert (vgl. oben S. 139–143 und 154–156).

218 Vgl. Ernst-Wilhelm Kohls, Ordnung [...] der Stadt Ulm [...]. Einleitung, in: MBDS 4, 185–211, hier 199.

219 Bucer, Kurtze schriftliche erkläerung, in: MBDS 6.3, 88,4f.

220 Zur umstrittenen Bewertung der Beichte in der wittenbergischen und der schweizerischen Reformation vgl. Burnett, Church Discipline, 442f. Bucer selbst lässt im Katechismus durchblicken, dass er den seelsorgerlichen und pädagogischen Aspekt der «orenbeicht» sehr wohl würdigt (vgl. Bucer, Kurtze schriftliche erkläerung, in: MBDS 6.3, 91,1).

Bucers Katechismus von 1534 hat keine weitere Auflage erfahren. Für die katechetische Praxis war er wohl zu umfangreich. Der *kürtzer Catechismus* von 1537 und der *kürtzer Catechismus* von 1543 – beide, obwohl als Werk der Strassburger Prediger veröffentlicht, von Bucer verfasst – erfuhren weitere Verbreitung. Insbesondere derjenige aus dem Jahr 1537 wurde nicht nur im Elsass benutzt, sondern fand auch ausserhalb Verwendung und wurde beispielsweise in Hessen nachgedruckt.²²¹

Obwohl die je aktuelle Situation Einfluss auf Inhalt und Form der einzelnen Katechismen hatte, ist insgesamt die theologische Einheitlichkeit aller drei Katechismen klar ersichtlich.²²² Bucers Sakramentsverständnis im Katechismus entspricht demjenigen der Schrift *Bericht auß der heyligen geschrift*, die etwa zur gleichen Zeit ausgearbeitet wurde und wo er ebenfalls die *unio sacramentalis* vertritt.²²³ Diese Abendmahlslehre hat er seinen Konkordienbemühungen mit den Schweizern und Luther zugrunde gelegt. Auch in Fragen der Kirchengründung und damit auch der Ekklesiologie blieb Bucer in allen drei Katechismen konsistent, was darauf schliessen lässt, dass der Strassburger bereits im Jahr nach der ersten Strassburger Synode 1533 seine Position in wesentlichen Fragen gefunden hatte.²²⁴

Ertrag: Typische Merkmale reformierter Bekenntnisschriften

Anhand der hier getroffenen Auswahl an reformierten Disputationsthesen, Katechismen und Bekenntnisschriften aus dem schweizerisch-oberdeutschen Raum lassen sich einige gemeinsame Züge herausfiltern, die gleichsam Charakteristika reformierter Bekenntnisschriften sind.

Alle Schriften bewegen sich zwischen den Polen der positiven Darstellung des Glaubens, die integrativ angelegt war und auf Konsens zielte, sowie apologetischen und abgrenzenden Interessen:²²⁵ Einerseits gab es den eigenen Anspruch, das Evangelium in den massgeblichen Glaubensartikeln erneuert auszuformulieren; diese Deutung sollte universale Gel-

221 Vgl. *Rudolph*, Einleitung, in: MBDS 6.3, 42.

222 Vgl. ebd. 39. Vgl. auch die Ausführungen zu Beginn dieses Unterkapitels.

223 Vgl. Bucer, *Bericht*, in: MBDS 5, 109–258. Zur *unio sacramentalis* vgl. a. a. O., 247,30.

224 Vgl. *Rudolph*, Einleitung, in: MBDS 6.3, 41.

225 Vgl. auch Irene *Dingel*, Bekenntnis und Geschichte. Funktion und Entwicklung des reformatorischen Bekenntnisses im 16. Jahrhundert, in: *Dona Melancthoniana*. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag, hg. v. Johanna Loeher, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, 61–81, hier 63.

tung erlangen.²²⁶ Auf der anderen Seite ging es bei der Ausformulierung der Bekenntnisschriften oft um einen teilweise auch mit apologetischen Tendenzen verbundenen Abgrenzungsprozess, sei es von Altgläubigen oder von anderen Evangelischen. Dieser Entstehungszusammenhang der Bekenntnisschriften verschaffte ihnen räumlich und zeitlich nur begrenzte Geltung und trug zur territorialen Entstehung konfessioneller Unterschiede bei.

Opitz macht in der relativen Bedeutung reformierter Bekenntnistexte, ihren Bezug auf eine bestimmte Situation einerseits und auf das göttliche Wort in der Schrift andererseits, eine Grundspannung aus, die sich auch in der Relativierung der Bedeutung von gemeinsam unterzeichneten Formulierungen äussert und wegweisend für den Umgang mit der Wittenberger Schwesternkirche war: Weil sich die reformierte Bekenntnistradition der grundsätzlichen Situationsbezogenheit und Mehrgestaltigkeit christlicher Bekenntnisse bewusst war, drängt sie «nicht primär auf organisatorische oder lehrmässige Vereinheitlichung, sondern strebt gegenseitige Anerkennung [...] an»²²⁷.

Das formale Merkmal der prinzipiellen Überbietbarkeit fällt dann auch bei allen untersuchten Schriften auf: Die Überzeugung, dass eine bessere Einsicht in die Heilige Schrift eine neue Bekenntnisschrift erforderlich machen könnte, ist entweder direkt ausformuliert oder wird durch die Tatsache, dass neue Bekenntnisse entstanden sind, implizit bestätigt.²²⁸ Dass Thesen, Katechismen und Bekenntnisse abgelöst wurden oder ihre Bedeutung verloren, zeigt ihre begrenzte Gültigkeit.²²⁹ Es waren mehrheitlich Gelegenheitsschriften und als solche waren sie stark vom Kontext geprägt.

Dies zeigt sich auch an der Themenverschiebung: Während zunächst allgemein altgläubige Bräuche im Visier der Verfasser waren, verlagerte sich die Diskussion hin zur Abwehr der Messe und später zum richtigen Verständnis des Abendmahls. Während also bei den 67 *Artikeln* noch die Altgläubigen die Hauptgegner waren, entwickelten sich die Bekenntnisschriften immer stärker zur innerprotestantischen Debattenplattform. Nicht mehr primär die Altgläubigen, sondern die Evangelischen sollten angesprochen und überzeugt werden, vor ihnen wollte man bekennen und seinen Glauben erklären. Es ist deshalb wenig verwunderlich, dass es

226 Vgl. *Faulenbach*, Einleitung, in: RBS 1/1, 2.

227 *Opitz*, Identitätsmerkmale, 42.

228 So die 67 *Artikel* und das *Erste Basler Bekenntnis*.

229 So die *Ilanzer Artikel*, die *Berner Thesen*, die *Tetrapolitana*, die Zürcher Abendmahlsbekenntnisse von 1534 und die Katechismen Juds und Bucers.

insbesondere in den 1530er-Jahren vermehrt um die innerevangelische Diskussion rund um das Abendmahl ging und auch in den Bekenntnistexten viel Raum dafür verwendet wurde, das eigene Abendmahlsverständnis darzustellen. In den untersuchten Schriften fällt dies insbesondere von 1534 an auf. Dies ist kein Zufall: In diesem Jahr intensivierte Martin Bucer seine Bemühungen um eine Abendmahlskonkordie zwischen Oberdeutschen, Schweizern und Wittenbergern.

Bemerkenswert ist auch, dass sich dabei die Berner, beeinflusst von alten Zwingli-Anhängern wie Kaspar Megander, und nicht die Zürcher als Erben und Hüter der ‹zwinglischen› Abendmahlslehre profilierten, was in Kapitel 5 schon gezeigt wurde.²³⁰

Diese Themenverschiebung zu Gunsten einer Akzentuierung der Abendmahlslehre hatte auch generelle Auswirkungen auf die Strukturierung und die Inhalte der Schriften. Was sich aber durch alle Texte hindurchzieht und insbesondere bei den frühen Schriften auffällt, ist die starke Christozentrik. Die Überzeugung, dass Jesus Christus die einzige Quelle und alleiniges Kriterium aller theologischer Erkenntnis ist, ist ein Kennzeichen der Reformation überhaupt und spiegelt sich deshalb auch in den Bekenntnisschriften wider. Im Gegensatz zu lutherischen Schriften, in denen die Gottes- und Rechtfertigungslehre den Ausgangspunkt bilden, erscheint die reformierte Bekenntnis tradition diverser: Wenn sie sich am Apostolikum orientiert, wird ebenfalls die Gotteslehre vorangestellt, ansonsten wird meistens an erster Stelle das Evangeliumsverständnis dargestellt.²³¹

Bei den untersuchten Katechismen gibt es – bei aller Ähnlichkeit der Darstellungen – ebenfalls gewisse reformierte Charakteristika: Die Bundestheologie, also der Bund als Grundmotiv für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Geschöpfen, steht bei Juds Katechismus ganz am Anfang. In der gleichen Schrift führte der Zürcher Prediger auch erstmals die reformierte Zählung des Dekalogs ein. Bei Bucers Katechismus dagegen, der wiederum die Zehn Gebote anders gruppierte als Luther und Jud, zeigen sich diese Charakteristika nicht, was nebst der Entwicklung der Position im Abendmahlsstreit ein weiteres Indiz für die Eigenständigkeit des Strassburgers gegenüber den Schweizern ist.

230 Vgl. oben S. 131–136.

231 So etwa in der *Confessio Augustana*, in der in Artikel 2–6 die Rechtfertigungslehre ausgeführt wird und der erste Artikel von ‹Gott› handelt (vgl. BSELK, 92–102). Ähnlich ist es auch in den Schmalkaldischen Artikeln, in denen auf die Gottes- ebenfalls die Rechtfertigungslehre folgt (vgl. BSELK, 726–728).

Weitere typisch reformierte Grundanliegen – abgesehen von den oben genannten Anliegen «Wort Gottes», «Bund» und «Christologie» – werden auch bei der folgenden Darstellung des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* erkennbar: Die Erwählung, christliches Leben im Geist, die Heiligung und davon ausgehend auch Fragen der Gerechtigkeit und der sozialen Gestaltung der christlichen Gemeinschaft gemäss dem göttlichen Wort werden in der *Confessio* behandelt.²³² Ebenso wird das Schwanken zwischen Apologie und Bekenntnis und das sorgfältige Austarieren der Positionen deutlich werden, wie es schon für die reformierte Bekenntnisbildung bis 1536 charakteristisch war.

232 Vgl. *Opitz*, Identitätsmerkmale, 43

Die *Confessio Helvetica Prior* als Gemeinschaftswerk

Das «kurtze und gemeine bekantnus des gloybens der kilchen, die in einer Eidtgnossschafft das Evangelium Christi angenommen habenn»,¹ kurz: das *Erste Helvetische Bekenntnis* oder *Confessio Helvetica Prior* ist die erste gemeinsame Bekenntnisschrift der reformierten Schweizer Kirchen. Zu den Eigenheiten der zehn Folioseiten und in Deutsch 27, in Latein 28 Artikel umfassenden *Confessio Helvetica Prior* gehört, dass es sich nicht um das Werk eines einzelnen Theologen handelt, sondern um ein Gemeinschaftswerk der fünf führenden Pfarrer der grössten Schweizer Städte Basel, Bern und Zürich sowie den beiden leitenden Theologen von Strassburg. Dabei wurde die Schrift, die zunächst von Bullinger, Myconius und Grynäus entworfen wurde und wegen des Abfassungsorts teilweise auch *Basler Bekenntnis* genannt wird, nach der Ankunft der Elsässer Bucer und Capito und der Hinzuziehung von Jud und Megander nochmals erheblich umgestellt. Zudem weisen die ursprüngliche lateinische Fassung und die nachher durch Jud übersetzte und von den Ratsgesandten angenommene deutsche Version teils signifikante Unterschiede auf. Zu den Besonderheiten des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* gehört auch, dass es während seiner 30-jährigen Geltungsdauer mit Ausnahme einer englischen Übersetzung nie gedruckt wurde.²

In diesem Kapitel soll erstens der unmittelbare historische Kontext der *Confessio Helvetica Prior* ermittelt werden; es geht dabei sowohl um die Gründe für die Abfassung als auch um die Umstände der Zusammenkunft in Basel. Zudem wird ein Augenmerk auf die ursprüngliche Fassung von Bullinger, Myconius und Grynäus gelegt; ebenso auf die Änderungen, die sich nach der Ankunft der Strassburger und mit der Übersetzung Juds ergaben. Der Schwerpunkt des Kapitels liegt allerdings auf der Beschreibung und der theologischen Analyse der Bekenntnisschrift sowie

1 Saxer, *Confessio*, 44,1f.

2 Vgl. unten S. 339–345.

deren Aufbau, Kontinuitäten und Besonderheiten, besonders im Vergleich mit den in Kapitel 6 behandelten Bekenntnisschriften sowie den Diskussionen aus dem Briefwechsel in Kapitel 5. Damit soll die *Confessio Helvetica Prior* in die schweizerische Bekenntnistradition eingeordnet werden. Daran schliesst sich die Darstellung der unmittelbaren Reaktionen aus der Eidgenossenschaft und von den Wittenbergern auf das *Erste Helvetische Bekenntnis* an.

Entstehungsumstände

Gründe für die Abfassung

Ein Hauptgrund für die Abfassung waren die wiederholten Angriffe Luthers auf das schweizerische Sakramentsverständnis, wie in obigen Kapiteln gezeigt wurde.³ Die neueste Herabsetzung war im Galaterbriefkommentar des Wittenbergers festgehalten, der im Frühjahr 1535 erschienen war. Die Empörung der Eidgenossen richtete sich aber nicht nur gegen Luther, sondern auch gegen Bucer, der den Wittenberger wiederholt verteidigt hatte. «Du siehst», schrieb Bullinger an Myconius,

«dass er [Bucer] keine Mässigung bei diesem Menschen [Luther] erlangen wird, wenn wir nicht unter gänzlicher Verleumdung der heiligen Wahrheit sagen, dass allein dieser allerheiligste Mann Gottes [Luther] richtig über die Sakramente gedacht hat. Der tüfel theueye aber das!»⁴

Der Ertrag weiterer Vermittlungsbemühungen, wie etwa die Abfassung der *Esslinger Artikel* durch Bucer im August 1535, wurde in der Eidgenossenschaft abgelehnt. Stattdessen wurde nun eine päpstliche Konzilsausschreibung nach Mantua erwartet, nachdem Papst Paul III. im Frühjahr 1535 durch Sondergesandte in Deutschland, Frankreich und Spanien ein Konzil angekündigt hatte.⁵ Durch diese Mitteilung wurde der Wunsch der Schweizer nach klarer und bekenntnismässiger Formulierung ihres eigenen Abendmahlsverständnisses verstärkt. Auch die Strassburger insistierten auf einem Treffen, an dem sie teilnehmen wollten, zielten dabei

3 Vgl. etwa oben S. 69–83 und 157–169.

4 «Nullam hic video moderationem impetraturam apud hunc, nisi prorsus abnegata sancta veritate dicamus solum hunc dei virum sanctissimum recte de sacramentis sentisse.» Bullinger an Myconius am 24.6.1535, in: HBBW V, Nr. 598, 245,10–13; Übersetzung, in: Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 400.

5 Vgl. Gerhard Müller, Art. Tridentinum (1545–1563), in: TRE Bd. 34, 62–74, hier 63.

aber nicht auf ein eigenes Bekenntnis ab, sondern engagierten sich für eine gemeinsame informelle Beratung. So schrieb Capito an Bullinger:

«Es ist nötig, dass auch wir zusammenkommen. So oft haben wir Kosten und Zeit verloren um des gemeinsamen Heils Willen, nun lasst auch ihr Euch nicht etwas Gerechtigkeit verdriessen für die Erneuerung der Kirchen.»⁶

In der Eidgenossenschaft dagegen dachte man anders, man wollte zunächst unter sich zusammenkommen. In Aarau trafen sich am 1. Dezember 1535 Theologen aus Basel und Zürich, die zu spät gekommenen Berner akzeptierten allerdings die dort entworfene Abendmahlsformel nicht und plädierten dafür, falls überhaupt weiterverhandelt werden solle, eine Einigung unter den schweizerischen Kirchen in der gesamten Glaubenslehre anzustreben.

Im Hintergrund setzten sich Bucer und Capito weiter für ein Treffen ein, zu dem sie auch eingeladen werden wollten. Besonders aktiv agierte Capito: Der Strassburger liess Bullinger durch Johannes Zwick bitten, eine allfällige Zusammenkunft in Basel stattfinden zu lassen.⁷ Laut Köhler stand Capito auch hinter Myconius' Drängen und Vorschlag, auch Ratsherren sollten an der Verhandlung teilnehmen.⁸ Bullinger willigte am 19. Dezember 1535 ein, dass, wenn die Schweizer die Einheitlichkeit ihrer Lehre und Riten geprüft hätten, auch die Strassburger zugelassen werden sollen, aber nur in Gegenwart der Gelehrten, nicht der Ratsherren. Aber die Zurückhaltung gegenüber einer richtigen Einladung von Bucer und Capito blieb bestehen. Bullinger schrieb an Myconius:

«Ich will aber nicht, dass die Strassburger [also Capito und Bucer] beim ersten Treffen dabei sind. [...] Wir hörten einmal Bucer während Stunden ein Thema ausführen, das mit ein paar Worten hätte behandelt werden können. Wenn wir sie also 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! [...] Erst, wenn wir [Schweizer] [...] uns unter uns verständigt und einfache und deutliche Artikel bezüglich Dogmen und Riten aufgeschrie-

6 «Opus est, ut et nos conveniamus [...]. Toties nos sumptum et tempus perdidimus communis salutis causa; non pigeat et vos aliquid iustum molestiae pro redintegrandis ecclesiis.» Capito an Bullinger am 9.11.1535, in: HBBW V, Nr. 672, 415,21–23; Übersetzung Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 406.

7 Vgl. Zwick an Bullinger am 3.12.1535, in: HBBW V, Nr. 696, 459–463. Von Capito ging schon Mitte Oktober die Idee eines Treffens der Schweizer und Strassburger Theologen in Basel aus (vgl. Capito an Bullinger am 18.10.1535, in: HBBW V, Nr. 663, 394–396).

8 Vgl. Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 409.

ben haben, kann man die Strassburger zum Gespräch, an dem [nur] Gelehrte bewohnen, zulassen.»⁹

Mit anderen Worten: Bullinger wünschte sich nach Aarau einen erneuten Theologenkonvent, wobei den Strassburgern nur eine beratende Nebenrolle zukommen sollte.

In diesem Sinn willigten Zürich und Bern nach dem Besuch des Basler Gesandten Hans Rudolf Frey zu einer Zusammenkunft unter der Bedingung ein, dass nur Schweizer anwesend seien.¹⁰ Bald schon befürchtete aber der Basler Rat Ungemach mit Strassburg: Wenn die Eidgenossen ohne Strassburg und Konstanz tagen würden, könne der Verdacht der Spaltung aufkommen, sorgte sich der Basler Bürgermeister Jakob Meyer zum Hirzen. Myconius' Beruhigungsversuch, dass es sich dabei nur um eine zweitägige Vorbesprechung der Theologen handeln solle, vermochte nicht zu überzeugen.¹¹ Die Intervention von Johannes Zwick, der auf Drängen der Strassburger anfangs Januar drei Briefe nach Zürich schickte, war dann aus Bucers Sicht erfolgreich.¹² Der Konstanzer Pfarrer schrieb dem Zürcher Antistes, dass die evangelische Sache grössten Schaden nehmen würde, «wenn wir versuchen sollten, gegen den Willen oder ohne Wissen der Fürsten und Magistraten zusammenzukommen»¹³. Zusätzlich wies Zwick darauf hin, dass man von einem weiteren Konvent entlastet werde, wenn Bucer ebenfalls nach Basel käme.¹⁴

9 «Verum nolim ego primo conventui interesse Argentoratenses. [...] 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. [...] Caeterum si nos, quibus una est confessio, primum inter nos conspiremus sancte conscribamusque dogmatum et rituum capita simplicia et plana, demum in colloquium Argentoratenses admittere fuerit tutum, in colloquium, inquam, cui literati modo intersint.» Bullinger an Myconius am 19.12.1535, in: HBBW V, Nr. 703, 477,5f.9–12.16–20.

10 Vgl. Bibliander an Myconius am 21.12.1535, in: Zürich StA, E II 340, 68; Regest, in: OMB I, Nr. 361, 364f. Bibliander argumentierte, dass sich sonst die altgläubigen Eidgenossen bei «ausländischer» Beteiligung provoziert fühlen könnten.

11 Vgl. Myconius an Bullinger am 4.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 713, 40,4–11.

12 Vgl. Zwick an Bullinger am 7.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 716, 55; am 10.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 720, 60–63; und am 19.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 730, 84–89.

13 «Nos vero non dubitamus, quin maximam invidiam simus conflaturi rei evangelicae, si conemur vel invitis vel insciis potestatibus convenire.» Zwick an Bullinger am 7.1.1536; in HBBW VI, Nr. 716, 55,7–9; Übersetzung, in: Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 410. Zwick spricht da zwar von einem Theologenkonvent mit Luther, aber das Prinzip ist das gleiche: Ohne die Zustimmung der Obrigkeit sei keine Konkordie möglich.

14 Vgl. Zwick an Bullinger am 19.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 730, 85,20–29.

Diese Argumente und der Druck von Strassburg und Basel überzeugte die übrigen Schweizer Theologen oder zumindest die Zürcher. In Übereinstimmung mit Jud lud Bullinger Bucer auf den 1. Februar 1536 nach Basel ein, wobei der Zürcher Antistes wünschte, nicht über die Frage der Speisung der Ungläubigen zu verhandeln.¹⁵ Schon am 10. Januar 1536 hatte Zürich im Auftrag von Basel St. Gallen und Schaffhausen zur Versammlung eingeladen und dabei die Argumentation der Basler weitergeleitet:

«Wie bekannt sei in ihrer Religion einiger Zwiespalt entstanden, so zwar, daß einige Fürsten und Reichsstände, die in Betreff des Sacraments der Lehre des Martin Luther anhängen, an ihnen geeigneten Plätzen, wie zu Schmalkalden und anderswo besondere Tagleistungen halten. In Folge dessen schiene denen von Basel nothwendig und gut, wenn die Eidgenossen, die im Glauben gleichförmig sind, sich beförderlich durch ihre Prädicanten und Rathsboten zu sammenverfügen und auch in der Folge Angelegenheiten, welche ihre Religion betreffen, in gemeinsamer Versammlung beratschlagen würden.»¹⁶

Die Städte St. Gallen und Schaffhausen wurden zudem aufgefordert, nebst Theologen auch Ratsabgeordnete zu schicken. Diesem Wunsch Basels kam Zürich noch nach, aber die Zusendung der von Myconius erbetenen Traktandenliste für die Versammlung lehnte Bullinger ab: Das sei die Aufgabe der einladenden Obrigkeit. Der Zürcher Antistes zeigte sich trotz seiner früheren, anderslautenden Voten überrascht davon, dass es am Konvent um die allgemeine Einheit der Dogmen und Riten gehen solle:¹⁷ In der Lehre sei man schliesslich eins und in den Riten, wiewohl die nicht bei allen gleich seien, herrsche kein Zwiespalt. Bullinger vermutete ein Strassburger Betreiben hinter diesem Programm:

«Sie werden uns Formulierungen vorschlagen, damit es so aussieht, als stimmten wir mit Luther überein. Sie werden über die Kraft und Würde des Dienstes am Wort, über die Gewissensüberprüfung durch den Pfarrer vor dem Abendmahl, Zugeständnisse an die Päpster usw. sprechen. [...] Das ist mein Verdacht, wenn ich mich doch irrte!»¹⁸

15 Vgl. Bullinger an Bucer am 21.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 733, 94,4–8.

16 Einladungen an Schaffhausen und St. Gallen (von Zürich) am 10.1.1536, in: EA IV 1c, Nr. 363, 598.

17 Vgl. Fn 9.

18 «Iam ergo si stat sententia illos audire, praescribent illi nobis nescio quos loquendi modos, ut concordare videamur cum Luthero. Disputabunt multis de vi et dignitate ministerii verbi, de scrutinio conscientiarum, hoc est, quomodo indagandae et explorandae sint conscientiae hominum per ministrum verbi, priusquam accedant ad coenam; quid condonari possit pontificiis, ad quae dissimulari usw. [...] Haec mea

Trotzdem war der Tag in Basel nun definitiv auf den 30. Januar 1536 angesetzt.¹⁹ Bucer hatte kurz zuvor an Blarer geschrieben: «Wir werden ungerufen hereinbrechen in den Konvent der schweizerischen Brüder. Der Herr stehe uns bei!»²⁰ Aber die Strassburger hielten sich an die Einladung auf den 1. Februar. Das bedeutete, dass die zwei eingeplanten Tage für die Sonderverhandlungen unter den Schweizern reserviert blieben.

Die Zusammenkunft in Basel

Gemäss Eintrag in seinem Diarium reiste Bullinger am 28. Januar 1536 zusammen mit Leo Jud und zwei Ratsmitgliedern, Kaspar Nasal und Stadtschreiber Werner Beyel, auf Wunsch des Rates nach Basel.²¹ Dort trafen sie auf Theologen und Ratsvertreter aus den Städten Bern, Biel, Konstanz, Mülhausen, Schaffhausen und St. Gallen.²² Gekommen waren Kaspar Megander und der Ratsgesandte Peter von Werd aus Bern, der Bieler Bürgermeister Rudolf Räbstock, Joachim Maler als Stadtsyndikus von Konstanz, die Mülhausener Augustin Gmusaeus und Bürgermeister Achatius Gilgauer, eine vierköpfige Delegation aus Schaffhausen, die die beiden Pfarrer Erasmus Ritter und Benedikt Burgauer sowie den Bürgermeister Hans Waldkirch und den Zunftmeister Hans Schmid umfasste sowie der Theologe Johann Valentin Furtmüller und der Bürgermeister Ambrosius Schlumpf aus St. Gallen. Die Vertreter Basels waren neben Myconius und Grynäus der Bürgermeister Jakob Meyer und der Oberzunftmeister und Ratsherr Joder Brand.²³

suspitio est; utinam fallar!» Bullinger an Myconius am 20.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 731, 90,33 – 91,40.

19 Vgl. Haller an Bullinger am 14.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 724, 69,9f.

20 «Nos invocati irrumpemus in conventum Elveticorum fratrum. Domnium adsit!» Bucer an A. Blarer am 26.1.1536, in: Schiess, Briefwechsel, Bd. 1, Nr. 677, 779.

21 Vgl. Emil Egli (Hg.), Heinrich Bullingers Diarium (Annales vitae) der Jahre 1504–1574, Basel 1904, 24,20–23. Ursprünglich war anstelle von Nasal Hans Haab vorgesehen (vgl. Bullinger an Vadian am 21.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 734, 96,4f).

22 Glarus, Appenzell und Graubünden wurden nicht eingeladen, da in ihren Räten nicht nur Reformierte, sondern auch Altgläubige vertreten waren (vgl. Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 412f). Höchstwahrscheinlich hat Bullinger bei diesem Besuch in Basel den in der Stadt weilenden Johannes Calvin persönlich kennengelernt (vgl. Bullinger an Calvin am 22.5.1557, in: CO 16, Nr. 2634, 490). Calvin war aber nicht an den Verhandlungen beteiligt.

23 Vgl. Ernst Saxer, *Confessio Helvetica Prior* von 1536. Einleitung, in: RBS 1/2, 33–43, hier 34.

Es war nicht ganz die Zusammensetzung, die sich etwa Bullinger und Myconius gewünscht hatten: Vadian, den Bullinger in der Rheinstadt erwartet hatte, war «wegen Leibesschwäche»²⁴ verhindert. Auch Johannes Zwick war nicht nach Basel gereist, überdies hatte er sich nicht durch einen anderen Konstanzer Prädikanten vertreten lassen, wiewohl Myconius die Anwesenheit der Theologen aus Konstanz brieflich gewünscht hatte und dabei auch die zu diskutierenden Themen nannte: Erstens werde es um eine Konkordie mit Luther über den Abendmahlshandel gehen und zweitens soll über eine «Konkordie mit dem Papst» – gemeint war damit das angekündigte Konzil – gesprochen werden.²⁵ Der Konstanzer Rat hatte nun aber die Entsendung eines Delegierten abgelehnt, weil es keine offizielle Einladung gab und die Behörde nur durch «Privatpersonen»²⁶ von der Versammlung in Basel Kenntnis erhalten hatte.

Um guten Willen zu zeigen, wurde Ratsmitglied Joachim Maler gesandt, um beim Treffen eine Erklärung abzugeben, die allerdings eher unfreundlich ausfiel: Konstanz als «Liebhaber christlicher Einigkeit» sei zwar bereit, «zur Aufbaue der christlichen Kirche und Errichtung einer gemeinen Concordie in Alles zu willigen, was ohne Nachtheil der hl. Schrift geschehen könne».²⁷ Aber in der Instruktion wurde auch betont, dass es keine Konkordie mit dem Papst geben dürfe, Verhandlungen über eine Abendmahlskonkordie unnötig seien und die ganze Konkordienfrage noch verkompliziere.²⁸ Zusätzlich schickten die Pfarrer von Konstanz an die in Basel versammelten Theologen einen Brief, in dem sie schriftlich Stellung zu den angekündigten Diskussionsthemen nahmen.²⁹

Dieser klang ebenso ablehnend wie in der Kurzzusammenfassung der Erklärung Malers: Für eine Konkordie mit Luther seien keine neuen Erklärungen oder gar Bekenntnisformeln nötig, denn die Oberdeutschen und die Wittenberger hätten die Bekenntnisse und deren Apologien vom Augsburger Reichstag 1530 gegenseitig als übereinstimmend aner-

24 «[...] per corporis infirmitatem» Vadian BW V, Nr. 871, 303.

25 Vgl. Myconius im Namen der Kirchenältesten und Theologen von Basel an Zwick und die übrigen Theologen von Konstanz am 21.1.1536, in: Zürich ZB, Ms. F 81, 353; Regest, in: OMB I, Nr. 372, 374f.

26 EA IV 1c, Nr. 378, 617.b.

27 Ebd.

28 Vgl. Moeller, Zwick, 179.

29 Vgl. Pfarrer von Konstanz an die in Basel versammelten Pfarrer am 27./28.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 737, 101–105. Eine der beiden unabhängig voneinander entstandenen Übersetzungen des Briefs wurde von Jud ausgefertigt, die andere liegt in Konstanz (vgl. HBBW VI, 101).

kannt.³⁰ Die Konstanzer sprachen die Empfehlung aus, dass sich die Schweizer einer Konkordie auf dieser Grundlage anschliessen sollten.³¹ Gegenüber einem allgemeinen Konzil zeigten sich die Verfasser skeptisch: Einheit sei nicht in einheitlichen Riten begründet, sondern wurzele im Wirken des Heiligen Geistes und werde ermöglicht durch die Evangeliumspredigt. Die Zusammenkunft in Basel könne darum die Einheit der Kirche nicht gewährleisten, genau so wenig wie Konzilien.³²

Doch trotz der gewichtigen Abwesenheiten und Einsprachen gegen die Versammlung war die Vertretung im Basler Augustinerkloster eindrucksvoll. Es waren mehr Ratsvertreter als Theologen anwesend, was schon als Hinweis darauf dient, welches Ziel die Versammlung hatte:³³ Die Aussicht auf ein Generalkonzil, die bei den Vorbereitungen eher im Hintergrund stand, war in den Fokus gerückt und darum die bevorstehenden Verhandlungen in Basel als politische Unternehmung verstanden worden. Es ging darum, sich als Einheit zu präsentieren und zwar mit folgender Begründung: Die «einhelligkeit [ist] under dem ganzen handel Christi, ja ouch uns in weltlichen dingen nützlich und fruchtbar»³⁴. Darum stand im Vordergrund, für das bevorstehende Konzil in Mantua mit einem Glaubensbekenntnis gerüstet zu sein, das diese Einheit demonstrieren sollte.

So eröffneten Basels Ratsvertreter die Versammlung auch mit dem Hinweis auf das bevorstehende Konzil. Die versammelten «oberlendschen evangelischen stetten»³⁵ sollten bei einem solchen «einmündenklich und eintrechtenklich gefasst erscheinen und mit glichförmigen fürtregen unsern heiligen glouben bekennen, anzöigen und erhalten».³⁶ Denn als Kaiser Karl V. anlässlich des Augsburger Reichstags 1530 das letzte Mal aufgefordert hatte, den eigenen Glauben zu bekennen, waren verschiedene Bekenntnisse, nämlich die *Confessio Tetrapolitana* und die *Confessio Augustana* eingereicht worden, die einander «nit ganz ähnlich»³⁷ seien.

Von einer möglichen Konkordie mit Luther war an der Basler Tagung also zunächst nicht explizit die Rede. Der Ausschuss dreier Theologen, nämlich Bullinger, Myconius und Grynäus hatte den Auftrag, eine Be-

30 Damit waren die *Confessio Augustana* und die *Confessio Tetrapolitana* gemeint.

31 Vgl. Pfarrer von Konstanz an die in Basel versammelten Pfarrer am 27./28.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 737, 103,15–39.

32 Vgl. ebd. 104f,71–88.

33 Das Verhältnis war 11 : 9, da weder Biel noch Konstanz einen Prädikanten geschickt hatten.

34 EA IV 1c, Nr. 378, 618.d.

35 Ebd. 616.a.

36 Ebd. 617.a.

37 Ebd. 616.a.

kenntnisschrift «by dero man blyben werde fürohin bißhar gefürter leer»³⁸ abzufassen. Diese lateinische Erstfassung war ein fortlaufender Text, der nach dem Eintreffen von Bucer und Capito in Basel und unter Hinzuziehung von Jud und Megander noch erheblich verändert und umgestellt wurde, insbesondere der Abendmahlsartikel.³⁹ Zudem wurden folgende Artikel nach der Erweiterung der Kommission neu verfasst: «Von der Erbsünde, Vom freien Willen, Vom Ziel und Zweck des Evangeliums, vom Dienst am göttlichen Wort und von der Kraft und Wirkung der Sakramente».⁴⁰ Danach traten alle in Basel anwesenden Theologen zusammen und überarbeiteten den lateinischen Text nochmals, zum besseren Verständnis wurde gemäss Bullingers Bericht ergänzt oder gekürzt.⁴¹ Die von Jud angefertigte Übersetzung wurde den Ratsgesandten am 4. Februar 1536 vorgelesen und Bullinger konstatierte: «Die Confessio gefiel den botten wol.»⁴² Bevor die Bekenntnisschrift dem Basler Stadtschreiber Heinrich Ryhiner zur Ausfertigung übergeben wurde, wurde sie durch Jud, Bullinger, Grynäus, Capito und Bucer im Rathaus vorgetragen.

Nach der Verlesung des Bekenntnisses meldeten sich die Strassburger Theologen mit «weitläufiger Rede»⁴³ zu Wort. Sie rechtfertigten ihr Kommen damit, «um nach Kräften die vermeinte Spaltung, die zwischen den Ausländischen und den Oberdeutschen bestehe und von jenen für groß ausgegeben werde, ablehnen zu helfen»⁴⁴. Im Namen ihrer Obrigkeiten baten Bucer und Capito, dass die schweizerischen Kirchen sich ebenfalls für eine Konkordie einsetzen und zu einem Konzil oder zu «einer Versammlung der christlichen Fürsten und Städte»⁴⁵ eine Gesandtschaft schicken sollten. Mit Verweis auf die Versammlung christlicher Fürsten und Städte, womit der Schmalkaldische Bund gemeint war, und auf den Zuwachs desselben wurde auch die Bündnisfrage am Rande angesprochen.⁴⁶

Eine solche Zusage hinsichtlich eines Bündnisses konnten die Gesandten allerdings nicht machen, da ihnen dazu die Vollmacht fehlte. Zu-

38 Bullingers Tagungsbericht, in: Zürich StA E II 337, 131r–131v, hier 131r.

39 Vgl. unten S. 228–231.

40 «De origine peccato, De libero arbitrio, De scopo evangelicae doctrinae, De ministerio verbi et vi sacramentorum». Bullingers Tagungsbericht, in: Zürich StA E II 337, 131r.

41 Vgl. Bullingers Tagungsbericht, in: Zürich StA E II 337, 131r–131v.

42 Bullingers Tagungsbericht, in: Zürich StA E II 337, 131v.

43 EA IV 1c, Nr. 378, 617.c.

44 Ebd.

45 Ebd.

46 Bucer und Capito sprachen vom Herzog von Pommern, dem Graf Wilhelm von Nassau und «anderen Städten» (ebd.).

mindest für die Basler stand aber nach wie vor eine Einigung sowohl im Hinblick auf das Konzil als auch angesichts des feindlichen Verhaltens der altgläubigen Orte innerhalb der Eidgenossenschaft im Vordergrund. Basel wollte die reformierten Schweizer als starke Einheit präsentieren, «mer dann aber bishar beschechen zusammen komen»,⁴⁷ aber trotzdem keinesfalls «nüwe und sondere püntnussen oder verstend neben dem pund, so wir mit andern unsern trüwen lieben Eidgenossen haben»,⁴⁸ eingehen.

Jede Delegation erhielt zum Abschluss der Tagung eine Abschrift des Bekenntnisses, um es in den heimischen Städten bestätigen zu lassen. Zudem wurde vereinbart, dass ohne Wissen der anderen reformierten Schweizer Orte nichts geändert und die Bekenntnisschrift vorläufig auch nicht gedruckt werden sollte.

Ursprüngliche Fassung und Textunterschiede

Aus oben erwähnten und weiteren Gründen gibt es weder vom lateinischen noch vom deutschen Bekenntnistext einen zeitgenössischen Druck.⁴⁹ Überliefert sind dagegen diverse handschriftliche Exemplare sowie Arbeitspapiere mit der Erstfassung von Bullinger, Myconius und Grynäus sowie mit Entwürfen und neu verfassten Artikeln, die nach der Erweiterung des Ausschusses durch Bucer und Capito sowie Jud und Megander geschrieben wurden.

Im Folgenden soll die Umgestaltung des Bekenntnisses nach der Ankunft der Strassburger dargestellt werden. Darüber hinaus wird gezeigt, was die Unterschiede zwischen der lateinischen und der von Leo Jud angefertigten deutschen Version sowie die Differenzen zum schliesslich angenommenen «amtlichen» Text sind.

Da die Änderungen zahlreich sind, geht es nicht darum, diese *in extenso* vorzustellen. Vielmehr ist das Ziel, die auffälligsten Umgestaltungen nachzuzeichnen und die Gründe dafür zu nennen. Es soll also ein Eindruck davon entstehen, wie umfangreich die Veränderungen vom Erstentwurf über die lateinische Fassung bis zur angenommenen deutschen Übersetzung waren. Zur besseren Übersicht findet sich auf der folgenden Seite eine Abbildung, die diese Entwicklung anschaulich machen soll.

Saxer hat in seiner Edition von 2006 diese relativ komplizierte Entstehung der «amtlichen» Fassung schon grob nachgezeichnet; die nachfol-

47 EA IV 1c, Nr. 378, 618.d.

48 Ebd.

49 Vgl. oben S. 220–224 und unten 291–298.

gende Skizzierung der Genese des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* knüpft daran an.⁵⁰ Der Einfachheit und Nachvollziehbarkeit halber werden dieselben Bezeichnungen verwendet, die in der von Saxer besorgten Edition den Handschriften gegeben wurden. Die wichtigsten davon sind:

- A: Deutscher Text des Bekenntnisses, übersetzt von Leo Jud.⁵¹
- B: Obrigkeitliches Exemplar des später angenommenen deutschen Bekenntnistextes.⁵²
- E: Lateinischer Bekenntnistext mit Leo Juds Handschrift.⁵³

Über die Bezeichnungen von Saxer hinaus werden den verschiedenen Versionen in den Arbeitspapieren folgende Kennzeichnung gegeben:

- K: Entwurf des Bekenntnisses eines unbekannten Schreibers.⁵⁴
- L: Entwurf des Bekenntnisses, teilweise geschrieben von Heinrich Bullinger.⁵⁵
- M: Einzelne Artikelentwürfe nach Bullingers Handschrift.⁵⁶

50 Vgl. Saxer, *Confessio*. Einleitung, in: RBS 1/2, 34–36.

51 Vgl. Zürich StA, E II 440, 234–245, Nr. XLV und RBS 1/2, 38.

52 Vgl. Zürich StA, E I 1.3, Nr. 27, 1–24; und RBS 1/2, 39. Die Signatur des Textes im Staatsarchiv, die Saxer an dieser Stelle angibt, ist nicht mehr korrekt. Zu finden ist das obrigkeitliche Exemplar nun unter der hier erstgenannten Signatur.

53 Vgl. Zürich StA, E II 440, 226–233, Nr. XLIV und RBS 1/2, 40.

54 Vgl. Zürich StA, E II 364, 413–416.

55 Vgl. Zürich StA, E II 364, 417–420.

56 Vgl. Zürich StA, E II 364, 408–412.

Fassung K (E II 364, 413–416)		Fassung M (E II 364, 408–412)		Fassung E (E II 440, 226–233)		Fassung A (E II 440, 234–245)		Fassung B (E I 1.3, Nr. 27)	
Stell- ung	Marginaltitel	Titel		Nr.	Titel	Titel	Nr.	Titel	
1	Scriptura			I	De scriptura sacra	Von der heiligen geschrift	1	Vonn der heiligen geschrift	
				II	De interpretatione scriptura	Von ußlegung der gschrift	2	Von ußlegung der gschrift	
				III	De antiquis patribus	Von den alten leren	3	Von den allten Lerern	
				IV	De traditionibus hominum	Von möntschen lern	4	Von Menntschen lerenn	
2	Deus			V	Scopus scripturae	Was der zweck sye der heyligen geschrift, und woruff sy entlich wyse	5	Was der zweck der heyligen geschrift sye, und woruff sy entlich wyse	
				VI	Deus	Von Gott	6	Vonn Gott	
3	Homo et vires eius			VII	Homo et vires eius	Vom möntschen	7	Von dem Mentschenn	
				VIII	Originale peccatum	Vom fal des möntschen	8	Von der Erbsünd	
4	Aeternum consilium de salute	De peccato originale		IX	Liberum arbitrium	Von der frygen wylkur, so man nempt den frygen willenn	9	Von der frygen wylkur, so man nempt den frygen willenn	
		De libero arbitrio		X	Consilium dei aeternum de reparatione hominis	Wie Gott den möntschen durch syn Ewygen Ratschlag wyderbracht habe	10	Wie Gott den Mentschenn durch syn Ewygen Ratschlag wyderbracht habe	
5	Christus			XI	Jesus Christus et quae per Christum	Von dem herren Christo und was wir durch inn habenn	11	Von dem herren Christo und was wir durch inn habenn	
6	Quae per Christum			XII	Scopus evangelicae doctrinae	Was der zwäck sy Euangelischer Leer	12	Was der zweck sy Euangelischer Leer	
7	Christianus			XIII	Christianus et officia eius	Wie uns die gnad und verdienst christi mitgeteylt werdt und was frucht darus volge	13	Wie unns die gnad Christi und sin verdienst mitgeteylt werdt, und was frucht darus volge	
				XIV	De fide	Was der gloub sye			
						Was rächter waarer gotsdienst sye			

Fassung K (E II 364, 413–416)		Fassung M (E II 364, 408–412)		Fassung E (E II 440, 226–233)		Fassung A (E II 440, 234–245)		Fassung B (E I 1.3, Nr. 27)	
Stell- ung	Marginaltitel	Titel	Nr.	Titel	Nr.	Titel	Nr.	Titel	Nr.
8	Disciplina christiana		XV	Ecclesia		Von der kilchen	14	Vonn der kilchenn	
		De ministerio ecclesiae in verbo et sacramentis	XVI	De ministerio verbi		Von den dieneren des wort gottes und dem dienst der kilchen	15	Vonn dem zudienen des wort gottes und diennst der kilchenn	
9	Potestas ecclesiae		XVII	Potestas ecclesiastica		Vom gwallt der kilchen	16	Vom gwallt der kilchen	
10	Electio		XVII	Electio ministrorum		Von der erwelung der dienern der kilchenn	17	Von der erwelung der dienern der kilchenn	
11	Pastor quis		XIX	Pastor quis		Wer der hyrrt unnd das haupt der kilchenn sye	18	Wer der hyrrt unnd das haupt der kilchenn sye	
12	Offitia ministrorum		XX	Ministorum officia		Was das Ampt sy der dienern der kilchenn	19	Was das Ampt sy der dienern der kilchenn	
13	Signa	De sacramentis	XXI	De vi et efficacia sacramentorum		Von dem vermögenn, kraft und würckung der Sacramentenn	20	Vonn dem vermögenn, krafft und würckung der Sacramentenn	
		De baptismo	XXII	Baptisma		Vom Touff	21	Vom Touff	
14	Vis signorum	De eucharistia	XXIII	Eucharistia		Vom Nachmal des herren oder von der Dancksagung	22	Vom Nachmal des herren oder von der Dancksagung	
15	Coetus sacri		XXIV	Coetus sacri		Von den heyligen versamlungen und zemenkomung der gloubigen	23	Von den heyligen versamlung und zemenkomung der gloubigen	
17	ohne Titel		XXV	De haereticis et scismaticis		Von denen, die durch faltsche leren die kilchen Christi trennend, oder sich von iro absondern und rottennd	24	Von denen, die durch faltsche leren die kilchen Christi trennend, oder sich von iro absondern und rottennd	
18	ohne Titel		XXVI	De mediis		Von denen dingen, die weder gebotten noch verbotten, sonder myttel und fryg sind	25	Vonn denen dingen, die da weder gebotten noch verbotten, sonder myttel und fryg sind	
16	Magistratus		XXVII	De magistratu		Von der weltlichen oberkeyt	26	Vonn der weltlichen oberkeyt	
			XXVIII	De sancto coniugio		Von der heyligen Ee	27	Vonn der heyligen Ee	

Abbildung 1: Textgenese der Confessio Helvetica Prior

a. *Unterschiede Erstentwürfe K, L und M – lateinische Fassung E*

Bullinger selbst betonte in seinem Bericht den Umstand, dass der Entwurf der Erstverfasser erheblich modifiziert wurde, nachdem die Kommission durch die Strassburger sowie Jud und Megander ergänzt worden war.⁵⁷ Die Arbeitspapiere, die im Zürcher Staatsarchiv liegen, zeigen nun deutlich, wie stark einerseits an der Form und andererseits auch am Inhalt der Bekenntnisschrift gearbeitet wurde.⁵⁸ Es sind zwei Entwürfe überliefert, die ursprünglich vom Dreierausschuss Bullinger-Myconius-Grynäus stammen müssen, bilden sie doch offensichtlich die Grundlage für die lateinische Fassung E, die zur Basis für die später angenommene *Confessio Helvetica Prior* werden sollte.

Bei den Entwürfen K und L handelt es sich je um einen Lauftext mit der Titelsetzung in den Marginalien. Verschiedene Hände haben daran gearbeitet und weil beide Fassungen sehr ähnlich sind, ist es auch schwierig auszumachen, welche Fassung die ursprünglichere ist.⁵⁹ K ist leicht ausführlicher und hat folgende Reihenfolge: Scriptura (I–V) – Deus (VI) – Homo et vires eius (VII) – Aeternum consilium de salute (X) – Christus (XI) – Quae per Christum (XI) – Christianus (XIII–XIV) – Disciplina christiana (XV) – Potestas ecclesiae (XVII) – Electio (XVIII) – Pastor quis (XIX) – Offitia Ministrorum (XX) – Signa (XXI) – Vis signorum (XXIII) – Coetus sacri (XXIV) – Magistratus (XXVII) – De haericis et scismaticis (XXV) – De Mediis (XXVI).⁶⁰

Dabei fallen nicht nur die etwas andere Titelgebung, eine von E leicht abweichend Reihenfolge und eine andere Inhaltseinteilung auf, sondern insbesondere die fehlenden Artikel, die offensichtlich erst nachträglich ausgearbeitet und in E aufgenommen worden sind. Diese finden sich in

57 Vgl. oben S. 220–224. Für die folgenden Ausführungen vgl. die ersten drei Spalten der oben abgebildeten Tabelle miteinander.

58 Vgl. Zürich StA, E II 364, 408–412. 413–416. 417–420.

59 Weil K im Gegensatz zu L am Schluss noch teilweise den Artikel «De mediis» und den ganzen Abschnitt «De haericis et scismaticis» führt (wobei beide nicht so betitelt werden, vgl. Zürich StA, E II 364, 416), scheint K die ältere Fassung zu sein. Dagegen spricht, dass zwar beide Versionen stark überarbeitet worden sind, aber gerade die ersten beiden Seiten von L (bis und mit Artikel «Pastor quis», vgl. Zürich StA, E II 364, 417–418) sehr wenig Korrekturen aufzeigen.

60 Nach K (Zürich StA, E II 364, 413–416), wobei die beiden letztgenannten Artikel nicht betitelt sind. Bei L fehlt der eigene Titel des Abschnitts «Aeternum consilium de salute», wobei der Inhalt festgehalten ist und unter dem Abschnitt «Homo» geschrieben steht. Die in den Klammern genannten römischen Ziffern bezeichnen die spätere Stellung in der Fassung E.

der Handschrift M. Es handelt sich um die Artikel 8, 9, 12, 15, Teile von 20–22 sowie 27. Inhaltlich wurden diese neu entworfenen Artikel in E kaum mehr geändert, lediglich die Titelsetzung angepasst, wobei insbesondere die Umbenennung von Artikel 12 von «De iustificacione» (M) in «Scopus evangelicae doctrinae» (E) bemerkenswert ist.⁶¹

Diese neu ausformulierten Artikel entstanden offensichtlich unter Strassburger Einfluss. Nicht nur die Hinzufügung neuer Artikel wie solche über die Rechtfertigungslehre oder die Frage nach dem freien Willen, genuin wittenbergische Themen, sprechen dafür. Sondern insbesondere bei den Artikeln über die Sakramente, die intensiv überarbeitet wurden, wird deutlich, wie stark sich Bucer und Capito für Formulierungen eingesetzt haben, die eine theologische Nähe zur Wittenberger Reformation suggerieren. Während die Sakramente in K und L noch zusammengefasst behandelt werden, erfolgt in M und dann auch in E eine Beschreibung in einzelnen Artikeln, wobei auch die ursprünglich vorgesehenen Titel entfallen. Artikel XXI «De vi et efficacia sacramentorum» nimmt zwar vereinzelte Elemente aus dem Abschnitt «Signa» von K und L auf, wird aber grundsätzlich in M neu geschrieben.⁶² Einzelne Abschnitte, die K und L zu den Sakramenten aufführen, werden übernommen, aber in den Artikeln «Baptisma» und «Eucharistia» werden dem übernommenen Material zusätzliche Abschnitte vorangestellt. Die Artikel XXII und XXIII über Taufe und Abendmahl in der lateinischen Fassung E setzen sich also wie folgt zusammen:

Art. XXII «Baptisma»:

RBS 1/2, 64,19–21: Text in M, überschrieben mit «De Baptismo»⁶³

RBS 1/2, 65,1–5: Text aus K und L, überschrieben mit «Signa»⁶⁴

61 Die weiteren Änderungen waren minim: «De libero arbitrio (M) entspricht» in E Artikel IX. «Liberum arbitrium»; «De peccato originale» (M) wird zu «Originale peccatum» (E, Art. VIII); «De ministerio ecclesiae in verbo et sacramentis» wird zu «De ministerio verbi» (E, Art. XV); «De sacramentis» wird zu «De vi et efficacia sacramentorum» (E, Art. XX) umgearbeitet; «De baptismo» trägt in E Artikel XXI. den Namen «Baptisma»; «De Eucharistia» wird zu «Eucharistia» (E, Art. XXII) und «De Coniugio» (in M ohne Titel) zu «De sancto coniugio» (E, Art. XXVII).

62 Zu finden in Zürich StA, E II 364, 409 und 410.

63 Vgl. Zürich StA, E II 364, 409; ohne Titel auch in 412.

64 Vgl. ebd. 415; 420.

Art. XXIII «Eucharistia»:

RBS 1/2, 65,7–14: Text in M, ohne Titel⁶⁵

RBS 1/2, 65,15–21: Text aus K und L, überschrieben mit «Signa»⁶⁶

RBS 1/2, 65,22–66,7: Text in K und L, überschrieben mit «Vis signorum»⁶⁷

Diese hinzugefügten Passagen betonen, was Gott in den Sakramenten den Menschen anbiete und insbesondere beim Abendmahl wird so im Vergleich zu K und L noch deutlicher unterstrichen, dass es um eine wahre Gemeinschaft des Leibs und Bluts Christi mit den Gläubigen geht, die angeboten werde. In die gleiche Richtung geht der Zusatz, der bei der Übernahme von «Vis signorum» aus K und L in E ergänzt wird: Es handle sich bei den Sakramenten um heilige Dinge, «die in der Art, wie oben davon geredet wurde, die Dinge, die sie bedeuten, darreichen».⁶⁸

Auch an den anderen Artikeln aus den Erstentwürfen K und L wurde gearbeitet. Es würde zu weit führen, die diversen kleinen Änderungen aufzuführen. Einzelne grössere Anpassungen seien hier aber genannt. So stärkt E gegenüber L in Artikel XVIII «Electio ministorum» die Rolle der bestehenden Pfarrer und der Obrigkeit in der Auswahl geeigneter neuer Prediger.⁶⁹ Ebenso wird die in Artikel XIX «Pastor quis» beschriebene Schlüsselgewalt durch die Umformulierung in E noch mehr bekräftigt.⁷⁰ Auch Artikel XX «Ministorum officia» zeigt stärkere Überarbeitungen auf.⁷¹ Hinter der Betonung der Kirchenzucht, beziehungsweise hinter dem

65 Vgl. ebd. 412.

66 Vgl. ebd. 415; 420.

67 Vgl. ebd. 415f; 420.

68 «[...] suo quo diximus modo res significatas exhibentes» Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 65,24–66,1. Bei K wird es nachträglich eingefügt, in L fehlt die Bemerkung ganz (vgl. Zürich StA, E II 364, 415. 420). Für die Bedeutung dieses Einschubs vgl. unten (Unterschiede lateinische Fassung E – deutsche Fassung A) und S. 269–272.

69 Das «esse compererint et iudicarint ministri ecclesiae et hi quibus id negotii per Christianum magistratum ecclesia nomine commissum est» (Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 62,17–63,2) fehlt in L (vgl. Zürich StA, E II 364, 418), in K wird es am Rand ähnlich ergänzt (vgl. Zürich StA, E II 364, 414).

70 Ursprünglich setzt K anstatt des Mittelteils (Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 63,7–9, des Teils zwischen den Klammern [83]) folgende Passage: «huius externae administrationis praeses et pastor est, interim quisquis in praesentiarum hac clavium potestate legitime sic concredita recte et legitime utitur.» (Zürich StA, E II 364, 414).

71 Daraufhin weisen auch die unterschiedlichen Versionen in anderen überlieferten Handschriften, die Saxer in seiner Edition aufführt (vgl. *Saxer, Confessio*. Einleitung, in: RBS 1/2, 40f und 63, textkrit. Apparat).

ergänzenden Hinweis auf die kirchliche und staatliche Aufgabe der Besserung der Gläubigen, die E gegenüber K und L macht, könnte ebenfalls Strassburger Betreiben stehen.⁷²

b. Unterschiede lateinische Fassung E – deutsche Fassung A

Nachdem sich die Theologen auf die lateinische Fassung E verständigt hatten, wurde Leo Jud als erfahrener Übersetzer damit beauftragt, den Text ins Deutsche zu übertragen.⁷³ Einige Unterschiede zwischen der lateinischen und der deutschen Fassung fallen relativ schnell auf. Die Abweichungen sind teilweise so offensichtlich, dass sie schon vor der Annahme der Bekenntnisschrift durch die Obrigkeiten von einzelnen Theologen beanstandet wurden.⁷⁴ In der Tendenz ist die deutsche Übersetzung A ausführlicher als die lateinische Version E und einige Differenzen lassen sich leicht erklären: So übernimmt etwa die deutsche Fassung genauer als der lateinische Text die christologischen Aussagen der Bekenntnisse von Konstantinopel und Chalcedon.⁷⁵ Allerdings bringt Jud in seine Übersetzung, wie Köhler richtig erkannt hat, zusätzlich auch «eine gewisse Verdeutlichung in Zwinglischem Sinne»⁷⁶ hinein. Zur Erläuterung seien einige Beispiele genannt:

72 In K und L (vgl. Zürich StA, E II 364, 415. 419) fehlt der Zusatz «aut alia ratione comoda emendare» (Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 63,19f), was die Pflicht der Kirche und der Obrigkeit, die Gläubigen zu bessern, betont.

73 Für Jud als Übersetzer lateinischer Schriften ins Deutsche vgl. *Kettler*, Teütsch, 119–212. Kettler analysiert insbesondere Juds Übersetzungstechnik sorgfältig und kommt zum Schluss, dass sich die Übersetzungen des Zürchers durch eine «starke Gebundenheit an den Originaltext» auszeichnen, allerdings auch immer wieder eine «kerygmatische Ausrichtung» zu bemerken sei; es gebe eine Tendenz von Jud, «predigen, deuten und auslegen zu wollen.» (*Kettler*, Teütsch, 210f).

74 Vgl. etwa Zwick an Bullinger und Jud am 23.2.1536, in: HBBW VI, Nr. 751, 145,133f; vgl. dafür auch unten S. 291–298.

75 Darauf weist Saxer hin (vgl. Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 46, Anm. 19).

76 *Köhler*, Luther und Zwingli, Bd. 2, 414. Allerdings sind nicht alle Änderungen in diese Richtung zu verstehen. Einige kleine Differenzen, etwa in den Artikeln 12, 24 und 26, scheinen Juds catechetischem Interesse zu entspringen (vgl. Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 48,5f; für den lat. Text vgl. ebd. 60,23f; zu Juds catechetischem Engagement vgl. oben S. 203–207), verschärfen den Irrtum der Wiedertäufer (vgl. Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 54,19–22; für den lat. Text vgl. ebd. 67,3–6) oder klären etwa die Aufgaben der Obrigkeit genauer (vgl. Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 55,10–13.19f; für den lat. Text vgl. ebd. 67,13–15.19f).

Schon im ersten Artikel «Von der heiligen geschrift» ist die Vorstellung, dass die Heilige Schrift auch zu einem «frommen erborn und gottseligen»⁷⁷ Leben führen soll, in der deutschen Version A stärker betont als in der lateinischen Fassung E.⁷⁸ In den Abschnitten zur Ekklesiologie und Ämterlehre finden sich mehrere Anpassungen, die in eine ähnliche Richtung gehen: In Artikel 15 fügt Jud hinzu, dass Gott die Erkenntnis seiner selbst und die Sündenvergebung «sinen gläubigen»⁷⁹ unterbreitet. Stephens ordnet das folgendermassen ein: «The German adds reference to God's power as being effective {for believers}, a phrase reflecting Zurich theology.»⁸⁰ Auch in Artikel 19 «Was das Ampt sy der dienern der kilchenn» nimmt Jud eine entsprechende Anpassung vor: Er ergänzt, dass die Pfarrer auch eine «enderung des lebens»⁸¹ predigen sollen, davon ist im lateinischen Text nicht die Rede. Auch dabei handelt es sich um eine Ergänzung, die etwa typisch für Bullinger ist.⁸²

Zwinglis Gedankengut klingt beispielsweise in Artikel 8 über die «Erbsünd» an, da «vitiis nostris assidue»⁸³ mit «teglich mangel und presen»⁸⁴ übersetzt wird. Gerade «prest» ist typisch zwinglisch und dass die Schuldverhaftung in diesen täglichen Mangel verlegt wird, erinnert an Zwingli.⁸⁵ Auch Artikel 25 «Von denen dingen, die da weder gebotten noch verboten, sonder myttel und fryg sind» ist gegenüber der lateinischen Version zwinglisch angehaucht. Während erstere relativ allgemein bleibt, schreibt Jud in der Übersetzung konkret, was das Ziel jeder christlichen Handlung ist: Die Ehre Gottes soll gefördert und die Kirche sowie der Nächste gebessert werden.⁸⁶

Am meisten fallen aber wieder die Anpassungen bei den Artikeln über die Sakramente auf, zunächst beim Artikel 20 «Vonn dem vermögen, krafft und würckung der Sacramenten». Jud betont über die lateinische Fassung E hinaus, dass es sich um *darstellende*⁸⁷ Zeichen handelt, die

77 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 44,10.

78 Dort steht, dass die Heilige Schrift «pietatem omnem, onem vitae rationem sola perfecte» umfasst (Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 57,7).

79 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 49,18; für den lat. Text vgl. ebd. 62,2–5.

80 William Peter *Stephens*, *The Theology of Heinrich Bullinger*, hg. v. Jim West und Joe Mock, Göttingen 2019, 326, Anm. 38.

81 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 51,9; für den lat. Text vgl. ebd. 63,12f.

82 Vgl. unten S. 262–269 und *Stephens*, *Theology*, 326, Anm. 38.

83 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 58,21.

84 Ebd. 46,2.

85 Vgl. unten S. 252–256.

86 Vgl. Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 55,6f.

87 «[...] bedütliche» ebd. 52,3.5 und textkrit. Apparat (40).

auch aus «wesentlichen»⁸⁸ Dingen bestehen. Die nächste Klarstellung erfolgt bezüglich des Abendmahls: Die Gemeinschaft des Leibes Christi sei nicht nur wesentlich, sondern über E hinaus auch «geystlich».⁸⁹ Und A betont noch stärker als die lateinische Fassung die starke Trennung zwischen den äusserlichen Zeichen Brot und Wein und der unsichtbaren, geistlichen Wirkung im Glauben, die Jud noch mit «innwändig»⁹⁰ ergänzt. Im selben Artikel findet sich eine ähnliche Anpassung, wenn Jud den Satz «Nam in rebus ipsis totus fructus sacramentorum est»⁹¹ mit «[...] und in disen wesentlichen geystlichen dingen stat die gantze krafft, würlung und frucht der sacramenten»⁹² übersetzt.

Beim Artikel über das Abendmahl (Art. 22) sind ebenfalls einige Konkretisierungen in zürcherischem Sinn auszumachen. Das «geheimnisvolle Abendmahl»⁹³ wird von Jud schlicht als heiliges Nachtmahl bezeichnet⁹⁴ und bei Brot und Wein handelt es sich um «wichtige, darstellende, heilige Wahrzeichen»,⁹⁵ dies über die lateinische Formulierung «symbola»⁹⁶ hinaus. Auch ist im lateinischen Text nicht die Rede davon, dass «die ware gemeinschaft des lyps unnd blüts Christis *den gläubigen* fürgetragen unnd angeboten werde»;⁹⁷ der Zusatz, dass das Angebot nur den Gläubigen gilt, stammt aus Juds Feder. Zudem steht im lateinischen Text nicht «Gemeinschaft», sondern «communicatio».⁹⁸ Leicht abschwächend übersetzt Jud das «suo quo diximus modo res significatas exhibentes»⁹⁹ folgendermassen: Sie «tragenn [...] die *geystlichenn* ding, die sy bedütend, für, und bietend sy an».¹⁰⁰

Es fällt bei den Sakramentsartikeln auf, dass der Übersetzer immer wieder ergänzt, dass in den Sakramenten die Zeichen die *geistliche* Sache lediglich *darstellen*. Offensichtlich war Jud der Meinung, es brauche diese

88 Ebd. 52,5.

89 Vgl. ebd. 52,8; für den lat. Text vgl. ebd. 64,9f.

90 Ebd. 52,10 und textkrit. Apparat (42).

91 Ebd. 64,12.

92 Ebd. 52,11f.

93 «[...] coenam mysticam» ebd. 65,7.

94 Ebd. 52,28.

95 «[...] hoch bedütende, heilige waarzeychenn» ebd. 53,4f.

96 Ebd. 65,12.

97 Ebd. 53,6f.

98 Ebd. 65,13.

99 Ebd. 65,24–66,1.

100 Ebd. 53,21–23.

«Verdeutlichung in Zwinglischem Sinne»,¹⁰¹ wie Köhler sie bezeichnet hat.

c. *Unterschiede deutsche Fassung A – deutsche Fassung B*

Zum Abschluss werden nun die deutschen Versionen als letzte Entwicklungsstufe der Bekenntnisschrift untersucht. Es gibt auch in diesen Handschriften einige Unterschiede. Saxers These, dass es sich bei Version A um die von Jud aus dem lateinischen Text angefertigte Übersetzung handelt und der Stadtschreiber Heinrich Ryhiner dann den endgültigen «amtlichen» Text B ausfertigte, der sich in einigen Punkten von Juds Fassung unterscheidet, ist, obwohl auch gewisse Umstände dagegen sprechen, glaubwürdig.¹⁰² Oft handelt es sich um Kürzungen,¹⁰³ Glättungen und Korrekturen¹⁰⁴ oder Angleichungen an den lateinischen Text E.¹⁰⁵

Einige wenige Fälle, in denen es signifikante Abweichungen gibt, sollen im Folgenden genannt werden. Bezüglich äusserlicher Form fällt die verschiedene Artikeleinteilung auf, zunächst bei Artikel 7: Dieser, genannt «Von dem Mentschenn», ist in Juds Übersetzung A zweigeteilt. Nach der Beschreibung des Menschen kommt in A ein neuer Artikel mit der Überschrift «Vom fal des möntschen», die die amtliche Version B analog zur lateinischen Version E rückgängig macht.¹⁰⁶ Weiter macht Jud in seiner deutschen Übersetzung A aus den zwei Artikeln 13 und 14 der

101 Köhler, Luther und Zwingli, Bd. 2, 414.

102 Vgl. Saxer, *Confessio*. Einleitung, in: RBS 1/2, 39. Zwei Beispiele, die gegen Saxers These sprechen, sollen genannt werden. Erstens: A schreibt in Art. 23 von den Bildern, «die zu vererung und ergernuß gebrucht werden» (Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 54,11f und textkrit. Apparat [54]), während B «züvereren» (ebd. 54,12) schreibt, was grammatikalisch zwar nicht falsch, aber unschön ist. Zweitens: Während B sonst eher kürzt, fallen Erweiterungen gegenüber A auf, etwa diejenige in Artikel 16. Die Ergänzung von B, dass das Predigeramt in der Kirche nicht nur «hochthür und unverletzt» sein soll, sondern auch «unveracht» (ebd. 50,10 und textkrit. Apparat [31]), ist nicht mit dem lat. Original E zu erklären.

103 Vgl. etwa Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 44,18 und textkrit. Apparat (2); ebd. 46,19 und textkrit. Apparat (8); ebd. 47,7f und textkrit. Apparat (11); ebd. 48,2 und textkrit. Apparat (21).

104 Vgl. etwa Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 51,18 und textkrit. Apparat (37); ebd. 55,14 und textkrit. Apparat (62).

105 Vgl. etwa Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 52,10 und textkrit. Apparat (42), für den lat. Text vgl. ebd. 64,10f; 54,4 und textkrit. Apparat (52), für den lat. Text vgl. ebd. 66,10.

106 Vgl. Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 45,18 und textkrit. Apparat (6), für den lat. Text vgl. ebd. 58,11–16.

lateinischen Fassung E drei Artikel, die in der definitiven deutschen Fassung B zu einem verschmelzen.¹⁰⁷ In A gibt es also zusätzlich zu «Wie unns die gnad Christi und sin verdienst mitgeteylt werdi, und was frucht darus volge» noch die Artikel «Was der gloub sye» und «Was rächter waarer gotsdienst sye». In diesem letztgenannten Artikel vom wahren Gottesdienst betont Jud über B hinaus, dass der Glaube «unzalbare gute werck *one ufhören*» bewirke.¹⁰⁸

Einige Abweichungen gibt es auch in den Sakramentsartikeln, in denen B gegenüber A teilweise ergänzt und partiell auch streicht, wobei aber kein einheitliches Motiv dahinter zu entdecken ist. So macht B in Artikel 20 den Zusatz, dass in der Taufe das Wasser das Zeichen sei, das Wesentliche und (hier ergänzt B) *das Geistliche* sei die Wiedergeburt und die Aufnahme in das Volk Gottes.¹⁰⁹ Es handelt sich dabei um eine Anpassung an die Formulierung zum Abendmahl, bei dem A gegenüber der lateinischen Fassung schon ergänzt hat, dass die Gemeinschaft mit dem Leib «geystlich»¹¹⁰ sei. Eine andere Konkretisierung Juds wurde dagegen in B gestrichen, nämlich das «bedütlich»¹¹¹ vor dem Wasser als Zeichen. Diese Streichung ist nicht ganz stringent, hätte die Formulierung von Fassung A die klare Unterscheidung zwischen den äusseren Zeichen und der eigentlichen Wirkung, die ja mit dem Zusatz «geystlich»¹¹² in der amtlichen Fassung B stärker betont wurde, noch unterstrichen.

Generell können die Unterschiede zwischen A und B also vernachlässigt werden, da es sich wahrscheinlich nicht um Eingriffe handelt, bei denen theologische Bedenken im Hintergrund standen. Vielmehr scheinen die Korrekturen praktischen Charakter gehabt zu haben, nämlich fast durchgehend eine Vereinfachung oder Angleichung an die lateinische Vorlage E.

Damit bleiben auch die grössten Umstellungen, nämlich die Modifikationen zwischen den Fassungen K/L und E, die nach dem Eintreffen der Strassburger und der damit einhergehenden Erweiterung der Theologienkommission angebracht wurden, am bemerkenswertesten. Die Änderungen an der vorher deutlich kürzeren Bekenntnisschrift zeugen grössten-

107 Das fasst Saxer schön zusammen (vgl. Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 48, textkrit. Apparat [24]).

108 Ebd. 49,1 und textkrit. Apparat (26).

109 Vgl. ebd. 52,6 und textkrit. Apparat (41).

110 Ebd. 52,8; vgl. auch oben die Ausführungen zu den Unterschieden zwischen Version E und A.

111 Ebd. 52,5 und textkrit. Apparat (40).

112 Ebd. 52,6.

teils von der Bemühung, Formulierungen zu finden, die auch Luther zufrieden stellen. Auffallend sind darum insbesondere die Korrekturen bei der Sakraments- und der Ämterlehre. Das war auch den Schweizer Theologen bewusst, wie etwa spätere Briefzeugnisse von Grynäus und Bullinger zeigen.¹¹³ Trotzdem nahm Jud in seiner deutschen Übersetzung wiederum einige Anpassungen vor, die in die entgegengesetzte Richtung laufen und ein deutlicheres Zeugnis zwinglianischer Theologie geben als das Ergebnis der Theologenkommission.

Damit ist das *Erste Helvetische Bekenntnis* ein doppelter Kompromiss, was sich nicht nur aus den äusseren Umständen ergibt, sondern auch an der Textgenese klar gezeigt werden kann: Zunächst wurde es als Zusammenfassung der Glaubenslehre schweizerischer reformierter Kirchen abgefasst, dann wurden wegen Bucer und Capito hinsichtlich einer Konkordie mit Luther Änderungen formuliert. Was an dieser Stelle aber noch vage blieb, wurde durch die Übersetzung Juds wiederum in zwinglischem Sinn verdeutlicht.

Die Theologie des Ersten Helvetischen Bekenntnisses

In diesem Kapitel steht die ideengeschichtliche Einordnung der *Confessio Helvetica Prior* im Mittelpunkt. Es würde aber nicht nur den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen, eine so umfassende Inhaltsanalyse vorzunehmen, wie sie etwa Koch in seiner Schrift über das *Zweite Helvetische Bekenntnis* vorgelegt hat.¹¹⁴ Auch die Formelhaftigkeit der Sprache und die knappen Formulierungen der *Confessio Helvetica Prior* machen es schwierig, Aussagen über die Herkunft gewisser Gedankengänge zu machen oder gar einzelne Formulierungen einzelnen Personen zuzuordnen.

Bis zu einem gewissen Grad möglich ist aber, die Eigentümlichkeit der *Confessio Helvetica Prior* durch eine Einordnung in die vorherige schweizerisch-reformierte Bekenntnistradition herauszuarbeiten.¹¹⁵ Die

113 Vgl. unten S. 291–298.

114 Vgl. Koch, Theologie.

115 Einen ähnlichen Ansatz verfolgt Jacobs, der reformierte Bekenntnisschriften zwischen 1543 (Genfer Katechismus) bis 1563 (Heidelberger Katechismus) untersucht und eine Synthese ausarbeitet, die er «Grundlinien einer Theologie aus dem Zeugnis reformierter Bekenntnisschriften» nennt (vgl. Jacobs, Theologie, 81). Er legt den Fokus dabei

in Kapitel 6 vorgestellten Bekenntnisschriften, namentlich die 67 *Thesen* und die *Fidei Ratio* von Zwingli, die *Ilanzer* und die *Berner Thesen* sowie die *Tetrapolitana*, der *Berner Synodus*, das *Erste Basler Bekenntnis* und die Katechismen von Jud und Bucer sollen im Folgenden als Folie für eine Inhaltsanalyse dienen, in der gezeigt werden soll, in welchen Punkten sich das *Erste Helvetische Bekenntnis* herkömmlicher Formulierungen und Gedanken bedient und an welchen Stellen anders akzentuiert wird. Konkret wird untersucht, ob und wie die *Confessio Helvetica Prior* die frühe schweizerisch-reformierte Bekenntnistradition in ihren Grundentscheidungen bündelt und wo sie darüber hinaus neue Akzente setzt.

Aufgrund der Tatsache, dass die meisten in Kapitel 6 untersuchten Bekenntnisschriften stark von Zwingli geprägt sind, liegt ein Schwerpunkt in der Verhältnisbestimmung der *Confessio* zur frühen Zürcher Theologie. Darum werden abgesehen von den genannten Bekenntnissen auch einzelne Schriften Zwinglis und Bullingers herangezogen und exemplarisch ausgewertet: Von Zwingli zusätzlich seine Glaubenserklärung *Fidei expositio* von 1531, die insbesondere für die Sakramentslehre wichtig ist; von Bullinger nebst *De Prophetarum officio*¹¹⁶ und dem Hebräerbrieffkommentar,¹¹⁷ beide von 1532, auch *De testamento* aus dem Jahr 1534.¹¹⁸

Alle diese Schriften haben grundlegenden Charakter für die Entwicklung der Zürcher Theologie bis 1536: Zwinglis *Fidei expositio*, dem französischen König Franz I. gewidmet, war der Versuch, seinen evangeli-

auf das Gemeinsame der Bekenntnisschriften, was erkenntnisreich, teilweise aber zu verallgemeinernd ist.

116 Heinrich Bullinger, *De prophetarum officio, et quomodo digne administrari possit, oratio* (Zürich: Christoph Froschauer, 1532), <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-2341>; vgl. HBBibl Bd. 1, Nr. 33, 21. Vgl. auch die Übersetzung in modernes Deutsch: Heinrich Bullinger, *Das Amt des Propheten*, in: Heinrich Bullinger, *Schriften* Bd. 1, hg. v. Emidio Campi, Detlef Roth und Peter Stotz, Zürich 2004, 11–48.

117 Heinrich Bullinger, *Kommentar zum Hebräerbrieff* (lat.), in: HBTS 9, 1–172.

118 Heinrich Bullinger, *De testamento seu foedere dei unico et aeterno* Heinrichi Bullingeri brevis expositio. (Zürich: Christoph Froschauer, 1534), <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-778>; vgl. HBBibl Bd. 1, Nr. 54, 32. Bullinger hat eine eigene Übersetzung ins Frühneuhochdeutsche vorgenommen: Heinrich Bullinger, *Von dem einigen und ewigen Testament oder Pundt Gottes* (Zürich: Christoph Froschauer, 1534), <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-779>; vgl. HBBibl Bd. 1, Nr. 60, 34. Es gibt eine Übersetzung in modernes Deutsch: Heinrich Bullinger, *Das Testament oder der Bund*, in: Heinrich Bullinger, *Schriften* Bd. 1, hg. v. Emidio Campi, Detlef Roth und Peter Stotz, Zürich 2004, 57–101.

schen Glauben positiv darzulegen.¹¹⁹ Dafür orientierte sich der Zürcher Reformator beim Aufbau der Schrift am Apostolikum. *De Prophetarum officio* ist der Druck der ersten programmatischen Karlstagsrede Bullingers, die er sieben Wochen nach seinem Amtsantritt in Zürich gehalten und darin das Grundthema «Was ist ein Prophet» behandelt hat.¹²⁰ Bullingers lateinischer Hebräerbriefkommentar, dessen Abfassung im Zusammenhang mit der Predigtstätigkeit des Antistes stand und dem eine intensive Beschäftigung mit dem Brief an die Hebräer in Bullingers Kapelerzeit voranging, soll nach Bullingers Intention «eine möglichst ausführliche Darstellung reformierter Theologie»¹²¹ sein; zu diesem Zweck hat er die Auslegung mit einer Fülle an kleinen theologischen Abhandlungen immer wieder unterbrochen. Die Monografie über die Bundestheologie, betitelt mit *De testamento*, ist insofern grundlegend, als dass die Vorstellung vom Bund der Kern von Bullingers Theologie ist.¹²²

Wiewohl es sich bei dieser Auswahl nur um einen kleinen Ausschnitt von Zwinglis und vor allem Bullingers Werk handelt, erhalten aufgrund des grundlegenden Charakters der Texte die wichtigsten Gedanken ihren Platz. Zudem kommen mit den weiteren herangezogenen Schriften immerhin fast alle Erst- und Zweitverfasser zu Wort: Myconius und Grynäus (*Erstes Basler Bekenntnis*), Capito (*Berner Synodus*) sowie Bucer und Jud (Katechismen). Bullingers Theologie wird anhand der oben genannten Schriften eingebracht. Einzig Megander fehlt, wobei er – sich stark an die Zürcher Theologie anlehnd – wahrscheinlich kaum etwas zur *Confessio Helvetica Prior* beigetragen hat, was über die anderen hinausgeht.¹²³ Ausserdem werden auch die Diskussionen, die sich im Theologennetzwerk abgespielt haben und in Kapitel 5 dargestellt worden sind, in die Untersuchung aufgenommen.

Mit dieser Einordnung in die bisherige schweizerische Bekenntnisstradition lassen nicht nur die Besonderheiten sowie die Kongruenz der *Confessio Helvetica Prior* mit der schweizerischen reformierten Theologie aufzeigen, sondern auch ihre Rolle im Abendmahlsstreit entfalten. Die

119 Vgl. Fritz *Büsser*, *Christianae fidei brevis et clara expositio ad regem Christianum*. Einleitung, in: Z VI.5, 1–49, hier 13.

120 Vgl. Daniel *Bolliger*, *Das Amt des Propheten*. Einleitung, in: Bullinger, *Schriften*, Bd. 1, 3–10, hier 3.

121 Luca *Baschera*, *Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen: Hebräerbrief – Katholische Briefe*. Einleitung, in: HBTS 9, hg. v. Luca Baschera, Zürich 2019, IX–XXX, hier XVIII.

122 Vgl. *Büsser*, Bullinger, Bd. 1, 237; sowie *Hildebrand*, *Zurich Origins*, 97–211.

123 Meganders Haltung wird insbesondere im Berner Katechismusstreit 1537 greifbar, in dem diese Charakterisierung bestätigt wird (vgl. unten S. 335–339).

Besonderheiten betreffen sowohl den Inhalt als auch den Aufbau, wobei nicht nur zu benennen ist, was an welcher Stelle in die Bekenntnisschrift aufgenommen wurde, sondern auch, was fehlt. Ein besonderes Augenmerk wird auf die Artikel über die Ämter- und die Sakramentslehre (Art. 14–19 beziehungsweise 20–22) gelegt, weil über diese Themen im Vorfeld am meisten diskutiert wurde, wie in Kapitel 5 über den Briefwechsel gezeigt werden konnte. In kontroverstheologischer Hinsicht sind sie deshalb am interessantesten. Insbesondere in der Analyse des Artikels über das Abendmahl (Art. 22) wird der Blick aus oben genannten Gründen auf die vorhergehenden Diskussionen gerichtet.

Wiewohl eine solche Analyse naturgemäss lückenhaft bleiben muss, kann die *Confessio Helvetica Prior* so in den Zusammenhang der Bekenntnisbildung sowie der Diskussionen im Briefnetzwerk eingeordnet werden. Es wird anhand der Artikel, die der Reihe nach behandelt werden, gezeigt, dass das *Erste Helvetische Bekenntnis* eine ‚Zusammenfassung‘ der bisherigen Schweizer Theologie ist, wobei allerdings eine Zuspitzung auf das aktuelle Problem, angesichts der Herausforderung von Wittenberg gemeinsam zu ‚bekennen‘, erkennbar ist.

Grundlage für die Untersuchung der einzelnen Artikel ist die deutsche Fassung B, die später von den Ratsvertretern angenommen wurde. Die lateinische Version E wird nur dann hinzugezogen, wenn die Übersetzung abweichend ist. Zudem führt sie die biblischen Verweisstellen in den Marginalien, im Gegensatz zu den deutschen Versionen, in denen keine Bibelstellen aufgeführt werden. Diese werden in die Inhaltsanalyse einbezogen.

Aufbau

Die Überschrift der *Confessio Helvetica Prior* verspricht ein kurzes und allgemeines Bekenntnis, das offenlegen soll, was die reformierten Schweizer Kirchen glauben. Dabei ist der Zusatz «allen gläubigen und frommen zeerwegen, zûbeschetzenn und zû urteylen dargestellt»¹²⁴ einerseits typisch reformiert, indem bereits im Titel auf die prinzipielle Überbietbarkeit der Bekenntnisschrift hingewiesen wird.

Ein solches Verständnis ist schon in den allerersten reformierten Bekenntnisschriften angelegt und wird auch innerhalb der *Confessio Helvetica Prior* zusätzlich noch implizit und explizit ausgeführt, nämlich in

124 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 44,3f.

den Artikeln über die Heilige Schrift und im Zusatzartikel *Protestatio*.¹²⁵ Andererseits deutet diese Formulierung auch auf den geplanten ›Sitz im Leben‹ der Bekenntnisschrift hin, nämlich ihre Abfassung hinsichtlich eines allgemeinen Konzils, dessen Ausschreibung nach Mantua erwartet wurde.

Die ersten fünf Artikel sind der Bedeutung, der Auslegung und dem Zweck der Heiligen Schrift gewidmet. Die *Confessio Helvetica Prior* ist damit das erste reformierte Bekenntnis, das die Lehre von der Heiligen Schrift in einem eigenen Artikel an den Anfang stellt.¹²⁶ Hildebrand hat gezeigt, dass der *locus* ›Heilige Schrift‹ ab den 1530er-Jahren in der Systematik Bullingers an Wichtigkeit gewonnen hat: Während sie noch in der Studienanleitung von 1527/28 erst an zwölfter Stelle explizit behandelt wurde, nennt Bullinger die Heilige Schrift im *Institutionum σρωματέων de philosophia Christiana*, das die auf 1531 datierte Gliederung einer geplanten, aber nicht zustande gekommenen Schrift darstellt, an erster Stelle.¹²⁷

Der weitere Aufbau der Bekenntnisschrift ist weniger auffällig im Sinne einer Neuerung. So folgen auf die Gotteslehre die Anthropologie und die Christologie, die als Grundlage für die Kirchen- und Sakramentslehre dient. Allerdings zeigen die neu eingefügten Artikel über die Erbsünde (Art. 8), über den freien Willen (Art. 9), über den Zweck der evangelischen Lehre beziehungsweise die Rechtfertigung (Art. 12), über die Diener des Wortes und der Kirche (Art. 15) sowie die Neueinteilung und

125 Vgl. oben S. 211–214 und für die *Confessio Helvetica Prior* unten S. 243–249 und 290–291.

126 Vgl. Wilhelm Neuser, Dogma und Bekenntnis in der Reformation. Von Zwinglis und Calvin bis zur Synode von Westminster. Kap. III §6: Das Erste Helvetische Bekenntnis 1536 (Confessio Helvetica Prior), in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, hg. v. Carl Andresen, Göttingen 1980, 207.

127 Vgl. Heinrich Bullinger, *Institutionum σρωματέων de philosophia Christiana*, in: Zürich ZB, Ms Car III 206d, transkribiert, in: Hildebrand, Zurich Origins, 266–271. Die Reihenfolge der Artikel ist da wie folgt: De Scripturarum absoluta veritate. Lib[er] I.; De natura Dei et maiestate eius. Liber 2.; De lege, peccato et gratia. Liber III.; De Iesu Christo Domino nostro, Liber 4.; De sancta Dei ecclesia. Liber V.; De vera religione et vero Dei cultu. Lib[er] 6.; De sacramentorum ratione. Liber VII.; De disciplina Christianorum. Lib[er] VIII.; De iustitia fidei et virtutib[us] Christianis. Liber IX.; De resurrectione et vita aeterna. Liber X.; De Antichristi regno et errorib[us]. Lib[er] XI.; De haereticis et haeresib[us]. Liber 12. Für die Studienanleitung vgl. Bullinger, *Studiorum ratio*, 128f. Für diesen Hinweis danke ich Pierrick Hildebrand.

Erweiterung der Sakramentsartikel (Art. 20–22) eine der *Confessio Augustana* zuneigende Orientierung.¹²⁸

Vor allem die drei erstgenannten Schlagworte tauchen in der schweizerischen Bekenntnistradition praktisch nicht auf. Weder in den *Berner Thesen* noch in der *Fidei ratio*, dem *Synodus* oder dem *Ersten Basler Bekenntnis* kommt einer dieser Kernbegriffe, also Erbsünde, freier Wille oder Rechtfertigung als eigener Artikel vor. Auch in den 67 *Thesen* Zwinglis werden diese Themen nicht explizit genannt. Einzig in der *Tetrapolitana* wird das Thema der Rechtfertigung prominent in zwei Artikeln (Art. 3 und 4) abgehandelt.¹²⁹

Saxer sieht gerade in der ursprünglich zusammenfassenden Erläuterung der Sakramente «ein Dokument klar zwinglischer Theologie».¹³⁰ Dagegen spricht allerdings, dass es für die einzelne Behandlung der Sakramente sowie für die Umbenennung der Artikel auch Vorbilder in reformierten Bekenntnisschriften gibt.¹³¹

Wahrscheinlich aufgrund dieser hinzugefügten Artikel und mit Blick auf die Sakramentslehre betont Stephens den «ecumenical character»¹³² des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses*. «Ökumenisch» ist die Schrift allerdings nur im Hinblick auf eine mögliche Verständigung mit den Wittenbergern, werden doch Verwerfungsformeln verwendet, die sich gegen altgläubige kirchliche Bräuche wie Ablass, Heiligenverehrung, Klöster und Zölibat richten.¹³³

128 Vgl. Saxer, *Confessio*. Einleitung, in: RBS 1/2, 35. Die dort in Anm. 19 geäußerte Vermutung über das ausdrückliche Verlangen gewisser Formulierungen durch die Strassburger ist etwas missverständlich: Die Klage von Grynäus bezieht sich m. E. sowohl auf die Gesamtgestalt als auch auf einzelne Formulierungen im Bekenntnis.

129 Für diese Artikel der *Tetrapolitana* vgl. MBDS 3, 48–49.

130 Saxer, *Confessio*. Einleitung, in: RBS 1/2, 35.

131 So behandeln nicht nur die Katechismen die Sakramente getrennt, sondern auch Zwingli in der *Fidei ratio*. Das *Basler Bekenntnis* führt nur einen Artikel über das Abendmahl, wobei darin die Taufe am Rand erwähnt ist. Die *Berner Thesen* sprechen nur vom Abendmahl und der Messe.

132 William Peter Stephens, *The Sacraments in the Confessions of 1536, 1549, and 1566. Bullingers's Understanding in the Light of Zwingli's*, in: *Zwingli* 33 (2006), 51–76, hier 60.

133 Die Verwerfungsformeln werden allerdings nicht zum ersten Mal verwendet; schon im *Ersten Basler Bekenntnis* werden «die vereierung und anruffung der abgestorbnen heyngen, die vereierung oder uffrichtung der byldern, und was derglichen ist», verworfen (Faulenbach, *Basler Bekenntnis*, in: RBS 1/1, 582, 17f). Das widerspricht Saxer, der die erstmalige Verwendung der Verwerfungsformeln in einem reformierten Bekenntnis betont (vgl. Vgl. Saxer, *Confessio*. Einleitung, in: RBS 1/2, 35). Die Verwerfungsformeln im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* sind in Art. 11 und Art. 27 festgehalten, vgl. auch unten S. 256–261 und 288–290.

Auffallend ist, dass der Heilige Geist nicht nur bei den Sakramenten keine Rolle spielt, sondern die Pneumatologie im ganzen Bekenntnis fast nicht vorkommt.¹³⁴ Ein Grund dafür könnte darin liegen, dass es sich dabei nicht um ein kontroverses Thema handelt. Trotzdem ist das Fehlen bemerkenswert, denn nicht nur für die Schweizer war das Wirken des Heiligen Geistes wichtig, sondern auch für Bucer und Capito.¹³⁵ Ebenso fehlt eine gesonderte Abhandlung des Verhältnisses «Glauben und Werke», welche in anderen Bekenntnisschriften vorkommt.¹³⁶ Im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* wird die Thematik in Artikel 13 behandelt, betitelt mit «Wie unns die gnad Christi und sin verdienst mitgeteylt werdi, und was frucht darus volge».¹³⁷

Schon im Aufbau der *Confessio* sind also kleinere Konzessionen an die Wittenberger Reformation zu konstatieren, aber im Gesamtbild fallen diese wenig ins Gewicht. Auffälliger ist die Voranstellung der Lehre von der Heiligen Schrift, die zur Systematik der bisherigen schweizerischen Bekenntnistradition passt und sie mit der Priorisierung des Schriftprinzips bündelt.

134 Ein Bereich pneumatischer Wirkung ist die Empfängnis Jesu, die allerdings nicht ausführlicher behandelt wird (vgl. Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 47,6f). Zudem wird von der pneumatisch gewirkten «heyligmachung» des Menschen geschrieben, welche allerdings ebenfalls nicht genauer erläutert wird (ebd. 48,13f). In eine ähnliche Kategorie fällt die dritte und letzte explizite Erwähnung des Heiligen Geistes in Zusammenhang mit der Wortverkündigung als Aufgabe des Kirchendieners. Sich auf Eph 6,18 berufend wird im Bekenntnis festgehalten, dass im Gebet für das Volk zu bitten und «mit dem wort gottes, als mit einem schwert des geysts» der Teufel zu verfolgen sei (ebd. 51,12f). Auch da wird auf den Heiligen Geist im Zusammenhang eines wichtigen Artikels hingewiesen, aber dessen Wirkung nicht vertieft.

135 Etwa bei der Abhandlung über die Taufe fällt das Fehlen auf (vgl. unten S. 269–272). Für die Bedeutung des Heiligen Geistes für Bucers Theologie im Allgemeinen vgl. August Lang, *Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie*, Halle 1900, 120–132; William Peter Stephens, *The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer*, Cambridge 1970; sowie Gottfried Hamman, *La Démarche théologique de Bucer*, in: Martin Bucer and sixteenth Century Europe. Actes du colloque de Strasbourg (28–31 août 1991), Bd. 1, hg. v. Christian Krieger, Marc Lienhard, Leiden, New York, Köln 1993, 71–81, hier 75–79.

136 Vgl. etwa im *Ersten Basler Bekenntnis* oder in der *Fidei expositio* (vgl. Faulenbach, *Basler Bekenntnis*, in: RBS 1/1, 581,16–35; und Zwingli, *Fidei expositio*, in: Z VI.5, 118–126).

137 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 48,11f. Vgl. auch unten S. 256–261.

Die Heilige Schrift: Bedeutung, Auslegung und Zweck (Art. 1–5)

Die ersten fünf Artikel des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* sind dem Stellenwert, der richtigen Auslegung und dem Zweck der Heiligen Schrift gewidmet. Die damit in den Vordergrund gerückte Frage nach der Lehrautorität wird in einer Bekenntnisschrift erstmals mit der Heiligen Schrift in einem eigenen Artikel, der am Anfang steht, beantwortet. Die Heilige Schrift allein sei die Norm der Lehre, sie lege sich selbst aus und an ihr müssen sich alle anderen Lehren und Ausleger messen.¹³⁸

Schon in den *Ilanzer Schlussreden* von 1526 und bei den *Berner Thesen* von 1528 war die Bedeutung der Bibel in den Überschriften erwähnt und damit sozusagen als Prämisse gesetzt, allerdings nicht in einen eigenen Artikel gefasst worden.¹³⁹ Andere frühere Bekenntnisse begannen mit dem Evangelium (67 Artikel), mit der aus Gottes Wort geborenen Kirche (*Berner Thesen*), mit der Gotteslehre (*Fidei ratio*) oder mit der Verkündigung (*Tetrapolitana*).¹⁴⁰

Die «heilige, göttliche, byblische gschrift»¹⁴¹ wird im ersten Artikel der *Confessio* als inspiriertes Wort Gottes deklariert, das durch die Verkündigung der Propheten und der Apostel verbreitet wurde. Sie sei «die aller elteste volkommniste, und höchste leer»,¹⁴² enthalte die christliche Heilslehre und führe nicht nur zur Erkenntnis Gottes, sondern leite auch zu christlicher Lebensführung an. Schon im ersten Artikel wird also die ethische Dimension des christlichen Glaubens betont und dabei in den Marginalien auf 2Petr 1,3.21 sowie 2Tim 3,16 verwiesen. Zudem begegnet auch die nicht näher bestimmte Aussage, dass die Heilige Schrift Gottes Wort sei; diese Gleichung ist etwa in den Schriften Bullingers weit verbreitet.¹⁴³

Zunächst wird aber in Artikel 2 die richtige Auslegung der Heiligen Schrift thematisiert, die als notwendig erachtet wird und auf einer konsequent schriftimmanenten Hermeneutik basiert.¹⁴⁴ Bei der Auslegung der

138 Vgl. Jan Rohls, *Schrift, Tradition und Bekenntnis. Ideengeschichte des Christentums*, Bd. 2, Tübingen 2013, 263.

139 Vgl. die *Ilanzer Schlussreden* und die *Berner Thesen* in RBS 1/1, 177–179.203f.

140 Vgl. Neuser, *Dogma*, 207.

141 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 44,6.

142 Ebd. 44,8.

143 Vgl. Edward A. Dowey, *Wort Gottes als Schrift und Predigt*, in: *Glauben und Bekenennen. Vierhundert Jahre Confessio Helvetica Posterior. Beiträge zu ihrer Geschichte und Theologie*, hg. v. Joachim Staedtke, Zürich 1966, 235–250, hier 238.

144 Für Bullinger als Historiker war es selbstverständlich, dass ein historischer Text einer Auslegung bedarf, nicht umsonst hat er selbst zahlreiche Kommentare und Einzelaus-

Schrift kommt den Dienern am göttlichen Wort eine herausragende Rolle zu, was allerdings an dieser Stelle im Bekenntnis nur implizit anklingt, wenn gesagt wird, dass die Bibel der Auslegung bedarf. Weiter ausgeführt wird dieser Punkt erst in den Artikeln 15 und insbesondere 19.¹⁴⁵

Als Grundregel für die «wahre» Schriftauslegung gilt in der *Confessio* das Prinzip des *scriptura sui ipsius interpres*, also dass die Schrift ihre eigene Auslegerin ist, verwiesen wird dabei auf Joh 5,37–39. Diese Hermeneutik der exklusiven Schriftautorität hat Zwingli laut Selbstzeugnis schon 1516 angewandt.¹⁴⁶ Als an der Ersten Zürcher Disputation im Januar 1523 über die Bedeutung der Schrift diskutiert wurde, erläuterte Zwingli: «Ich verston die geschrift nit anders, dann wie sy sich selbst durch den geist gottes ußlegt; bdarff keins menschlichen urteils.»¹⁴⁷ Auch Bullinger hält fest, dass die Schrift als «Aushauch des göttlichen Wesens

legungen geschrieben (für Bullingers exegetisches Werk vgl. etwa die Editionen seiner Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen in HBTS 6–9; für Bullinger als Historiker vgl. auch Moser, Dignität, 19–52). Die Grundregeln für die «wahre» Schriftauslegung stellt der Zürcher Antistes in *De Prophetarum officio* ausführlicher dar und erläutert das konkrete Vorgehen bei der Textauslegung (vgl. Bullinger, *Prophetarum officio*, 4v–12r). Auch Myconius hat eigene Bibelkommentare geschrieben, zudem hat der Basler Antistes auch solche seines Vorgängers Oekolampad herausgegeben (vgl. Rainer *Henrich*, Einleitung. Verzeichnis der Werke von Oswald Myconius, in: OMB I, 73–77). Über Grynäus ist verhältnismässig wenig bekannt, es gibt lediglich eine Teilsammlung seiner Briefe (vgl. *Rädle*, Grynäus). Bucer und Capito haben sich ebenfalls als Exegeten betätigt, für Bucers exegetische Schriften und seine exegetische Methode vgl. *Lang*, *Evangelienkommentar*, 12–48.

145 Vgl. unten S. 262–269.

146 Zwingli schreibt in seiner Auslegung des 18. Artikels von 1523, er habe «vor und ee dhein mensch in unserer gegne [Gegend] ützt [etwas] von des Luters namen gwüßt hab, angehebt [angefangen] 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 zü eim euangelio gelesen werdend, für mich näme und die allein uß biblischer gschrift ußleite [auslegte].» (Zwingli, *Auslegen*, in: Z II, 144,33–145,4). Inwieweit bei diesem Selbstzeugnis auch polemische Absichten eine Rolle spielen, sei dahingestellt. In Luthers Werk begegnet die Formel des *scriptura sui ipsius interpres* zum ersten Mal in der Schrift *Assertio omnium articulorum* von 1520 (vgl. Martin Luther, *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum*, in: WA 7, 94–151, hier 97,23; und Volker *Leppin*, Wie legt sich nach Luther die Schrift selbst aus? Luthers pneumatische Hermeneutik, in: *Sola Scriptura 1517–2017. Rekonstruktionen – Kritiken – Transformationen – Performanzen*, hg. v. Stefan Alkier, Tübingen 2019 (*Colloquia historica et theologica* 7), 83–102, hier 84).

147 Emil Egli (Bearb.), *Handlung der Versammlung in der Stadt Zürich auf den 29. Januar 1523 (Erste Zürcher Disputation)*, in: Z I, 479–569, hier 559,20f.

[...] von keinem Ausleger sicherer erklärt werden kann als von diesem Geist selbst»¹⁴⁸.

Nun wurde allerdings in Zürich, gerade in der Auseinandersetzung mit den Täufern, die Erfahrung gemacht, dass diese Hermeneutik zu höchst unterschiedlichen Schriftauslegungen führte. In der *Confessio Helvetica Prior* wird auch aus diesem Grund die Methode erweitert: Die Auslegung der Schrift wird nicht nur aus ihr selbst erschlossen, sondern soll durch die «richtschnür des glaubens und der liebi»¹⁴⁹ überprüft werden.¹⁵⁰ Damit geht es um mehr als um formale oder technische Anweisungen für die Exegese, vielmehr soll die Heilige Schrift der apostolischen Verkündigung folgen und mit Gottes- und Nächstenliebe ausgelegt werden. Die Anwendung der *regula fidei et charitatis* in der Schriftauslegung ist allerdings keine Neuheit: «Folglich ist deine Auslegung dann angemessen, wenn sie weder dem Glauben widerspricht noch die Liebe verletzt»,¹⁵¹ hatte Bullinger schon 1532 in *De Prophetarum officio* geschrieben.

Die *regula fidei* als Zusammenfassung der apostolischen Verkündigung, die sich in Schriften der Kirchenväter Irenäus und Tertullian, vor allem aber im Apostolikum findet, und das reformatorische Schriftprinzip widersprechen sich nicht; so hält es Bullinger auch in der Vorrede zur Gesamtausgabe seiner Kommentare zu den Briefen des Neuen Testaments von 1537 fest.¹⁵² Vielmehr würden sich die Schrift und die Glaubensregel gegenseitig bestätigen: «Die *regula* wird einerseits von der Schrift legitimiert; andererseits kann nur eine im Lichte der *regula* erfolgende Exegese die Botschaft der Schrift gerecht werden.»¹⁵³

Die *regula charitatis*, die «richtschnür [...] der liebi»,¹⁵⁴ weist zusätzlich darauf hin, dass die Liebe zu Gott und dem Nächsten Massstab und Ziel der rechtmässigen Schriftauslegung darstellt. Als biblische Belegstel-

148 «[...] scriptura: quae cum afflatus sit divini numinis, nullo enarrari certiore quam ipso spiritu interprete.» Bullinger, *Prophetarum officio*, 4r; Übersetzung, in: Bullinger, *Amt*, in: Bullinger, *Schriften*, Bd. 1, 13.

149 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 44,13.

150 Dass die «regula fidei et charitatis» der Überprüfung der eigenen Auslegung diene, hält Bullinger ebenfalls in *De Prophetarum officio* fest (vgl. Bullinger, *Prophetarum officio*, 9r).

151 «Proinde si expositio tua neque fidei reclamarit neque charitatem violarit, sana est». Bullinger, *Prophetarum officio*, 9v; Übersetzung, in: Bullinger, *Amt*, in: Bullinger, *Schriften*, Bd. 1, 19.

152 Vgl. Heinrich Bullinger, Vorrede zur Gesamtausgabe (lat.), in: HBTS 6, 1–12, hier 5,19–21.

153 Luca Baschera, *Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen: Röm, 1Kor, 2Kor*. Einleitung, in: HBTS 6, hg. v. Luca Baschera, Zürich 2012, LIX–LXXXIII, hier LXIX.

154 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 44,13.

len dienen Röm 12,10 sowie 1Kor 13,2. Damit knüpfen die Verfasser der Bekenntnisschrift an Augustins *De doctrina christiana* an, in der betont wird, dass die Heilige Schrift nur dann richtig verstanden wird, wenn dadurch die doppelte Liebe zu Gott und zum Nächsten befördert werde.¹⁵⁵ Ebendiesen Punkt kritisiert etwa Jud in seinem Katechismus von 1534 an der altgläubigen Schriftauslegung, die gerade nicht der Erbauung des Glaubens an Christus sowie der Liebe zum Nächsten diene.¹⁵⁶

Das in der *Confessio Helvetica Prior* angeführte hermeneutische Prinzip kann somit auch kontroverstheologisch verstanden werden. Während sich die schriftimmanente Hermeneutik gegen die Bedeutung der Tradition in der altgläubigen Schriftauslegung wendet, identifiziert Saxer, m. E. korrekt, im zweiten Teil der Formulierung, in der *regula charitatis*, auch ein Kennzeichen der Auseinandersetzung mit den Täufern um die richtige Art der Schriftauslegung.¹⁵⁷ Denn das Festhalten an einer Exegese «durch die richtschnür des glaubens und der liebi»¹⁵⁸ diene bei Bullinger an anderer Stelle der Bekämpfung täuferischer Schriftauslegung.¹⁵⁹ Der Hinweis auf die «Liebe» bedeutete in diesem Zusammenhang, dass bei der Schriftauslegung auf die Ansprüche des politischen und sozialen Ein-

155 Dort hält Augustinus folgendes fest: «Wer immer die göttlichen Schriften oder wenigstens irgendeinen Teil davon verstanden zu haben glaubt, so dass durch dieses Verständnis die doppelte Liebe zu Gott und zum Nächsten nicht befördert wird, der hat sie noch nicht verstanden. [...] Wir müssen uns stets in Acht nehmen, dass unsere Auslegung nicht zur Zerstörung der Nächstenliebe führt, sondern sie befördert und allen ans Herz legt.» («*Quisquis*» inquit, «*scripturas divinas vel quamlibet earum partem intellexisse sibi videtur, ita ut eo intellectu non aedificet istam geminam charitatem die et proximi, nondum intellexit. [...]*» Cavendum ergo modis omnibus ne nostra interpretatio tendat in subversionem charitatis, sed hanc provehat et omnibus commendat.) Augustinus, *De doctrina christiana*, in: Sancti Aureli Augustini Opera, Sect. VI Pars VI (Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Wien 1866ff, 80), 1–169, hier 30,18–24; Übersetzung, in: Peter Opitz, Heinrich Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den «Dekaden», Zürich 2004, 148).

156 «Wo jre leer vorab und verwaltung der kilchen in satzungen und ordnungen luter uß gott und sinem heiligen wort, zû ufbuwung des glaubens in Christum unnd der liebe gegen dem naechsten genommen waere worden, woltend wir jnen gaern ghorsam gsyn syn.» Jud, *Catechismus*, 69r.f.

157 Vgl. Ernst Saxer, Die Verurteilung der Täufer in den reformatorischen Bekenntnisschriften, in: Zwing, 17/2 (1986), 121–137, hier 126f.

158 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 44,13.

159 Vgl. Bullinger an Haller nach dem 4.6.1532, in: HBBW II, Nr. 102, 132,92–92, wo genau diese Wendung gebraucht wird. Übernommen hat der Zürcher Antistes sie aus Augustins *De doctrina christiana*, vgl. oben Fn 155.

klangs Rücksicht genommen werden soll.¹⁶⁰ Die *regula charitatis* ist aber nicht nur eine «anthropologische Fundierung der Hermeneutik»,¹⁶¹ sondern eine biblische Zentrierung: Sie beruht auf der Überzeugung, dass das Doppelgebot der Liebe das Gravitationszentrum der ganzen biblischen Botschaft sei und dessen Verletzung somit eine falsche Bibelhermeneutik anzeige. Die Berufung darauf erwuchs nicht zuletzt aus der Erfahrung, dass die Bezugnahme auf die Heilige Schrift ohne nähere inhaltliche Beschreibung ihrer Kernbotschaft nicht genügte, streitende Parteien zu einigen.¹⁶² Diese Überlegungen könnten bei den Täufergesprächen bestimmend gewesen sein und standen mutmasslich auch beim *Ersten Helvetischen Bekenntnis* noch im Hintergrund, gerade dann, wenn man die Diskussionen über den Umgang mit «häretischen» Strömungen im schweizerisch-oberdeutschen Briefnetzwerk sowie die Behandlung der Thematik in Artikel 24 beachtet.¹⁶³

Artikel 3 behandelt sodann die Exegese der Kirchenväter. Diejenigen, die diese in Artikel zwei ausgeführten Auslegungsprinzipien beachtet haben, sind laut *Erstem Helvetischen Bekenntnis* von Gott ausgewählte Werkzeuge, durch die er gesprochen und gewirkt hat. Ebendiese «heiligen vaetter und allten lerer»¹⁶⁴ sollen auch als solche geachtet und geschätzt werden. Die patristischen Schriftauslegungen werden also im Allgemeinen gelten gelassen. Alle anderen «Menntschen leerenn»,¹⁶⁵ die im Gegensatz dazu von Gott und dem wahren Glauben wegführen, sind laut Artikel 4 töricht und schädlich. Dabei spielen gemäss Mt 15,9 die Länge des In-Gebrauch-Seins sowie das Ansehen dieser menschlichen Dogmen

160 Dieses Motiv der Rücksichtnahme und den Appell an die Liebe findet sich immer wieder in der Auseinandersetzung mit den Täufern, vgl. etwa die Formulierung im 21. Kapitel des *Synodus*, in dem es um die Kindertaufe geht: «Ein Christ ist wol fry, er sieht aber uff yederman, und begert nyemant unrüwig zemachen, oder eynigen anstoß zegeben. Wir syn fry, aber diener der gerechtigkeit, und yedermans knecht umb Christi willen, was ist aber dz für ein Christenlich liebe, das ich in usseren dingen nit mag einer gantzen statt und land willfaren, und mich jn glychförmig machen?» Krüger, *Synodus*, in: RBS 1/1, 539, 17–21.

161 John Howard Yoder, *Täuferium und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen Schweizerischen Täufern und Reformatoren*, Zürich 1968 (Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie 13), 52.

162 Vgl. Yoder, *Täuferium*, 51. Vgl. auch Hans-Jürgen Goertz, *Zwischen Biblizismus und Spiritualismus. Die Auslegung der Heiligen Schrift im Täuferium*, in: *Menonitische Geschichtsblätter* 60 (2003), 7–22, hier 7–11.

163 Vgl. unten S. 282–285.

164 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 44, 15.

165 Ebd. 44, 19.

und Gesetzen keine Rolle, solange es sich um rein menschliche Lehre handelt, schätzt die *Confessio Helvetica Prior* diese als «krafftlos»¹⁶⁶ ein. Dafür berufen sich die Autoren nebst dem Verweis auf Jes 29,13 und Tit 1,14 auch auf 1Tim 4,1–3, eine Stelle, die sich besonders harsch gegen die Verdreher der Wahrheit wendet. Das Schriftprinzip des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* ist also nicht traditionsfeindlich, sondern traditionskritisch.

Damit steht die *Confessio* ganz im Erbe der schweizerischen Bekenntnistradition, in der mit derselben Methodik verfahren wird: Sehr oft wird auf die Kirchenväter verwiesen, von Oekolampad bis zu Bullinger in seinem exegetischen Werk.¹⁶⁷ Der Zürcher Antistes hielt die Väter für viel vertrauenswürdiger als neuere Ausleger aus dem Mittelalter, gegen diejenigen sich die Traditionskritik hauptsächlich richtete.¹⁶⁸

Im fünften Artikel des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* wird der alleinige Zweck der Heiligen Schrift dergestalt beschrieben, dass es darum geht, auf Gottes Güte und Wohlwollen dem Menschen gegenüber hinzuweisen. Dabei verweisen die Autoren der Bekenntnisschrift auf das sogenannte Protoevangelium in Gen 3,15.¹⁶⁹ Diese Güte habe Gott durch seinen Sohn Christus allen Menschen offenbart, wie es in Joh 3,16 geschrieben steht. Allerdings wird dann eine Einschränkung vorgenommen: Empfangen wird diese Güte allein durch den Glauben (dabei wird auf Eph 2,8 verwiesen), und dieser äussere sich bei den Gläubigen in der Nächstenliebe. Dabei fällt die dreimalige Verwendung des «allein» auf, das auf die Heilige Schrift und deren Zweck hinweist: Die «Mitte» der Schrift ist in der *Confessio Helvetica Prior* das Evangelium im Sinn der

166 Ebd. 44,22.

167 Für Oekolampad, der etwa am Anfang des Abendmahlstreits stark mithilfe der Kirchenväter argumentiert hatte, vgl. oben S. 55–57.

168 Vgl. Alfred Schindler, Bullinger und die lateinischen Kirchenväter, in: Zwing. 31 (2004), 161–177; sowie Silke-Petra Bergjan, Bullinger und die griechischen Kirchenväter in der konfessionellen Auseinandersetzung, in: Zwing. 31 (2004), 133–160.

169 Bullinger entfaltet diesen Gedanken über eine erste Verheissung des Gnadenhandelns durch Christus im sogenannten Protoevangelium sowie über den in der Folge aufgerichteten Bund zwischen Gott und den Menschen vor allem in seiner Schrift *Der alt gloub* (vgl. Heinrich Bullinger, *Der alt gloub, Das der Christen gloub von anfang der waelt gewaert habe, der recht waar alt und ungezwyltet gloub sye, klare bewysung Heinrichen Bullingers [...]*, (Zürich: Christoph Froschauer d. Ä., 1539) <https://doi.org/10.3931/e-rara-784> (Staedtke, HBBibl I, Nr. 100), A7r; vgl. auch die Übersetzung, in: Bullinger, *Schriften*, Bd. 1, 179–257, hier 185 sowie 188–190; und darüber hinaus Joe Mock, Bullinger's The Old Faith (1537) as a Theological Tract, in: *Unio cum Christo* 3/2, 2017, 137–154). Aber auch in *De testamento* findet sich ein kleiner Hinweis auf das Protoevangelium (vgl. Bullinger, *De testamento*, 29v).

frohen Botschaft von Gottes Güte gegenüber den Menschen, die durch Jesus Christus offenbart wird.

Auffällig ist weiter, dass weder an dieser noch an anderer Stelle die für Bullinger und Jud wichtige Bundestheologie erwähnt wird. Bullinger taxierte den Bund als das Grundthema der Schrift:

«Durchteile aber, wenn du willst, alle Bücher der Heiligen Schrift, und du wirst sehen, dass das Gesetz und die Propheten wie auch alle Bücher des Neuen Testaments sich auf den Bund, als den Glauben und die Unschuld des Lebenswandels, als ihr gewisstes Ziel beziehen.»¹⁷⁰

Obwohl Bullinger in der Schrift *De testamento* den «Bund als Ziel und Zweck»¹⁷¹ der Heiligen Schrift bezeichnet, fand dies keinen Niederschlag im *Ersten Helvetischen Bekenntnis*.¹⁷²

In der vorliegenden Form nimmt der Artikel 5 eine Art Scharnierstelle ein: Er fasst die Aussagen der vorherigen Artikel zusammen und spitzt sie auf das Wesentliche zu; zudem bietet er eine Ein- und Überleitung für die nächsten Artikel. Nach dem Hinweis auf den guten Willen Gottes gegenüber den Menschen, der sich in Christus zeigt, folgt nämlich der Artikel über Gott selbst.

Gotteslehre (Art. 6)

Artikel 6 ist der Gotteslehre gewidmet und verhältnismässig kurz. Die Kürze könnte ihren Grund darin haben, dass dieses Lehrstück in der Reformationszeit, abgesehen von antitrinitarischen Lehren, nicht kontrovers war.¹⁷³ Nicht von ungefähr beginnen die *Fidei Ratio* und das *Basler Bekenntnis* mit einem Artikel über Gott; im Fall Zwinglis, der die Gotteslehre und die Lehre von den Naturen Christi zusammen behandelt und dessen Bekenntnis 1530 am Reichstag dem Kaiser vorgelegt werden sollte, ging es sicherlich auch darum, die eigene Orthodoxie zu bewei-

170 «Iam vero percurrere, si libet, omnes scripturae sanctae libros, et invenies cum legem tum prophetas, denique omnes novi testamenti codices, ad testamentum, hoc est, fidem et vitae innocentiam, ceu certissimum referri scopum.» Bullinger, *De prophetarum officio*, 5v; Übersetzung, in: Bullinger, *Schriften*, Bd. 1, 15.

171 «Quod si libet confer hisce foederum capitibus legem prophetas et ipsas apostolorum literas et deprehendes omnia istorum huc ceu ad scopum esse relata.» Bullinger, *De Testamento* 17v; Übersetzung, in: Bullinger, *Schriften*, Bd. 1, 70.

172 Vgl. dafür auch unten S. 273–275.

173 Vgl. *Jacobs*, *Theologie*, 83.

sen.¹⁷⁴ Zu diesem Zweck beriefen sich die Reformatoren oft auf die frühchristlichen Bekenntnisse, die ebenfalls die Gotteslehre an erster Stelle anführen und sie als gemeinsame Glaubensgrundlage ansehen. Auch das *Erste Helvetische Bekenntnis* stützt sich auf das Apostolikum sowie auf das Nicäno-Konstantinopolitanum und verweist daneben auf das ›Sch'ma Israel‹ in Dnt 6,4 und auf den Taufbefehl in Mt 28,19.

Gott wird sodann als ein einziger, wahrer, lebendiger und allmächtiger Gott beschrieben, der «einig im wesenn, dryfaltig in personen»¹⁷⁵ sei. Staedtke hat bei seiner Untersuchung der *Confessio Helvetica Posterior* auf die allgemeine Tendenz der altkirchlichen Gotteslehre hingewiesen, die die Einheit der Dreiheit stärker betont als die Dreiheit in der Einheit.¹⁷⁶ Dieser Einschlag zeigt sich auch im *Ersten Helvetischen Bekenntnis*, lehnt es sich doch hier enger an die im Nicäno-Konstantinopolitanum geäusserten Lehre an als an das Apostolikum.¹⁷⁷ Die katechetischen Schriften, in denen jeweils das Apostolikum ausgelegt wird, verfahren dementsprechend anders. Bucer, dessen Katechismus mit dem Glaubensbekenntnis anfängt, beschreibt Gott als «daz eynig ewig güt [...], von dem alleyn alles güts kommet»¹⁷⁸. Diese Vorstellung von Gott als höchstem Gut hielten sowohl Zwingli als auch Jud und Bullinger in früheren Schriften fest.¹⁷⁹

174 Zwingli bezieht sich explizit auf das Nicänische und das Athanasische Glaubensbekenntnis (vgl. Zwingli, *Fidei ratio*, in: Z VI.2, 792,15f; vgl. auch Nizänisches Glaubensbekenntnis, in: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlicher Lehrentscheidungen, hg. v. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, Freiburg i. Br. 412007, Nr. 125–156, 62–64; und Pseudo-Athanasisches Bekenntnis *Quicumque*, in: a. a. O., Nr. 75–76, 50–52). Für das *Basler Bekenntnis* vgl. Faulenbach, *Basler Bekenntnis*, in: RBS 1/1, 577,21–34.

175 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 45,12.

176 Vgl. Joachim Staedtke, Die Gotteslehre der *Confessio Helvetica Posterior*, in: *Glauben und Bekennen. Vierhundert Jahre Confessio Helvetica Posterior. Beiträge zu ihrer Geschichte und Theologie*, hg. v. Joachim Staedtke, Zürich 1966, 251–257, hier 251. Bullinger hat eine ähnliche Tendenz: Sein Verständnis der Trinität sieht er durch die Kirchenväter erläutert und räumt etwa im Hebräerbriefkommentar Tertullians Auslegung viel Platz ein (vgl. Bullinger, *Kommentar zum Hebräerbrief*, in: HBTS 9, 22f; und Stephens, *Theology*, 95–97). Das *Erste Basler Bekenntnis* nennt dagegen zuerst die Dreifaltigkeit und erst anschliessend die Einheit Gottes (vgl. Faulenbach, *Basler Bekenntnis*, in: RBS 1/1, 577,22–24).

177 Vgl. Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis, in: *Enchiridion*, Nr. 150, 83f.

178 Bucer, *Katechismus*, in: MDBS 6,3, 57,5f.

179 Jud, der das Apostolikum erst nach dem Dekalog behandelt, sagt über Gott: «Gott ist das obrist unnd hoechste güt, in dem alle ding wachsend, aathmend, laebend unnd sind.» (Jud, *Catechismus*, 25v) Zwingli tut dasselbe etwa in der *Fidei expositio*, in der

Gottes Allmacht manifestiert sich laut *Erstem Helvetischem Bekenntnis* in der Schöpfung aller Dinge aus dem Nichts (vgl. Gen 1,1;31) durch seinen Sohn Jesus Christus.¹⁸⁰ Gott regiere, verwalte und erhalte seine Geschöpfe durch seine Vorsehung. Die *Confessio Helvetica Prior* verweist dabei auf die Rede des Paulus auf dem Areopag (vgl. Apg 17,24–25). Die göttliche Vorsehung wird zwar nicht vertieft behandelt, aber wie in anderen Bekenntnisschriften in einem Atemzug mit der Erschaffung sowie Verwaltung und Erhaltung der Geschöpfe gedacht. Jud etwa formulierte im Katechismus: «Durch sin [Gottes] macht wyßheit und fürsichtigkeit werdend alle ding geschaffen und gemacht, werdend ouch alle durch sin macht, wyßheit, und fürsichtigkeit erhalten.»¹⁸¹ Zwingli hielt in der *Fidei ratio* fest, dass der Sündenfall und die rettende Heilstat durch Christus mit Gottes «Wissen und Voraussicht»¹⁸² geplant war. Das *Erste Basler Bekenntnis* betont über die *Confessio Helvetica Prior* hinaus die Rolle des Heiligen Geistes und macht die Erwählung explizit zum Thema:

«Wir gloubend ouch, dz Gott alle ding erschaffen hab durch sin ewigs wort, das ist, durch sin eingebornen son, und alle ding uffenthalte und bekrefftige durch synen geyst, das ist durch sin krafft, darum dann Gott alle ding fürsicht und regiert, wy er sy erschaffen hat. Dannenhar bekennend wir, das Gott, vor und ee er die welt erschaffen, alle die erwoelt habe, die er mit dem erb ewiger seligkeit begaben will.»¹⁸³

Die Lehre von der Prädestination ist im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* in einer theozentrischen Form enthalten.¹⁸⁴ Es handelt sich um eine einfache Prädestinationsvorstellung, wie Bullinger sie auch sonst vertritt: Gott ist Urheber alles Guten, nicht des Bösen.¹⁸⁵ Das ist charakteristisch

er sich ebenfalls am Apostolikum orientiert (vgl. Zwingli, *Fidei expositio*, in: Z VI.5, 62f). Vgl. auch Bullinger, *De testamento*, 23v.

180 Die *creatio ex nihilo* hält auch Bucer explizit mehrmals fest (vgl. Bucer, *Katechismus*, in: MDBS 6,3, 58,9. 67,19f).

181 Jud, *Catechismus*, 26v. Da erinnert stark an Zwinglis Auslegung von «Gott» im Apostolikum, wie er es in der *Ersten Berner Predigt* festhielt (vgl. Huldrych Zwingli, *Die beiden Predigten Zwinglis in Bern*, in: Z VI.1, 450–498, hier 451–454). Da äussert sich der Zürcher auch zur Vorsehung, die er aus Gottes Güte ableitet (vgl. ebd. 454–456).

182 «[...] sciens ac prudens» Zwingli, *Fidei ratio*, in: Z VI.2, 795,6.

183 Faulenbach, *Basler Bekenntnis*, in: RBS 1/1, 577,25–30. Zur Stellung des Schlagworts «Erwählung» innerhalb der reformierten Bekenntnistradition, in der es zumindest bis 1536 keine zentrale Rolle einnimmt, vgl. *Jacobs*, *Theologie*, 94–98.

184 In einer späteren Fassung, der *Harmonia Confessionum Fidei* von 1581, wurde diese Formulierung geändert (vgl. unten S. 342–344).

185 Vgl. zum Beispiel Bullingers Ausführungen in *De Providentia et praedestinatione*, in: Johann Heinrich Hottinger, *Historiae ecclesiasticae Novi Testamenti Tomus VIII*, Sec. XVI, pars IV, Tigvri 1667, <https://doi.org/10.3931/e-rara-11258>, 788,2–5; 789,9–10;

für die Zürcher Reformation, die die Prädestination als Konsequenz von Gottes Vorsehungshandeln und dieses als Konsequenz seines Wesens versteht.¹⁸⁶ Auch in Artikel 21 über die Taufe wird die Erwählung am Rand nochmals angesprochen, aber nicht vertieft.¹⁸⁷ An die Vorsehungslehre schliessen sich in der *Confessio Helvetica Prior* die traditionellen Prädikate der Gotteslehre an: Gott sei gerecht, wahrhaftig und weise.¹⁸⁸

Anthropologie: Erbsünde und freier Wille (Art. 7–9)

Der siebte Artikel, überschrieben mit «Von dem Mentschenn»,¹⁸⁹ behandelt die Anthropologie und hält sich dabei eng an die überlieferten Bekenntnisschriften.¹⁹⁰ Der Mensch, gemäss der indirekt zitierten Bibelstelle Gen 1,26f Gottes vollkommenes Ebenbild auf der Erde, wird in der *Confessio* als die edelste Kreatur beschrieben und sei von Gott als Herrscher über die Schöpfung gesetzt. Er setze sich aus dem sterblichen Leib und der unsterblichen Seele zusammen.

Im gleichen Artikel schliessen sich die Ausführungen über den Fall des Menschen an, der eigentlich von Gott gut und recht erschaffen wor-

Vgl. auch Peter Walser, Die Prädestination bei Heinrich Bullinger im Zusammenhang mit seiner Gotteslehre, Zürich 1957, 163–167. Auch Bucer widmet sich vor allem den Erwählten und spekuliert kaum über die Verworfenen (vgl. Christian Krieger, *Reflexions sur la place de la doctrine de la prédestination au sein de la théologie de Martin Bucer*, in: Martin Bucer and sixteenth Century Europe. Actes du colloque de Strasbourg (28–31 août 1991), Bd. 1, hg. v. Christian Krieger, Marc Lienhard, Leiden, New York, Köln 1993 (Studies in medieval and reformation thought 52), 83–99).

186 Erst Calvin trennte in der *Institutio* von 1539 die Vorsehung und die Erwählung und schuf damit das Problem der später als typisch reformiert angesehenen «limited atonement». Die Frage, ob die durch den Tod Jesu Christi gewonnene Sühne allen Menschen oder nur den Erwählten angeboten wird, war ein Hauptdiskussionspunkt an der Synode in Dordrecht, die 1618 stattfand. Die erstere Vorstellung, die von Jacobus Arminius gelehrt wurde, wurde dort verurteilt und die Sicht der Remonstranten bestätigt, die festhielten, dass das Versöhnungsgeschehen des Opfertodes Christi allein für die zum Heil erwählten gelte (vgl. Thomas Kaufmann, Art. Dordrechter Synode, in: RGG⁴ Bd. 2, 946f).

187 Vgl. unten S. 273–275.

188 Jud etwa zählt diese Eigenschaften Gottes auch in seinem Katechismus auf, ergänzt allerdings noch mit «barmhertzig» (Jud, Katechismus, 26r). Vgl. auch Zwingli, der Gott als gütig, barmherzig, heilig und gerecht bezeichnet (vgl. Zwingli, *Fidei ratio*, in: Z VI.2, 796,25f). Ähnlich hält es Bullinger fest (vgl. Bullinger, *De testamento*, 21r.f).

189 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 45,15.

190 Für die Ebenbildlichkeit und den Sündenfall vgl. etwa Faulenbach, Basler Bekenntnis, in: RBS 1/1, 578,1–11.

den, aber durch dessen eigene Schuld «in sünd gefallen»¹⁹¹ sei, was Konsequenzen für das ganze menschliche Geschlecht habe. Verwiesen wird dabei auf die Sündenfallerzählung in Gen 3,1–13 sowie auf das fünfte Kapitel des Römerbriefs, in dem Paulus diese Erzählung adaptiert. Damit ist die Anthropologie zweigeteilt in der Aufeinanderfolge der Behandlung von Ebenbildlichkeit und Sündhaftigkeit, wobei das Interesse der *Confessio* darin liegt, «die Verfallenheit des Ebenbildes in Sünde und Tod»¹⁹² herauszustellen.

Dafür spricht auch der anschliessend folgende Artikel 8 über die Erbsünde, der teilweise eine Doppelung dieses vorhergehenden Artikels ist. Daraus wird ersichtlich, dass die gesamten Ausführungen über die «Erbsünd»¹⁹³ später, also nach der Ankunft der Strassburger und wohl auf ihr Verlangen hin, eingeschoben worden sind.

Die «ursprüngliche sünd»¹⁹⁴ wird in Artikel 8 im Gegensatz zum vorhergehenden Artikel allerdings noch verstärkt dargestellt und dafür auf Ps 51,7 verwiesen, wo steht: «Sieh, ich bin in Schuld geboren, und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen.» Die Folgen der Erbsünde sind gemäss *Confessio* drastisch, denn die Menschen seien Kinder des Zorns¹⁹⁵ und Feinde Gottes¹⁹⁶ geworden. Dem sich in dieser Lage beziehungsweise in diesem Zustand befindlichen Menschen könne niemand ausser Gott durch Christus helfen. Denn was im Menschen noch an Gutem geblieben ist, werde «durch teglich mangel und presten»¹⁹⁷ geschwächt, so das *Erste Helvetische Bekenntnis*.

«Präst» ist typisch für Zwingli, der damit die von Adam herrührende Verdorbenheit des Menschen und den damit einhergehenden Zwang, sündigen und sterben zu müssen, meint.¹⁹⁸ Der Zürcher Reformator be-

191 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 45,19.

192 *Jacobs*, *Theologie*, 88. Das charakterisiert Jacobs als allgemeines Interesse reformierter Bekenntnisschriften.

193 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 45,22.

194 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 45,23.

195 Vgl. Eph 2,3.

196 Vgl. Jak 4,4. Sowohl diese als auch die Epheserbriefstelle nennt Zwingli ebenfalls in seinem Abschnitt über die Erbsünde, wiewohl er dort der Wortverwendung «Erbsünde» kritisch gegenübersteht, sachlich allerdings mit Paulus übereinstimmt (vgl. Zwingli, *Fidei ratio*, in: Z VI.2, 797–799).

197 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 46,2.

198 Zwingli gibt das augustinische *vitium* gewöhnlich so wieder, Saxer übersetzt das mit «Urverdorbenheit» (vgl. Ernst Saxer (Hg.), *Huldrych Zwingli. Ausgewählte Schriften*. In neuhochdeutscher Wiedergabe, Neukirchen-Vluyn 1988 (Grundtexte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 1), 40, Anm. 7). Analog zu Zwingli hat Jud übersetzt, steht in der lateinischen Fassung doch «vitiis nostris» (RBS 1/2, 58,21). Dagegen spricht die

zeichnete so die Erbsünde als Krankheit: «Der präst ist persönlich unverschuldete Krankheit und befällt den Einzelnen als Verhängnis.»¹⁹⁹ Aus ihr entspringen dann nach zwinglischem Verständnis die verschiedenen Einzelsünden.²⁰⁰ Damit lehrte Zwingli eine weniger strenge Erbsündenlehre als Luther, wiewohl sich die beiden in dieser Hinsicht im Marburger Religionsgespräch 1529 geeinigt haben: Mit der auch noch in der *Fidei ratio* festgehaltenen Unterscheidung zwischen Erb- und Tatsünde betont der Zürcher stärker als der Wittenberger die Aktivität des Menschen.²⁰¹ Diese Differenzierung, wie Zwingli sie vornimmt, wird in der *Confessio* nicht aufgenommen, vermutlich aus Rücksicht auf Luther. Es wird, ähnlich wie in den *Marburger Artikeln*, festgehalten, dass durch die Erbsünde alle Menschen verdammt seien.²⁰²

Weiter wird in der *Confessio* ausgeführt, dass der Mensch eine «Vernunft», die grundsätzlich das Gute «erkennt» sowie einen «Verstand» als «göttlichen Funken» besitzt.²⁰³ Allerdings sind Vernunft und Verstand so geschwächt, dass dies keinerlei Frucht bringt. Damit wird die Frage nach dem freien Willen, der im folgenden Artikel behandelt wird, schon angeschnitten (vgl. Röm 8,5–7).

Im nächsten Artikel, dem neunten, folgen also tiefergehende Überlegungen zum freien Willen des Menschen. Der Mensch ist laut *Confessio Helvetica Prior* charakterisiert durch das Vermögen zu wissen und zu

Abhandlung der Erbsünde in der *Fidei ratio*: Dort bezeichnet Zwingli die Erbsünde ebenfalls als Krankheit, verwendet allerdings «morbus» (Zwingli, *Fidei ratio*, in: Z VI.2, 797,20). Zum ersten Mal verwendet Zwingli den Ausdruck «morbus» für Erbsünde 1526 (vgl. Huldrych Zwingli, *De peccato originali declaratio ad Urbanum Rhesium*, in: Z V, 369–396, hier 372,4f; vgl. auch Z VI.2, 797, Anm. 3). Vgl. auch Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 414.

199 Rudolf Pfister, *Das Problem der Erbsünde bei Zwingli*, Leipzig 1939, 25.

200 Vgl. Pfister, *Problem der Erbsünde*, 23.

201 Vgl. etwa im vierten Punkt der *Fidei ratio* (vgl. Zwingli, *Fidei ratio*, in: Z VI.2, 796–799). Für die Einigung in Marburg vgl. Pfister, *Problem der Erbsünde*, 86–89. Zwingli selbst betonte, dass es sich dabei nur um eine begriffliche, keine wirkliche Differenz handle (vgl. Huldrych Zwingli, *Über D. Martin Luthers Buch, Bekenntnis genannt, zwei Antworten von Johannes Oekolampad und Huldrych Zwingli*, in: Z VI.2, 22–248, hier 236, 19–21).

202 Vgl. den 4. Artikel von Marburg, in dem gelehrt wird, dass die Erbsünde Sünde und Schuld, nicht Krankheit (wie bei Zwingli) ist (vgl. Neuser, *Marburger Artikel*, in: RBS 1/1, 263,19–23). Die Spitzen gegen Zwinglis Lehrweise, wie sie im vierten Schwabacher Artikel festgehalten sind, fehlen allerdings in den Marburger Artikeln (vgl. Luther, *Schwabacher Artikel*, in: QuM 1, 39,1–8; und Neuser, *Marburger Artikel*, in: RBS 1/1, 263, Anm. 6).

203 Auch bei Luther ist der Mensch durch die *ratio*, womit das menschliche Erkenntnisvermögen gemeint ist, definiert (vgl. Lohse, *Luthers Theologie*, 261f).

wollen. Der freie Wille bestehe im Wissen um Gut und Böse, beziehungsweise darin, Gutes oder Böses zu tun. Die *Confessio* hält in Anlehnung an Phil 2,13 und Hos 13,4 fest, dass der Mensch aus sich selbst nur das Böse, das Gute hingegen nur durch Gottes Gnade vollbringen könne.²⁰⁴

Die ethischen Implikationen des befreiten Willens werden im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* nur äusserst knapp angesprochen, während in anderen reformierten Bekenntnisschriften das Hauptaugenmerk gerade darauf gelegt wird. Bucer etwa hielt in seinem Katechismus fest: Die Gläubigen

«kuenden jetz durch den heiligen geyst erkennen, was inen Got geschencket hat [...] und also Gott von gantzem hertzen lieben und sich freies willens, aus warer lieben und lust, zû allen dem ergeben, das Gott wolgefallt, und sich in demselbigen mit solchem ernst und fleis ueben, das sie gleich [zugleich] in aller forcht und zitteren leben, gantz sorgfältig und engstig [eifrig bedacht], wie sie iren boesen begirden widerstanden, sie dempffen und sich Goetlichem gefallen aller ding eben und gemaß beweysen, welches nichts anders ist, dann irer selb heil schaffen. Diß gibt inen die schrift als darumb zû, wiewol das heyl gaentzlich Gottes gab und werck ist durch unseren herren Christum».²⁰⁵

Jud, der zwar nicht direkt vom freien Willen sprach, hielt in Bezug auf gute Werke Folgendes fest: «Nieman mag das boeß myden und lassen, nieman mag das gû und recht lieben unnd thûn, es würcke dann soelichs in jmm der heilig geist.»²⁰⁶ Ähnlich wurde im *Ersten Basler Bekenntnis* argumentiert: Wenn der Mensch «durch den geist Gottes nit widerbracht»²⁰⁷ wird, wolle und tue er auch nichts Gutes. Die drei Positionen widersprechen inhaltlich den Ausführungen im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* nicht. Allerdings werden in der *Confessio* weder die ethischen Folgen des befreiten Willens expliziert, noch erläutert, dass es der Heilige Geist ist, der den Menschen nach der Heilstat Christi begleitet und ihn Gutes tun lässt.

Auch Artikel 9 wurde erst nach der Ankunft der Strassburger in die Bekenntnisschrift eingefügt. Warum der Heilige Geist darin keine Rolle spielt, ist schwierig zu erklären: Angesichts der Tatsache, dass etwa in der *Confessio Augustana* ausdrücklich vom Heiligen Geist und dessen Wichtigkeit für die Gnade, die den Menschen zuteilwird, die Rede ist, wäre es naheliegend gewesen, diesen auch in der *Confessio* an dieser Stelle zu er-

204 Bullinger hat ein ganz ähnliches Verständnis des freien Willens, vgl. dafür *Walser*, Prädestination, 166f.

205 Bucer, Katechismus, in: MBDS 6.3, 96,14–22.

206 Jud, Catechismus, 57r.

207 Faulenbach, Basler Bekenntnis, in: RBS 1/1, 578,7.

wähnen.²⁰⁸ Gerade im Hinblick darauf, dass Artikel 9 über den freien Willen erst nach der Ankunft der Strassburger und wohl auf ihr Betreiben hin eingefügt worden ist, fällt das Fehlen der Pneumatologie, die hier ein verbindendes Element sein könnte, besonders auf.

Soteriologie und Christologie: Zwischen Rechtfertigung und Heiligung (Art. 10–13)

Artikel 10 über die Soteriologie, betitelt mit «Wie Gott den Mentschenn durch sin Ewygen Ratschlag wyderbracht habe»,²⁰⁹ nimmt eine Scharnierfunktion zwischen den Ausführungen zur Anthropologie und denjenigen zur Christologie ein, indem der menschlichen Sündhaftigkeit die göttliche Fürsorge und Erwählung gegenübergestellt und dabei auf Eph 1,4–10 verwiesen wird. Die Barmherzigkeit Gottes gegenüber dem sündhaften Menschen zeigt sich laut Artikel 10, der stark an den dritten Artikel des *Ersten Basler Bekenntnisses* erinnert, auf dreierlei Weise in der Geschichte:²¹⁰ Erstens im Versprechen Gottes gegenüber den Patriarchen, den Richtern und Propheten im Alten Testament, dass der Messias kommt, zweitens in der Offenbarung des Gesetzes als Leitlinie für ein heilsames Leben und gleichzeitig als Warnung vor der Übertretung und drittens in der Sendung von Jesus Christus, dem Messias.

In diesem Artikel über die Soteriologie wird also dem Gesetz die wichtige Funktion der Sündenerkenntnis gemäss Röm 7,7–11 zugeschrieben, die beispielsweise auch Jud in seinem Katechismus festgehalten und Luther in seiner Kirchenpostille von 1522 als *usus elenchticus legis* beschrieben hatte.²¹¹ Capito allerdings hat ebendiesen Gebrauch des Gesetzes im *Synodus* abgelehnt.²¹² Ansonsten spielt das Gesetz im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* nur eine Nebenrolle, weder ist ihm ein eigener

208 Vgl. den 18. Artikel der *Confessio Augustana*, in: BSELK, 112–115.

209 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 46,13f. Auch Jud spricht in seinem Katechismus im Zusammenhang mit der Soteriologie vom ewigen Ratschlag Gottes (vgl. Jud, *Catechismus*, 34v).

210 Dieser ist überschrieben mit «Sorg Gottes über uns»; die Ähnlichkeiten gehen sehr weit, abgesehen davon, dass der *usus elenchticus* nicht erwähnt wird (vgl. Faulenbach, *Basler Bekenntnis*, in: RBS 1/1, 578,12).

211 Jud schreibt in seinem Katechismus dem Gesetz in der Auslegung des Dekalogs diese Funktion zu (vgl. Jud, *Catechismus*, 14v.f).

212 Vgl. Krüger, *Synodus*, in: RBS 1/1, 542,23–543,17. Das führte 1537 zu Diskussionen in Bern (vgl. Megander an die Pfarrer und Lehrer von Zürich am 11.11.1537, in: HBBW VII, Nr. 1065, 297,11–16).

Artikel gewidmet noch kommt es abgesehen von den Artikeln 10 und 12 überhaupt vor.²¹³

Im elften Artikel der Bekenntnisschrift wird nun beschrieben, wer Jesus ist und was die Menschen durch ihn haben. Viele Aspekte der Christologie waren unter den protestantischen Kirchen nicht kontrovers, was sich bei den grossflächigen Übereinstimmungen mit anderen, auch altkirchlichen, Bekenntnisschriften zeigt. Bei den Ausführungen über Jesus Christus hält sich das *Erste Helvetische Bekenntnis* relativ eng an die christologischen Aussagen der Bekenntnisse von Konstantinopel und Chalcedon:²¹⁴ Christus, eine Person mit zwei Naturen, einer menschlichen und einer göttlichen, sei wahrer Gott und wahrer Mensch, abgesehen von der Sündhaftigkeit, und bestehe deshalb wie die Menschen aus Geist und Körper.²¹⁵ Die starke Betonung der Verschiedenheit der beiden Naturen Christi, die Zwingli noch in der *Fidei ratio* bekräftigt hatte, findet in der *Confessio* keinen Niederschlag.²¹⁶

Im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* wird sodann weiter ausgeführt: Als reines, unbeflecktes Opfer starb Jesus Christus «zû bezahlung, begnadigung, und abweschung aller sünden»²¹⁷. Mit der Auferstehung und der Himmelfahrt ging Jesus voraus, die Menschen erwarte das Gleiche, nämlich das Leben in Ewigkeit. Damit sei Jesus Christus der vorausgehende Führer, das Haupt und der Hohepriester, der die Menschen zu dem Ebenbild Gottes, zu dem sie geschaffen worden sind, «reformiere und wyderbringe, und inn die gemeinsame sins [Sinn] göttlichen lebens infuere»²¹⁸. Die Wiederkunft Christi bringe ihn als Weltenrichter zurück, die Frommen und Gläubigen würden von ihm in den Himmel geführt, die Ungläubigen mit Leib und Seele in die ewige Verdammnis verstossen.²¹⁹

213 Demgegenüber hat etwa Capito im *Synodus* mehrere Artikel der Bedeutung des Gesetzes gewidmet (vgl. Krüger, *Synodus*, in: RBS 1/1, 528,8–531,4).

214 Vgl. Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis, in: *Enchiridion*, Nr. 150, 83f; und Glaubensbekenntnis von Chalcedon, in: ebd. Nr. 300–303, 141–143.

215 «Der menntsch [...] ist us lyb und seel zûsamen gsatzet», so wird es in Artikel sieben über den Menschen festgehalten (Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 45,16f).

216 Vgl. Zwingli, *Fidei ratio*, in: Z VI.2, 792–794.

217 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 47,7f.

218 Ebd. 47,15. Eine ähnliche Vorstellung äusserte Zwingli schon in seiner Schrift *Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes* von 1522, wobei der Zürcher da in Bezug auf die Ebenbildlichkeit, zu der der Mensch strebt, Jesus Christus (noch) keine explizite Rolle eingeräumte (vgl. Huldrych Zwingli, *Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes*, in: Z I, 338–384, hier 350,7–351,16).

219 Das Motiv von Jesus Christus als Richter findet sich auch in den Katechismen, da diese das Apostolikum mit dem Vers «von dort wird er kommen, zu richten die Lebenden

An diese eschatologische Aussicht fügt Artikel 11 die ausformulierte Version des *solus Christus* an. Als einziger Mittler und Fürsprecher, Opfer und Hohepriester, Herr und König sei er der Einzige, der die Menschen erlösen und heiligmachen könne, er stifte die Versöhnung zwischen Gott und Mensch und ist der Retter und Beschützer. Zudem wird eine Verwerfungsformel in das Bekenntnis eingefügt, die erste von insgesamt zwei in der *Confessio Helvetica Prior*: Alles, was sich sonst als Mittel, Opfer oder Versöhnung des Lebens und Heils darstellt, wird verworfen. Die biblischen Belegstellen in diesem Artikel sind zahlreich, insgesamt handelt es sich um 19 und in einigen Fällen wird direkt aus der Bibel zitiert.²²⁰ Die mehrfachen Verweise insbesondere auf den Hebräerbrief etwa sind konstitutiv für Bullinger, der in der Vorrede seines Hebräerbriefkommentars schreibt, dass Christus da «klarer und besser gelehrt wird»²²¹ als in jeder anderen Epistel.²²²

Inhaltlich stimmt Artikel 11 mit den Ausführungen über Christus im *Ersten Basler Bekenntnis* überein, wobei letzteres etwas kürzer ausfiel, sich an die Formulierungen des Apostolikums hielt und deswegen etwas andere Schwerpunkte setzte: So wird das Sitzen Jesu Christi zu Rechten Gottes explizit genannt und zwar nicht nur im Christologieartikel, sondern auch im Artikel über das Abendmahl.²²³ In der *Confessio*, die sich am Nicäno-Konstantinopolitanum orientiert, fehlt die Verneinung der Ubiquität des Leibes Christi.

Das nächste Element des christologischen und an dieser Stelle insbesondere soteriologischen Teils bildet Artikel 12 über den Zweck der evangelischen Lehre, der ursprünglich sogar «Rechtfertigung» hiess und erst nach der Ankunft der Strassburger eingefügt wurde. Dass es sich um eine spätere Einfügung handelt, ist unübersehbar, denn die Ähnlichkeit dieses Artikels mit dem fünften Artikel über den Zweck der Schrift ist offensichtlich. Es handelt sich teilweise um eine Redundanz, was dafür spricht, dass der Zusatz im Sinn einer Annäherung an die Wittenberger

und die Toten» auslegen (vgl. Jud, Catechismus, 47v; Bucer, Katechismus, in: MBDS 6.3, 67,27–68,11).

220 Etwa aus Lk 1,35; Hebr 2,17; 4,15; Eph 1,22; 1Tim 2,5.

221 «[...] Christum purius et melius doceri quam ulla alia [...]» Bullinger, Kommentar zum Hebräerbrief, in: HBTS 9, 17,4.

222 Das wird durch Bullingers Brief an Ulrich Chelius bestätigt, in dem er schreibt, dass für die Themen Opfer, Priesteramt und Mittlertum Christi am besten der Hebräerbrief herangezogen werde (vgl. Bullinger an Chelius am 17.1.1535, in: HBBW V, Nr. 514, 65,41–43).

223 Vgl. Faulenbach, Basler Bekenntnis, in: RBS 1/1, 578,26–38; 580,9–14; und unten S. 275–281.

Theologie festgeschrieben wurde, indem die Rechtfertigungslehre einen eigenen Artikel in der *Confessio* erhielt.²²⁴ Es wird festgehalten, dass Gott den Menschen aus Gnade vergibt, weil Jesus Christus am Kreuz gestorben ist. Dieses Verdienst Christi, als Kurzfassung in 1Tim 1,15 beschrieben, mache den Gläubigen selig. Das zu wissen sei die Hauptsache der evangelischen Lehre und soll «in allen predigen hefftig getryben und inn die hertzen der mentschen ingedruckt»²²⁵ werden. Damit die Menschen auch wirklich verstehen, wie nötig sie Christus für ihr Heil haben, sollen sie laut *Confessio* ihrer Sünden durch das Gesetz überführt werden.

Der Zusammenhang von Gesetz und Evangelium, dessen Verhältnisbestimmung für Luthers Theologie so grundlegend und bestimmend ist, wird im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* zwar nicht explizit dargestellt, lässt sich aber implizit ableiten.²²⁶ Es hat eine vorbereitende, hinführende Funktion, welche sich existenziell auswirkt, nämlich dass die Menschen verstehen, «wie notwendig inen Christus zum heyl und seligkeyt sye».²²⁷ Hier wird also zum zweiten Mal vom *usus elenchticus* gesprochen, noch expliziter als in Artikel 10 und mit Verweis auf Röm 3,20.

Die Ausführungen über den Zweck der evangelischen Lehre sind teilweise Wiederholungen der Artikel 5 und 11. Insbesondere fällt die starke Verwandtschaft zum Artikel über den Zweck der Heiligen Schrift auf und es ist wohl kein Zufall, dass in beiden Titelgebungen das Wort Zweck (*scopus*) verwendet wird.²²⁸ M. E. war insbesondere den Strassburgern daran gelegen, dass die beiden Artikel zusammen verstanden werden sollten, wird mit dieser Verbindung doch ein Hauptstück wittenbergischer Theologie unterstrichen.²²⁹ Denn wenn sie miteinander gelesen werden,

224 Das erinnert an die *Confessio Augstana* (Art. 4) und die *Schwabacher Artikel* (Art. 5), in denen die Rechtfertigung auch prominent behandelt wurde (vgl. BSELK, 98f; und QuM 1, 39,9–25).

225 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 48,5f.

226 Für Luthers Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium, die beim Wittenberger polemisch entgegengesetzt sind, vgl. zum Beispiel dessen Galaterbriefkommentar, in: WA 40 I, 209,16–210,19. Vgl. auch Albrecht *Peters*, Gesetz und Evangelium, Gütersloh 1981, 27–57; sowie Dietrich *Korsch*, Glaube und Rechtfertigung, in: Luther Handbuch, hg. v. Albrecht Beutel, 3., neu bearb. und erw. Auflage, Tübingen 2017, 418–428.

227 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 48,7.

228 Vgl. oben S. 248f.

229 Dowey sieht in den beiden Artikeln eine notwendige, gegenseitige Ergänzung: «Auf diese Weise bleibt das Wort nicht lediglich formal bestimmter Kanon [...], ausserdem ist der Glaube nicht ausschliesslich im Zusammenhang mit der Rechtfertigung dargestellt auf Kosten seines noetischen Gehaltes [...]» (*Dowey*, Wort Gottes, 239). Ich

wird die Schrift nicht nur auf Christus und den Glauben ausgerichtet, wie im «zweck der heyiligen geschrift»,²³⁰ sondern auch zusätzlich die Gnade, benannt als «barmhertzigkeit gottes»,²³¹ nochmals speziell betont. Diese Gnade, der Glaube und die Funktion des Gesetzes sollten auch dementsprechend gepredigt werden. Damit bekommt das für Luther so wichtige *sola gratia* im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* seinen Platz.²³²

Artikel 13 behandelt das Heil, den Glauben und den richtigen Gottesdienst. Dieser «recht und war diennst»²³³ zeige sich in der Hoffnung auf die Barmherzigkeit Gottes, die durch den Glauben an die «ware heyligmachung des geysts gottes»²³⁴ geschenkt werde. Die Pneumatologie hat in der gesamten Bekenntnisschrift einen eher geringen Stellenwert. An dieser Stelle wird aber dennoch ausgeführt, was das eigentliche Werk des Geistes ist, nämlich die Wiedergeburt. Diese, im Sinn der Heiligung verstanden, sowie der Glaube seien Gaben des Heiligen Geistes. Mit Verweis auf Hebr 11,1 wird der Glaube in der *Confessio* folgendermassen definiert:

«Derselbig gloub ist ein gwüsser, vester und stiffer, ja ungezwýfelter grund und begriffung aller Dingen, die man von gott verhoffet, welcher us im die liebe und demnach allerley tugenden und guter wercken frucht wachseñ macht.»²³⁵

Auch Bullinger betonte bei der Auslegung dieser Bibelstelle in seinem Hebräerbriefkommentar einerseits die Rolle des Heiligen Geistes und andererseits die Heiligung:

«Solcher Glaube kommt nicht von Fleisch und Blut, sondern allein von Gott, der durch seinen Heiligen Geist und das Wort der göttlichen Schrift unseren Geist umwandelt und erleuchtet, so dass wir durch eine ganz und gar göttliche Verwandlung völlig andere Menschen werden, ganz und gar an diesem einen Gott hängen, alles von ihm allein suchen, ihn allein anbeten, alles im Vergleich mit ihm verachten.»²³⁶

komme zum gleichen Schluss, bezweifle aber, dass das Bullingers ursprüngliche Intention war, wie Dowey das betont.

230 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 45,3.

231 Ebd. 48,6f.

232 Für die Bedeutung des *sola gratia* für Luther vgl. auch *Korsch*, Glaube, 420f.

233 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 49,2.

234 Ebd. 48,13f.

235 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 48,16–18.

236 «Talis autem fides non est ex carne et sanguine, sed ex solo deo, qui spiritu suo sancto et verbo scripturae divinae, nostras transformat et illuminat mentes, ut prorsus divina quadam metamorphosi transformati, alii prorsus homines simus, toti nunc ab hoc uno deo pendeamus, omnia ab hoc uno petamus, unicum colamus, omnia prae eo contemnamus.» Bullinger, Kommentar zum Hebräerbrief, in: HBTS 9, 147,5–9.

Dieser Glaube ist laut *Confessio* ein Geschenk und zeigt sich gemäss Definition in der Nächstenliebe und in guten Werken, die aber Gott allein zugeschrieben werden. Damit werden Glaube und Werk zusammengefasst: Der Glaube ist der Beginn der Heiligung und die Heiligung die Lebensweise des Glaubens, beide sind Gaben des Heiligen Geistes. Diese enge Verbindung von Glauben und Werk ist konstitutiv für die reformierte Bekenntnistradition und findet sich regelmässig in den Bekenntnisschriften.²³⁷

Mit dieser Aussage werden die Ausführungen über den freien Willen in Artikel 9 in die Richtung von Juds Vorstellung und dem *Ersten Basler Bekenntnis* aktualisiert: Der Heilige Geist bewirke das Gute im Menschen. Dabei äussert sich gemäss *Confessio Helvetica Prior* im Glauben der wahre Gottesdienst: «Dieser gloub, der sich nit uff sine werck, wiewol er unzalbare gute werck würckt, sonder uff die barmherzigkeyt gottes tröstet, ist der recht und war diennst».²³⁸

Der Geschenkcharakter des Glaubens und der Gnade wird in Artikel 13 immer wieder stark betont und mit Bibelstellen wie Eph 2,8–9 noch zusätzlich unterstrichen. Zudem steht das Thema der ethischen Erneuerung im Zentrum, sie wird in diesem Abschnitt dreimal genannt und etwa auf Gal 5,22–23, Mi 6,8 und Röm 3,28 verwiesen, wobei letztere Bibelstelle den Fokus nicht auf Taten, sondern auf die Gerechtmachung durch Glauben legt. Die Heiligung ist damit zwar nicht direkt das Ziel der Rechtfertigung, aber untrennbar mit ihr verbunden.

237 Vgl. zum Beispiel bei Bullinger (etwa in *De testamento*, 15v.f). Im *Basler Bekenntnis* ist dem Thema ein eigener Artikel gewidmet, ebenso in Zwinglis *Fidei expositio*.

238 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 48,21–49,2. Auch Bullinger verknüpfte in seiner Auslegung des Hebräerbriefs Glaube und Gottesdienst: «Der Glaube ist wahrer Gottesdienst, wahre Religion und Gerechtigkeit.» («Fidem ergo verum esse cultum, veram religionem et iusticiam.» Bullinger, Kommentar zum Hebräerbrief, in: HBTS 9, 143,20f) Ähnlich, allerdings die Nächstenliebe noch stärker betonend, formulierte es Bucer in seiner *Handlung gegen Hoffman*: «Der ware Gottsdienst ist ye und ye gewesen warer glaub an Gott und liebe zum nechsten» (Bucer, *Handlung gegen Hoffman*, in: MBDS 5, 97,4f).

Ekklesiologie, Ämterlehre und Kirchengzucht (Art. 14–19)

Die Artikel 14 bis 19 behandeln die Ekklesiologie und damit zusammenhängende Themen wie die Ämterlehre und die Kirchengzucht.²³⁹ Insgesamt widmen sich sechs Absätze der Lehre über die Kirche; diese nimmt damit innerhalb des Bekenntnisses am meisten Platz ein.

Im Artikel 14 geht es um die Kirche, die als Gemeinde und Sammlung der Heiligen und als Braut Christi²⁴⁰ beschrieben wird und gemäss 1Petr 2,4–5 und Matt 16,18 aus «lebendigen steynen, die uff disen lebendigen felsen gebuwen sind»,²⁴¹ besteht. Jesus Christus habe die Kirche «gesamlet»²⁴² und, wie in Eph 5,26–27 beschrieben, rein und makellos hingestellt.²⁴³ Die Kirche ist gemäss *Confessio* allein vor Gottes Augen offenbart und darum «unsichtbar»,²⁴⁴ allerdings gebe es äussere Kennzeichen dieser Kirche, ohne die sie keine wäre.

Gewisse Riten sind also verbindlich, wobei sie in der Bekenntnisschrift nicht alle ausdrücklich genannt werden: Abgesehen von der Wortverkündigung (vgl. Mk 16,15) werden «ußere zeychen, brüch und ordnung»²⁴⁵ sowie «ein gemeine [allgemeine], offne [öffentliche] und orden-

239 Laut Stephens zeigen sich in den fünf Artikeln des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses*, die den Kirchendienst betreffen, die Hauptelemente von Bullingers Amtsverständnis (vgl. *Stephens*, *Theology*, 325).

240 Stephens sieht in diesem Bild von der Vermählung der Kirche mit Christi und der damit eingehenden notwendigen Vorbereitung auf den Bräutigam eine eschatologische Dimension, die Bullinger auch in späteren Schriften, etwa *In Apocalypsim conciones centum*, betont (vgl. *Stephens*, *Theology*, 313, Anm. 53).

241 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 49,5f. Die Verwendung des Bildes der lebendigen Steine aus dem 1Petr ist zumindest für die Zürcher Reformation eher unüblich. Zwingli verwendete es einmal in ähnlichem Zusammenhang in seinem Kommentar über die wahre und falsche Religion (vgl. Zwingli, *Commentarius*, in: Z III, 728).

242 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 49,9.

243 Dabei handelt es sich um einen klassischen Topos, das sowohl in der *Fidei ratio* (Zwingli, *Fidei Ratio*, in: Z VI.2, 800,18f) als auch im *Ersten Basler Bekenntnis* vorkommt (vgl. Kap. 3.2.3), ebenso nennt es Jud in seinem Katechismus (vgl. Jud, *Catechismus*, 61r).

244 Diese Vorstellung der unsichtbaren Kirche steht, wenn auch unausgesprochen, im Hintergrund. Zwingli etwa hält fest: «Daraus ergibt sich, daß diese erste Kirche allein Gott bekannt ist, und daß nur jene, die einen festen und unerschütterlichen Glauben haben, wissen, daß sie Glieder dieser Kirche sind.» («Ex his ergo colligitur ecclesiam istam primam soli deo esse cognitam, et quod soli isti, qui fidem certam et inconcussam habent, sciunt sese esse huius ecclesiae membra.» Zwingli, *Fidei ratio*, in: Z VI.2, 801,5–8; Übersetzung, in: Opitz, *Rechenschaft*, in: ZS IV, 111). Vgl. auch unten Fn 249.

245 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 49,11.

liche zucht»²⁴⁶ aufgezählt, womit einerseits die Sakramentsverwaltung gemeint ist und sich im Verweis auf den Taufbefehl in Mt 28,19–20 äussert und andererseits an eine öffentliche Ordnung im Sinn der Kirchenzucht gedacht wird.²⁴⁷

Damit schliesst sich das *Erste Helvetische Bekenntnis* grösstenteils die Kirchendefinition der *Confessio Augustana* an, in der die Kirche als Versammlung aller Gläubigen, in der das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente gemäss dem Evangelium gereicht werden, bezeichnet wird.²⁴⁸ Bullinger baute diese Definition später weiter aus und unterscheidet zwischen äusseren und inneren Kennzeichen der Kirche.²⁴⁹

Diese Modifikation findet in der *Confessio Helvetica Prior* zwar keinen Niederschlag, aber es fällt auf, dass eben zusätzlich zur Definition in

246 Ebd. 49,13.

247 Genannt werden auch verschiedene Taufberichte aus der Apostelgeschichte (vgl. Apg 8,38. 9,18. 10,48).

248 Der 7. und 8. Artikel der CA beschäftigen sich mit der Ekklesiologie. Der Artikel 7 formuliert folgendermassen: «Es wirt auch geleret, das alzeit müsse ein heilige Christlich kirche sein und bleiben, welche ist die versamlung aller gleubigen, bey welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sacrament laut des Evangelii gereicht werden.» (BSELK, 102,7–10). Ähnlich hielt es Bucer in seinem Katechismus fest: «[Die Kirche ist] die gemeinde Christi, daz ist alle, die den namen Christi anrueffen und sich zû seinem wort und sacrament versamlen». (Bucer, Katechismus, in: MBDS 6.3, 70,27–71,1). Zwingli dagegen vertrat in der *Fidei ratio* eine offenere Definition von Kirche: «Zu dieser Kirche gehören daher nach unserer Überzeugung alle, die den Namen Christi bekennen [...], auch wenn viele Verworfene darunter sind.» («De hac igitur ecclesia esse credimus, quotquot fatentur Christi nomen [...] etiamsi reprob multi sint inter eos.» Zwingli, *Fidei ratio*, in: Z VI.2, 801,13–20; Übersetzung, in: Opitz, Rechenschaft, in: ZS IV, hier 111).

249 Als *externae notae*, die sowohl auf die sichtbare als auch auf die unsichtbare Kirche zutreffen, nennt er die beiden Zeichen, die auch in der CA angegeben werden, nämlich die Wortverkündigung und die Sakramentsverwaltung. Zu den *internae notae*, die nur für Gläubige gelten, zählte Bullinger «die Gemeinschaft mit dem Geist des Herrn, der wahre Glaube und die Liebe zu Gott sowie die Nächstenliebe.» (Heinrich Bullinger, *Sermonum Decades quinque de potissimis Christianae religionis capitibus* (1552), in: HBTS 3.2, 751,22–28). Bucer unterteilte die sichtbare und unsichtbare Kirche weniger systematisch, bekräftigt aber auch, dass die Kirche «auß des geyst und wort lebet» (vgl. Bucer, Katechismus, in: MBDS 6.3, 85,1). Ebenso hielt es Jud fest: Die Kirche sei «ein versamlung aller gloeubigen, die durch den heiligen geist unnd Christum als glider under das haupt versamlet ist und regiert wirt.» (Jud, Katechismus, 57v). Der Zürcher unterschied allerdings ebenfalls zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche: «Es ist ein einige kilchen aller gloeubigen, die in dem urteil Gottes allein die saeligen begryfft, aber vor unseren ougen und in unserem urteil haltend wir offft lüt in der kilchen und für gloeubig die es aber nit sind.» (Jud, Katechismus, 64r.f). Später nannte er den Begriff «unsichtbare Kirche» explizit (Jud, Katechismus, 70v).

der *Confessio Augustana* auch die Kirchenzucht zu den äusseren Kennzeichen der Kirche gehört, viel expliziter, als das Bucer und Jud in ihren Katechismen ebenfalls festgehalten haben.²⁵⁰ Das *Basler Bekenntnis* dagegen nennt lediglich die Sakramente als Kennzeichen der Kirche, betont allerdings, dass sich die «christenliche kylch beflysyt [...], die band des fridens und der liebe mit eynigkeit ze halten»,²⁵¹ woraus dort folgt, dass es etwa mit «seckten und ordensreglen»²⁵² keine Gemeinschaft gebe.

An dieser Stelle zeigt sich zum ersten Mal die wiederkehrende Betonung der Freiheit Gottes in der *Confessio Helvetica Prior*:²⁵³ Die Bestimmung, dass ohne diese äusseren Kennzeichen niemand zur Kirche gezählt werde, wird in Klammern folgendermassen ergänzt: «one bsondere fryheyt von gott geoffnet».²⁵⁴ Gott könnte sich demnach auch anderen, die sich nicht an diese äusseren Zeichen halten, offenbaren. Damit wird in der *Confessio Helvetica Prior* versucht, einen Mittelweg zwischen Luther und Zwingli zu halten, was in diesem Fall Bullingers Position entspricht: Einerseits wird die Freiheit Gottes unterstrichen, der nicht an spezifische Merkmale gebunden ist, andererseits wird auch betont, wie wichtig die äusseren Kennzeichen der Kirche sind, da niemand «one diese ding [zur Kirche] gezelt würt»²⁵⁵.

250 Vgl. Bucer, Katechismus, in: MBDS 6.3, 70,27–71,26. Bucer betonte die äussere Ordnung und räumt Gottes freiem Wirken wenig Raum ein. Auf die Frage «Kann dich der herr nit on den dienst der kirchen leren und in Christlichem laeben fürtbringen [fördern]?» antwortet das Kind: «Gott vermag und kann alles. Er hat aber diese ordnung mit uns fürgenommen, das wir ein gemeynde haben, gemeyne diener des worts und der Sacramenten, durch die will er handeln und uns seine gaben mitteylen und uns damit desto mehr züsamentreiben und in aller liebe und dienstbarkeit gegen einander halten.» Ebd. 71,8–13. Jud verstand unter der Predigt auch «die ussere ermanung des worts» und benennt diese Verkündigung sowie das Austeilen der Sakramente als Zeichen der Kirche, erläuterte aber im Anschluss ebenfalls die Ordnung der Kirche, von der die Kirchenzucht ein Teil ist (vgl. Jud, Catechismus, 67v. 68v. 69r).

251 Faulenbach, Basler Bekenntnis, in: RBS 1/1, 579,17f.

252 Ebd. 579,17.

253 Dieses Motiv kehrt in der Ämter- und in der Sakramentslehre wieder. Für Zwinglis Verständnis der Freiheit Gottes als Freiheit seines Geistes und dem Gegensatz zu Luthers Konzeption vgl. Berndt Hamm, Zwinglis Reformation der Freiheit, Neukirchen-Vluyn 1988, 41–44.

254 Saxer, Confessio, in: RBS 1/2, 49,15.

255 Ebd. 49,15. Bullinger hält das später auch so im *Zweiten Helvetischen Bekenntnis* in Artikel 22 über die Kirche fest (vgl. Heinrich Bullinger, Das Zweite Helvetische Bekenntnis. Ins Deutsche übertragen von Walter Hildebrandt und Rudolf Zimmermann. Mit einer Darstellung von Entstehung und Geltung sowie einem Namen-Verzeichnis, Zürich 1998, 84).

Im nächsten Artikel, demjenigen von den Dienern am Wort Gottes und dem Kirchendienst, werden die Kirchendiener als Mitarbeiter Gottes (vgl. 1Kor 3,9) beschrieben, die von Gott zu Folgendem gebraucht werden: Sie unterbreiten den Gläubigen die Erkenntnis Gottes und nach Joh 20,23 die Vergebung der Sünden, sie bekehren die Menschen zu Gott, trösten und richten auf. Das belegt die *Confessio Helvetica Prior* mit Lk 1,67–69 und vor allem 1Kor 14,3. Ebenso sei es die Aufgabe der Kirchendiener, die Menschen zu ermahnen und zu verurteilen, wenn es nötig ist. Auf das «vermanen und straffen»²⁵⁶ legte auch Capito im *Synodus* grossen Wert beim Kirchendiensteramt, der dem Thema mehrere Kapitel widmet. Bullinger definierte das Amt in *De prophetarum officio* ähnlich, allerdings ist bei ihm von der Sündenvergebung keine Rede, während er der Lasterbekämpfung hohe Priorität einräumte.²⁵⁷

«Unsere [der Kirchendiener] Aufgabe wird es fortan sein, mit größtem Eifer [...] für die Wahrheit zu kämpfen, die Heilige Schrift lauter auszulegen, das Volk zur Gottesfurcht anzuspornen, die Trauernden recht zu trösten, den Irrtümern klug entgegenzuwirken, die Ketzereien unablässig zu vertreiben und die Laster und Lasterhafn gottesfürchtig und tapfer zu bekämpfen.»²⁵⁸

Die Aufforderung zur Busse und zur Änderung des Lebens, die im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* im Zusammenhang mit den Dienern am Wort insbesondere in Artikel 19 betont wird, ist also typisch für Bullinger und Capito. Die Pfarrer predigen nicht nur Vergebung, sondern ethische Weisung und konkreten Tadel.

Alles, was ein Kirchendiener tut, geschieht gemäss *Confessio* allerdings unter der Bedingung, «das wir inn dem allem alle würckung und krafft dem herrn got allein, dem diener aber das zûdienen, zûschriben»²⁵⁹. Dass die Diener erwählt sind durch Gott, aber nicht aus sich, sondern Gott durch sie handelt, schrieb Zwingli 1530 ebenfalls.²⁶⁰ Das heisst, dass laut *Confessio* und in Übereinstimmung mit Zwingli und Bullinger die Kirchendiener nicht qua ihres Amtes im Besitz des Geistes und so Ver-

256 Vom Berg, *Synodus*, 105

257 Vgl. Bullinger, *Prophetarum officio*, 3r. 19r–23v. Ähnlich hält es Bullinger auch im Hebräerbriefkommentar fest (vgl. etwa Bullinger, Kommentar zum Hebräerbrief, in: HBTS 9, 71,22f).

258 «Nostrum deinceps fuerit veritatem summo studio [...] scripturas sanctas pure enarrare, plebem ad sancta ardentier hortari, moestos pie consolari, erroribus prudenter contraire, et haereses constanter eliminare, scelera quoque et scelestos non minus pie quam fortiter impugnare». (Bullinger, *Prophetarum officio*, 36v.f; Übersetzung, in: Bullinger, *Schriften*, Bd. 1, 47).

259 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 50,2f.

260 Vgl. Zwingli, *Fidei ratio*, in: Z VI.2, 813.

mittler von Gottes Wort sind, sondern ihm zudienen. Ob Gott durch die Pfarrer handelt, sei nicht schon durch ihr Amt gegeben, sondern Gottes freie Entscheidung, so das *Erste Helvetische Bekenntnis*.

Die Macht der Kirche wird im nächsten Artikel, dem 16., beschrieben. Diese Vollmacht, auch «schlüssel gwallt»²⁶¹ genannt, bestehe als Aufgabe in der Wortverkündigung und im Weiden der Schafe des Herrn. Verwiesen wird dabei auf die für dieses Thema klassischen Bibelstellen wie Mt 16,19 und Joh 20,23, die allerdings beide von der Sündenvergebung sprechen, die an dieser Stelle im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* gerade nicht erwähnt wird.²⁶² Vielmehr wird, ähnlich wie bei Zwingli, die «Schlüsselgewalt» eng mit der Predigtstätigkeit verbunden.²⁶³ Implizit wird dadurch die Aussage von Artikel 15 bestätigt: Der Diener hat nicht qua Amt die Macht, Sünden zu vergeben, sondern ist lediglich Zudiener. Zudem bestehe sein Schlüsselamt nur im Auf- und nicht im Zuschliessen.

Eine kongruente Vorstellung findet sich im 16. Artikel der *Confessio Helvetica Prior*, die zusätzlich noch das Schafeweiden dazu zählt. Sie führt weiter aus: Weil grosse Macht darin bestehe, soll das Amt des Kirchendieners hochgeschätzt und nur durch Menschen versehen werden, die durch göttliche Wahl dazu berufen worden sind (vgl. Jer 1,5) und von denjenigen als fähig und tauglich erachtet werden, die durch die Kirche erwählt worden sind. Als Beleg für diese Wahl wird auf 1Thess 4,1–2 und Apg 13,2–3 verwiesen und damit wird schon erwähnt, was im nächsten Artikel, demjenigen über die Auswahl der Kirchendiener, weiter ausgeführt wird.

Während im *Berner Synodus* die «heylsame leer, und ein besserlich, eerlich leben»²⁶⁴ als Voraussetzungen für das Amt als Prediger genannt werden, formuliert die *Confessio Helvetica Prior* in Artikel 19 darüber

261 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 50,8.

262 Auch Bucer verweist in seinem Katechismus auf Mt 16,19, identifiziert aber dement-sprechend auch die Sündenvergebung mit der Schlüsselgewalt (vgl. Bucer, *Katechismus*, in: MBDS 6.3, 84,19–22).

263 Der Zürcher Reformator erläutert diesen Zusammenhang mehrmals in der Schrift *Auslegung und Gründe der Schlussreden*, wobei er teilweise die Predigt mit der Sündenvergebung verknüpft und beide zusammen als «Schlüssel» bezeichnet: «Aber die schlüssel sind bedütlich genempt für das entledigen, ufflösen und uffthuen, darumb, das Christus und sine botten mit dem verkünden des euangelii den menschen von der sünd entlediget habend und mit got versuent unnd die verschloßenen sälligkeit uffgethon, das ist: häll und gwüß mit dem wort gottes gelert, wie Christus uns vom vatter zuo eim heyland ggeben sye, damit alle, die das gloubend, erlediget sind von iren sünden.» Zwingli, *Auslegen*, in: Z II, 374,4–10. Weitere Stellen sind: ebd. 380,17f; 385,19–28 und 404,3–26.

264 Krüger, *Synodus*, in: RBS 1/1, 521,11.

hinaus noch eine dritte Voraussetzung für den Kirchendienst: Benötigt würden nebst dem Studium der Heiligen Schrift und der Erkenntnis Gottes sowie ein unsträfliches Leben auch Eifer für die Förderung des Namens und Ehre Christi, also im Sinne der Bereitschaft für die weitere Verbreitung des Evangeliums. Dafür werden zahlreiche Belegstellen genannt, die ebenfalls Eigenschaften aufzählen, die einen guten Kirchendiener ausmachen: 1Tim 3,1–7, Lk 12,41–48, Apg 1,21–26 und Tit 1,7–9.²⁶⁵

Bullinger, der sich ebenfalls für die Reinheit des Lebenswandels bei den Kirchendienern einsetzte, betonte insbesondere deren Vorbildfunktion und mahnte über die Formulierungen des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* hinaus zur Beständigkeit.²⁶⁶ Die Entscheidung, ob diese in der *Confessio* genannten Kriterien erfüllt werden, obliege den bestehenden Pfarrern und Kirchenvorstehern sowie Vertretern aus der Obrigkeit. Die Ordination erfolge durch Handauflegung der Kirchenältesten und besiegle diese «ware wal Gottes».²⁶⁷

Artikel 18, mit «Wer der hyrtt unnd das haupt der kilchenn sye»²⁶⁸ überschrieben, fällt thematisch scheinbar etwas aus der Reihe, wenn im Artikel vorher über die Auswahl der Kirchendiener und in demjenigen nachher über deren Aufgaben gesprochen wird. Dieser 18. Abschnitt behandelt allerdings auch ein organisatorisches Thema, welches grosse theologische Brisanz hatte: Es geht um die Frage nach dem Oberhaupt der Kirche, die in einem reformierten Bekenntnis nur mit Jesus Christus beantwortet werden kann.²⁶⁹ «Dann Christus selbs allein das war und recht haupt unnd hyrtt siner kilchen ist»,²⁷⁰ hält die *Confessio Helvetica Prior* fest (vgl. Joh 10,11–15, Eph 1,22; 5,23) und führt weiter aus, dass Christus seiner Kirche Hirten und Lehrer gebe, die in seinem Namen gemäss Joh 21,15–17 die weiter oben erläuterte Schlüsselgewalt im beschriebenen Sinn ausüben.

265 Im Brief an Ulrich Chelius im Januar 1535 hatte Bullinger geschrieben, dass sich für Aussagen über die Ämterlehre insbesondere der Titus- und der Timotheusbrief eignen (vgl. Bullinger an Chelius am 17.1.1535, in: HBBW V, Nr. 514, 66,74f).

266 Vgl. Bullinger, *Prophetiae officio*, 30r–31v.

267 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 50,22.

268 Ebd. 51,1.

269 So auch die *Ilanzer* und die *Berner Thesen* (vgl. Goeters, *Ilanzer Schlußreden*, in: RBS 1/1, 177, 8f; und Neuser, *Berner Thesen*, in: RBS 1/1, 203,8f) ebenso Jud (vgl. *Jud. Catechismus*, 45r) und der *Synodus* (vgl. Krüger, *Synodus*, in: RBS 1/1, 545,27–30).

270 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 51,2f. Bullinger betonte im Abschnitt über die Kirche seines Hebräerbriefkommentars ebenfalls Jesus Christus als «Haupt, Hirte, Bräutigam, Leben, Kraft und Heil». («Caput, pastor, sponsus, vita, vis et salus est Christus Iesus.» Bullinger, *Kommentar zum Hebräerbrief*, in: HBTS 9, 14f).

So kommuniziert laut *Confessio* das eine Haupt, Jesus Christus, direkt mit den Glaubenden, zu denen auch die Amtsträger gehören. Es gebe kein Zwischenglied, darum werden in der *Confessio Helvetica Prior* diejenigen, die «allein mit dem namenn byschoff sind»,²⁷¹ sowie der Papst abgelehnt. Denn dieser und die römischen Priester würden sich nicht zum wahren Haupt der Kirche bekennen und deshalb die Bedingungen für den Kirchendienst nicht erfüllen, die in Artikel 16 und 17 festgehalten sind.

Es scheint den Verfassern der Bekenntnisschrift wichtig zu sein, dass das Amt der Kirchendiener richtig eingeordnet und verstanden wird. Aus diesem Grund folgen zum Abschluss des ekklesiologischen Teils in Artikel 19 noch umfassende Ausführungen, was die konkreten Aufgaben der Pfarrer sind. Die erste und wichtigste Aufgabe sei die Predigt, diese beinhalte den Aufruf zur Sündenerkenntnis, den Appell zur Änderung des Lebens²⁷² und die Zusage der Verzeihung der Sünden, «und das alles durch Christum»²⁷³. Als biblische Belegstelle für die Busse und die Sündenvergebung, die in Jesu Namen erfolge, wird Lk 24,47 ins Feld geführt. Doch ein kirchliches Amt umfasse noch mehr: Die Kirchendiener werden im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* dazu aufgefordert, für das Volk zu beten und sich selbst mit dem Studium der Heiligen Schrift zu befassen. Weiter werden sie angehalten, den Teufel mit dem Wort Gottes zu verfolgen und ihn zu schwächen, damit sie die «gsunden Bürger Christi schirmind, die bösen aber warnind».²⁷⁴ Zahlreiche Bibelstellen werden dafür als Grundlage genannt: Jer 11,6, Apg 6,2–4, 1Tim 4,6–16 und Eph 6,18 im Zusammenhang mit dem ersten Aufgabenfeld des Betens und Studierens, sowie 2Tim 4,2–5 und Ez 34,1–7 für den Bereich des Schützens und Tadelns der Gemeinde.

271 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 51,5.

272 Das ist ein Zusatz in Juds Übersetzung, vom Aufruf zur «enderung des lebens» (Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 51,9) ist im lateinischen Text nicht die Rede (vgl. oben S. 231–234). Diese Thematik ist auch in Bullingers und Capitos Schriften zu finden (vgl. oben Fn 258).

273 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 51,10. Capito formulierte im *Synodus* ähnlich: «Hie sehen wir das nach der ufferstänthuß die predig der büß, und vergebung der sünden erst angat, dann in deß namen der gelitten, gestorben unnd ufferstanden ist, soll die büß, und vergebung der sünden geprediget werden. Darum so ist da hin aller predigen jnnhalt zû richten, uß dem fürter [hinfort] jrرسال abgethan, die sitten gebessert, unnd das güt gefürdert werde.» (Krüger, *Synodus*, in: RBS 1/1, 526,16–20) Bucer fasste in seinem Katechismus die Aufgaben der Kirchenältesten und Kirchendiener zusammen: [Es ist ihre Pflicht] für die herde Christi die fürnemiste sorg zû tragen und sie zû weiden, das ist, mit gesunder lere, ermanung und straff zur besserung anzûfieren und zû regieren» (Bucer, *Katechismus*, in: MBDS 6.3, 86,14–16).

274 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 51,14f.

Daran schliesst sich ein ausführlicher Teil über die Kirchenzucht an, die entgegen dem *Basler Bekenntnis* nicht nur von den Dienern am Wort, sondern auch von der christlichen Obrigkeit ausgeführt wird.²⁷⁵ Diese Haltung entspricht dem Verständnis von Bullinger, das sich auch im Briefwechsel zeigt und wendet sich gegen dasjenige von Oekolampad.²⁷⁶ Die, die durch ihre Laster die Kirche Christi beschädigen, sollen laut *Confessio* ausgeschlossen oder sonst gestraft werden, bis sie ihren falschen Weg erkennen, sich ändern und «gesund werdend».²⁷⁷

Hier zeigt sich, wie schon in Artikel 8, das Motiv der Sünde als Krankheit, das etwa auch in Bucers Katechismus durchscheint.²⁷⁸ Wenn sich nämlich der Christ, der «presthaftt und kranck»²⁷⁹ sei, bekehre, seine Irrtümer bekenne und eingestehe – was das Ziel der Strafe sei – sich in Busse übe und in Unterweisung gebe, solle er wieder in die Gemeinde aufgenommen werden.²⁸⁰ Als Vorbild werden Stellen aus den paulinischen Briefen genannt, in denen Unruhestifter ermahnt oder ausgeschlossen werden (vgl. 1Kor 5,2–5 und 2Thess 3,6–15). Dem Kampf der Pfarrer gegen die Sünde wird im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* somit grosse Wichtigkeit zugemessen.

Sakramente (Art. 20)

Die Ausführungen über die Sakramente umfassen drei Artikel, diese Aufteilung erfolgte allerdings erst unter dem Einfluss Bucers und Capitos.²⁸¹ Auffallend ist die hauptsächlich positive Sprache bei der Beschreibung der Sakramente, sie werden grösstenteils nicht *ex negativo* definiert, sondern

275 Für die Banngewalt im *Basler Bekenntnis* vgl. Faulenbach, *Basler Bekenntnis*, in: RBS 1/1, 580,26–581,5.

276 Vgl. oben S. 139–143.

277 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 51,20.

278 In der *Confessio Helvetica Prior* wird davon gesprochen, dass es «artzny» für die «prestenn» braucht (Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 51,24). Von «artzny für unsere sünd» sprach auch Jud (vgl. Jud, *Catechismus*, 41v). Vgl. auch Bucer, *Katechismus*, in: MBDS 6.3, 59,18–20. 61.32–37. Für den Terminus «präst» oder «presten» vgl. oben S. 253f.

279 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 51,21.

280 So hielt es auch Bucer in seinem *Katechismus* fest (vgl. oben S. 207–211 und Bucer, *Katechismus*, in: MBDS 6.3, 84–93).

281 Vgl. oben S. 228–231.

es wird betont, was Gott selbst durch sie anbiete.²⁸² Diese Akzentsetzung passt auch zu Bucers theologischer Entwicklung in den 1530er-Jahren, die den Schwerpunkt auf Gottes Gabe im Sakrament legte.²⁸³ Es stimmt aber ebenfalls mit den Forderungen Luthers überein: Der Wittenberger legte bekanntlich besonderen Wert darauf, dass im Abendmahl mit den sichtbaren Zeichen der Leib Christi dargereicht und empfangen werde.²⁸⁴ Entsprechend prägte die Frage, wie weit und mit welchen Formulierungen man Luther hier entgegenkommen dürfe, die Diskussion im schweizerisch-oberdeutschen Raum massgeblich. Denn gerade im «Empfangen» lag das Problem: Wenn die Vergebung untrennbar mit dem Brot verbunden ist, empfangen sie alle Essenden, unabhängig davon, was diese glauben. Diese «Heilsobjektivität» lehnte Zwingli ab.²⁸⁵

Zunächst wird in der *Confessio Helvetica Prior* im Artikel über die Kraft und Wirkung der Sakramente die Zahl der Sakramente auf zwei, nämlich Taufe und Abendmahl, beschränkt. Die Sakramente werden definiert als «bedütliche heilige zeychen hoher und heymlicher dingen, die aber nit bloße und laere zeychen sind, sondern sy bstand in zeychenn und wesentlichen dingen»²⁸⁶. Das Zeichen und die Sache, die das Zeichen bedeutet, werden im Anschluss an Augustin unterschieden, wobei diese Un-

282 So auch Stephens, in: *Stephens*, Sacraments, 60. Das ist Stephens zufolge auch ein Grund dafür, warum Luther das *Erste Helvetische Bekenntnis* positiv zur Kenntnis genommen hat (vgl. *Stephens*, Sacraments, 62; und unten S. 291–298).

283 Stephens zeichnet diese Entwicklung in seiner Untersuchung über die Bedeutung des Heiligen Geistes bei Bucer nach und fasst prägnant zusammen: «In the twenties his [Bucers] concern was to oppose the idea of the sacraments as instruments, bringing the gifts of God automatically to all who receive them. In the thirties the accent was rather on the sacraments as bringing the gifts of God, but not automatically to all who receive them.» (*Stephens*, Holy Spirit, 213). So schrieb Bucer 1533 in der Schrift *Handlung gegen Hoffman* etwa in Bezug auf die Taufe: Es «folget bey allen rechverstandigen Christen ungezweifelter gewüßne, das diser des Herren bevelch sich dahin strecket, das wir auch unsere kinder auff seinen namen tauffen und inen da seine erloesung, so vil er uns dazu geprauchten wille, darbieten und uberreichen sollen» (MBDS 5, 98,18–21). Eine ähnliche Formulierung über die Gottesgabe in der Taufe findet sich in MBDS 5, 100,11–17. Daraus wird Bucers Verständnis über die Taufe und die Sakramente allgemein klar und wird von Usteri folgendermassen auf den Punkt gebracht: «Die Taufe als solche wirkt kein Heil, sondern das thut nur die Gnade und der h[eilige] Geist.» (*Usteri*, Stellung, 519).

284 Vgl. etwa Zwick an Bullinger am 12.2.1535, in: HBBW V, Nr. 527, 99,3–12.

285 Vgl. die Diskussion bei der Berner Disputation (vgl. oben S. 185–188) sowie Zwingli, Über D. Martin Luthers Buch, in: Z VI.2, 238f.

286 Saxer, Confessio, in: RBS 1/2, 52,3–5. Vgl. dafür etwa die sehr ähnliche Formulierung im *Synodus*: «Dieser kilchen Sacrament sind nit blosse zeychen, sunder zeychen und heymlich krafft Gottes zû glych mit einander» (Krüger, Synodus, in: RBS 1/1, 537,20f).

terscheidung in der *Confessio* nicht näher ausgeführt oder definiert wird.²⁸⁷

Im Folgenden wird im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* am Beispiel der einzelnen Sakramente expliziert, was jeweils als Zeichen und was als Bezeichnetes, also als wesentliches Ding zu verstehen ist; indes an dieser Stelle nicht, wie diese beiden zusammenhängen. Das Zeichen sei in der Taufe das Wasser und im Abendmahl Brot und Wein, das «wesentlich [...] und geystlich»²⁸⁸ sei beim ersteren die Wiedergeburt und die Aufnahme in das Volk Gottes, beim Abendmahl die Gemeinschaft des Leibs Christi, das am Kreuz gewonnene Heil und Vergebung der Sünden.

Nun folgt die Erklärung des Zusammenhangs des Zeichens und der bezeichneten Sache: Wie die Zeichen leiblich, so werden die wesentlichen Dinge geistlich empfangen. Etwas detaillierter hielt es Jud im Katechismus fest, wobei es in diesem allgemeinen Abschnitt über die Sakramente in der *Confessio* auch wörtliche Übereinstimmungen mit dem Katechismus gibt.²⁸⁹ In letzterem hiess es:

«Also ist der touff ein heilig zeichen von Christo yngesetzt, das uns usserlich am lyb yntunckt [eintaucht] oder begüßt [begiesst], bedüet damit das wie der usserlich lyb mit dem wasser abgwaeschen, die seel inn wendig mit dem laebendigen wasser des Heiligen geysts gewaeschen und gereinigt wirdt.»²⁹⁰

Über das Abendmahl schrieb Jud weiter:

«Also ist in disem sacrament dz usser zeychen brot und wyn, dz waesenlich und raecht ding dz im glouben durch den geist innerlich in der seel verhandlet wirdt, ist die dancksagung für den tod Jesu Christi».²⁹¹

Die Ähnlichkeit der Formulierungen mit denjenigen in der *Confessio Helvetica Prior* ist frappant, wobei Jud eben gerade nicht von Gabe, sondern von der Danksagung spricht. Zudem fehlt in der *Confessio* der Begriff «sacramentliche einigkeit», obwohl Bucer diesen Terminus gerne verwen-

287 Auch Zwingli nimmt diese Unterscheidung etwa in der *Fidei ratio* vor (vgl. Zwingli, *Fidei ratio*, in: Z VI.2, 805).

288 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 54,6.8.

289 Vgl. etwa die Formulierung «heilige hohe bedüetende zeichen» (Jud, *Catechismus*, 97r), die sich beinahe gleich ebenfalls in der *Confessio Helvetica Prior* findet (Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 52,3). Jud bezeichnete die Sakramente als heilige, göttliche Zeichen, die den Menschen «hohe heilige ding fürtragend und anbildend» (Jud, *Catechismus*, 95v), die Formulierung der deutschen Version des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* lautet fast gleich (vgl. Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 53,4ff).

290 Jud, *Catechismus*, 96r.

291 Ebd. 106r.

dete.²⁹² Allerdings wurde gerade dieser Ausdruck der *unio sacramentalis* später von den Schweizern an der *Wittenberger Konkordie* als «unklar» kritisiert.²⁹³

Darüber hinaus hält das *Erste Helvetische Bekenntnis* fest, dass die Sakramente nicht nur äusserliche Zeichen einer christlichen Gesellschaft oder Kirche seien, sondern Zeichen göttlicher Gnade, die Gott durch seine Kirchendiener verheisse, anbiete und bewirke. Dabei handelt es sich um eine explizite Aufnahme von Luthers Anliegen, die über Zwingli hinausgehen.

Allerdings wird an dieser Stelle sogleich die von vorherigen Artikeln bekannte Einschränkung gemacht, dass «alle heylmachende und seligmachende krafft dem herrn gott allein geschriben»²⁹⁴ wird. Die Freiheit Gottes, gerade im Zusammenhang mit den Sakramenten, war auch für Zwingli ein wichtiger Punkt, den er auch im siebten Abschnitt der *Fidei ratio* betonte.²⁹⁵ Mit diesem Vorbehalt, der ebenfalls in den Artikeln über die Taufe und über das Abendmahl ausformuliert wird, wird der Anschein vermieden, «als hätte der Heilige Geist sich irgendwie in die Regie eines kirchlichen Funktionärs begeben»²⁹⁶. Bemerkenswert ist bei diesem 20. Artikel auch, dass biblische Verweisstellen gänzlich fehlen.

292 Bucer sprach schon 1528 von der «Sacramentliche[n] eynigkeyt» (Martin Bucer, Vergleichung D. Luthers und seins gegentheyls vom Abentmal Christi. Dialogus Das ist eyn freündtlich gesprech, in: MBDS 2, 305–383, hier 312,17). Der Strassburger hatte diesen Ausdruck von Luther übernommen (vgl. Luther, Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, in: WA 26, 442,23–25). Vgl. auch Thomas Kaufmann, Art. Wittenberger Konkordie, in: TRE 36, 243–251, hier 244. Der Strassburger verwendete diesen Ausdruck auch in seinem Katechismus und in anderen Schriften (vgl. oben S. 207–211).

293 Vgl. unten S. 306–309. Auch Zwingli hatte sich zur *unio sacramentalis* geäußert, ebenfalls kritisch: «Je in summa, «sacramentlich eins sin» ist nützid anders, weder ein bildnus tragen eins heiligen dinges; da doch das zeichen das heilig ding nit ist; darumb es aber das heilig bedüet, überkumpt es den namen deß, das es bedüet.» (Zwingli, Über D. Martin Luthers Buch, 201,5–8). Bullinger sprach nicht von der sakramentlichen Einigkeit, sondern hielt im Hebräerbriefkommentar fest: «Wir wissen und glauben, dass Christus im Abendmahl auf diese Weise wahrlich gegenwärtig ist, die nicht fleischlich, sondern sakramentlich ist.» («[...] scimus et credimus Christum in coena suo modo vere adesse, hoc est non carnaliter, sed sacramentaliter.» Bullinger, Kommentar zum Hebräerbrief, in: HBTS 9, 29,30f).

294 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 52,17f.

295 Vgl. Zwingli, *Fidei ratio*, in: Z VI.2, 803f. Dort sprach aber Zwingli weniger von der Freiheit Gottes, sondern von der Freiheit des Heiligen Geistes.

296 Gottfried W. Locher, Die Lehre vom Heiligen Geist, in: Glauben und Bekennen. Vierhundert Jahre *Confessio Helvetica Posterior*. Beiträge zu ihrer Geschichte und Theologie, hg. v. Joachim Staedtke, Zürich 1966, 300–336, hier 308.

Taufe (Art. 21)

Im 21. Artikel geht es um die Taufe, die mit Tit 3,5 als «Bad der Wiedergeburt» bezeichnet wird.²⁹⁷ Laut *Confessio Helvetica Prior* bietet Gott dieses sichtbare Zeichen durch seine Kirchendiener an. Erwähnenswert ist dabei, dass Gott *selbst* die Taufe anbiete, analog, wie es auch im Abendmahlsartikel formuliert und es in Artikel 15 über den Dienst an Gottes Wort vorgesehen ist, auf den explizit verwiesen wird.²⁹⁸ Die Pfarrer werden dort als «mitarbeyter gottes»²⁹⁹ bezeichnet, durch die Gott «sinen glöubigen erkantnus sin selbs und ablas der sünden züdienet und fürtreyt».³⁰⁰ Damit das nicht missverstanden wird, expliziert der 15. Artikel, dass diese Kraft an keine Kreatur gebunden ist, sondern Gott diese nach seinem freien Willen austeilt.³⁰¹

Im ergänzenden Dativobjekt, nämlich dass Gott dies «sinen ußerwelten» anbiete, sieht Stephens eine mögliche Ergänzung Bucers, was nicht nur angesichts der Textgenese gut denkbar ist.³⁰² Der Strassburger spricht auch in anderen Schriften von den Erwählten, in denen der Heilige Geist bei der innerlichen Taufe die Vergebung der Sünden bewirke; laut Stephens ist das Argument der Erwählung im Zusammenhang mit der Taufe geradezu charakteristisch für Bucer, auch für Zwingli, aber nicht für Bullinger.³⁰³

297 Jud übersetzt das lateinische «lavacrum regenerationis» (Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 64,19) mit «wydergebaerliche abweschung» (ebd. 52,20) und ist damit weiter entfernt von der biblischen Formulierung in Tit 3,5 als die Fassung E. Die Berufung auf die Titusbriefstelle ist vor allem aus den katechetischen Schriften bekannt: Sowohl Jud als auch Bucer und Capito nannten in ihren Katechismen die Taufe ein «Bad der Wiedergeburt» (vgl. oben S. 203–211; sowie Capito, *Kinder bericht vnd fragstück*, Diiii r). Luther hatte den Terminus ebenfalls in seinen Schwabacher Artikeln verwendet (vgl. QuM 1, 37–220, hier 40,18).

298 Vgl. Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 52,22. Für die Ämterlehre vgl. auch oben S. 265–268.

299 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 49,17.

300 Ebd. 49,18f. Im lateinischen Text steht an dieser Stelle das Verb «administret» (ebd. 62,4).

301 Vgl. Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 50,2. Für diese wiederholt festgehaltene Einschränkung vgl. oben S. 262–272.

302 Vgl. *Stephens*, *Sacraments*, 61, Anm. 23; und *Stephens*, *Theology*, 409, Anm. 14.

303 Bucer hielt schon 1524 in seiner Schrift *Grund und Ursach* fest: «Dann vergebung der sünd der tauff Christi ist, den er durch sein heyiligen geist in den erwoelten würcket.» (Martin Bucer, *Grund und Ursach auß gotlicher schrift der neuerungen an dem nachtmal des herren, so man die Mess nennet, Tauff, Feyrtagen, bildern und gesang in der gemein Christi, wann die zusammenkompt, durch und auff das wort gottes zu Straßburg fürgenommen*, in: MBDS 1, 194–278, hier 257,4–6). Über die Erwählung schrieb Bucer 1536 in seinem Römerbriefkommentar: «[Die] Vorherbestimmung, die wir gemeinhin Prädestination nennen, ist also jene Anordnung Gottes, durch die er bei

Das Motiv der Erwählung findet sich im Taufartikel des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* noch ein zweites Mal, wobei die in anderen Schriften von Bucer und Capito festgehaltene Verknüpfung der Erwählung mit dem Heiligen Geist fehlt.³⁰⁴ Die *Confessio Helvetica Prior* notiert allerdings nicht nur, dass der Glaube Gottes Gabe ist, die er allein nach seinem Ermessen den Erwählten schenke.³⁰⁵ Mit der Erwählung wird auch die Kindertaufe verteidigt: Kinder, die aus dem Volk Gottes geboren worden sind, seien auch von Gott erwählt und darum die Taufe richtig. Dieser Gedanke findet sich ebenfalls, aber etwas ausführlicher, in der *Fidei ratio*.³⁰⁶ Dazu passt auch die biblische Verweisstelle Apg 10,47, die etwas weiter oben im gleichen Artikel als Marginalie steht. In der Apostelgeschichte wird bekräftigt, dass diejenigen, die den Heiligen Geist empfangen haben, auch getauft werden sollen.

Bucer, der in seinem Katechismus die Kindertaufe in einem langen Abschnitt rechtfertigte, argumentierte gleich wie Zwingli: Die Kinder seien Teil der Verheissung, bis sie das Gegenteil beweisen. Der Strassburger nannte in diesem Zusammenhang zudem auch ausdrücklich den «bund goetlicher gnaden»³⁰⁷ als Begründung für die «kinder Tauff».³⁰⁸

sich selbst eine Entscheidung trifft und bereits diejenigen aus den übrigen Menschen auswählt und abtrennt, die er zu seiner Zeit für dieses Leben zu seinem Sohn, unserem Herrn Jesus, hinzieht, sie ihm einpflanzt und durch ihn die so zu ihm Gezogenen und in ihn Eingepflanzten neu hervorbringt und sie zu dem, was ihm wohlgefällig ist, heiligt.» («[...] id est praefinitio, quam vulgo praedestinationem vocamus, designatio illa Dei, qua apud se designat et iam a reliquis hominibus seligit atque separat, quos suo tempore in vitam hanc productos filio suo, domino nostro Iesu, attrahat et inserat et attractos ei et insitos per eum regnat et ad placita sua sanctificet.» Martin Bucer, *Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum d. Pauli apostoli* [...]: tomus primus continens metaphrasim et enarrationem in epistolam ad Romanos. Strasburg 1536, 358a; zitiert nach: Marijn *de Kroon*, Martin Bucer und Johannes Calvin. Reformatorische Perspektiven. Einleitung und Texte. Übersetzt von Hartmut Rudolf, Göttingen 1991, 36f). Für Zwinglis Vorstellung der Taufe und der Erwählung vgl. die Ausführungen in der *Fidei ratio* in Z VI.2, 799–800. Vgl. *Stephens*, *Theology*, 390, Anm. 63.

304 Vgl. etwa im *Synodus* (vgl. Krüger, *Synodus*, in: RBS 1/1, 537,3–6.19–22; 539,24–28); für Bucer vgl. Fn 303.

305 Auch Bucer sprach im Abschnitt über die Kindertaufe in seinem Katechismus davon, dass Gott sich seine «kinder und samen der verheissunge» erwählt (MBDS 6.3, 75,7).

306 Vgl. Zwingli, *Fidei ratio*, in: Z VI.2, 799f.

307 Bucer, *Katechismus*, in: MBDS 6.3, 75,1.

308 Ebd. 73,20. Weiter führte der Strassburger aus: «Solang Gott die geheimnüß seiner wahl uns nit eroeffenet, will er auch nit, das wir druff handeln sollen. Und gepuert unß, uff seine gendige zusage die unseren alle in seinem bundt uffzünemen und zû ziehen und sy des nit eer zû berauben, dass sie sich mit der that beweisen, denselbigen

Im Taufartikel der *Confessio Helvetica Prior* wird der «Bund» als theologischer *Locus* dagegen nicht explizit erwähnt, obwohl dieser nicht nur bei Bucer und Jud vorkommt, sondern insbesondere auch bei Bullinger. Der Zürcher Antistes räumte der Bundestheologie sowohl in *De testamento* als auch im Hebräerbriefkommentar einen grossen Stellenwert ein und stellte die Taufe immer wieder in Zusammenhang mit Gen 17, wo Gottes Bundesschluss mit Abraham und die Beschneidung als dessen Zeichen erläutert wird.³⁰⁹ Nur implizit spielt das *Erste Helvetische Bekenntnis* auf den Bund an, indem auf die dafür typischen Bibelstellen verwiesen wird, nämlich auf das oben erwähnte Gen 17,1–8 sowie auf 1Kor 7,17–19, wo das Leben als Beschnittener beziehungsweise als Unbeschnittener thematisiert wird. Zusätzlich wird auf die Segnung der Kinder durch Jesus in Lk 18,15–17 hingewiesen.

Abendmahl (Art. 22)

Der ausführlichste Artikel der ganzen Bekenntnisschrift ist dem Abendmahl gewidmet, der sich deutlich in zwei Teile gliedert. Zunächst kommt der Strassburger Einschub:³¹⁰ Im Abendmahl, in der lateinischen Version als «coena mystica»³¹¹ bezeichnet, biete Jesus Christus seinen Leib und sein Blut den Gläubigen wahrlich an und gebe sich, Joh 5,56 und 14,20 zitierend, «zû solcher frucht zû nießen [...], das er je me und me in inen, und

verbrochen haben und nit halten woellen.» (MBDS 6.3, 75,7–11) Noch ausführlicher argumentierte Bucer in seinem *Bericht* (vgl. MBDS 5, 195–195; und oben S. 72–75). Auch Jud berief sich in seinen Katechismusauführungen über die Taufe auf den Bund (vgl. Jud, Catechismus, 99v), betonte aber im Besonderen die Taufe als «pflichtzeichen mit dem die kind die des volck Gottes sind [...] ynschribend, pflichtend, und dem Herren Christo verzeichnend» (Jud, Catechismus, 100v).

309 Bullinger entfaltete in seiner Schrift *De testamento* ausführlich seine Bundestheologie und verwies dabei auch im Zusammenhang mit der Taufe immer wieder auf Gen 17 (vgl. zum Beispiel Bullinger, *De testamento*, 9v.f; 42v; 44r). Auch im Hebräerbriefkommentar betonte der Zürcher Antistes, dass das «neue» Testament die Erfüllung des Bundes ist, welcher Gott mit Abraham in Gen 17 geschlossen hat und es folglich nur einen Bund gebe (vgl. Bullinger, *Kommentar zum Hebräerbrief*, in: HBTS 9, 105–108). Für das Fehlen des Bundesmotivs in der *Confessio* vgl. auch oben S. 249–249.

310 Dabei handelt es sich um: Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 52,28–53,8.

311 Vgl. Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 65,7. Diese Formulierung wurde auch im Oktoberbekenntnis der Zürcher 1534 verwendet (vgl. oben S. 199f). Auf das Geheimnisvolle in den Sakramenten wies insbesondere der *Synodus* immer wieder hin (vgl. etwa die folgenden Stellen: Krüger, *Synodus*, in: RBS 1/1, 535,11; 537,30; 538,10; 539,34; 542,7f).

sy in im, lebennd». ³¹² Verwiesen wird dafür in der *Confessio* nicht nur auf die Einsetzungsworte in Mt 26,26–29, sondern auch auf 1Kor 10,16. ³¹³ Bei der Betonung, dass dieses Angebot nur den Gläubigen gelte, handelt es sich um einen Einschub von Jud, der aber für die schweizerische Sakramentstheologie konstitutiv ist und etwa im *Ersten Basler Bekenntnis* mehrfach explizit festgehalten wird. ³¹⁴ Bullinger hatte im Vorfeld noch betont, dass er nicht über die *manducatio impiorum* verhandeln wolle. ³¹⁵ Die Frage nach der Speisung der Ungläubigen wurde zwar wie gewünscht ausgeklammert, aber mit der verdeutlichenden Übersetzung Juds im Sinn der Schweizer beantwortet.

Sodann wird in der *Confessio* eine natürliche oder räumliche Vereinigung ausgeschlossen, ebenso die leibliche, fleischliche Gegenwart. Vielmehr handle es sich bei Brot und Wein um

«hoch bedütende, heilige waarzeychenn [...], durch die von dem herren selbst, durch den dienst der kilchen, die ware gemeinschaft des lybs unnd blüts Christi den gläubigen fürgetragen und angeboten werde, nit zu einer hynfelligen spys des buchs, sonder zu einer spis und narung des geystlichen und ewigen lebens.» ³¹⁶

Die im Vornherein stark diskutierte *exhibitio* wird hier, wie schon im Taufartikel, auf eine Art genannt, die auch die Zürcher unterstützen konnten. Bullingers Vorbehalte, mit dem Begriff der «Darreichung» oder des «Übergebens» werde dem Pfarrer oder dem Sakrament eine Macht zugeschrieben, die alleine Gott zukommt, wurden dadurch entschärft, dass es nicht die Sakramente sind, die «anbieten», sondern Jesus Chris-

312 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 52,29–53,1. Bekannt ist die Formulierung auch aus der *Confessio Tetrapolitana* (vgl. MBDS 3, 125,4f) und aus dem *Ersten Basler Bekenntnis* (vgl. Faulenbach, *Basler Bekenntnis*, in: RBS 1/1, 580,4f). In anderen Schriften, etwa in Bucers Katechismus, wird das Motiv der Einverleibung der Gläubigen in Christus und in die Gemeinde sowohl im Zusammenhang mit der Taufe als auch mit dem Abendmahl genannt (vgl. Bucer, *Katechismus*, in: MBDS 6.3, 78,12; 80,5–7. 23–25. 27).

313 Im lateinischen Text steht «exhibeat» (Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 64,21), in der deutschen Version «anbietet und darstellt» (ebd. 52,22).

314 Vgl. etwa folgende Formulierung: «Darumb so bekennend wir, das Christus in sinem heyligen nachtmal allen denen, die da warhafftighlichen gloubend, gegenwurtig sye.» (Faulenbach, *Basler Bekenntnis*, in: RBS 1/1, 580,7f; vgl. auch RBS 1/1, 580,1f.17).

315 Vgl. Bullinger an Bucer am 21.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 733, 94,7; vgl. auch oben S. 157–169.

316 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 53,4–8. Im Katechismus von Bucer steht: «Und dazu hat er [Christus] dise Sacrament erneweret und geheyliget, das er mit und durch die selbigen sich selb, seinen waren leib und sein waren blüt uns zü essen und trincken gibt, das wir jetz mit im und under uns selb in im ein leib und brot seyen.» (Bucer, *Katechismus*, in: MBDS 6.3, 80, 25–28).

tus.³¹⁷ Da dieses Anbieten aber «durch den dienst der kilchen»³¹⁸ geschehe, bleibt es ein Stück weit offen, inwiefern die wahre Gemeinschaft des Leibs und Bluts Christi auch durch das Amt der Kirchendiener vermittelt ist.³¹⁹ Darauf wiederum legte Bucer grossen Wert.³²⁰ Ähnlich wurde es im *Ers-ten Basler Bekenntnis* festgehalten, in dem formuliert wird, dass «der war lyb und das war blüt Christi durch den diener der kylchen fürbildet und angebotten»³²¹ werde.

Wenn der Artikel in der *Confessio Helvetica Prior* nun im Zusammenhang mit den Ausführungen über den Kirchendienst gelesen wird, verschwindet diese Unschärfe, da dort alle Wirkung und Kraft Gott allein zugeschrieben wird.³²² Wenn der Abschnitt dagegen allein gelesen wird, handelt es sich an dieser Stelle um eine Formulierung, die vermittelnden Charakter haben soll. Es wird trotzdem immer wieder versucht, zu verhindern, dass ein falsches Verständnis von der Bedeutung des Pfarantes und von der Wirkung der Sakramente wird aufkommt: Laut der Bekenntnisschrift handelt Gott und nicht die Sakramente oder der Kirchendiener.³²³ Gleichzeitig ist das einer der Punkte in der Sakramentslehre, bei dem die Bekenntnisschrift von zwinglischen Vorstellungen abweicht, ist doch bei Zwingli die Gemeinde Subjekt der Abendmahlsfeier.³²⁴

Nun folgen die Abschnitte, die die erste Kommission, bestehend aus Bullinger, Myconius und Grynäus, entworfen hatte.³²⁵ Der <Sinn> der Abendmahlsfeier wird hier genauer ausgeführt: Mit den «ougen des glou-

317 Für Bullingers Vorbehalte vgl. etwa die Zürcher Pfarrer und Lehrer an Bucer im Dezember 1534, in: HBBW IV, Nr. 482, 423,37–42 (Zürcher Abendmahlsbekenntnis) und Bullinger an Myconius am 13.2.1535, in: HBBW V, Nr. 528, 101,14–102,25 (vgl. auch oben Kap 0). Bucer sprach in seinem Katechismus davon, dass Christus «uns seinen leib und blüt zur speiß und tranck züsaget und auch warlich übergibet Der massen, das er in uns warlich lebet und wir seiner heyligkeit, unsterblicheyt und ewigen seligkeit teyl-hafft sind» (Bucer, Katechismus, in: MBDS 6.3, 81,5–8).

318 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 53,5f.

319 Vgl. Saxer, *Confessio*. Einleitung, in: RBS 1/2, 35f. Analog ist die Formulierung bei der Taufe, bei der Gott die Zeichen ebenfalls «durch den dienst der kilchen» (Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 52,21f anbietet.

320 Vgl. etwa Bucer an Bullinger und Jud Ende Juli 1535, in: HBBW V, Nr. 623, 299,34f.

321 Faulenbach, *Basler Bekenntnis*, in: RBS 1/1, 579,34f.

322 Vgl. Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 50,2f.

323 Vgl. *Stephens*, *Sacraments*, 61.

324 Vgl. Gottfried W. *Locher*, *Streit unter Gästen. Die Lehre aus der Abendmahlsdebatte der Reformatoren für das Verständnis und die Feier des Abendmahles heute*, Zürich 1972, 11. Vgl. etwa auch Zwingli, *Commentarius*, in: Z III, 761,22–25.

325 Dabei handelt es sich um den Abschnitt in RBS 1/2, 53,9–30.

bens»³²⁶ betrachtet, sei sie eine Ermahnung und gebe einen Vorgesmack des Heils. Das Abendmahl erfrische und erquickte, erfülle das menschliche Herz mit Freude über diese Gabe und lasse Dankbarkeit wachsen. Die erneute Nennung der titelgebenden «danksagung»³²⁷ ist eine klare Referenz an Zwingli, der das Abendmahl schon 1523 so benannte und in der *Fidei expositio* bekräftigte.³²⁸

Die Verfasser der Bekenntnisschrift wehren sich im letzten Abschnitt, der nicht mehr explizit das Abendmahl behandelt, sondern allgemein über die Sakramente spricht, auch gegen den in ihren Augen unberechtigten Vorwurf, dass sie den Sakramenten zu wenig zuschreiben. Ähnlich verteidigte sich auch Bullinger im Hebräerbriefkommentar: «Wir fügen hinzu, dass die heiligen Zeichen von Christus in seinem Namen eingesetzt worden sind. Sie sind nicht normale Dinge, sondern hochheilige.»³²⁹

Stephens macht darauf aufmerksam, dass dieser letzte Abschnitt eine Zusammenfassung der sieben «Wirkungsweisen» der Sakramente ist, wie sie Zwingli in seiner *Fidei expositio* von 1531 beschrieben hat.³³⁰ So werden die Sakramente als «heilige und erwürdige ding»³³¹ bezeichnet, «die von Christo, dem hohen priester, ingesetzt und gebrucht sind»,³³² was bei Zwingli als die «erste Kraft»³³³ der Sakramente bezeichnet wurde. Weiter gäben die Sakramente

326 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 53,10f. Die Formulierung «Anschauung» oder «Betrachtung des Glaubens» ist typisch für Zwingli, vgl. zum Beispiel *Fidei ratio*, in: Z VI.2, 806,7.

327 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 52,27; 53,17.

328 Vgl. Zwingli, *Auslegen*, in: Z II, 137,21; sowie Huldrych Zwingli, *Christianae fidei brevis et clara expositio ad regem Christianum*, in: Z VI.5, 50–163, hier 160,1. Auch die *Ilanzer Thesen* und Bullinger nennen das Abendmahl so (vgl. Goeters, *Ilanzer Schlußreden*, in: RBS 1/1, 178,20; und Bullinger, *Kommentar zum Hebräerbrief*, in: HBTS 9, 132,14–19).

329 «Addimus sacra symbola a Christo hoc nomine esse instituta. Ea non esse prophana signa, sed sacrosancta.» (Bullinger, *Kommentar zum Hebräerbrief*, in: HBTS 9, 134,4–6) Bullinger schliesst schon 1532 alle anderen Kirchen, deren Obrigkeiten später die *Confessio Helvetica Prior* unterschrieben haben, in diese Beteuerung ein (vgl. Bullinger, *Kommentar zum Hebräerbrief*, in: HBTS 9, 135,10–13).

330 *Stephens*, *Sacraments*, 62; vgl. Zwingli, *Fidei expositio*, in: Z VI.5, 156–161. Einen Überblick über die Entwicklung von Zwinglis Abendmahlslehre bietet Johannes Voigtländer, *Ein Fest der Befreiung. Huldrych Zwinglis Abendmahlslehre*, Neukirchen-Vluyn 2013.

331 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 53,19f.

332 Ebd. 53,20f.

333 «Virtus prima» Zwingli, *Fidei expositio*, in: Z VI.5, 156,1.

«von dem geschechnen ding zügcknus [Zeugnis], sy bildend uns an und eferend [bringen wieder vor] uns so hohe heilige ding, und mit einer besondern änliche der dingen, die sy bedütend, tragen sy ein groß und herlich liecht in die heilge göttliche hendel.»³³⁴

Das entspricht den Wirkungsweisen zwei bis fünf bei Zwingli.³³⁵ Mit der Kennzeichnung der Sakramente als Hilfe und Unterstützung des Glaubens sowie als Eidespflicht, «mit denen sich die gläubigen irem haupt und der kilchen inpflichtend und verbindent»,³³⁶ werden auch die sechste und die siebte Kraft der Sakramente bei Zwingli im Bekenntnis festgehalten.³³⁷ Den verpflichtenden Charakter der Sakramente betonte auch Jud in seinem Katechismus mehrfach, ebenso, dass das Abendmahl insbesondere Gedächtnis-, Danksagungs- und Gemeinschaftsmahl sei.³³⁸ Die ethische Ermahnung im Zusammenhang mit dem Abendmahl ist darüber hinaus aber auch typisch für Bucer und insbesondere Capito, der im *Synodus* festschreibt, dass das Abendmahl ein «sacrament der gemeinschaftt und vereynigung sy».³³⁹ Diesem Verständnis gemäss hätten Gläubige eine Gemeinschaft in der Teilhabe am Leib Christi, was mit den Aussagen in der *Confessio* übereinstimmt und wie oben gezeigt schon von Zwingli festgehalten wurde.³⁴⁰

Die einzige Abweichung gegenüber den Zuschreibungen des Zürcher Reformators ist der zweite Punkt, der in der *Confessio* genannt wird. Da steht: «So tragenn sy [die Sakramente], dermas wie oben darvon grett ist, die geystlichenn ding, die sy bedütend, für, und bietend sy an».³⁴¹ Stephens konstatiert, dass damit fast genau das Gegenteil von dem ausgesagt sei, was Zwingli gemeint habe.³⁴² Diese Feststellung geht wahrscheinlich zu weit, aber es handelt sich dabei sicher um einen Einschub, der deutlich über Zwingli hinausgeht. Der Zusatz entspricht sachlich dem ersten Abschnitt des Abendmahlsartikels und wurde m. E. auf Betreiben der Strassburger eingefügt. Das bedeutet nicht, dass er der schweizerischen Abend-

334 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 53,22–25.

335 Vgl. Zwingli, *Fidei expositio*, in: Z VI.5, 156.1–158,11.

336 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 53,26f.

337 Vgl. Zwingli, *Fidei expositio*, in: Z VI.5, 158,12–161,11.

338 Vgl. etwa Jud, *Catechismus*, 99r; 102v; 105v.f; 106v; sowie oben S. 203–207.

339 Krüger, *Synodus*, in: RBS 1/1, 540,14f.

340 So hielt es auch Bucer im Katechismus fest: «Und dazu hat er [Christus] dise Sacrament erneweret und geheyliget, das er mit und durch die selbigen sich selb, seinen waren leib und sein wares blüt uns zü essen und trincken gibt, das wir jetz mit im und under uns selb in im ein leib und brot seyen.» (Bucer, *Katechismus*, in: MBDS 6.3, 80, 25–28).

341 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 53,21f.

342 Vgl. Stephens, *Sacraments*, 62.

mahlsvorstellung zuwiderläuft, allerdings ist er ihr auch nicht ureigen, was die verdeutlichende deutsche Übersetzung Juds beweist.³⁴³

Zum Abschluss folgt inhaltlich dieselbe Einschränkung wie in den Artikeln 15 und 19 über das Amtsverständnis. Der Vorbehalt aus Artikel 20 über die Sakramente wird beinahe wörtlich wiederholt: Wir geben «die lebendmachende und heyligmachende krafft allweg allein dem zû, der allein das leben ist»³⁴⁴.

Saxer findet «sehr weit»³⁴⁵ gehende wörtliche Übereinstimmungen des Eucharistieartikels der *Confessio Helvetica Prior* mit dem Zürcher Abendmahlsbekenntnis vom Dezember 1534.³⁴⁶ Gewisse Ähnlichkeiten sind zwar vorhanden, aber um wörtliche Entsprechungen handelt es sich bei den von Saxer genannten Stellen eben gerade nicht: Während das Zürcher Abendmahlsbekenntnis beispielsweise die Rolle des Heiligen Geistes betont, ist sie in der Sakramentslehre des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* wie oben erwähnt auffallend klein.³⁴⁷ Das ist insofern überraschend, weil nicht nur Bucer und Jud die Bedeutung des Geistes für die Sakramente unterstrichen, sondern Bullinger auch abgesehen vom Zürcher Abendmahlsbekenntnis explizit davon sprach, dass der Heilige Geist im Abendmahl wirkt und handelt.³⁴⁸ Auch Capito hielt im *Synodus* in Bezug auf die Sakramente allgemein fest:

343 Vgl. oben S. 224–236. Bei einem Erstentwurf (K) wurde es nachträglich als Zusatz eingefügt, beim anderen (L) fehlt es ganz. Bei der deutschen Übersetzung (A) wurde das Wort «geistlichenn» (Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 53,21) hinzugefügt, es ist im lateinischen Original (E) nicht zu finden.

344 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 53,29f.

345 Saxer, Einleitung, RBS 1/2, 36, Anm. 24.

346 Vgl. oben S. 200–203. Auch Hild rezipiert diese Beobachtung (vgl. *Hild*, Leo Juds konfessionspolitische Spuren, 211).

347 Es sind gerade teils die von Saxer genannten Stellen, bei denen im Zürcher Abendmahlsbekenntnis vom Dezember 1534 die pneumatologische Dimension der Eucharistie erwähnt wird (vgl. HBBW IV, Nr. 482, 423,53–55; sowie 424,68–72).

348 So formulierte es der Zürcher Antistes im *Zweiten Helvetischen Bekenntnis* folgendermaßen: «Und zwar wird mit diesem Sakrament sichtbar und äußerlich durch den Diener dargestellt und sozusagen augenscheinlich gemacht, was inwendig in der Seele durch den Heiligen Geist selbst unsichtbar verliehen wird. Äusserlich wird vom Diener Brot angeboten [...] inwendig jedoch empfangen sie durch den Dienst Christi Fleisch und Blut des Herrn durch den Heiligen Geist und werden damit gespiesen zum ewigen Leben.» (Bullinger, *Das Zweite Helvetische Bekenntnis*, 112) Vgl. auch Luca *Baschera*, Gebet als Sakrament? Anmerkungen zu Heinrich Bullingers Gebetslehre, *Hermeneutische Blätter* (2/2014), 79–88, hier 83. Für Bucers Sakramentslehre und die Wichtigkeit des Heiligen Geistes vgl. *Stephens*, *Holy Spirit*, 213–259. Jud betonte besonders in Zusammenhang mit der Taufe die Wichtigkeit des Heiligen Geistes mehrmals (vgl. Jud, *Catechismus*, 97r und 98r).

«[Die Sakramente] sind geheymnussen gottes, oder geheymnussen der kilchen Christi, dadurch den gläubigen von ussen fürgetragen wirt der Christus, so zû gegen im heyligen geyst, die hertzen schwangert und erfüllt.»³⁴⁹

Eine analoge Formulierung, die diese innere Wirkung des Heiligen Geistes betont, lässt sich im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* nicht finden.

Ein weiterer Punkt, der bemerkenswerterweise in der *Confessio Helvetica Prior* fehlt, aber im Abendmahlsbekenntnis vom Dezember 1534 vorkommt, ist der Verweis darauf, dass Jesus Christus zur Rechten Gottes sitze und aufgrund der Unvermischtheit der Naturen der Leib Christi nur an einem Ort sein könne.³⁵⁰ Dieser Gedankengang wurde nicht nur während des Abendmahlstreits immer wieder von schweizerischer Seite vorgebracht, sondern hat auch Eingang in die Bekenntnisschriften gefunden:³⁵¹ In der Berner Disputation war dieser Punkt ausführlich diskutiert worden,³⁵² während die *Ilanzer Schlussreden*,³⁵³ die *Fidei ratio*,³⁵⁴ das *Erste Basler Bekenntnis*³⁵⁵ und Juds Katechismus³⁵⁶ diesen Gedanken ausdrücklich festhalten. Ob eine ausdrückliche Ablehnung der Ubiquitätslehre deshalb fehlt, weil man die Wittenberger nicht unnötig provozieren wollte, kann nur vermutet werden.

349 Krüger, Synodus, in: RBS 1/1, 535,30–536,3. Beim Kapitel 20 über die Taufe steht im *Synodus*: «Dieser kilchen Sacrament sind nit blosse zeychen, sunder zeychen und heymlich krafft Gottes zû glych mit einander, als der h. touff, daryn der diener mit wasser, und Christus zû glych mit synem geyst töuffet.» (Krüger, Synodus, in: RBS 1/1, 537,20–22). Über das Abendmahl wird im 22. Kapitel des *Synodus* ausgeführt: «[Das Sakrament des Brotbrechens] tregt für den gläubigen den lyb Christi Jesu, der für uns gestorben ist, und dz blüt usw. welicher lib und blüt Christi im h. geist uns jnnerlich sypset, und drencket». (Krüger, Synodus, in: RBS 1/1, 540,6–8).

350 Vgl. oben S. 200–203 und HBBW IV, Nr. 482, 423,37–42. 429,239–242. Darüber hinaus vermeidet das Zürcher Abendmahlsbekenntnis den strittigen Ausdruck der *exhibitio*.

351 Vgl. oben S. 181–214. Auch Bullinger hielt den Gedanken im Hebräerbriefkommentar fest (vgl. Bullinger, Kommentar zum Hebräerbrief, in: HBTS 9, 28f).

352 Vgl. Handlung oder Acta gehaltner Disputation zuo Bernn, CLVIIv–CLXIV.

353 Vgl. Goeters, *Ilanzer Schlussreden*, in: RBS 1/1, 178,22–24.

354 Vgl. Zwingli, *Fidei ratio*, in: Z VI.2, 807–809.

355 Vgl. Faulenbach, *Basler Bekenntnis*, in: RBS 1/1, 580,9–14.21–25.

356 Interessanterweise erwähnt Jud diesen Gedanken in der Auslegung des Apostolikums nicht, merkt es aber (eher am Rand) während der Behandlung des Abendmahls an (vgl. Jud, *Catechismus*, 104r).

Gottesdienst, Abweichler und «Mitteldinge» (Art. 23–25)

In Artikel 23 wird der Gottesdienst geregelt und die vier massgeblichen Elemente dieser «heyligen versamlung»³⁵⁷ benannt. Das «zamenkomen der gläubigen»³⁵⁸ soll täglich an einem öffentlichen und dafür bestimmten Ort stattfinden; ähnlich hält es beispielsweise auch der *Synodus* fest.³⁵⁹

Dabei haben laut *Confessio* die gelehrten Kirchendiener die Aufgabe, dem Kirchenvolk die Schrift zu erklären; regelmässig soll Abendmahl gefeiert werden, um die Gläubigen im Glauben zu üben, und ebenso Fürbitte gehalten werden. Die lateinische Fassung verweist dabei auf die Gebetsaufrufe in 1Tim 2,1 und 1Joh 5,14 sowie auf das prophetische Reden in 1Kor 14,3. Andere Zeremonien und Äusserlichkeiten wie beispielsweise Messgewänder, Kerzen, goldenes und silbernes Messgeschirr, die die Religionsausübung im Mittelalter geprägt haben, dem wahren Gottesdienst laut *Confessio* aber zuwiderlaufen und ihn verdunkeln, sollen in der «heiligen gemeind»³⁶⁰ keinen Platz mehr haben. Besonders die «götzen und bylder»³⁶¹ werden im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* strikt abgelehnt und das alttestamentliche Bilderverbot unterstrichen, das sowohl im Dekalog als auch bei den Propheten festgehalten ist (vgl. Ex 20,4 und Jes 40,18).

Damit bewegt sich die *Confessio* innerhalb der reformierten Tradition der Eidgenossenschaft, die gerade in der Anfangszeit einen Schwerpunkt auf die Abschaffung der «götzen und bylder» legte. Allerdings ist gegenüber den Anfängen der Reformation auch eine deutliche Verschiebung bemerkbar: Was 1536 in einer Aufzählung erledigt wird, wurde 1523 noch in einer Vielzahl von einzelnen Thesen behandelt.³⁶²

357 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 54,1.

358 Ebd. 54,2.

359 Der *Synodus* spricht ebenfalls davon, dass die «täglich ermanung» (Krüger, *Synodus*, in: RBS 1/1, 522,10f) den Menschen hilft, im Glauben zu wachsen, wobei in Kapitel 41 auch davon die Rede ist, dass in der Realität an den vier festgesetzten Predigttagen in Bern nur sehr wenige Zuhörerinnen und Zuhörer am Gottesdienst teilnehmen. Es wird festgelegt, dass jeder Pfarrer am Sonntag, Montag, Mittwoch und Freitag predigen soll (vgl. Vom Berg, *Synodus*, 155).

360 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 54,13.

361 Ebd. 54,11.

362 In den 67 Thesen widmen sich beispielsweise drei Thesen der Heiligenfürbitte (nämlich die Thesen 19–21; vgl. Busch, *Zwingli's Thesen*, in: RBS 1/1, 88,10–15).

Artikel 24 beschäftigt sich mit dem Umgang mit «häretischen» Strömungen und meint damit besonders die «wydertöuffer».³⁶³ Diejenigen, die sich absondern und fremde Lehren in die Kirche einführen wollen, sollen gemäss *Confessio Helvetica Prior* durch die Obrigkeit bestraft werden. Das vorrangige Ziel dabei sei, dass die Herde Gottes durch diese «ungöttliche»³⁶⁴ Lehre nicht vergiftet werde. Insbesondere der beharrliche Ungehorsam wird in der *Confessio* kritisiert: Die «Häretiker» würden

«der warnung der kilchen unnd christenlichem bericht nit losen [Gehör schenken] und gehorsam [...] [sein], sonder hertbennig [widerspenstig] uff irem kyb [Trotz] und irsall mit verletzung und verfuering der kilchen bestan und verharren».³⁶⁵

Die Zusammenfassung der lehrmässigen Verurteilung der «Häretiker» ist nicht neu, schon im *Ersten Basler Bekenntnis* von 1534 gibt es einen separaten Artikel «Wider den irthumb der widerteüffer».³⁶⁶ Darin wurde die Ablehnung der Kindertaufe, des Eides und der «christlichen» Obrigkeit verworfen und als «grüwel und lesterung»³⁶⁷ bezeichnet, was sich ausschliesslich auf täuferische Gruppierungen bezieht und wahrscheinlich an die entsprechenden Thesen der *Schleitheimer Artikel* von 1527 im Blick hat.³⁶⁸ Der Artikel im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* wendet sich dagegen generell gegen «frömbde, ungöttliche leren»,³⁶⁹ versteht darunter aber wie oben gesagt insbesondere die Täufer.

1532 mahnt zwar Bullinger die Prediger, gegenüber den Sündern langmütig und geduldig zu sein; diese Langmut ist allerdings nicht grenzenlos, was auch der generellen Strafpraxis entsprach: Die Strafe steigerte sich bei Wiederholung und der «Langmut» bestand darin, nochmals einige wenige Chancen zu geben.³⁷⁰ Der Hinweis in der *Confessio*, dass sie bei

363 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 54,19. Bullinger warf den Täufern in seiner Schrift *De Prophetæ officio* insbesondere die Spaltung der Kirche und die Untergrabung der Grundlagen des Gemeinwesens vor (vgl. Bullinger, *Prophetæ officio*, 18r.f).

364 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 54,17.

365 Ebd. 54,19–21.

366 Das war der letzte von zwölf Artikeln (vgl. Faulenbach, *Basler Bekenntnis*, in: RBS 1/1, 583,1–14). Auch Zwingli widmete der Thematik in der *Fidei expositio* einen eigenen Abschnitt (vgl. Zwingli, *Fidei expositio*, in: Z VI.5, 133–136).

367 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 583,9f.

368 Vgl. Saxer, *Verurteilung*, 126. Oekolampad kannte die *Schleitheimer Artikel* und leitete sie an Zwingli weiter (vgl. Pfister, *Kirchengeschichte*, Bd. 2, 172–174). Für die *Schleitheimer Artikel* vgl. Michael Sattler, *Brüderliche Vereinigung*, in: QGTS II, Nr. 26, 26–36.

369 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 54,17.

370 Vgl. Bullinger, *Prophetæ officio*, 24v–25v. Für Bullingers ablehnende Haltung gegenüber den Täufern vgl. oben S. 128–131.

beharrlicher Beständigkeit auf ihrer «valtschen leer»³⁷¹ durch die Obrigkeit bestraft werden sollen, ist neu und geht über ältere Forderungen hinaus. Hier wird zum ersten Mal eine Unterdrückungspflicht durch die Obrigkeiten ins Bekenntnis aufgenommen.³⁷²

Es folgt ein kurzer Abschnitt über «Mitteldinge», die weder geboten noch verboten seien. Sie werden nicht einzeln aufgezählt, aber deren Umgang geregelt. Den Gläubigen stehen diese Dinge laut *Confessio* zu allen Zeiten und an allen Orten frei – etwa das Fasten – aber sie sollen sich dabei ans Gebot der Gottes- und Nächstenliebe halten. Es gelte, jederzeit so zu handeln, «das die eer gottes gfürdert und die kilchen und nechsten gebessert, nit verergert [verschlimmert] werde»³⁷³. Passende Bibelstellen bezüglich des Umgangs mit den *Adiaphora* wären etwa 1Kor 6,12 sowie die fast gleichlautende Stelle 1Kor 10,23, in denen Paulus die Freiheit von Christinnen und Christen allgemein so beschreibt: «Alles ist erlaubt, aber nicht alles ist zuträglich. Alles ist erlaubt, aber nicht alles baut auf.»³⁷⁴ Die Verfasser der *Confessio Helvetica Prior* verweisen allerdings auf Röm 14,2–6 und 1Kor 8,9–12, die beide die christliche Freiheit sowie die gleichzeitig gebotene Rücksichtnahme beim Fasten beziehungsweise Nicht-Fasten thematisieren.³⁷⁵ Damit halten sie sich an die Vorgaben Bullingers, der in einem Brief an Ulrich Chelius festgehalten hatte, dass der

371 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 54,23.

372 Vgl. Saxer, Verurteilung, 126. Ein entsprechendes Gutachten, dass der Obrigkeit zugestand, «zû straffenn an eher, lyb oder gût verfuerte oder verfuerrische mennschenn im glouben» hatte Bullinger im Mai 1535 im Auftrag der Synode verfasst (vgl. Urs B. Leu, Gutachten Bullingers und der Pfarrerschaft über die Bestrafung der Täufer (Mai 1535), in: Zwing. 30 (2003), 103–126, hier 120). Die Rechtfertigung beziehungsweise Pflicht obrigkeitlichen Strafens hing auch damit zusammen, dass im 16. Jahrhundert eine Kausalität zwischen menschlichem Fehlverhalten und sozialem Unglück gesehen wurde: Repression durch die Obrigkeit war notwendig, um die Strafen Gottes von der Gesellschaft abzuwenden (vgl. Dietmar Willoweit, Die Expansion des Strafrechts in Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, in: Herrschaftliches Strafen seit dem Hochmittelalter. Formen und Entwicklungsstufen, hg. v. Hans Schlosser, Rolf Sprandel, Dietmar Willoweit, Köln 2002, 331–354, hier 338).

373 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 55,6f.

374 1Kor 10,23. In 1Kor 6,12 steht: «Alles ist mir erlaubt, aber nicht alles ist zuträglich. Alles ist mir erlaubt, aber nichts soll Macht haben über mich.» Diese Stellen nennt auch Schifferdecker in seiner theologischen Inhaltsbeschreibung (vgl. Gaston Schifferdecker, La première Confession de foi helvétique ou seconde Confession de Bâle. Etude historique et critique (Thèse Masch.schr.), Corcelles/Neuchâtel 1946, 75).

375 Diese Thematik hat Zwingli in seiner ersten reformatorischen Schrift *Freiheit der Speisen* von 1522 entfaltet (vgl. Huldrych Zwingli, Von Erkiesen und Freiheit der Speisen, in: Z I, 88–136).

Römerbrief bei der Behandlung des freien Genusses der Speisen als Beleg heranzuziehen sei.³⁷⁶

Obrigkeit (Art. 26)

Der zweitletzte Artikel des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* ist der weltlichen Obrigkeit gewidmet, während von einer geistlichen Obrigkeit im Gegensatz zu den 67 *Thesen* gar nicht mehr die Rede ist.³⁷⁷ Grundsätzlich ist laut *Confessio Helvetica Prior* jede weltliche Obrigkeit von Gott eingesetzt, der lateinische Text verweist dabei auf Röm 13,1.³⁷⁸

Da diese ihre Macht von Gott habe, sei ihre wichtigste Funktion, «die ware gottes eer und den rechten gotsdiennst, mit straff und ußrütung aller gotzlesterung»³⁷⁹ zu beschützen und zu fördern. Die Unterstützung des rechten Gottesdienstes, der gemäss Artikel 13 im Glauben an die Barmherzigkeit Gottes besteht, sowie gleichzeitig die Beseitigung aller Gotteslästerung sei die Hauptaufgabe der weltlichen Obrigkeit.³⁸⁰

In der 14. der 67 *Thesen* wurde noch festgehalten, dass «alle Christenmenschen iren höchsten flyß ankeren söllend, [dass] das euangelion Christi einig geprediget werde allenthalb»³⁸¹. Demgegenüber wird laut *Confessio Helvetica Prior* die Verantwortung gegenüber dem Kirchenwe-

376 Vgl. Bullinger an Chelius am 17.1.1535, in: HBBW V, Nr. 514, 66,72f. Wiederum auf andere Stellen verweist dagegen das *Erste Basler Bekenntnis*, das nebst der kurzen Ausführung Zwinglis in der *Fidei ratio* als einzige der untersuchten Schriften ebenfalls einen eigenen Artikel für «gebott und nit gebot» (Faulenbach, Basler Bekenntnis, in: RBS 1/1, 582,10) führt, aber im Gegensatz zur *Confessio* die Bräuche, die Gott geboten beziehungsweise verboten hat, einzeln aufzählt (vgl. Faulenbach, Basler Bekenntnis, in: RBS 1/1, 582, 13–20). Das *Basler Bekenntnis* nennt nebst alttestamentlichen Belegstellen für das Bilderverbot Mt 17,5, Lk 9,35, Apg 7,37 und 1Tim 4,1–5. Abgesehen von der paulinischen Briefstelle handelt es sich dabei allerdings um Worte, die die Gottessohnschaft Jesu bestätigen. Für die Ausführungen Zwinglis, der übrigens ebenfalls auf Röm 14 hinweist, vgl. Zwingli, *Fidei ratio*, in: Z VI.2, 813f. In den 67 *Artikeln* hatte der Zürcher noch für die Selbstermächtigung der Gläubigen in diesen Fragen plädiert: «Der uß blödikeit [Schwäche] oder unwissen sich will on ursach verergeren, den sol man nit kranck oder klein lassen blyben, sunder in starck machen, das er nit für sünd hab, das nit sünd ist.» (Busch, Zwinglis Thesen, in: RBS 1/1, 93,1–3).

377 Vgl. These 34 und 36, in: Zwingli, 67 Thesen, in: RBS 1/1, 91,11f.14–16.

378 Das hält auch der *Berner Synodus* fest (vgl. Vom Berg, Synodus, 125f).

379 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 55,10f.

380 Vgl. auch oben S. 256–261. Ähnlich argumentierte auch Bucer in seinem an Bullinger gerichteten Brief vom 29.10.1533; der Strassburger unterstrich die obrigkeitliche Aufgabe der *cura religionis* auch im Brief an Jud vom 30.11.1533 (vgl. oben S. 154–156).

381 Busch, Zwinglis Thesen, in: RBS 1/1, 87,14f.

sen, die sogenannte *cura religionis*, auf die Obrigkeit verengt und sie bestehe in besonderem Masse in der Reinerhaltung des Glaubens.³⁸² Auch in der ersten Vorrede des *Berner Synodus* schrieb sich der selbstbewusste Rat ein Wächteramt über die Kirche zu, was von Capito in der zweiten Vorrede, allerdings mit einer Einschränkung, bestätigt wurde:³⁸³

«Nun gezimpt der Oberkeyt, di eine Christenlich regiment und Gottselige herrschafft syn wöl, allen flyß anzükeren, uff das ir gwalt Gottes dienerin sye, unnd das sy deß Evangelions leer und lesen (so verr es usserlich ist und blybt) by jren underthanen erhalte».³⁸⁴

Einen solchen Vorbehalt bezüglich der Freiheit des Gewissens und des lediglich äusserlichen Wirkungsbereichs der Obrigkeit formuliert die *Confessio Helvetica Prior* nicht direkt, geht aber in ihrer Ausdrucksweise grundsätzlich auch nicht darüber hinaus. Sie führt weiter aus, dass die Obrigkeit dasjenige, was die Prädikanten aus dem Wort Gottes lehren, fördern und vollstrecken soll. Damit solche Religion, die aus wahren Gottesdienst und Sittsamkeit bestehe, wächst, müsse die Obrigkeit folgende christlichen Aufgaben ausüben: Sie soll die Predigt ermöglichen und unterstützen, die Schulen gut einrichten, auf die Bildung der Jugend und des ganzen Volks achten, den Kirchendienern Sorge tragen und die Armen versorgen (vgl. 1Kor 9,4 und 1Tim 5,17–18). Für diese Aufgaben seien die kirchlichen Güter bestimmt, so hielt es Bullinger auch in *De prophetae officio* fest.³⁸⁵

Die Obrigkeit ist aber laut *Erstem Helvetischen Bekenntnis* nicht nur für kirchliche Belange zuständig: Sie soll nach dem Vorbild der Einsetzung der Richter in Ex 18,13–27 Gericht und Recht halten, für Frieden und Wohlstand sorgen, den allgemeinen Vorteil beschützen und Übeltä-

382 Dafür führt der lateinische Text in den Marginalien Jes 49 an. Saxer verweist auf die Verse 8–10 (vgl. Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 67,15), m. E. dienen eher die Verse 22 und 23 als Referenz.

383 Vgl. etwa folgenden Abschnitt: «[Wir wollen] die pfarrer und prediger schützen und schyrmern, uff das jr Jesum Chrstum allein predigen, die jrرسال verwerffen, laster und ergernuß beyder der Oberherren und unterthanen, ouch unser selbs, ane schüchen an-tasten und widerfächten mögen, nach ordnung deß gloubens, der liebe, und de rbesse-rung an Gott gegenwürtiger zuhör. Doch wie jr selbs Christenlich syn erkant, so wöllen wir üch nit züsechen unnd ungestrafft hingan lassen; so yemant uß üch nit nach Gottes eer, und art des geysts, die uffbuwung leeret, sunder zerstörlich lasterwort uß bößwilligem trutz und eygnen begyrden ußgüsset». (Krüger, *Synodus*, in: RBS 1/1, 516,29–517,5).

384 Ebd. 518,16–19 (kursiv J. E.). Vgl. auch die ähnliche Formulierung unter ebd. 519,10–13.

385 Der Zürcher Antistes schrieb, die kirchlichen Güter seien vor allem für die Schulen und sekundär für die Armenfürsorge bestimmt (vgl. Bullinger, *Prophetae officio*, 26r–28r).

ter gerecht bestrafen. Diese obrigkeitlichen Aufgaben bezüglich des Rechtswesens standen nicht nur in früheren Schriften Bullingers zuvorderst, sondern auch in der *Fidei Ratio* und im *Ersten Basler Bekenntnis*.³⁸⁶ In Letzteren wurde die gegenseitige Bedingtheit der beiden Betätigungsfelder festgehalten: Weil Gott «der oberkeit, siner dienerin»³⁸⁷ die Rechtsprechung anvertraut habe, müsse diese ihr Vermögen dahin richten, «das by iren underthanen der nam Gottes geheyliget, sin rych erweiteret und sinem willen mit ernstlicher uszrütung der lastern gelebt werde»³⁸⁸.

Demgegenüber scheint in der *Confessio Helvetica Prior* die gerechte Justiz gegenüber der *cura religionis* zweitrangig geworden zu sein, wenn die Förderung der wahren Religion als das «höchst und fürnempst ampt»³⁸⁹ der Obrigkeit bezeichnet und das Rechtswesen unter «wyter»³⁹⁰ genannt wird. Die Bekenntnisschrift konstatiert in Bezug auf die Rechtsprechung: «[...] so er [die Obrigkeit] das thût, dienet er gott, sinem Herren, wie er pflichtig und schuldig ist.»³⁹¹ Dabei wird auf Röm 13,3–5 verwiesen, wo Paulus das Verhalten der Christen gegenüber dem Staat behandelt und die staatlichen Behörden als «Gottes Dienerin» bezeichnet.³⁹²

Dass die weltliche Obrigkeit überhaupt eine Rolle in der Kirche spielt, ist zwar typisch reformiert, allerdings keineswegs selbstverständlich.³⁹³ Die *cura religionis* wurde sowohl von den Altgläubigen als auch von täuferischen Gruppierungen bestritten. Allenfalls lässt sich aus der Abwehrhaltung heraus erklären, warum sich in den Augen der Reformierten die

386 Vgl. Zwingli, *Fidei ratio*, in: Z VI.2, 814; und Faulenbach, *Basler Bekenntnis*, in: RBS 1/1, 581,6–12,

387 Faulenbach, *Basler Bekenntnis*, in: RBS 1/1, 581,7.

388 Ebd. 581, 10–12.

389 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 55,9.

390 Ebd. 55,22.

391 Ebd. 55,25f.

392 Vgl. Röm 13,4. Auch das *Erste Basler Bekenntnis* nimmt die Terminologie der Obrigkeit als «dienerin» auf (vgl. *Basler Bekenntnis*, in: RBS 1/1, 581,7), ebenso der *Synodus* (vgl. Krüger, *Synodus*, in: RBS 1/1, 518,17f).

393 Bullinger bezeichnete diejenigen, die die Obrigkeit von der Kirche ausschliessen wollen, «als ob die Kirche die Tätigkeit der Obrigkeit nicht brauchte oder als ob deren Obliegenheiten solcherart wären, dass sie nicht unter die heiligen und geistlichen Werke des Volks Gottes gezählt werden könnten oder dürften» als unvernünftig («[...] quasi opera eius illa non indigeat, aut functiones eius sint eiusmodi, ut inter sancta et spiritualia populi Dei opera non possint aut debeant numerari». Bullinger, *De testamento*, 19v.f; Übersetzung, in: Bullinger, *Testament*, in: Bullinger, *Schriften*, Bd. 1, 72).

schwerpunktmässige Aufgabe der Obrigkeit verschoben hat, nämlich von der Rechtsprechung zur Wahrung des rechten Gottesdienstes.³⁹⁴

Im letzten Abschnitt des Artikels wird ausgeführt, dass die Menschen einer solchen Obrigkeit gehorsam sein müssen, solange ihre Anordnungen und Gebote nicht offensichtlich wider Gott seien. Ein teilweise in der Reformationszeit diskutiertes Widerstandsrecht wird also nur zurückhaltend gutgeheissen.³⁹⁵ Ähnlich äussert sich Zwingli in den 67 *Artikeln* und in der *Fidei Ratio*, während das Widerstandsrecht in den anderen Bekenntnisschriften nicht thematisiert wird.³⁹⁶ Diese Zurückhaltung legt auch Bullinger an den Tag, indem er bei der Auslegung von Hebr 13,7 die Gehorsamspflicht gegenüber denjenigen, die die Gemeinde leiten, betont und diese Leitung sowohl dem Magistrat als auch den Dienern am Wort zuspricht.³⁹⁷

Ehe (Art. 27)

Die Ehe ist, gemäss dem letzten Artikel der Bekenntnisschrift, nicht nur allen offen, sondern sogar «von gott uffgesetzt und verordnet»,³⁹⁸ und folglich für alle Menschen vorgesehen, die dazu fähig sind. Es handle sich

394 Vgl. dafür auch die Ausführungen von Stephens, der Bullingers Auseinandersetzung mit den Altgläubigen und den Täufern in dieser Thematik ausführlich darstellt (vgl. *Stephens*, *Theology*, 418–433).

395 Zur entsprechenden Diskussion etwa zwischen Zwingli und Luther vgl. Beat *Hodler*, Das Widerstandsrecht bei Luther und Zwingli. Ein Vergleich, in: *Zwingl.* 16/5 (1985), 427–441.

396 Bei der *Tetrapolitana* verwundert dieser fehlende Hinweis wenig, ist in den Formulierungen doch das Bemühen ersichtlich, Anerkennung beim Kaiser zu finden (vgl. MBDS 3, 163,1–37). Demgegenüber zeigt sich Zwingli in der ebenfalls anlässlich des Augsburger Reichstags vorgelegten *Fidei Ratio* erstaunlich freimütig, indem er das Thema überhaupt aufbringt. Allerdings schränkt er das Widerstandsrecht ein und nennt es eine Gelegenheit, von der er glaube, «daß sie von Gott allein gezeigt wird, nicht von einem Menschen, und das nicht auf verborgene Weise, sondern so deutlich, wie Saul verworfen wurde und er David als Nachfolger annahm». («At simul credo Christianum hominem huiusmodi tyranno parere debere usque ad eam occasionem, [...] quam tamen credo a solo deo ostendi, non ab homine, id autem nihil obscure, sed tam adperte, quam Saul est abiectus et successorem accepit David»). Zwingli, *Fidei Ratio*, in: Z VI.2, 814,17–22; Übersetzung, in: *Opitz*, *Rechenschaft*, in: ZS IV, 127). 1523 hatte Zwingli in seiner 42. These noch äusserst direkt geschrieben: «So sy [die Obrigkeit] aber untrüwlich und usser der schnür Christi faren wurdend, mögend sy mit got entsetzt [abgesetzt] werden.» (Busch, *Zwinglis Thesen*, in: RBS 1/1, 92,6f).

397 Vgl. Bullinger, *Kommentar zum Hebräerbrief*, in: HBTS 9, 171,7–9.

398 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 56,9.

also um eine göttliche Institution, aber nicht um ein Sakrament. Es gibt laut *Confessio* keinen Stand, dem die Ehe verboten sei.

Damit wird ein Diktum sowohl aus den 67 *Thesen* als auch den *Berner Thesen* aufgenommen, die festhalten, «das alles, so got erloubt oder nit verboten hat, recht ist»,³⁹⁹ beziehungsweise aussagen: «Die heilig Ee ist keinem stand verboten in der gschriff, sunder hûry und unküsheit zevermiden allen staenden potten.»⁴⁰⁰ In allen drei Fällen geht es um die Abwehr des Zölibats, die an erster Stelle steht.⁴⁰¹ Während die 67 *Thesen*, die *Ilanzer Thesen* sowie der knappe Hinweis im *Ersten Basler Bekenntnis* die Priesterehe grundsätzlich für ein Adiaphoron halten, akzentuieren die *Berner Thesen*, die *Tetrapolitana* sowie das *Erste Helvetische Bekenntnis* anders: Es handelt sich bei der Eheschliessung geradezu um ein Gebot, weil die meisten «von gott sunst usserthalp der ee küsch zuleben nit berueffen sind».⁴⁰²

Im Gegensatz zu den anderen Schriften führt die *Confessio Helvetica Prior* allerdings noch weiter aus, fast in der Art einer Eheordnung, wie die Verbindung zwischen Mann und Frau in der Kirche geschlossen werde und dass die weltliche Obrigkeit darauf achten müsse, dass dieses Bündnis anständig gehalten und nicht leichtfertig geschieden werde. Die Scheidung sei Sache des Staates, der hier eine Aufsichtsfunktion habe. Aus diesem Grund werden zum Schluss auch die Klöster und «das selbig ful [faul] und unnütz leben»⁴⁰³ angeklagt, weil diese eine falsche Keuschheit propagieren und von Menschen wider die göttliche Ordnung erdichtet worden seien.

Dieser Vorwurf ist typisch auch für andere Bekenntnisschriften, allerdings wird diese Lebensweise sowie Institutionen, die eine solche propagieren, erstmalig im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* ausdrücklich als

399 Busch, Zwinglis Thesen, in: RBS 1/1, 90,8. Von der Priesterehe ist in These 28, 29 sowie 49 die Rede (vgl. Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/1, 90,7–12.93,4f).

400 Neuser, *Berner Thesen*, in: RBS 1/1, 204,7f.

401 Auch im *Ersten Basler Bekenntnis* findet sich ein entsprechender Hinweis (vgl. Faulenbach, *Basler Bekenntnis*, in: RBS 1/1, 582,15), allerdings nicht in einem eigenen Artikel, sondern sie ist in den Artikel «Von gebott und nit gebot» (ebd. 582,10) eingeordnet.

402 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 56,8. Für die *Ilanzer Thesen* vgl. Goeters, *Ilanzer Schlußreden*, in: RBS 1/1, 177,19f; für die *Berner Thesen* vgl. Fn 400. Die *Tetrapolitana* hält fest: «Das gesatz gotter eruordert, das ain Christ [...] aus der Ee nit beleyb, Es sey im dann gegeben, sich derselbigen umb des Hymel Reichs willen, das ist die Gottseligkait vnnd Ere gottes zufürdern, zuenntziechen.» MBDS 3, 93,20–37 (kursiv J. E.).

403 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 56,16f.

«ein schützlich [unbesonnen] und grülich ding»⁴⁰⁴ verworfen. Damit wurden die offenen Fragen bezüglich einer einheitlichen Eheordnung, die in den reformierten Orten 1533 diskutiert worden waren, nicht beantwortet, da diese zu sehr ins Detail gingen.⁴⁰⁵ Aber die ungefähren Richtlinien waren in allen Orten die Gleichen.

Zusatz: Bullingers Protestatio

Die «Beteuerung», die nur Bullingers Handschrift F führt und trotz Intervention Bullingers und Juds nicht in die offizielle deutsche Fassung aufgenommen wurde, erläutert die Bedeutung des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses*, ja eigentlich aller reformierten Bekenntnisschriften.⁴⁰⁶ Es gehe bei der *Confessio* nicht darum, damit allen Kirchen vorzuschreiben, was sie zu glauben haben oder eine neue Glaubensregel aufzustellen. Die Verfasser des Bekenntnisses halten dagegen fest: «Denn wir anerkennen keine andere Glaubensregel als die kanonische Schrift.»⁴⁰⁷ Darum gebe es auch Raum für andere, vielleicht sogar klarere Formulierungen, als sie in der *Confessio Helvetica Prior* verwendet wurden, solange sie in der Sache übereinstimmten.

«Wer also mit dieser [Glaubensregel] übereinstimmt, mit dem stimmen wir überein, obgleich er von unserem Bekenntnis verschiedene Redensarten brauchte. Denn auf die Sache selbst und die Wahrheit, nicht auf die Worte soll man sehen. Wir stellen also jedem frei, diejenigen Redensarten zu gebrauchen, welche er für seine Kirche am passendsten hält und werden uns auch derselben Freiheit bedienen, gegen Verdrehung des wahren Sinnes dieses Bekenntnisses uns aber zu verteidigen wissen.»⁴⁰⁸

404 Ebd. 56,18.

405 Vgl. oben S. 103–107.

406 Die *Protestatio* ist in der Edition in den Anmerkungen abgedruckt (vgl. Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 68, Anm. [152]), eine deutsche Fassung des Textes findet sich im Brief Juds und Bullingers an Myconius und Grynäus am 22.3.1536, in: HBBW VI, Nr. 768, 182,71–85. Für das Engagement der Zürcher für die Aufnahme der *Protestatio* in den Bekenntnistext vgl. auch unten S. 294–296.

407 «Nullam enim fidei regulam agnoscimus aliam quam Scripturam Canonicam.» Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 68, Anm. (152).

408 «Quibus ergo cum hac convenit, licet alio utantur loquendi modo, adeoque Confessionis nostrae diverso in speciem, probe quoque convenit nobis. Ipsa enim res et veritas, non verba statuenda esse videntur. Liberum ergo facimus quibus libet suo uti genere loquendi quod ecclesiis suis maxime idoneum esse deprehenderunt. Libertate quoque utemur eadem. Quod si quis nobis sanum Confessionis nostrae sensum corrumpere

Zumindest Bullinger und Jud wollten sich auch nicht auf den Wortlaut der Bekenntnisschrift behaften lassen: Wenn jemand deren Inhalt absichtlich missverstehe oder sogar fälsche, so behielten es sich die Zürcher in ihrem Schreiben an Myconius und Grynäus vor, «den gsunden verstand zeredden [zu retten] und fürtzetragen, damitt gott und sin warheitt allweg in allem gesige [sieg]»⁴⁰⁹.

Die *Protestatio* fand keinen Eingang in das offiziell verabschiedete Exemplar. Aber die Haltung zumindest der Zürcher zeigte sich nicht nur in Bezug auf das *Erste Helvetische Bekenntnis*, sondern bei Bekenntnisschriften allgemein: Deren begrenzte Gültigkeit sollte klar festgehalten werden. Jegliche Bekenntnisschrift habe sich immer und ausschliesslich an der Heiligen Schrift zu orientieren und sei nur insofern gültig, als dass sie das auch einhalte. Im Gegensatz zu früheren Bekenntnisschriften, in denen die Lesenden ausdrücklich dazu aufgefordert werden, «usz ange-regten heyiligen schrifftten»⁴¹⁰ die Bekenntenden zu berichtigen, wird in der *Confessio Helvetica Prior* defensiver formuliert. Die Verfasser wollen ausdrücklich nicht auf einen Wortlaut festgelegt werden, sie erklären vielmehr ihren Vorbehalt, dass es um den Inhalt und nicht um die exakten Formulierungen gehe. Die Orientierung an der Heiligen Schrift allein sei dabei leitend.

Unmittelbare Reaktionen auf das Erste Helvetische Bekenntnis

Das Echo auf das *Erste Helvetische Bekenntnis* fiel sehr unterschiedlich aus. Es sind diverse Briefzeugnisse erhalten, die Einblicke in die Sicht der Direktbeteiligten geben.⁴¹¹ So schrieb etwa Grynäus an Blarer: «Bucer und Capito haben es erreicht, dass wir die von Luther gewünschten Formeln ausdrücklich in unsere Konfession einfügten; sie hoffen dadurch Lu-

tentaverit audiet a nobis Confessionem defensionemque veri.» Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 68, Anm. 152.

409 HBBW VI, Nr. 768, 182,83–85.

410 Faulenbach, *Basler Bekenntnis*, in: RBS 1/1, 583,16f; vgl. auch Busch, *Zwinglis Thesen*, in: RBS 1/1, 86,5–7.

411 Für Folgendes vgl. auch Judith *Engeler*, *Bekenntnis oder Bündnis? Die Confessio Helvetica Prior von 1536*, in: *Bekenntnis im Konflikt. Streitgespräche im reformierten Protestantismus. Vorträge der 12. Internationalen Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus*, hg. v. Thomas K. Kuhn, Hans-Georg Ulrichs, Göttingen 2020, 25–40, hier 35–38.

ther besänftigen zu können.»⁴¹² Im Brief der in Basel versammelten Theologen an die Pfarrer in Appenzell wurde dargelegt, um welche «Formeln» es sich dabei handelte:⁴¹³ Ohne von der eigenen Lehre abzuweichen, habe man auf Bitten der Strassburger bestimmte Ausdrücke in den Bekenntnistext eingefügt, konkret etwa die Bezeichnung der Taufe als «Bad der Wiedergeburt»⁴¹⁴ und der Bezeugung des Abendmahlssakraments «als Leib und Blut Christi».⁴¹⁵ Die Befürchtung Bullingers, dass die Strassburger konkrete Formulierungswünsche an die Schweizer hätten, wie er es vor der Basler Tagung geschrieben hatte, bewahrheitete sich also.⁴¹⁶

Überraschenderweise äusserte sich der Zürcher Antistes dennoch positiv über das *Erste Helvetische Bekenntnis* und schrieb Bucer Mitte Februar, dass die *Confessio* in Zürich sehr begrüsst worden sei, gerade weil Bucer diesbezüglich eine Anerkennung durch die Wittenberger Theologen in Aussicht gestellt hatte.⁴¹⁷ Damit übereinstimmend schrieb auch der in Bern tätige Theologe Simon Sulzer an Bullinger: «Die Übereinkunft in der Synode, die so einträchtig ist, hat mich derart heiter gestimmt wie sonst nie etwas mehr.»⁴¹⁸ Ähnlich äusserte sich auch der Schaffhauser Prediger Burgauer: Der Schaffhauser bat Myconius nämlich um die Weiterleitung von Strassburger Berichten über die Beurteilung der *Confessio Helvetica Prior* durch Luther.⁴¹⁹ Die Schweizer Reformierten schienen auf ein zustimmendes Urteil des Wittenbergers zu hoffen oder es gar zu erwarten.

412 «In synodo nostra sic est actum: quas formas Lutherus requirit, eas ut in nostram confessionem, quam commune et generalem ecclesiis Helvetiae comprehendimus, expresse inseramus, Bucerus et Capito obtinuerunt; sperant posse his Lutherus placari.» Grynäus an A. Blarer am 7.2.1536, in: Schiess, Briefwechsel, Bd. 1, Nr. 678, 779; Übersetzung, in: Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 418. Das Urteil Strassers ist also nicht korrekt (vgl. Strasser, Capitos Beziehungen, 127).

413 Appenzell war wegen seiner gemischtkonfessionellen Obrigkeit nicht eingeladen worden.

414 «[...] baptisma regenerationis lavacrum [...].» Die in Basel versammelte Pfarrer an die Pfarrer in Appenzell am 5.2.1536, in: HBBW VI, Nr. 743, 119,30; vgl. auch Art. 21 der *Confessio Helvetica Prior* (Saxer, Confessio, in: RBS 1/2, 52,20).

415 «[...] Sacramentum coenae vocemus corpus Christi sanguinemque.» Die in Basel versammelte Pfarrer an die Pfarrer in Appenzell am 5.2.1536, in: HBBW VI, Nr. 743, 119,30f; vgl. Art. 22 der *Confessio Helvetica Prior* (Saxer, Confessio, in: RBS 1/2, 52,28f. 53,6).

416 Vgl. Bullinger an Myconius am 20.1.1536, in: HBBW VI, Nr. 731, 90,33 – 91,40.

417 Vgl. Bullinger an Bucer am 18.2.1536, in: HBBW VI, Nr. 748, 131,6–12.

418 «Conventio in synodo tam concors ita me exhilavarit ut nihil unquam amplius» Sulzer an Bullinger am 11.2.1536, in: HBBW VI, Nr. 744, 124,109f.

419 Vgl. Burgauer an Myconius am 24.3.1536, in: Zürich StA E II, 358, 115; Regest, in: OMB I, Nr. 380, 379f.

Doch nicht überall wurde das *Erste Helvetische Bekenntnis* so positiv aufgenommen, besonders aus Konstanz kamen kritische Stimmen. Zwick schrieb Bullinger in einem ausführlichen Brief Ende Februar, dass er sich zwar über den guten Ausgang des Treffens freue, allerdings gegenüber manchen unklaren Formulierungen misstrauisch sei.⁴²⁰ Der Konstanzer kritisierte besonders Teile der Ämterlehre, gewisse Formulierungen in den Sakramentsartikeln sowie die Anerkennung des Kirchenbanns in der *Confessio Helvetica Prior*: Zwick befürchtete, mit den Ausdrücken «geben, darreichen, austeilten durch das Kirchenamt»⁴²¹ würden mehr die äusseren Elemente als der Schöpfer bewundert werden. Wenn gesagt werde, dass in der Taufe durch den Kirchendiener die Wiedergeburt dargestellt werde, könnte es täuferisch verstanden werden, da die Wiedergeburt an die Taufe gebunden werde, so Zwick. Weiter befürchtete der Konstanzer, mit der Rede von «Geheimnissen»⁴²² in den Sakramenten werde die Ubiquitätslehre, also die Allgegenwart des Leibes Christi, gerechtfertigt. Zudem sei der Ausdruck «darreichen»⁴²³ unklar, weil er auch so verstanden werden könnte, als dass auch die Ungläubigen im Abendmahl Christi empfangen würden. Im Artikel über die Erbsünde meinte Zwick ein Zugeständnis an Zwingli zu sehen und urteilte skeptisch: «Es scheint mir gefährlich, nicht die ganze Natur des Menschen der Sünde zu unterwerfen».⁴²⁴ Mit der Anerkennung des Kirchenbanns in Artikel 19 drohe überdies die Wiederaufrichtung kirchlicher Alleinherrschaft. Ausserdem bat Zwick um eine Erklärung wegen den Abweichungen zwischen der lateinischen und der deutschen Fassung, wobei den Konstanzer Predigern die deutsche Version besser gefiel.⁴²⁵

Kritik kam weiter aus St. Gallen und Schaffhausen: Die Pfarrer von St. Gallen bemängelten einzelne Artikel, etwa Artikel 19 über das Amt der Kirchendiener, wobei die Ausführungen über die Exkommunion kritisiert wurden, sowie Artikel 24 über den Umgang mit «Häretikern», weil

420 Vgl. Zwick an Bullinger am 23.2.1536, in: HBBW VI, Nr. 751,140–145. Vgl. auch die Einschätzung von Moeller, in: *Moeller*, Zwick, 179f.

421 «[...] dari, exhiberi, distribui per ministerium ecclesiae» Zwick an Bullinger am 23.2.1536, in: HBBW VI, Nr. 751, 142,45f.

422 «[...] rerum archanarum» ebd. 143,70.

423 «[...] exhibendi» ebd. 143,78.

424 «Periculosum mihi videtur non totam hominis naturam subiicere peccato». Ebd. 143,95f; Übersetzung, in: *Köhler*, Zwingli und Luther, Bd. 2, 420.

425 Vgl. Zwick an Bullinger am 23.2.1536, in: HBBW VI, Nr. 751,145,133f; vgl. auch *Köhler*, Zwingli und Luther, Bd. 2, 420.

da die Papstanhänger nicht genannt wurden.⁴²⁶ Der Schaffhauser Bürgermeister Hans von Waldkirch äusserte sich laut Burgauer kritisch über das Bekenntnis im Allgemeinen.⁴²⁷ Auch vom Zürcher Theodor Bibliander ist grundsätzliche Skepsis gegenüber der *Confessio Helvetica Prior* überliefert.⁴²⁸ In einem Brief an Myconius äusserte er Einwände: Er könne das Bekenntnis nur als Zeugnis der Übereinstimmung im Glauben annehmen und nicht als Lehrgrundlage. Zudem war Bibliander mit einzelnen Artikeln nicht einverstanden, so werde zu eng über das Gesetz gelehrt und die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl, der doch im Himmel sei, könne er nicht anerkennen.

Die von verschiedenen Seiten geäusserten Vorbehalte taten ihre Wirkung: Auch Bullinger und Jud schlugen im Namen der Zürcher Amtsbrüder in einem Brief an Myconius und Grynäus für diverse Artikel erläuternde Zusätze vor, namentlich für Artikel 4 über die menschlichen Lehren, für Artikel 5 über den Zweck der Heiligen Schrift, für Artikel 6 über Gott, für Artikel 10 über die Erwählung, für Artikel 13 über die Kirche, für Artikel 15 über die Diener am Wort, für die Artikel 20 und 22 über die Sakramente und das Abendmahl sowie für Artikel 25 über die *Adiaphora*.⁴²⁹ Während drei Änderungswünsche eher Kleinigkeiten betrafen, fielen die anderen inhaltlich mehr ins Gewicht:⁴³⁰ Bei Artikel 5 wurde ergänzt, dass der Glaube sich auch in der Lebensführung äussert, in der Gotteslehre wurde die Vorsehung explizit mit dem Heiligen Geist verknüpft sowie in Artikel 10 die Bedeutung des Gesetzes weiter ausgeführt.⁴³¹ In den Artikeln 14 und 15 wollten die Zürcher die Freiheit Gottes stärker betont wissen.⁴³² In Bezug auf Artikel 20 nahmen Jud und Bullinger die Kritik von Zwick bezüglich Unklarheit des «Geheimnisses» im Sakrament auf und schrieben, dass die Sakramente nicht nur Zeichen

426 Vgl. EA IV 1c, Nr. 409, 670.a; vgl. Myconius an Vadian am 18.3.1536; sowie Vadian BW V, Nr. 880, 314. Myconius nennt insbesondere den St. Galler Pfarrer Dominik Zili als Kritiker des Artikels über die «Häretiker».

427 Vgl. Burgauer an Myconius am 24.3.1536, in: Zürich StA E II, 358, 115; Regest, in: OMB I, Nr. 380, 379f.

428 Vgl. Bibliander an Myconius am 23.4.1536, in: Zürich StA E II 340, 19; Regest, in: OMB I, Nr. 389, 386f.

429 Vgl. Jud und Bullinger an Myconius und Grynäus am 22.3.1536, in: HBBW VI, Nr. 768, 179,9–181,67.

430 Die Änderungswünsche, die Artikel 4 und 25 betrafen, waren Verdeutlichungen und dienten dazu, Missverständnisse zu vermeiden; in Artikel 15 wurde ergänzend 1Kor 3,7 zitiert (vgl. Jud und Bullinger an Myconius und Grynäus am 22.3.1536, in: HBBW VI, Nr. 768, 180,11; 181,47f.66).

431 Vgl. ebd. 180,13–33.

432 Vgl. ebd. 180,34–181,48.

hochgeachteter und heiliger Dinge seien, sondern ergänzten: «daß ist, göttlicher und geistlicher dingen, deren namen sy ouch habend».⁴³³ Zudem wurde im «Strassburger» Abschnitt des Abendmahlsartikels über die diesbezüglich schon verdeutlichende Übersetzung Juds hinaus betont, dass «der lib und das blütt Christi warlich im glouben von der gläubigen seel geistlich geäßen und getrunken werde».⁴³⁴ Ein mögliches Missverständnis bezüglich der *manducatio impiorum* wollten die Zürcher damit ausschliessen. Zusätzlich forderten sie, dass am Schluss des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* die *Protestatio* eingefügt werde und dass die Basler Prediger die lateinischen Artikel den deutschen anpassen sollten.⁴³⁵ Bullinger zeigte sich davon überzeugt, dass diese erläuternden Zusätze am Bekenntnis selbst nichts ändern würden.⁴³⁶

Es gibt mehrere Dokumente im Zürcher Staatsarchiv, in dem die meisten Änderungswünsche in den deutschen Text eingearbeitet worden sind.⁴³⁷ Einzig die Überarbeitung des Abendmahlsartikels wurde darin nicht vorgenommen.⁴³⁸ Es geht aus den Quellen nicht hervor, warum die überarbeitete Version keine Verwendung fand.⁴³⁹ Denn als sich die Vertreter der reformierten Städte am 27. März 1536 auf die Initiative der Rheinstadt hin wieder in Basel trafen, erklärten sie die Annahme der *Con-*

433 Ebd. 181,52f.

434 Ebd. 181,61–63. Für Juds Zusatz, dass die Gemeinschaft des Leibs und Bluts Christi «den gläubigen» (Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 53,6f) angeboten wird, vgl. oben S. 224–236; sowie 275–281.

435 Vgl. Jud und Bullinger an Myconius und Grynäus am 22.3.1536, in: HBBW VI, Nr. 768, 182,71–88.

436 Vgl. Bullinger an Myconius am 22.3.1536, in: HBBW VI, Nr. 770, 185,10–13.

437 Vgl. *Confessio Helvetica Prior* (deutsch I), in: Zürich StA E II 447, 65r–79r; *Confessio Helvetica Prior* (deutsch II), in: Zürich StA E II 447, 150v–164r und *Confessio Helvetica Prior* (deutsch III), in: Zürich StA E II 447, E II 345, 39–47.

438 Vgl. *Confessio Helvetica Prior* (deutsch II), in: Zürich StA E II 447, 159v; zum Vergleich Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 52,28–53,5. Die Änderungswünsche betreffend Artikel 5 über den Zweck der Heiligen Schrift sowie Artikel 10 über die Rettung des Menschen wurden zwar übernommen, aber die älteren Textversionen sind ebenfalls noch vermerkt (vgl. *Confessio Helvetica Prior* (deutsch II), in: Zürich StA E II 447, 151v; 153r). Für die Bedeutung dieser überarbeiteten Version vgl. unten S. 339–345.

439 Die fehlende offizielle Angleichung der lateinischen an die deutsche Version geht womöglich darauf zurück, dass die Basler Prediger laut Myconius den deutschen Text der *Confessio* nicht kannten (vgl. Myconius an Bullinger am 21.4.1536, in: HBBW VI, Nr. 804, 250,24–251,29). Ein weiterer möglicher Grund ist das komplizierte Verfahren, wie Beschlüsse an den Tagsatzungen gefasst wurden.

fessio Helvetica Prior und zwar in ihrer unveränderten deutschen Fassung.⁴⁴⁰

Die Tagsatzung, die ohne Beteiligung der Schweizer Theologen stattfand, äusserte in Bezug auf die *Confessio* die Hoffnung, «daß er [Gott] diese fürgenommene einigkeit by siner heiligen kilchen gnediglich meren wölle»⁴⁴¹. Wiederum waren auch Vertreter aus Strassburg und Konstanz eingeladen worden, die allerdings erklärten, das Bekenntnis nicht zu unterzeichnen. Begründet wurde dies damit, dass sie mit der *Tetrapolitana* schon ein anderes Bekenntnis unterschrieben hätten, das zudem vom sächsischen Kurfürsten anerkannt worden war.⁴⁴² Aus diesem Grund schlugen Konstanz und Strassburg vor, dass die Schweizer Prädikanten die *Tetrapolitana* auf ihre Übereinstimmung mit der «göttlichen Lehre» prüfen und wenn dem so sei, zustimmen sollten.⁴⁴³ Damit verbunden war die Bitte, in der Zwischenzeit das *Erste Helvetische Bekenntnis* nicht zu verbreiten. Diesem Wunsch leistete die Tagsatzung Folge: Es wurde entschieden, die *Confessio* bis auf Weiteres nicht zu drucken, nicht zuletzt aus dem Grund, weil es schon viele Bekenntnisse gebe und Gegner deshalb den Vorwurf der Uneinigkeit erheben könnten.⁴⁴⁴

Stattdessen wurde wie vorgeschlagen die Anerkennung der *Tetrapolitana* geprüft: Bullinger gab gegenüber Myconius ein vorsichtig positives Urteil ab, vorbehältlich der Apologie von Bucer, die der Zürcher Antistes nicht kannte.⁴⁴⁵ Dieses bestätigten die Zürcher Theologen später in einem entsprechenden Gutachten für den Zürcher Rat am 24. April 1536, in dem festgehalten wurde, dass die *Tetrapolitana* dem *Ersten Helvetischen Bekenntnis* nicht widerspreche:

«Demnach das nützid darynn [in der *Tetrapolitana*] / dann das unser confession leer und glouben nitt zû gægen / ia heyliger gschrift gemæß ist. Dorumb wir sy wol megend tulden und in ræchtem christlichem verstand annehmen.»⁴⁴⁶

440 Vgl. EA IV 1c, Nr. 409, 670.a. Am 9.3.1536 hatte Basel Zürich geschrieben und um diese Tagsatzung gebeten, «um die angefangene Handlung zu vollenden», obwohl an der Tagsatzung im Februar nichts dergleichen verabschiedet worden war (EA IV 1c, Nr. 409, 671).

441 Ebd. 670.a.

442 Vgl. ebd.

443 Vgl. EA IV 1c, Nr. 409, 670.a.

444 Vgl. ebd. Vgl. auch Bullinger an Myconius am 4.4.1536, in: HBBW VI, Nr. 783, 209,3–7.

445 Vgl. Bullinger an Myconius am 4.4.1536, in: HBBW VI, Nr. 783, 209f.

446 Heinrich Bullinger, Stellungnahme zum Gespräch mit Luther in Eisenach, in: Heinrich Bullinger, Schriften zum Tage, hg. v. Hans Ulrich Bächtold, Ruth Jörg, Christian Moser, Zug 2006, 75–78, hier 76f.

Für diese positive Einschätzung musste sich der Zürcher Antistes gegenüber den Bernern rechtfertigen. In einem Brief an den Berner Professor Johannes Rhellikan stellte Bullinger richtig, dass die Zürcher Prediger die *Tetrapolitana* nicht unterschrieben, sondern lediglich festgestellt hätten, dass sie der *Confessio Helvetica Prior* nicht widerspreche, was keine Abwertung des schweizerischen Bekenntnisses bedeute.⁴⁴⁷

In der Zwischenzeit hatte sich zwischen Strassburg und Wittenberg Einiges getan. Bucer und Capito hatten Luther gleich nach ihrer Rückkehr aus Basel einen Bericht über die dortige Versammlung geschickt.⁴⁴⁸ Darin wurden die schweizerischen Kirchen, deren Vertreter fast alle erschienen waren, als wichtiger und grosser Kirchenverband geschildert, der innerhalb der evangelischen Bewegung einen bedeutenden Platz habe und nicht vernachlässigt werden dürfe. Die Schweizer Kirchen, die die *Confessio Helvetica Prior* unterschrieben hätten, würden auf eine Konkordie aller Kirchen hoffen. Luther antwortete am 25. März auf diesen Brief und gab Eisenach als den vom Kurfürsten bestimmten Ort für die Konkordienverhandlungen und als Termin den 14. Mai 1536 an.⁴⁴⁹

Der Wittenberger überliess die entsprechenden Vorbereitungen in Süddeutschland den Strassburgern, die Schweizer wurden im knappen Brief Luthers gar nicht erwähnt. Bei der von Mitte bis Ende Mai stattfindenden Verhandlung zwischen oberdeutschen und wittenbergischen Theologen wurde die *Wittenberger Konkordie* als Einigung in der Abendmahlsfrage verabschiedet, dies ohne Beteiligung der Schweizer Theologen.⁴⁵⁰ Diese entschuldigten sich wegen der «Wite des Wegs, ouch Kurze der Zit»⁴⁵¹ von der Versammlung, obwohl sie von den Strassburgern zur Teilnahme gedrängt wurden.⁴⁵² Stattdessen sollten Bucer und

447 Vgl. Bullinger an Rhellikan am 12.5.1536, in: HBBW VI, Nr. 817, 281,4–7.

448 Vgl. Bucer und Capito an Luther kurz nach dem 4. oder 6.2.1536, in: WA Br. 7, Nr. 2293, 357–359; vgl. auch *Reinhardt*, Luther, 287–289.

449 Vgl. Luther an Bucer am 25.3.1536, in: WA Br. 7, Nr. 3001, 378f; vgl. auch *Friedrich*, Bucer, 115.

450 Für die *Wittenberger Konkordie* vgl. Wilhelm H. Neuser (Bearb.), Die Wittenberger Konkordie von 1536, in: RBS 1/2, 86–88; Bucer, *Formula Concordiae*, in: MBDS 6.1, 121–134; sowie unten S. 306–309; vgl. auch *Köhler*, Zwingli und Luther, Bd. 2, 432–455; *Friedrich*, Bucer, 118–121.

451 Eidgenössische Abgeordnete an Luther und die anderen jetzt zu Eisenach versammelten Theologen am 1.5.1536, in: WA Br. 7, Nr. 3019, 408,23. Für die weiteren Gründe vgl. EA IV 1c, Nr. 420, 683.a.

452 Vgl. etwa Capito an Bullinger am 19.4.1536, in: HBBW VI, Nr. 802,247; Zwick an Bullinger, Pellikan und Jud am 27.4.1536, in: HBBW VI, Nr. 808, 261–263. Für Bullingers Absage vgl. Bullinger an Capito und Bucer am 30.4.1536, in: HBBW VI, Nr. 812, 269–272.

Capito Luther das *Erste Helvetische Bekenntnis* übergeben, man sei in der Schweiz «guter Hoffnung wenn sie [die Wittenberger] die ernstlich und christlich ermesen, so werden sie allerdings wohl befriedigt sein»⁴⁵³. Gegen Ende der Gespräche in Wittenberg übergab Bucer Luther die *Confessio* der Schweizer, welche der Wittenberger freundlich aufnahm. Er urteilte,

«daß die Confession [das Erste Helvetische Bekenntnis] an ihr selbst recht wäre, allein mögen sich in etlichen Worten stoßen; darum er [Luther] bat, man wollte mit ihnen freundlich handeln, ob sie auch den Artikel [die Wittenberger Konkordie] bewilligten, den wir bewilligt hätten, so würde aller Scrupel hin sein».⁴⁵⁴

Luther erwartete also von den reformierten Eidgenossen einen Beitritt zur *Wittenberger Konkordie*. Diese wurde in der Schweiz nach längeren Diskussionen zwar akzeptiert, aber nicht unterschrieben.⁴⁵⁵

Ertrag: Die reformierte Theologie der *Confessio Helvetica Prior*

Die Entstehungsumstände sowie die Textgenese des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* sind komplex. Bevor es zum Treffen in Basel kam, an dem der Bekenntnistext entstand, gab es grosse Diskussionen darüber, ob überhaupt eine Versammlung notwendig sei, wer einladen müsse und wer eingeladen werden sollte. Insbesondere aus dem Briefwechsel wird ersichtlich, wie weit der Weg war von der Haltung, eine erneute Zusammenkunft sei unnötig, über die Einstellung, es solle lediglich ein Treffen der Schweizer reformierten Theologen geben, bis zur Position, dass die weltlichen Obrigkeiten die Verantwortung für die Versammlung übernehmen und auch die Strassburger eingeladen werden sollten.

Die meisten schweizerischen Theologen standen einer solchen Veranstaltung kritisch gegenüber und es ist wohl einerseits den Bemühungen der Basler Obrigkeit und andererseits dem Eingreifen von Johannes Zwick aus Konstanz zu verdanken, dass sich Vertreter der reformierten schweizerischen Kirchen und die entsprechenden Obrigkeiten Ende Ja-

453 EA IV 1c, Nr. 420, 683.a.

454 Synodus Witebergensis, oder umständliche Erzählung [...] von M. Johann Bernardi, Prediger zu Frankfurt, in: Johann Georg Walch (Bearb.), Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften, Bd. 17, St. Louis 1880–1910 (Nachdruck 1986), 2099–2118, hier 2116. Es gibt auch einen deutschen Bericht Bucers über die Verhandlungen in Wittenberg, vgl. Polit. Corr. II, 685, Anm. 4.

455 Für diese Diskussion in der Schweiz vgl. unten S. 306–309.

nuar in Basel trafen. Für Bullinger etwa ist zu vermuten, dass er die Strassburger sowohl aus theologischen Gründen als auch wegen zwischenmenschlichen Dissonanzen nicht zu einer solchen Versammlung zulassen wollte.⁴⁵⁶

Als die Tagung der reformierten Schweizer Städte mit Konstanzer und Mülhauser Beteiligung am 30. Januar 1536 eröffnet wurde, waren die Strassburger Bucer und Capito noch nicht dabei, da sie erst auf den 1. Februar eingeladen worden waren. Bei der Eröffnung im Augustinerkloster stand die Aussicht auf ein allgemeines Konzil im Vordergrund: Die Schweizer Reformierten äusserten die Absicht, sich dort mit einem gemeinsamen Bekenntnis als starke Einheit präsentieren zu wollen. Die im Vorfeld hauptsächlich diskutierte Frage, inwiefern eine Einigung mit den Wittenbergern möglich sei und wie eine solche zu bewerkstelligen wäre, spielte zu Beginn der Tagung keine Rolle. Im Laufe der Verhandlungen trat diese Perspektive teilweise wieder in den Vordergrund, nämlich dann, als die Schweizer Theologen nach Ankunft Bucers und Capitos bereit waren, grössere Umstellungen an der Erstversion der *Confessio Helvetica Prior* vorzunehmen. Dabei entstanden nicht nur neue Artikel, sondern auch bestehende wurden unter dem Einfluss der Strassburger abgeändert.

Die meisten dieser Anpassungen sind als Annäherung an die Wittenberger zu verstehen: So handelt es sich bei einigen der neu eingefügten Artikel um Schlagworte und *Loci*, die für Luthers Theologie besonders wichtig waren, wie etwa das Thema der Rechtfertigung. Auch die Sakramentslehre, die stark überarbeitet wurde, trug nun die Handschrift Strassburgs. Die anschliessend von Leo Jud vorgenommene Übersetzung ins Deutsche war dagegen an einigen Stellen verdeutlichend im Sinn der schweizerischen Theologie, so kann von einem doppelten Kompromiss gesprochen werden.

Aus diesem Grund ist es keine Überraschung, dass Forscher, die etwa bei Zürich eine konkordienfeindliche Haltung sehen, die deutsche Version betonen, während diejenigen, die den schweizerischen Verständigungswillen akzentuieren wollen, die lateinische Fassung unterstrei-

456 Dieser Verdacht erhärtet sich mit Blick auf Bullingers Kommentar zum 1. Timotheusbrief vom März 1536, in dem der Zürcher den in 1Tim 1,5–7 geäusserten Vorwurf von leerem Geschwätz und selbstgewissen Urteilens wahrscheinlich auch auf Bucer bezieht (vgl. Heinrich Bullinger, Kommentar zum Ersten Timotheusbrief, in: HBTS 8, 106–196, hier 116,36–117,4). Auch der Bearbeiter der Bullinger-Briefkommentare, Luca Baschera, hat festgehalten, dass mit dieser Äusserung wohl Bucer gemeint ist (vgl. ebd. 117, Anm. 28). Für diesen Hinweis danke ich Luca Baschera.

chen.⁴⁵⁷ Die Unterschiede zwischen Juds Übersetzung und dem obrigkeitlichen Exemplar, das ausgefertigt wurde, sind schwieriger zu erklären: Am auffallendsten ist die etwas andere Artikeleinteilung. Bei den meisten Änderungen handelt es sich aber um Vereinfachungen oder um eine Angleichung an die lateinische Vorlage.

Grundsätzlich ist die *Confessio Helvetica Prior* ein theologischer Querschnitt der schweizerisch-reformierten Theologie. Vieles ist schon von Zwingli her bekannt, etwa grosse Teile der Abendmahlslehre, die ebenfalls als «Danksagung» bezeichnet wird: Die Zuschreibung aller Kraft Gott allein, die Betonung der Rolle des Glaubens, die Begründung der Kindertaufe mit der Zugehörigkeit zu Gottes Volk und Gottes Erwählung sowie das Verständnis des Abendmahls als Erinnerungs-, Danksagungs- und Gemeinschaftsmahl sind alles Attribute, die schon Zwingli in der *Fidei ratio* über das Abendmahl lehrte. Zudem wird nach Vorbild von Oekolampad und Zwingli zwischen Zeichen und Bezeichnetem unterschieden. In Artikel 20 gibt es sogar eine wortwörtliche Übereinstimmung mit Juds Katechismus. Die Bezeichnung der Taufe als «Bad der Wiedergeburt» ist nicht nur von Luther bekannt, sondern auch auf reformierter Seite breit belegt.

Einige Aspekte der *Confessio* sind charakteristisch für Bullingers Theologie, wie die von Augustin teilweise übernommenen und adaptierten Auslegungsregeln für die Heilige Schrift oder das Auffordern zur Umkehr, welches die Kirchendiener zu verkünden hätten. Sehr viele Elemente des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* erinnern stark an Formulierungen des *Ersten Basler Bekenntnisses*, beispielsweise solche über die Erwählung, christologische und soteriologische Aussagen und die Abwehrhaltung gegenüber «häretischen» Strömungen, die in einem eigenen Artikel festgehalten wird. Das Motiv der Erwählung, mit der die Kindertaufe gerechtfertigt wird, ist typisch für Bucer und Zwingli, allerdings weniger für Bullinger. Der Zürcher Antistes argumentiert in diesem Zusammenhang gewöhnlich mit dem Bund, der in der *Confessio* nur implizit erwähnt wird. In Übereinstimmung mit den altkirchlichen Bekenntnissen und im Einklang mit der reformierten Bekenntnistradition ist etwa die Gotteslehre in der *Confessio* festgehalten, aber auch der enge Zusammenhang von Glaube und Werk und die Betonung, dass Jesus Christus alleiniges Haupt der Kirche sei.

457 Das hat Ehlers schon unterstrichen (vgl. Ehlers, *Konfessionsbildung*, 94, Anm. 97). Für den ersten Fall vgl. R. Friedrich, Bucer, 114; und für den zweiten vgl. M. Friedrich, Bullinger, 71; vgl. dafür auch oben S. 17.

Die Neueinteilung der Sakramentsartikel, die wahrscheinlich auf das Betreiben von Bucer und Capito hin erfolgt ist, hat ebenfalls Vorbild in den reformierten Bekenntnisschriften. Auch die insbesondere in der deutschen Übersetzung klar gemachte Stellungnahme, dass die Gabe Gottes im Abendmahl nur den Gläubigen gilt, ist konstitutiv für die schweizerische Sakramentstheologie. Bezüglich der Freiheit Gottes wird im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* versucht, sich zwischen Luthers und Zwinglis Vorstellung zu positionieren, was inhaltlich Bullingers Haltung entspricht: Dieses Motiv findet sich in der Ämter- und der Sakramentslehre und wurde schon während der Berner Disputation diskutiert. Die Ablehnung der Bilder und der Heiligenverehrung, die in Artikel 23 festgehalten wird, ist etwa für die zürcherische Theologie typisch; sie wird aber in der *Confessio* nicht mehr so schwerpunktmässig vertreten, wie in den Anfängen der Reformation in den 1520er-Jahren.

Damit sind nach diesen grossmehrheitlichen Übereinstimmungen auch die Eigenheiten im Vergleich zur bisherigen reformierten Bekenntnistraditionen zu nennen. Teilweise handelt es sich lediglich um andere Nuancierungen: So wird in der *Confessio Helvetica Prior* etwa die Verschiedenheit der Naturen Christi weniger stark betont, als dies von Zwingli her bekannt ist. Zudem ist eine Schwerpunktsetzung auf die Lehre über die Kirche und über die Ämter zu beobachten, bei denen kleinere Verschiebungen auffallen. Das *Erste Helvetische Bekenntnis* übernimmt die klassisch gewordene Kirchendefinition der *Confessio Augustana*, benennt aber im Gegensatz dazu auch die Kirchenzucht als äusseres Kennzeichen der Kirche. Dies war in der bisherigen reformierten Bekenntnistradition nicht einheitlich festgehalten worden.

Zudem bekräftigt die *Confessio* die im *Synodus* benannten Voraussetzungen für den Kirchendienst, also das Studium der Heiligen Schrift sowie das Führen eines unsträflichen Lebens, nennt darüber hinaus aber auch noch den Eifer für die Verbreitung des Evangeliums.

Die im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* an den Tag gelegte Zurückhaltung gegenüber dem Widerstandsrecht gegen die Obrigkeit ist auch in anderen, allerdings nicht allen, reformierten Bekenntnisschriften zu finden. Dies kann als Zeichen der Konsolidierung und Institutionalisierung der Reformationsbewegung verstanden werden.

Die Bedeutung der Ehe wurde in den reformierten Bekenntnissen unterschiedlich betont. In der *Confessio* wird die Ehe nun als grundsätzlich geboten beschrieben. Und auch in Bezug auf die prinzipielle Überbietbarkeit eines Bekenntnisses zeigt sich eine andere Nuancierung im *Ersten Helvetischen Bekenntnis*: Die *Protestatio* hält nämlich ausdrücklich fest,

dass es nicht um exakte Formulierungen geht, sondern dass der Inhalt im Vordergrund steht. Diese Fokussierung auf Inhaltliches ist gegenüber anderen Bekenntnisschriften neu.

Es gibt aber auch Neuerungen in der *Confessio Helvetica Prior*, die quasi ohne Vorbild in der reformierten Bekenntnistradition sind und deshalb besonders hervorstechen. Zum einen ist es der Aufbau des Bekenntnisses, in dem die Heilige Schrift eine herausragende Rolle einnimmt: Er unterscheidet sich insofern von anderen reformierten Bekenntnisschriften, als dass das erste Mal die Lehre von der Heiligen Schrift in einem eigenen Artikel formuliert und an den Anfang gestellt wird. Abgesehen davon ist die Struktur der *Confessio* teilweise eine Konzession an die Wittenberger Theologie, insbesondere die eingefügten Artikel über die Erbsünde (Art. 8), den freien Willen (Art. 9) und über den Zweck der evangelischen Lehre (Art. 12), die sich inhaltlich an Luther orientieren. Vor allem der letztgenannte Artikel ist im Sinn einer Annäherung an den Wittenberger zu verstehen, erhält doch damit die für ihn so wichtige Rechtfertigungslehre in der *Confessio* einen eigenen Artikel und das *sola gratia* seinen Platz.

Die Einordnung von Stephens, das Bekenntnis habe einen «ökumenischen Charakter»,⁴⁵⁸ ist allerdings aus heutiger Sicht übertrieben, da sich die «Ökumene» lediglich auf die Wittenberger und die Schweizer Reformation bezieht und altgläubige sowie täuferische Positionen in der *Confessio* mit Verwerfungsformeln bedacht werden. Bezüglich Ämterlehre gibt es ebenfalls auffällige Verschiebungen: Die Sündenvergebung durch die Pfarrer wird im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* betont, was aber etwa in Bullingers Denken sonst kein Schwerpunkt bildet. Zudem wird auch die Kirchenzucht anders als in bisherigen Bekenntnisschriften beschrieben, was Reaktionen etwa aus Konstanz zur Folge hatte: Der Bann ist laut *Confessio* nicht alleinige Sache der Kirche, sondern auch der christlichen Obrigkeit.

Der Bund als Skopus der Schrift fehlt und auch sonst findet die Bundestheologie, wie oben ausgeführt, etwa in der Tauflehre keine Erwähnung. Dieses Fehlen ist angesichts ihrer Stellung in der reformierten Bekenntnistradition ebenso überraschend wie die fehlende Erwähnung des Heiligen Geistes in der *Confessio* allgemein und in den Sakramentsartikeln im Speziellen. Nicht nur die Schweizer Theologen, auch Bucer hat in seinen Schriften die Bedeutung der Pneumatologie für das Abendmahl explizit festgehalten.

458 Vgl. oben S. 241.

Im Vergleich mit anderen reformierten Bekenntnisschriften fehlt auch die klare Abwehr der Ubiquitätslehre mit dem Verweis auf das Apostolikum, dass der Leib Jesu Christi zur Rechten Gottes sitze. Zudem werden laut *Erstem Helvetischem Bekenntnis* die Gaben im Sakrament nicht durch die Pfarrer, sondern durch Jesus Christus angeboten. Noch bei Zwingli war die versammelte Gemeinde Subjekt der Feier. Die derartige Festlegung der *exhibitio* durch Christus ist allerdings nicht als Konzession an die Wittenberger Theologie zu verstehen, sondern vielmehr als Abwehr derselben beziehungsweise der Abwehr einer *ex opere operato*-Vorstellung.

Weiter fehlt auch die bucerische Kompromissformel der *unio sacramentalis*, die später etwa in der Wittenberger Konkordie festgehalten wurde.⁴⁵⁹ Neuerungen sind auch die festgehaltene Unterdrückungspflicht von «Häretikern» durch die Obrigkeit sowie eine Akzentverschiebung betreffend Obrigkeit: Die *cura religionis* wird in der *Confessio* vor der Rechtssprechung als wichtigste Aufgabe der Obrigkeit benannt. Die in anderen Schriften festgehaltene Überordnung der Jurisdiktion gegenüber der Verantwortung des Staats für die Kirche oder die teilweise auch erfolgte Gleichsetzung der beiden Aufgaben wird im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* umgekehrt und macht einer klaren Rangordnung Platz. Die Obrigkeit hat nun in erster Linie für das Kirchenwesen zu sorgen.

Die unmittelbaren Reaktionen auf die *Confessio Helvetica Prior* waren unterschiedlich: Die zuvor noch befürchteten redaktionellen Eingriffe der Strassburger ins Bekenntnis wurden nach der Versammlung plötzlich begrüßt, da man sich in der Eidgenossenschaft die Zustimmung aus Wittenberg erhoffte. Dennoch wurde auch Kritik laut, etwa aus Konstanz und St. Gallen: Wahlweise wurde die Vorstellung über die Erbsünde, die Ämterlehre, Teile der Sakramentsartikel, der Kirchenbann sowie der Artikel über die «Häretiker» kritisiert.

Trotzdem wurden weder die Änderungsvorschläge aus Zürich umgesetzt noch eine Angleichung der lateinischen und der deutschen Version vorgenommen: Die Ratsabgeordneten entschieden, die unveränderte deutsche Fassung anzunehmen, aber die Drucklegung zu unterlassen. Da Konstanz und Strassburg nicht unterschrieben, wurde eine Anerkennung der *Tetrapolitana* geprüft.

Bucer und Capito legten Luther das *Erste Helvetische Bekenntnis* im Rahmen der Gespräche in Wittenberg im Mai 1536 vor, die zum Abschluss der *Wittenberger Konkordie* führen sollte. Luther urteilte zurück-

459 Vgl. Neuser, Wittenberger Konkordie, in: RBS 1/2, 86,12; vgl. auch unten S. 306–309.

haltend freundlich über die *Confessio* und war nur mit wenigen Formulierungen nicht einverstanden. Allerdings erwartete er von den Schweizern einen Beitritt zur *Wittenberger Konkordie*, während Bullinger nicht eine direkte Konkordie im Sinn hatte, vielmehr schwebte ihm eine Anerkennung des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* durch die Wittenberger vor. Dabei handelte es sich um eine grundsätzliche Meinungsverschiedenheit, die auch in den nächsten Jahren ein Problem für die Einigungsverhandlungen blieb. Damit war die *Confessio Helvetica Prior* zwar das erste gesamtschweizerische Bekenntnis, aber im Hinblick auf eine Konkordie mit Wittenberg nicht geeignet, was sich auch in der weiteren Entwicklung zeigen wird.

Wirkung und Rezeption der *Confessio Helvetica Prior*

Mit der Abfassung des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* wurde aus Schweizer Sicht ein erster Kulminationspunkt der Bekenntnisbildung erreicht. Allerdings kamen die Jahre andauernden Bestrebungen der Strassburger Theologen, sich in der Abendmahlsfrage mit der Wittenberger Reformation zu verständigen, mit der *Confessio Helvetica Prior* nicht zum Ziel. Bereits am Schluss des Kapitels 7 wurde zudem gezeigt, dass sich sowohl die Wirkung als auch die Rezeption des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* schon kurz nach dessen Abfassung in Grenzen hielt.

Im vorliegenden Kapitel sollen nun die längerfristige Bedeutung und die Reichweite der *Confessio* untersucht werden, und zwar unter denselben theologischen und politischen Gesichtspunkten, wie sie schon für die Zeit vor der Abfassung 1536 beleuchtet worden sind. Das bedeutet, dass nicht nur die weitere Bekenntnisentwicklung bis 1545 betrachtet wird, sondern auch das Verhältnis der reformierten Städte sowie das oberdeutsche und schweizerische Theologennetzwerk nach 1536 in die Untersuchung eingehen.

Den Anfang macht die Bekenntnisbildung, da diese Schriften die Grundlage für die weiteren Diskussionen unter den Theologen bildeten, gefolgt von der Untersuchung eines eher allgemeinen Stimmungsbildes innerhalb der Eidgenossenschaft und gegenüber dem Schmalkaldischen Bund. Der anschließende und ausführlichste Teil widmet sich dem Theologennetzwerk. Dieses diskutierte nach 1536 im Zusammenhang mit der *Confessio* vornehmlich über das Abendmahl, weswegen darauf wiederum ein Schwerpunkt gelegt wird. Damit kommt auch die Rezeption des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* in den Blick, und die Frage, welche Geltung die *Confessio* in der Schweiz hatte und wie sie verstanden wurde. Die Verbreitung und die Druckgeschichte des Bekenntnisses wird in einem separaten Unterkapitel behandelt.

Eine vergleichbare Erschliessungstiefe, wie sie für die Zeit vor der Abfassung der *Confessio* in den Kapiteln zwei bis sechs zu leisten versucht wurde, ist aus Gründen des Umfangs nicht möglich und inhaltlich auch nicht nötig. Denn die wichtigsten Diskussionspunkte wurden in der Vor-

geschichte bereits herausgearbeitet; dementsprechend konzentrierter kann die nachfolgende Untersuchung vorgehen.

Von der Wittenberger Konkordie bis zum ‚Warhafften Bekenntnuß‘

Mit der Abfassung des *Warhafften Bekenntnuß* 1545 (nachfolgend auch *Zürcher Bekenntnis* genannt) fand eine Ära ihren Abschluss: In einer längeren Phase hatten verschiedene Repräsentanten der protestantischen Kirchen versucht, eine Einigung zwischen den zerstrittenen Gruppen der schweizerischen und der Wittenberger Reformation zu erreichen. Aus Schweizer Sicht war das Maximum an Annäherung mit dem *Ersten Helvetischen Bekenntnis* erreicht worden. Allerdings ging die Bekenntnisbildung weiter, bis 1545 mit dem *Zürcher Bekenntnis* das definitive Ende der Approximation markiert wurde, in der die Zürcher nach vielen Angriffen aus Wittenberg Luthers Abendmahlsauffassung die biblische Begründung absprachen. Die Phase nach der Abfassung der *Confessio* bis zum *Warhafften Bekenntnuß* soll im vorliegenden Unterkapitel näher beleuchtet werden. Dabei war nicht nur die *Wittenberger Konkordie* wichtig, sondern auch die Erklärung, die die Schweizer Luther zuschickten und die von da an immer zusammen mit dem *Ersten Helvetischen Bekenntnis* als eidgenössische Position benannt wurde.

Die Wittenberger Konkordie von 1536

Nach der Einigung auf das *Erste Helvetische Bekenntnis* erschienen zwei Schweizer Publikationen, die Bucers Konkordienpläne in Nöte brachten. Einerseits war Theodor Bibliander federführend bei der Herausgabe des Briefwechsels zwischen Oekolampad und Zwingli im März 1536, woran auch die Strassburger beteiligt gewesen waren: Capito hatte zusammen mit Grynäus an der Biografie des Basler Antistes gearbeitet und Bucer ein Geleitwort verfasst.¹ Weil Bibliander aber in seinem Vorwort eine umfangreiche Apologie gegen diejenigen vornahm, die Zwingli und Oekolampad der Häresie bezichtigten, konnte das als Provokation gegenüber Wittenberg verstanden werden.

1 Vgl. Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 428.

Ähnlich verhielt es sich mit einer Veröffentlichung Bullingers im gleichen Frühjahr: Er publizierte Zwinglis *Fidei Expositio* und schrieb im Vorwort, dass sein Vorgänger darin «klar und kurz erklärt, was der wahre Glaube und der rechte Gottesdienst ist»². Da die Formulierungen der *Confessio Helvetica Prior*, wiewohl Gedanken aus der *Fidei Expositio* aufnehmend, doch eindeutig über Zwingli hinausgingen, diente diese Herausgabe auch als Beweis für die in Zürich nach wie vor bestehende Übereinstimmung mit Zwinglis Theologie.³ Demgegenüber stand Luthers Erwartung, der von den Schweizern für eine Einigung eine «Bekehrung» zu seiner Haltung erwartete.⁴ In den bald darauf folgenden Verhandlungen mit den Oberdeutschen über die *Wittenberger Konkordie* verlief es deshalb ganz nach dem Geschmack des Wittenbergers.

Die Aussicht auf ein baldiges Konzil und das Drängen der Strassburger führten dazu, dass es im Mai 1536 zu einer Zusammenkunft von wittenbergischen und oberdeutschen Theologen kam, nachdem auch Luther eine persönliche Unterredung mit Bucer für notwendig erklärt hatte.⁵ Sie einigten sich in den Verhandlungen vom 21. bis zum 28. Mai 1536 auf drei Artikel über das Abendmahl, die Taufe und die Beichte, wobei es eine Ungleichheit zwischen den Vertragspartnern gab: Die Oberdeutschen wiesen die Einigkeit nach und die Wittenberger gewährten sie.⁶ Im Zentrum der Konkordie stand der Abendmahlsartikel. Da hiess es unter anderem:

«Demnach halten vnd leren sie [Bucer und die anderen oberdeutschen Prädikanten], 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

2 «Exponit perspicue et breviter quae sit vera fides, quaeve pia religio.» Heinrich Bullinger, Vorwort zur *Fidei Expositio* in der Ausgabe von 1536, in: Z VI.5, 162, 14f. Für den Inhalt und dessen Einordnung in die Konkordienverhandlungen vgl. Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 429–431.

3 Für die Rezeption der *Fidei Expositio* und die Modifikation des Verständnisses im Abendmahlsartikel der *Confessio* vgl. oben S. 275–281.

4 Vgl. Ehlers, Konfessionsbildung, 98. Dass Luther diese Einstellung hatte, belegt beispielsweise sein Brief an die Schweizer vom 12.1.1538, in: WA Br. 8, Nr. 3191, 150–153.

5 Vgl. Martin Luther, Bedenken über Bucers *Formula* vor dem 27.1.1535, in: WA Br. 12, Nr. 4253, 167–170. Die Entstehung der *Wittenberger Konkordie* und der Text selbst sowie dessen Rezeption sind gut dokumentiert und erforscht (vgl. Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 444–453; Bizer, Studien, 96–117; R. Friedrich, Bucer, 117–127; Ehlers, Konfessionsbildung, 93–96; Reinhardt, Luther, 293–469). Es gibt drei ausführliche Berichte über die Verhandlungen, nämlich von Bucer, Wolfgang Musculus und Friedrich Myconius (vgl. MBDS 6.1, 136).

6 Vgl. Wilhelm H. Neuser, Die Wittenberger Konkordie von 1536. Einleitung, in: RBS 1/2, 69–85, hier 75.

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 usw. [...] 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.»⁷

Unterschieden hatten nebst den Wittenbergern auch Theologen aus Strassburg, Ulm, Esslingen, Augsburg, Memmingen, Frankfurt, Fürfeld und Reutlingen.⁸

Das Problem der *manducatio impiorum*, zu der Luther von den Oberdeutschen eine Zustimmung verlangte, wurde damit gelöst, mit 1Kor 11,27 von den *indigni*, also den «Unwürdigen» und nicht von den *impii*, den «Ungläubigen», zu sprechen.⁹ Dass diese Aussagen unterschiedlich interpretiert werden konnten, zeigte sich sowohl an den uneinheitlichen Reaktionen der Beteiligten als auch an den verschiedenen Urteilen innerhalb der Forschung.¹⁰

Die Aufnahme der *Wittenberger Konkordie* in der Schweiz war zunächst durchgehend negativ.¹¹ Myconius etwa kritisierte deren unklare Formulierungen und monierte, er verstehe den Begriff der *unio sacramentalis* nicht.¹² Er und Grynäus änderten aber ihre Meinung bezüglich der *Wittenberger Konkordie* nach einem persönlichen Kontakt in Strassburg und versuchten bei einem Treffen in Zürich im August 1536, auch Bullinger und seine Amtskollegen zu überzeugen, indem sie eine Strassburger

7 Bucer, *Formula Concordiae*, in: MBDS 6.1, 121,6–125,2.

8 Für die Unterzeichnenden vgl. MBDS 6.1, 227–231.

9 Diese Unterscheidung der *impii* und der *indigni* hatte Bucer schon 1533 vorgenommen (vgl. Martin Bucer, Abendmahlsgutachten für die Augsburger Prediger *Responsio docta ministrorum Augustanorum* vor dem 11.10.1533, in: MBDS 8, 251–292, hier 274,1–275,7). In der Wittenberger Konkordie wurde nach dem oben zitierten Abschnitt festgehalten: «Darum, wie S. Paulus sagt, das auch die vnwirdigen dis Sacrament niessen, also halten sie, das auch den vnwirdigen warhafftig dargereicht werde der leib vnd das blut Christi vnd die vndwirdigen warhafftig dasselb empfahen» (Bucer, *Formula Concordiae*, in: MBDS 6.1, 125,2–4).

10 Darüber gibt Ehlers einen guten knappen Überblick (vgl. Ehlers, *Konfessionsbildung*, 95f).

11 Für das Urteil der Schweizer vgl. Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 491–503; sowie R. Friedrich, Bucer, 128–133; für deren Bewertung bei Myconius und Bullinger vgl. Judith Engeler, Theologen im Austausch. Das Netzwerk hinter dem Ersten Helvetischen Bekenntnis, in: *Die Zürcher Reformation in Europa. Beiträge der Tagung des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte 6.–8. Februar 2019 in Zürich*, hg. v. Ariane Albisser, Peter Opitz, Zürich 2021, 315–331, hier 324f.

12 Vgl. Myconius an Bullinger am 1.7.1536, in: HBBW VI, Nr. 857, 353f.

Auslegung der Konkordie mitbrachten.¹³ Vorsichtig akzeptierten die Zürcher und in der Folge auch die Berner diese Erklärung als mit ihrer Lehre konform, hatten aber keinerlei Absicht, diese anzunehmen oder vom *Ers-ten Helvetischen Bekenntnis* abzugehen.¹⁴

Dabei blieb es: Während Bucer und mit ihm ab Sommer 1536 auch die Basler eine Verständigung unter der *Wittenberger Konkordie* anstrebten, lehnten dies die anderen eidgenössischen Theologen ab, da sie es als faktische Unterzeichnung der *Confessio Augustana* und deren Apologie verstanden.¹⁵ Dass die *Wittenberger Konkordie* von den Eidgenossen nicht unterschrieben wurde, hatte nicht nur, aber auch mit Konstanz zu tun. Die Konstanzer wollten die Formulierung nicht unterschreiben und setzten sich aus taktischen Gründen dafür ein, dass es die Schweizer auch nicht taten.¹⁶

Der Brief der Schweizer an Luther mit der Declaratio

Im Jahr 1536 trafen sich die Schweizer Reformierten auch nach der Abfassung der *Confessio Helvetica Prior* wiederholt, um über eine mögliche Konkordie mit Luther zu beraten. Wie oben gezeigt wurde, kam eine Unterzeichnung der *Wittenberger Konkordie* nicht infrage.¹⁷ An der Zürcher Synode, die Ende Oktober 1536 stattfand, schlug Bullinger vor, «einen kurtzen vergriff [Zusammenfassung] unserer haltung und meynung»¹⁸ abzufassen und diesen Luther zuzuschicken in der Hoffnung, «er lasse

13 Vgl. Judith Engeler, Zwischen Polemik und Dialog. Heinrich Bullinger und die Frage der Abendmahlskonkordie, in: Apologie, Polemik, Dialog. Religionsgespräche in der Christentumsgeschichte und in der Religionsgeschichte, hg. v. Mariano Delgado, Gregor Emmenegger, Volker Leppin, Fribourg/Stuttgart 2021, 307–322, hier 313.

14 Vgl. etwa Bullinger an Vadian am 16.8.1536, in: HBBW VI, Nr. 877, 389–391; Pfarrer und Lehrer von Bern an den Berner Rat bzw. durch Peter Schnyder an Bullinger kurz nach dem 17.8.1536, in: HBBW VI, Nr. 878, 391–399.

15 Vgl. Bullinger an Myconius am 18.7.1536, in: HBBW VI, Nr. 864, 364f. Vgl. auch Amy Nelson Burnett, Bullinger and the Problem of Eucharistic Concord, 233–250, hier 242. Vadian allerdings zeigte sich enttäuscht von Bullingers Weigerung, die Wittenberger Konkordie zu unterschreiben (vgl. Vadian an Bullinger am 2.11.1536, in: HBBW VI, Nr. 907, 448–485; der Brief wurde kommentiert und übersetzt von Ernst Gerhard Rüsch, Im Ringen um die Glaubenseinigkeit: Vadians Brief an Bullinger vom 2. November 1536, in: Zwing. 16/1 (1983), 19–34).

16 Für die Ablehnung der Konkordie in Konstanz vgl. Moeller, Zwick, 184–187; sowie Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 480–491.

17 Vgl. oben S. 308f.

18 StA Zürich E II 337, 195r; ediert, in: WA Br. 12, Nr. 4268, 241–275, hier 242.

uns belyben und werde wol mitt uns zû friden sin»¹⁹. Die auf diesen Vorschlag hin verfasste *Declaratio* war ein Bekenntnis von Bullinger und Jud über das Amt und die Sakramente.²⁰

Bullinger machte in der Vorrede die Absicht deutlich, die Zürcher wollten «weder zûr rechten noch zûr lingken»²¹ abweichen und würden bei ihrer bisherigen Lehre bleiben.²² Diese Betonung des Nichtabweichens von den eigenen Glaubensüberzeugungen sticht angesichts der im September 1536 veröffentlichten *Retractationes* von Bucer noch mehr hervor.²³ Im Vergleich zum *Ersten Helvetischen Bekenntnis* formulierten die Zürcher in der Abendmahlslehre aber verschärfter, beziehungsweise deutlicher:²⁴ Laut *Declaratio* enthalten die Sakramente beispielsweise eindeutiger als in der *Confessio* festgehalten ein «irdisch sichtbar zeichen und ein himmelischs wesenlichs ding»,²⁵ zudem werden in der *Declaratio* diese Dinge lediglich «dargestellt», während sie in der *Confessio* auch «empfangen» werden.²⁶ Die damit verbundene Frage der, von den Schweizern befürchteten, von Luther gewünschten, «Heilsobjektivität», bei der im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* noch Kompromissformeln verwendet worden waren, wurde nun wieder deutlich vorsichtiger beantwortet. Darüber hinaus wurde in der *Declaratio* die Übereinstimmung mit Zwingli betont, und die Zürcher verneinten, «das der lyb Christi liblich

19 Ebd. 196r, ediert, in: WA Br. 12, Nr. 4268, 242.

20 Für die Textgenese vgl. Engeler, Polemik, 316.

21 WA Br. 12, Nr. 4268, 248, 23.

22 Das Motiv der Doppelnegation ist bekannt aus Bullingers Denken, vgl. etwa seinen Kommentar zum Epheserbrief (Heinrich Bullinger, Kommentar zum Epheserbrief, in: HBTS 7, 125–208, hier 150, 22–24 zu Eph 2, 8–10). Diese Idee, eine Art «Mittelweg» zu verfolgen, zeigt sich auch im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* in der Beschreibung von der Freiheit Gottes in der Ämter- und der Sakramentslehre. Für das Prinzip der Doppelnegation in Bullingers Denken vgl. auch Luca Baschera, Die Kunst theologischer Schifffahrt. Zu einem Merkmal reformierten «Denkstils», in: Wirkungen und Wurzeln der Schweizer Reformation. Festschrift für Peter Opitz, hg. v. Gergely Csukas, Ariane Albißer, Zürich 2022, 269–301, hier 271–291.

23 In dieser Schrift widerrief Bucer früher getätigte Aussagen (vgl. unten S. 333–335).

24 Das Amtsverständnis wurde teilweise mit dem gleichen Wortlaut beschrieben und ebenfalls Wert darauf gelegt, dass die Zürcher «alle vollkommenheit des wercks dem einigen got zûschriben, den dienern aber allein das zûdienen» (WA Br. 12, Nr. 4268, 249, 66f). Für die entsprechenden Aussagen in der *Confessio* vgl. oben S. 262–269.

25 WA Br. 12, Nr. 4268, 250, 104f. Im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* dagegen wird davon gesprochen, dass die Sakramente aus «zeychenn und wesenlichen dingen» bestehen (Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 52, 5).

26 Vgl. WA Br. 12, Nr. 4268, 251, 121f; sowie Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 52, 10f. Für weitere Unterschiede vgl. Engeler, Polemik, 317.

oder fleischlich an imm selbs gäßen werde oder das er mitt sinem lib liblich und natürlicher wis allenthalben gegenwürtig sye»²⁷.

Damit gingen sie klar über die Formulierung der *Confessio Helvetica Prior* hinaus, die lediglich die «lipliche fleyschliche gegenwürtigkeit»²⁸ ablehnte und damit eher auf die Transsubstantiationslehre als auf Luthers Abendmahlslehre zielte.

Obwohl an der nächsten Tagsatzung der reformierten Orte im November 1536 Kritik laut wurde an der Zürcher Erklärung und die in Basel anwesenden Theologen beauftragt wurden, einen Brief an Luther zu verfassen, wurde in diesen Briefentwurf am Schluss die leicht überarbeitete *Declaratio* eingefügt und am 12. Januar 1537 an den Wittenberger geschickt.²⁹

Weitere Bekenntnisentwicklung ab 1537

Luthers Antwort auf den Brief der Schweizer, die erst Ende 1537 erfolgte, und über das Ringen unter den Eidgenossen bezüglich einer Replik wird weiter unten vertiefter thematisiert.³⁰ Im Brief der reformierten Schweizer Prediger an Luther im Mai 1538 war von der *Wittenberger Konkordie* nicht mehr die Rede.³¹ Die von Bullinger befürchtete Trennung innerhalb der Eidgenossenschaft, wenn etwa Basel die Artikel unterschrieben hätte, blieb also aus, wiewohl Bucer nur noch die Zürcher und die Schaffhauser als Gegner der Konkordienformulierung ausgemacht hatte.³² Die wiede-

27 WA Br. 12, Nr. 4268, 256, 294–296.

28 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 53, 3.

29 Vgl. EA IV 1c, Nr. 481, 784; Bürgermeister und Räte der Städte Zürich, Bern, Basel, St. Gallen, Mülhausen und Biel an Luther am 12.1.1537, in: WA Br. 12, Nr. 4268, 241–275; und *Engeler*, Polemik, 318f.

30 Nämlich erst am 1.12.1537, vgl. unten S. 326–333.

31 Für diesen Brief vgl. Reformierte Städte der Eidgenossenschaft an Luther am 4.5.1538, in: WA Br. 8, Nr. 3224, 311–214; und unten S. 326–333.

32 Vgl. Myconius an Bullinger am 16.1.1537, in: HBBW VII, Nr. 934, 31–33. Bucer schrieb an M. Blarer: «Wie viele immer Christus predigen in ganz Germanien – ausser den Zürchern, Konstanzern und Schaffhausern –, billigen unseren Weg und verwerfen den euren.» («Quotquot praedicant per totam Germaniam, exceptis Tigurinīs, Constantiensibus et Schafhusianis, viam nostram probant, vestram improbant.» Schiess, Briefwechsel, Bd. 2, Anhang 2, Nr. 78, 832). Von Schaffhausen, das der Strassburger mit Zürich als Konkordiengegnerin nennt, ist wenig bekannt. Sicher ist allerdings, dass 1536 der Pfarrer Benedikt Burgauer, der der wittenbergischen Abendmahlslehre zugeneigt war, Schaffhausen verlassen musste (vgl. Magdalen *Bless-Grabher*, Art. Burgauer Benedikt, in: HLS Bd. 3, 74).

rum erfolgte Antwort Luthers im Juni 1538 war freundlich, aber unverbindlich.³³ Damit war die Geschichte der *Wittenberger Konkordie* in der Eidgenossenschaft zu Ende.

Auch die von Luther Ende 1536 verfassten *Schmalkaldischen Artikel* vermochten bezüglich Einigung keine neuen Impulse zu setzen. Diese hatte der Wittenberger im Auftrag von Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen verfasst, der im Dezember 1536 forderte, Luther solle die wesentlichen Inhalte seiner Lehre als eine Art theologisches Testament schriftlich festlegen. Anlass für diesen Auftrag war einerseits Luthers Gesundheitszustand, andererseits die Ausschreibung für ein Konzil nach Mantua.³⁴

Insbesondere der Artikel «Vom Sacrament des Altars»³⁵ hatte es aus schweizerischer Sichtweise in sich. Dort wurde festgehalten: Vom Abendmahl

«halten wir, das brod und wein im Abendmal sey der warhafftige leib und blut Christi Und werde nicht allein gereicht und empfangen von fromen, sondern auch von bösen Christen.»³⁶

Damit wurde einerseits die Identität von Brot und Wein mit dem Leib Christi betont und andererseits die in der Wittenberger Konkordie gefundene Kompromissformel der *manducatio indignorum* schon nicht mehr verwendet. Vielmehr konnte die Sprechweise als Festsetzung der *manducatio impiorum* verstanden werden.³⁷

Da die Vertreter des Schmalkaldischen Bundes sich darauf einigten, nicht am Konzil teilzunehmen, trat auch die tagespolitische Bedeutung der *Schmalkaldischen Artikel* in den Hintergrund und sie wurden dem Bundestag nicht offiziell vorgelegt.³⁸ Auf einer Theologenversammlung am 24. Februar 1537 unterschrieben zwar eine Mehrheit der Anwesenden, allerdings verweigerten Bucer und weitere Oberdeutsche ihre Unter-

33 Vgl. Luther an die Abgeordneten der reformierten Schweizer Orte am 27.6.1538, in: WA Br. 8, Nr. 3240, 241f; und unten S. 326–333.

34 Vgl. Hans-Otto *Schneider*, Die Schmalkaldischen Artikel von 1538. Einleitung, in: BSELK, 713–717, hier 713.

35 Martin Luther, Schmalkaldische Artikel, in: BSELK, 718–785, hier 766,20.

36 Luther, Schmalkaldische Artikel, 766,21–23.

37 Für die Formulierung in der *Wittenberger Konkordie* vgl. oben S. 306–309. Ehlers konstatiert, dass die Formulierungen der *Schmalkaldischen Artikel* «für eine Haltung [stehen], die in der Konkordie einen Anschluss der Oberdeutschen an die unveränderte Auffassung Luthers sah und daher keine Rücksichtnahme auf deren Position für erforderlich hielt.» (Ehlers, *Konfessionsbildung*, 98f).

38 Vgl. *Schneider*, Die Schmalkaldischen Artikel, 714.

schrift.³⁹ Damit wurde es nur eingeschränkt zum gemeinsamen Bekenntnis des Schmalkaldischen Bundes.⁴⁰

Ähnliches gilt für die *Confessio Augustana variata*, die von Melancthon im Herbst 1540 abgefasst wurde und Teil der Strategie des Schmalkaldischen Bundes für das Wormser Gespräch 1540/41 zwischen Altgläubigen und den Evangelischen im Reich war.⁴¹ Dabei fand Melancthon im Abendmahlsartikel eine Formulierung, die für die Wittenberger und die Oberdeutschen akzeptabel war, weil Unstrittiges wie die wahrhafte Anbietung von Leib und Blut Christi mit Brot und Wein festgehalten und strittige Fragen wie die *manducatio impiorum* offengelassen wurden.⁴² Verschiedene Interpretationen, nämlich Luthers Lesart einer leiblichen Präsenz Christi und das Strassburger Verständnis einer exhibitiven und realen Präsenz, bei der der Leib nicht in die Elemente eingeschlossen wurde, standen so nebeneinander und ermöglichten weiter eine Zusammenarbeit im Schmalkaldischen Bund.⁴³

Die Schweizer waren dagegen nicht mehr an Einigungsverhandlungen beteiligt. Dass der Bruch endgültig war, zeigte sich an den neuen Bekenntnissen von Luther und Bullinger Mitte der 1540er-Jahre.

Das Zürcher Bekenntnis von 1545

Das *Warhaffte Bekenntnuß*⁴⁴ von 1545 erschien als Reaktion auf Luthers *Kurzes Bekenntnis* vom September 1544, in dem der Wittenberger die Zürcher als Ketzer bezeichnet hatte.⁴⁵ Bullinger hatte von Blarer in der zweiten Hälfte des Dezembers ein Exemplar der Schrift Luthers erhalten und machte sich, Warnungen vor möglichen Folgen ignorierend, umge-

39 Vgl. die Liste der Unterschriften, in: Werner *Führer*, Die Schmalkaldischen Artikel, Tübingen 2009, 405f.

40 Vgl. *Ehlers*, Konfessionsbildung, 99.

41 Vgl. Wilhelm *Maurer*, *Confessio Augustana Variata*, in: ARG 53 (1962), 97–151, hier 142f. Zum Vergleich zwischen der Variata und der Invariata s. ebd. 113–136.

42 Vgl. *Ehlers*, Konfessionsbildung, 102.

43 Vgl. ebd. 103.

44 Vgl. Heinrich Bullinger, *Warhaffte Bekenntnuß der dieneren der kilchen zů Zürich* [...], Zürich, Christoph Froschauer 1545, VD16 B 9769, <https://doi.org/10.3931/e-rara-1587>.

45 Vgl. für Luthers Bekenntnis unten S. 326–333 und WA 54, 141–167.

hend daran, eine Erwiderung zu verfassen.⁴⁶ Am 12. März 1545 erschien die sehr ausführliche Antwort des Zürcher Antistes als ein offizielles Bekenntnis der Zürcher Kirche.⁴⁷

Die Schrift besteht aus einem Vorwort, drei Hauptteilen (historisch, systematisch und apologetisch) und dem Synodalbeschluss der Zürcher Prediger.⁴⁸ Im ersten Hauptstück stellt Bullinger den bisherigen Abendmahlsstreit aus Zürcher Sicht dar, verteidigt Zwingli und wirft Luther vor, den Frieden wiederholt durch Polemik gebrochen zu haben.⁴⁹ Die Abfassung der *Confessio Helvetica Prior* bezeichnet der Zürcher Antistes in den Marginalien als «Anlass und anfang der einigkeit»,⁵⁰ bei dem die Schweizer auf Bitten von Bucer und Capito strittige Ausdrücke vermieden hätten. Bullinger zitiert die deutsche Fassung des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* und kann so die Artikel der *Wittenberger Konkordie* als damit nicht übereinstimmend zurückweisen.⁵¹ Bemerkenswerterweise zitiert Bullinger insbesondere den «Strassburger» Teil der *Confessio*.⁵² Der Antistes betont, dass die Zürcher trotz allem friedenswillig gewesen seien und verweist dafür auf den Briefwechsel mit Luther in den Jahren 1537 und 1538.⁵³ Der Wittenberger dagegen habe sich «unfridlich»⁵⁴ verhalten und wiederholt gegen Zwingli und die Schweizer Theologen polemisiert.

Im zweiten Hauptstück bietet Bullinger eine Darstellung des Glaubens und nimmt zu den klassischen systematischen *Topoi* Stellung.⁵⁵ Die Zürcher Rechtgläubigkeit soll aufgrund der Übereinstimmung mit den Glaubensbekenntnissen der Alten Kirche bewiesen werden, damit weist der Antistes Luthers Ketzervorwürfe zurück.⁵⁶ Der grösste Teil des Abschnitts ist dem Abendmahl gewidmet: Bullinger stellt die Zürcher Lehre ausführlich dar und spricht Luthers Abendmahlsverständnis die biblische

46 Vgl. A. Blarer an Bullinger am 13.12.1544, in: HBBW XIV, Nr. 2048, 584f. Für die Warnungen vgl. Bucer an Bullinger am 21.1.1545, in: HBBW XV, Nr. 2071, 96–101; Pierre Viret an Bullinger am 21.1.1545, in: CO XII, Nr. 608, 20–22.

47 Vgl. Andreas Mühlbing, Zürcher Bekenntnis von 1545. Einleitung, in: RBS 1/2, 449–455, hier 451.

48 Vgl. Mühlbing, Zürcher Bekenntnis. Einleitung, 452. Für eine ausführliche Inhaltsbeschreibung vgl. Bizer, Geschichte des Abendmahlsstreits, 234–243.

49 Vgl. etwa Bullinger, Bekenntnuß, 31v.

50 Bullinger, Bekenntnuß, 32v.

51 Vgl. Bullinger, Bekenntnuß, 34v–35r.

52 Vgl. Saxer, Confessio, in: RBS 1/2, 52, 28–53, 11; und Bullinger, Bekenntnuß, 33v–34r.

53 Vgl. Bullinger, Bekenntnuß, 35v–38r.

54 Bullinger, Bekenntnuß, 38r.

55 Vgl. Mühlbing, Zürcher Bekenntnis. Einleitung, 453.

56 Vgl. etwa Bullinger, Bekenntnuß, 55v.

Begründung ab.⁵⁷ Das Wichtigste beim Abendmahl sei Folgendes: Die Zürcher würden lehren, dass

«die gedächtnus des hingegebenen lybs unnd vergoßnen blüts zû verzyhung unser sünden, das recht hauptstuck unnd end sye, daruff die gantz handlung des Nachtmals entlich reicht und gadt.»⁵⁸

Bullinger unterstreicht im *Zürcher Bekenntnis* immer wieder die Trennung von Zeichen und Bezeichnetem beziehungsweise äusserer Aktion und Sache.⁵⁹ Im dritten Hauptteil bemüht sich der Zürcher Antistes, Schriften des Wittenbergers zu widerlegen.⁶⁰

Die Reaktionen auf das *Zürcher Bekenntnis* waren eher zwiespältig, Luther selbst antwortete nicht mehr.⁶¹ Die Vorgehensweise Bullingers deutet allerdings darauf hin, dass es 1545 weniger darum ging, die verfahrenere Situation mit den Wittenbergern zu lösen, sondern dass kirchenpolitische Erwägungen die wichtigste Rolle spielten.⁶² Denn die Zürcher fürchteten eine reichsrechtliche Verurteilung, wandten sich darum an diverse Reichsstände, etwa an Philipp von Hessen, um das zu verhindern und versuchten, ihre Rechtgläubigkeit zu beweisen.⁶³

Mit diesen beiden Bekenntnissen von Luther und Bullinger war der Bruch endgültig und die Versuche, mithilfe einer Bekenntnisschrift wie der *Confessio Helvetica Prior* zu einer Konkordie zu gelangen, gescheitert. Diese Entwicklung belastete auch die Beziehung zwischen den Zürichern und den Strassburger Predigern nachhaltig.⁶⁴ Dafür war die Zusammenarbeit zwischen den reformierten Städten der Eidgenossenschaft verbessert worden, wie das folgende Unterkapitel zeigt.

57 Vgl. ebd. 50r–111r.

58 Ebd. 70r.

59 Vgl. Bizer, Geschichte des Abendmahlsstreits, 240.

60 Vgl. Bullinger, Bekanntnuß, 112–141.

61 Vgl. Reinhard Bodenmann, Briefe des Jahres 1545. Einleitung, in: HBBW XV, 15–41, hier 30–33; Mübling, Zürcher Bekenntnis. Einleitung, 452; sowie Ehlers, Konfessionsbildung, 110.

62 Vgl. Mübling, Zürcher Bekenntnis. Einleitung, 451.

63 Vgl. Ehlers, Konfessionsbildung, 110.

64 Als Beispiel dafür sei die Weigerung der Zürcher Studenten genannt, in Strassburg am Abendmahl teilzunehmen (vgl. Bucer, Hedio und Vermigli an Bullinger, Bibliander, Pellikan und die übrigen Pfarrer in Zürich am 6.12.1546, in: CO XII, Nr. 860, 437–442; sowie unten S. 326–333).

Das Verhältnis der Städte nach 1536

Nach der Zerschlagung des <Christlichen Burgrechts> 1531 tauchte immer wieder der Gedanke eines politischen Bündnisses auf, dass den reformierten Schweizern Schutz bieten sollte.⁶⁵ Wie dringlich das Anliegen war, zeigt auch die in Kapitel 4 herausgearbeitete Labilität des Verhältnisses der reformierten Schweizer Städte zueinander und ihre prekäre Lage innerhalb der Eidgenossenschaft, die die Schweizer Reformierten trotz aller Zurückhaltung gegenüber neuen Bündnissen für eine Zusammenarbeit mit den evangelischen Protestanten teilweise offen machte.⁶⁶

Im Folgenden soll nun in Kürze dargestellt werden, wie sich diese Beziehungen ab 1536 entwickelt haben: Inwiefern standen die reformierten Orte der Schweiz auch gegen Ende der 1530er-Jahre noch unter dem Druck, ein Bündnis einzugehen oder zumindest die Zusammenarbeit zu verbessern, um die Reformation zu bewahren? Beeinflusste die Kriegsanxiety die Entscheidungen immer noch so stark wie in der ersten Hälfte der 1530er-Jahre oder waren die Entschlüsse und Handlungen freier?

Um diese Fragen zu beantworten, wird ein Schwerpunkt auf die Prozesse innerhalb der Eidgenossenschaft gelegt, aber auch ein Seitenblick auf den Schmalkaldischen Bund geworfen, weil ein allfälliger Beitritt zu diesem für die reformierten Schweizer wieder ein Thema wurde. Dafür werden keine Fallstudien wie noch in Kapitel 4 gemacht, sondern ein eher allgemeines Stimmungsbild mit einzelnen kurzen Beispielen gezeichnet. Das ist für die Einordnung des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* wichtig: Denn auch wenn die *Confessio* nicht explizit in die Bündnisverhandlungen beziehungsweise in die verstärkte Zusammenarbeit zwischen den reformierten Städten der Eidgenossenschaft einerseits und zwischen den Städten und dem Schmalkaldischen Bund andererseits einbezogen wurde, war doch klar, dass eine gemeinsame Glaubensgrundlage die Basis dafür war. Zumindest innereidgenössisch schien sich dieses Fundament als tragfähig zu erweisen, wie zu zeigen sein wird.

65 Vgl. oben S. 25–50.

66 Vgl. oben S. 87–121.

Das Verhältnis der reformierten Orte zueinander und zur Eidgenossenschaft

Im Zusammenhang mit den Bekenntnisverhandlungen, den Diskussionen über die Wittenberger Konkordie und über eine mögliche Einigung mit Luther gab es im Jahr 1536 diverse Treffen der reformierten Städte: Abgesehen von den Versammlungen Ende Januar und Ende März anlässlich der *Confessio Helvetica Prior* kamen die reformierten Orte beziehungsweise Einzelne davon auch am 1. Mai, am 25. September, am 16. Oktober und am 14. November 1536 zusammen.⁶⁷ Darüber hinaus trafen die Basler Myconius und Grynäus Mitte August Abgeordnete von Zürich für den Informationsaustausch über die Wittenberger Konkordie.⁶⁸ Nachdem im Mai entschieden worden war, dass die Schweizer nicht zu den Verhandlungen mit Luther nach Wittenberg reisen würden und stattdessen Bucer und Capito dem Wittenberger das *Erste Helvetische Bekenntnis* vorlegen sollten, bestimmten die Konkordienverhandlungen auch die folgenden Zusammenkünfte.⁶⁹ Das Ergebnis der Bemühungen im Jahr 1536 war, dass sich die Schweizer mit einem Brief direkt an Luther wandten und ihm eine zusätzliche Erläuterung ihrer Abendmahlslehre, die *Declaratio*, zuschickten.⁷⁰

Auch abgesehen von diesen vermehrt stattfindenden Zusammenkünften schien die Zusammenarbeit unter den reformierten Orten besser geworden zu sein. So setzten sie sich nicht nur gemeinsam für die Stadt Konstanz ein, die mit dem Bischof um die Herrschaft über die Insel Reichenau stritt, sondern sprachen sich auch besser untereinander ab:⁷¹ Die reformierten Städte berieten darüber, wie zu verhindern war, dass die Orte, die gegen einen Abschied oder Entschluss der Tagsatzung gestimmt hatten, trotzdem als Unterzeichnende und Mithandelne genannt wur-

67 Vgl. Städtetag vom 1.5.1536 in Aarau, in: EA IV 1c, Nr. 420, 682–685; Städtetag vom 25.9.1536 in Basel, in: EA IV 1c, Nr. 467, 764; Städtetag vom 16.10.1536 in Aarau, in: EA IV 1c, Nr. 472, 768f; Städtetag vom 14.11.1536 in Basel, in: EA IV 1c, Nr. 481, 784–787.

68 Vgl. Verhandlung zwischen den evangelischen Städten und Abgeordneten von Basel vom 15.8.1536 in Zürich, in: EA IV 1c, Nr. 455, 746–745. Für den Verlauf dieser Verhandlung sowie den Städtetagen vgl. auch *Engeler*, Polemik, 312–319.

69 Vgl. *Engeler*, Theologen, 315–331.

70 Vgl. oben S. 309–311.

71 Für den Streit zwischen der Stadt Konstanz und dem Konstanzer Bischof, der sich lange hinzog, vgl. unten S. 319–320.

den.⁷² Damit wurde ein Problem angegangen, das in der ersten Hälfte der 1530er-Jahre immer wieder für Verstimmungen innerhalb des evangelischen Lagers geführt hatte.⁷³

Ein weiteres Beispiel für die verbesserte Kommunikation ist die zunächst noch bestehende Uneinigkeit bezüglich des Vorgehens gegen Wilhelm Arsent, der in Basel mit seinen Genossen mehrere französische Studenten überfallen hatte.⁷⁴ An der Tagsatzung agierte nämlich der Zürcher Gesandte Hans Edlibach nicht gemäss Basels Wünschen, da er sich nicht für ein gewaltsames Vorgehen gegen den Söldnerführer Arsent aussprach.⁷⁵ Doch im Gegensatz zu früheren unterschiedlichen Auffassungen wurde dieser Dissens brieflich geklärt und schien, entgegen Basler Befürchtungen, die Freundschaft zwischen den Städten nicht weiter belastet zu haben.⁷⁶

Auch die Solidarität zwischen den reformierten Orten war gestiegen. Als Beispiel dafür sei Zürichs Kritik daran genannt, dass Bern nicht an die eidgenössische Tagsatzung vom 27. März 1536 eingeladen worden war: Die Zürcher monierten, dass ein willkürlicher Ausschluss einzelner Orte keine Ruhe und Einigkeit bringen könne und verlangten, dass in Zukunft immer alle Orte anzuschreiben seien.⁷⁷ Die Erklärung, man wolle mit einem anderen Bundesmitglied nicht mehr tagen, sei «weder freundschaftlich noch eidgenössisch»⁷⁸.

Die Gründe für die verbesserte Zusammenarbeit und die gestiegene Solidarität könnten unter anderem in Berns Kriegszug gegen Savoyen, beziehungsweise in dessen günstigem Ausgang für die Berner liegen.⁷⁹ Während die Fünf Orte am Anfang des Krieges sogar noch überlegten, dem Herzog von Savoyen «zu Rettung des alten wahren christlichen Glau-

72 Vgl. Städtetag am 16.10.1536 in Aarau, in: EA IV 1c, Nr. 478, 769.b. Der Berner Bote Johannes Pastor brachte das Thema an der nächsten Tagsatzung vor (vgl. eidgenössische Tagsatzung vom 6.11.1536 in Baden, in: EA IV 1c, Nr. 478, 774.m).

73 Vgl. zum Beispiel die Streitigkeiten wegen der Solothurner «Banditen» auf S. 107–114.

74 Für diesen Überfall vgl. HBBW VII, Nr. 1071, 307f, Anm. 2 und 5.

75 Vgl. Jakob Meyer an Bullinger am 10.1.1538, in: HBBW VIII, Nr. 1090, 31f; und Myconius an Bullinger am 10.1.1538, in: HBBW VIII, Nr. 1091, 32–34.

76 Bullinger antwortete Meyer und Myconius, der Brief an ersteren ist nicht erhalten, aber im Brief an den Basler Antistes erklärte Bullinger das Vorgehen von Edlibach, welches er unterstützte und wies Basels Zweifel an Zürichs Bundestreue zurück (vgl. Bullinger an Myconius am 23.1.1538, in: HBBW VIII, Nr. 1094, 38,8–39,28). Anschliessend taucht die Kontroverse um Arsent zumindest im bullinger'schen Briefwechsel nicht mehr auf.

77 Vgl. eidgenössische Tagsatzung am 27.3.1536 in Baden, in: EA IV 1c, Nr. 408, 668.m.

78 Eidgenössische Tagsatzung in Baden vom 31.7.1536, in: EA IV 1c, Nr. 453, 738.p.

79 Vgl. oben S. 114–118.

bens»⁸⁰ Hilfe zu leisten, machte der Kriegseintritt Frankreichs und die daraus resultierende Niederlage für Savoyen klar, dass Bern gestärkt aus dem Feldzug hervorging. Davon profitierten auch die anderen reformierten Orte.

Zudem fällt auf, dass im Gegensatz zu den frühen 1530er-Jahren weniger Diskussionen entlang der konfessionellen Grenzen verliefen. So verhielt es sich bei der schon oben erwähnten Kontroverse um die Abtei der Insel Reichenau, die 1539 ihren Anfang nahm.⁸¹ Konstanz wollte mit Unterstützung der Eidgenossen verhindern, dass der Bischof die im Untersee liegende Reichenau für sein Stift in Anspruch nahm, was in den Augen von Konstanz gegen alte Verträge verstieß. Die Eidgenossenschaft war insofern davon betroffen, als dass eidgenössische Gebiete zum Gotteshaus Reichenau gehörten und zudem die Befürchtung vorhanden war, der Bischof könne auf der Insel eine Festung bauen.⁸² Zunächst zeichnete sich ab, dass Positionen entlang der konfessionellen Grenzen eingenommen wurden: Während Zürich, Basel, Glarus und Schaffhausen auf der Seite von Konstanz waren, äusserten sich Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug und Freiburg dahingehend, dass man mit der Sache nichts zu tun haben wolle, weil die Reichenau nicht auf eidgenössischem Gebiet liege. Appenzell tendierte zu den reformierten Orten; Bern, Luzern und Solothurn hatten lediglich den Auftrag, die Sache anzuhören.⁸³

Aber drei Monate später hatten sich die Fronten leicht verschoben: An der Tagsatzung im Februar wurde klar, dass nicht nur die reformierten Orte Zürich, Basel, Bern und Schaffhausen sowie Appenzell und Glarus gegen die bischöfliche Übernahme der Reichenau waren, sondern auch Uri.⁸⁴ Die altgläubigen Orte setzten deswegen sogar einen gesonderten Tag an und mahnten Uri, sich nicht von den anderen altgläubigen Orten zu «söndern, [...] es möge die katholischen Orte sich lieber sein

80 Tag der Fünf Orte am 24. und 25.2.1536 in Luzern, in: EA IV 1c, Nr. 393, 645.a.

81 Für die Inkorporation der Abtei Reichenau in das Hochstift und die vorausgehenden Bemühungen von Konstanz, der Eidgenossenschaft beizutreten, vgl. Wolfgang Dobras, Konstanz zur Zeit der Reformation, in: Martin Burkhardt, Wolfgang Dobras, Wolfgang Zimmermann, Konstanz in der frühen Neuzeit. Reformation, Verlust der Reichsfreiheit, Österreichische Zeit, Konstanz 1991, 11–146, hier 116–119.

82 Vgl. eidgenössische Tagsatzung vom 3.2.1540 in Baden, in: EA IV 1c, Nr. 716, 1179, zu n.

83 Vgl. eidgenössische Tagsatzung vom 10.11.1539 in Baden, in: EA IV 1c, Nr. 700, 1144f.d.

84 Vgl. eidgenössische Tagsatzung vom 8.12.1539 in Baden, in: EA IV 1c, Nr. 709, 1165.k und eidgenössische Tagsatzung vom 3.2.1540 in Baden, in: EA IV 1c, Nr. 716, 1177.n.

lassen als die Neugläubigen».⁸⁵ Das zeigt, dass die konfessionellen Grenzen innerhalb der Eidgenossenschaft zwar nicht verschwunden waren, sich aber nicht mehr jede Position in jeglichen Streitfragen daran orientierte. Im Fall der Reichenau war der Seitenwechsel Uris aus Sicht der Altgläubigen allerdings folgenlos: 1540 wurde die Abtei Reichenau definitiv in das Hochstift Konstanz inkorporiert.⁸⁶

Die eher vorherrschende Tendenz zur Nivellierung konfessioneller Fronten in der eidgenössischen Politik zeigt sich auch an anderen Stellen. Gerade in aussenpolitischen Fragestellungen ist eine allgemeine Zurückhaltung der ganzen Eidgenossenschaft zu beobachten; keinesfalls wollte man zwischen Fronten geraten. So war es auch in der Frage nach dem Reislaufen: Wiederholt wurde die Eidgenossenschaft als Ganze vom Kaiser gebeten, sich «ihrer schriftlichen Zusicherung gemäß [...] neutral [zu] verhalten»,⁸⁷ während sein französischer Kontrahent Franz I. um Söldner bat. Die gemeinsame Entscheidung, die eidgenössischen Kriegersleute zu Hause zu behalten, zeugt von der kritischer werdenden Stimmung gegenüber ausländischen Gesandten: Nicht nur Zürich und Bern wollten «sich aller fremden Fürsten und Herren [...] müssigen und deren Gesandten aus der Eidgenossenschaft»⁸⁸ wegweisen, auch die anderen Orte, abgesehen von Freiburg, waren der gleichen Meinung. Da die reformierten Orte das Reislaufen schon vor Jahren verboten hatten, plädierten sie entgegen dem Wunsch der Fünf Orte nicht für einen gemeinsamen Beschluss, sondern schlugen vor, jeder Ort solle es für sich verbieten.⁸⁹ In der Sache waren sich die meisten Orte aber einig: Durch das Pensionenwesen sei die Eidgenossenschaft in Gefahr, es drohe gar die Zerstörung des Landes.⁹⁰

Ähnlich sah es in der Sache der «Türkenhilfe» aus, in der es zunächst unterschiedliche Positionen gab:⁹¹ Einige Orte wollten Soldaten schicken, andere lehnten dies mit der Begründung ab, dass momentan von den

85 Tag der Orte Luzern, Schwyz, Unterwalden, Zug und Freiburg vom 30.4.1540 in Luzern, in: EA IV 1c, N. 726, 1199.a.

86 Vgl. Alfons Zettler, Art. Reichenau, in: RGG⁴ Bd. 7, 218f, hier 219.

87 Eidgenössische Tagsatzung vom 24.4.1537 in Baden, in: EA IV 1c, Nr. 505, 833.i.

88 Eidgenössische Tagsatzung vom 31.7.1536 in Baden, in: EA IV 1c, Nr. 453, 738f.v.

89 Vgl. eidgenössische Tagsatzung vom 18.9.1536 in Baden, in: EA IV 1c, Nr. 464, 759.k.

90 So klangen die Voten der Fünf Orte, aber auch von Zürich und Basel (vgl. eidgenössische Tagsatzung vom 6.11.1536 in Baden, in: EA IV 1c, Nr. 478, 774.c; Tagsatzung vom 1.8.1537 in Luzern, in: EA IV 1c, Nr. 527, 871.i; Tagsatzung vom 19.10.1537, in: EA IV 1c, Nr. 535, 882f.e; eidgenössische Tagsatzung vom 4.11.1537, in: EA IV 1c, Nr. 537, 892.g).

91 Diese wurde im Oktober 1537 wieder aufgebracht (vgl. eidgenössische Tagsatzung vom 19.10.1537 in Baden, in: EA IV 1c, Nr. 535, 881f.a).

«Türken» keine Gefahr ausgehe.⁹² Nachdem das Gesuch um Hilfe im März 1538 wiederholt worden war, antworteten die Eidgenossen einhellig: Es sei ihnen nicht gelegen, «ein kleines Kriegsvolk in so ferne und fremde Lande unter ein anderes Regiment zu schicken».⁹³ Besser wäre es, wenn der Kaiser und der französische König als die obersten Häupter des Christenheit Frieden schliessen und gemeinsam gegen das osmanische Heer vorgehen würden, dann könnten es sich auch die Eidgenossen vorstellen, Truppen zu schicken. Damit wiederholt sich das Argument, das schon 1532 von den reformierten Orten angebracht worden war: Man wollte die eidgenössischen Soldaten nicht der Gefahr aussetzen, verfeindeten Kriegsherren zu dienen.⁹⁴

Basel zeigte sich, wie schon vor 1536, als treibende Kraft nicht nur hinter Vermittlungen zwischen den reformierten Orten, sondern auch innerhalb der Eidgenossenschaft. So nutzten die Rheinstädter die Verhandlungen über das *Erste Helvetische Bekenntnis*, um für mehr Zusammenarbeit zu werben. Die Basler Gesandten sprachen sich dafür aus, «mer dann aber bishar beschehen zusamen [zu] komen»⁹⁵ und machten die in ihren Augen mangelnde Kooperation sowie die zu wenig erfolgten Absprachen in kirchlichen Geschäften zwischen den reformierten Orten auch an weiteren Tagsatzungen wieder zum Thema.⁹⁶ Durchgesetzt hat sich Basel damit nicht: Abgesehen von gehäuft stattfindenden Sonderverhandlungen wegen der *Wittenberger Konkordie* und einer Einigung mit Luther im Jahr 1536 trafen sich die reformierten Orte nicht öfter, sondern sogar eher weniger als vor Basels Aufruf.

Basel war aber nicht nur um die Einheit der reformierten Orte besorgt, sondern auch um diejenige innerhalb der Eidgenossenschaft: Die Basler Gesandten beschwerten sich Ende Juni 1536 an der eidgenössischen Tagsatzung darüber, dass viele Geschäfte an Sonderverhandlungen und damit hinter dem Rücken anderer Orte besprochen würden.⁹⁷ Gemeint waren damit vor allem die Treffen der Fünf Orte, deren Vertreter die Bedeutung jener Versammlungen aber umgehend relativierten. Die gleiche Klage wurde auch im November 1540 wieder laut. Wiederum

92 Welche Orte welche Position vertraten, wird aus dem Abschied nicht klar (vgl. eidgenössische Tagsatzung vom 4.11.1537 in Baden, in: EA IV 1c, Nr. 539, 891.b).

93 Eidgenössische Tagsatzung vom 7.5.1538 in Baden, in: EA IV 1c, Nr. 584, 964.l.

94 Vgl. oben S. 99–103.

95 EA IV 1c, Nr. 378, 618.d.

96 Etwa am 27.3.1536 (vgl. EA IV 1c, Nr. 409, 671.c).

97 Vgl. eidgenössische Tagsatzung vom 26.6.1536 in Baden, in: EA IV 1c, Nr. 437, 712f.aa. Wie diese Beschwerde mit den eigenen Bestrebungen der verstärkten Zusammenarbeit unter den reformierten Orten zu vereinbaren ist, wird nicht klar.

sorgte sich Basel, wohl wegen Androhungen des Reichskammergerichts, um die Solidarität innerhalb der Eidgenossenschaft:

«Da nun der allmächtige Gott so viel Gnade gegeben, daß gemeine Eidgenossen bereit seien, einander nicht zu verlassen, was seit vielen Jahren nicht mehr gelungen sei, so halte Basel zur Beseitigung alles Mißtrauens für nötig, sich jetzt gegen einander zu erläutern, daß, wenn irgend einem Orte etwas zustoße, wegen des Glaubens oder anderer Dinge, alle anderen, wie es guten Eidgenossen gezieme, Leib und Gut zusammen setzen und einander nicht verlassen wollen».⁹⁸

Basel wollte sich der Unterstützung der Eidgenossen versichern. Die Streitigkeiten mit dem Reichskammergericht konnten aber erst endgültig gelöst werden, als im Westfälischen Frieden 1548 sämtliche eidgenössische Orte die Exemption von den Reichskammergerichten erhielten.⁹⁹

Das Verhältnis zum Schmalkaldischen Bund

Das Verhältnis der reformierten Orte zum Schmalkaldischen Bund veränderte sich auch nach der Abfassung der *Confessio Helvetica Prior* nicht entscheidend. Bullinger liess zwar verlauten, dass ein umfassendes Bündnis, also die Aufnahme der Eidgenossen in den Schmalkaldischen Bund, der Grund gewesen sei, warum man in Aarau 1535 und in Basel 1536 zusammengekommen sei.¹⁰⁰ Aber auf die Bemühungen Konstanz', die reformierten eidgenössischen Orte in den Bund zu bringen, was der Konstanzer Reformation wirksamen Schutz geboten hätte, gingen die Schweizer nicht ein.¹⁰¹ So fragte etwa Johannes Zwick Bullinger an, ob die Schweizer bereit wären, sich unter denselben Bedingungen wie die *Tetrapolitana*-Städte um die Aufnahme in den Schmalkaldischen Bund zu bewerben.¹⁰² Aber weder die Eidgenossen noch die Bündnispartner von

98 Eidgenössische Tagsatzung vom 17.11.1540 in Baden, in: EA IV 1c, Nr. 759, 1273.i. Für die Androhungen des Reichskammergerichts vgl. eidgenössische Tagsatzung vom 13.15.1540 in Baden, in: EA IV 1c, Nr. 764, 1285, zu c. Es ging dabei um den Streit um die Dompropstei, die Basel dem Domherrn Sigmund von Pfirt geliehen hatte, auf die nun aber der Wiener Bischof Fabri Anspruch erhob.

99 Vgl. Christian Hesse, Art. Reichsgerichte, in: HLS Bd. 10, 197f, hier 198.

100 Vgl. Bullinger an Zwick am 13.2.1537, in: HBBW VII, Nr. 948, 62f.

101 Vgl. Dobras, Konstanz, 115. Für den gescheiterten Konstanzer Versuch, eine Aufnahme in die Eidgenossenschaft zu erreichen und so eine stärkere Position gegenüber Österreich und dem Bischof zu erhalten, vgl. Dobras, Konstanz, 116–119.

102 Vgl. Zwick an Bullinger am 31.1.1537, in: HBBW VII, Nr. 940, 45,20–46,50.

Schmalkalden knüpften an diese Versuche an.¹⁰³ Offenbar bestand in der Schweiz kein unmittelbares Interesse an einer Bündnispartnerschaft im Schmalkaldischen Bund.¹⁰⁴

Die Konkordienfrage innerhalb des Schmalkaldischen Bundes wurde gelöst, indem man sich mit der Zustimmung zum *Augsburger Bekenntnis* und zur Apologie begnügte. Damit blieben die Schweizer aussen vor, auch wenn etwa die Basler weiter für eine Verbindung eintraten.¹⁰⁵ Ein Austausch zwischen der Eidgenossenschaft und dem Schmalkaldischen Bund waren aber trotzdem da, etwa durch Mitteilungen des Bundes darüber, was die kaiserliche Botschaft bezüglich des Konzils mit ihm verhandelt hatte.¹⁰⁶

Die Politik im Deutschen Reich beschäftigte die reformierten Eidgenossen dennoch auch weiterhin. Im Februar 1539 hatten die eidgenössischen Städte Bericht aus Hessen erhalten, dass sich die «Stände des Contrabundes»,¹⁰⁷ also der Nürnberger Bund, gegen den Schmalkaldischen Bund rüsten und es Krieg geben werde. Da das Schicksal der Evangelischen im Reich auch die Reformierten in der Eidgenossenschaft betreffe, kam die Frage auf, wie man sich bei einem Angriff verhalte: Sollte man zusehen und es jedem selbst überlassen, sein «eigenes Feuer zu löschen»¹⁰⁸ oder sollte man eingreifen? Die Antwort auf diese Frage ist nicht überliefert, zumal es nicht zu einem Angriff des Nürnberger Bundes kam. Aufgrund der wenigen Quellen kann aber vermutet werden, dass nur eine sehr vorsichtig solidarische Haltung gegenüber den Evangelischen im Reich vorhanden war: Bullinger etwa bestätigte auf Nachfrage von Myconius, dass sich Zürich nicht «mitt yemands usset der eydgnoschaft ynlassen [werde], weder in verstand [Bündnis] noch krieg»¹⁰⁹. Solange die Eidgenossenschaft nicht bedroht werde, sähen die Zürcher keinen Anlass, etwas zu unternehmen, so Bullinger weiter. Damit wurden die Bestrebun-

103 Vgl. Moeller, Zwick, 149. Basel war dazu bereit, traf aber bei den anderen eidgenössischen Städten auf Ablehnung (vgl. Myconius an Bullinger am 9.2.1537, in: HBBW VII, Nr. 934, 49f; und Bullinger an Myconius am 12.2.1537, in: HBBW VII, Nr. 947, 60f).

104 Vgl. Schneider-Ludorff, Der fürstliche Reformator, 189.

105 Vgl. Zwick an Bullinger am 24.3.1537, in: HBBW VII, Nr. 975, 106–111, besonders 110,87–91; Myconius an Bullinger am 27.3.1537, in: HBBW VII, Nr. 977,113–116; und am 11.4.1537, in: HBBW VII, Nr. 990, 142,135–143,152. Vgl. auch Bizer, Abendmahlsstreit, 194–196

106 Vgl. Städtetag vom 28.4.1538 in Zürich, in: EA IV 1c, Nr. 580, 958.d.

107 Eidgenössische Tagsatzung vom 2.2.1539 in Baden, in: EA IV 1c, Nr. 645, 1062.dd.

108 Ebd.

109 Bullinger an Myconius am 18.2.1539, in: HBBW IX, Nr. 1227,60,13f. Vgl. Myconius an Bullinger am 16.2.1539, in: HBBW IX, Nr. 1226, 59

gen Strassburgs und Basels, die reformierten Orte der Schweiz enger an den Schmalkaldischen Bund zu binden, von Zürich ausdrücklich abgelehnt.

Auch als es ab 1545 darum ging, ob die evangelischen Orte der Eidgenossenschaft den Mitgliedern des Schmalkaldischen Bundes im Fall eines Krieges beistehen beziehungsweise wenigstens verhindern sollten, dass schweizerische Söldner die kaiserlichen Truppen unterstützten, zeigten sich die Eidgenossen zurückhaltend. Der Grundtenor war, dass man sich unparteiisch verhalte, weder Söldner schicke noch zulasse, dass Truppen oder Kriegsmaterial die Schweiz durchquerten.¹¹⁰

Allerdings war die Unparteilichkeit nicht bei allen Orten gleich ausgeprägt: Die Evangelischen wollten die Zusicherung zur strengsten Neutralität nicht unterschreiben und auch innerhalb des reformierten Lagers gab es unterschiedliche Meinungen.¹¹¹ In Bern tendierte man eher zur militärischen Unterstützung der Schmalkaldener als etwa in Zürich, obwohl hier zumindest zu Beginn des Schmalkaldischen Krieges Bullinger noch eine andere Haltung eingenommen hatte als der Zürcher Rat, der sich für eine bewaffnete Neutralität aussprach.¹¹²

Der im Vergleich mit den anderen reformierten Schweizer Orten weit aus grössere Einsatz der Berner für den Schmalkaldischen Bund, den Geiser detailgetreu nachgezeichnet hat, hat seinen Ursprung in Berns Krieg gegen Savoyen im Jahr 1536 und der von den anderen eidgenössischen Orten fehlenden Zusicherung der Hilfe zur Verteidigung der eroberten Gebiete.¹¹³ Bern fürchtete eine Intervention zugunsten des Herzogs von Savoyen durch den Kaiser, wenn dieser nicht mehr von den evangelischen Protestanten in Schach gehalten würde.¹¹⁴ Das war nicht der Fall, allerdings suchte Bern nach der verlorenen Rückendeckung durch die Schmalkaldener, die im November 1546 die süddeutschen evangelischen Städte

110 Vgl. Karl Geiser, Über die Haltung der Schweiz während des Schmalkaldischen Krieges, in: Jahrbuch für schweizerische Geschichte, Bd. 22 (1897), 165–249, hier 169–175.

111 Vgl. Geiser, Haltung, 182.

112 Bullinger tendierte wohl, wie beispielsweise auch Myconius, zu einem Kriegseintritt der vier Orte Basel, Bern, Schaffhausen und Zürich auf Seiten des Schmalkaldischen Bundes und änderte seine Meinung wegen des ungünstigen Verlaufs des Kriegs (vgl. Reinhard Bodenmann, Briefe von Oktober bis Dezember 1546. Einleitung, in: HBBW XVIII, 13–46, hier 25f). Vgl. auch Geiser, Haltung, 182–186.

113 Vgl. Geiser, Haltung, 189–220.

114 Vgl. ebd. 220.

dem Kaiser preisgegeben hatten, vermehrt den Anschluss an Zürich:¹¹⁵ So wurde etwa der lange in Küsnacht tätige Pfarrer Jodocus Kilchmeyer Nachfolger von Erasmus Ritter in Bern und stärkte dort die «zwinglische» Partei, dies gegen den Willen des zur Wittenberger Reformation neigenden Simon Sulzers.¹¹⁶

Der weitere Blick in den Briefwechsel zeigt also, dass die Briefkorrespondenz zwischen den Theologen nach wie vor ein wichtiges Medium war, um bedeutsame Fragen zu besprechen. Das soll im folgenden Unterkapitel für die theologischen Diskussionspunkte gezeigt werden.

Das oberdeutsche und schweizerische Theologennetzwerk nach 1536

Das Briefnetzwerk der Theologen, das schon für die Untersuchung der Zeit vor der Abfassung des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* wesentlich war, ermöglicht auch für die Periode nach der Fertigstellung der *Confessio* einen Einblick in deren Bedeutung. Einerseits wird gefragt, wie sich die beteiligten Theologen zur Frage des gemeinsamen Bekenntnisses und zu einer Konkordie mit den Wittenbergern nach 1536 stellten. Noch mehr als vor der Abfassung der *Confessio* zeigt sich nämlich, dass sich die Bekenntnisfrage nicht von der Konkordienthematik trennen liess. Andererseits soll bei der Betrachtung des Theologennetzwerks geprüft werden, wie ab Februar 1536 über das Abendmahl diskutiert wurde. Denn so kann die Frage beantwortet werden, ob das *Erste Helvetische Bekenntnis* mehr Klarheit bezüglich der offenen Fragen geschaffen hat.

Angesichts der Themenfülle ist diese Fokussierung auf die Abendmahlsfrage nötig und sinnvoll, da diese nicht nur vor, sondern auch nach der Abfassung der *Confessio Helvetica Prior* am heftigsten diskutiert wurde.¹¹⁷ Als Anschauungsmaterial dienen zwei Kontroversen, nämlich

115 Vgl. Bodenmann, Briefe von Oktober bis Dezember 1546. Einleitung, in: HBBW XVIII, 13.

116 Vgl. HBBW III, 137, Anm. 1 sowie Reinhard Bodenmann, Briefe von Juni bis September 1546. Einleitung, in: HBBW XVII, 13–45, hier 37f.

117 Als Hauptquelle dient wiederum hauptsächlich Bullingers Briefwechsel. Das beinhaltet zwar auf der einen Seite die Gefahr einer eher einseitigen Sichtweise und einer möglicherweise entstehenden Überbewertung der Schweizer Opposition gegen Bucers Konkordienbemühungen. Andererseits sind weitere Quellen kaum verfügbar oder nehmen weitere, bis anhin in dieser Studie wenig berücksichtigte Akteure wie etwa Ambrosius Blarer in den Blick. Dessen Korrespondenz mit Bucer ist zwar ediert, die Untersuchung derselben würde allerdings eine Fokusverschiebung beinhalten: Weg vom schweize-

die Diskussionen um Bucers *Retractationes* sowie der Berner Katechismusstreit, der 1537 seinen Anfang nahm. An diesen beiden Auseinandersetzungen musste sich die Tragfähigkeit des gemeinsamen Bekenntnisses beweisen.

Was leistete die Confessio Helvetica Prior zur Klärung der Bekenntnis- und der Konkordienfrage?

Mit der Abfassung der *Wittenberger Konkordie* und dem Abseitsstehen der Schweizer war eine Einigung mit den Wittenbergern wieder in weite Ferne gerückt.¹¹⁸ Bullinger schrieb im August 1536 enttäuscht an Vadian:

«Zuerst versprochen sie [die Strassburger] hoch und heilig, das Basler Bekenntnis [das *Erste Helvetische Bekenntnis*] werde den Gelehrten genügen; jetzt aber schieben sie sie beiseite und bringen Neues vor, und schliesslich wird über einen neuen Konvent beraten. Und was wird am Ende der Konvente, Bekenntnisse, Schreibe-
reien, Artikel und Unterschriften sein? Ich weiss es und täusche mich nicht: Unsere Unterschrift unter das sächsische Bekenntnis [*Confessio Augustana*] und ihre Apologie. [...] Je mehr Konvente man hält, desto weiter geht man vom Wahren und reiner Einfalt weg. [...] Eine leibliche Präsenz Christi, die das sächsische Bekenntnis bekennt, werde ich niemals anerkennen.»¹¹⁹

Nachdem sich die eidgenössischen Theologen in Zürich und Basel mehrmals getroffen und sich Anfang 1537 auf ein gemeinsames Schreiben an Luther geeinigt hatten, liess dessen Antwort – wie oben bereits erwähnt

risch-oberdeutschen hin zum rein-oberdeutschen Netzwerk. Mit dem Wissen darum, dass ohne die mächtige Zürcher Kirche ohnehin keine Einigung möglich war, die die Fokussierung auf den Briefwechsel Bullingers legitim.

118 Für die *Wittenberger Konkordie* und deren Ablehnung durch die Schweizer vgl. oben S. 306–309. Die Zurückweisung war, abgesehen von den Basler Theologen, relativ einheitlich. Auch beispielsweise der Bieler Pfarrer Peter Schnyder lehnte die Konkordienformulierungen ab (vgl. Schnyder an Bullinger am 17.1.1537, in: HBBW VII, Nr. 935, 36,29–37,54).

119 «Prius sancta fide pollicebantur confessionem Basiliensem doctis satisfacturam, nunc vero neglecta ea proferuntur nova, et denuo de novo consultatur conventu. Et quis tandem finis conventuum, confessionum, conscriptionum, articulorum et subscriptionum? Scio nec fallor: ubi subscripserimus confessioni et apologia Saxonicae. [...] Quo enim convenitur plus, hoc a vero et simplicitate pura receditur longius. [...] corporalem Christi praesentiam, quam confessio Saxonica fatetur, nunquam agnoscam». Bullinger an Vadian am 6.8.1536, in: HBBW VI, Nr. 875, 385,49–70; Übersetzung, in: Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 466f.

– bis im Dezember des Jahres auf sich warten.¹²⁰ Das schuf viel Raum für weitere Bekenntnisdiskussionen, die mit der Frage nach einer Konkordie mit den Wittenbergern verknüpft waren.

So stand zur Debatte, ob die Schweizer bereit seien, die *Confessio Augustana* und die *Confessio Tetrapolitana* anzunehmen.¹²¹ Während aus Basel positive Signale kamen, lehnte Bullinger mit dem Verweis ab, dass die Berner negativ gestimmt seien, und machte seinem Ärger Luft:¹²²

«Wir haben das [Erste Helvetische] Bekenntnis unterschrieben, in jenes haben wir einstimmig eingewilligt, in diesem bleiben wir. Wenn hatt man uns ouch gnüg umbgefuert? [...] Ich wust es aber vor wol, das, diewyl wir dem Luther, der sexischen confession [*Confessio Augustana*] nitt unterschribind, das da ghein frid sin wurde. [...] Dann unser confässion ist kurtz, klar und warhafft; denocht gilt sy nüt, und will mans undertrucken. Ist das nitt ein blaast? Dorumb lassend uns in angefänger einigheyt blyben. Dann ists mitt dem Luther nüt, so will ich schlächt mitt der sach nützid zü schaffen haben.»¹²³

Megander bekräftigte die schon von Bullinger vermutete ablehnende Haltung der Berner sowohl der *Tetrapolitana* als auch der *Augustana* gegenüber und äusserte die Befürchtung, dass sich Basel vom gemeinsamen Standpunkt entferne.¹²⁴ Diese Haltung Berns wurde durch einen vom Grossen Rat gutgeheissenen Synodalbeschluss bestärkt: Es sollten keine über die *Confessio Helvetica Prior*, die *Declaratio* und die Berner Dispu-

120 Vgl. Luther an die Schweizer Städte Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, St. Gallen, Mülhausen und Biel am 1.12.1537, in: WA Br. 8, Nr. 3191, 149–153. Der Brief der Schweizer an Luther ist auf den 12.1.1537 datiert (vgl. Bürgermeister und Räte der Städte Zürich, Bern, Basel, St. Gallen, Mülhausen und Biel an Luther am 12.1.1537, in: WA Br. 12, Nr. 4268, 241–275). Schon vorher hatte Luther während des Schmalkaldischen Bundestages an den Basler Bürgermeister Jakob Meyer geschrieben und sich vorsichtig positiv über die *Confessio* geäussert (vgl. Luther an Jakob Meyer am 17.2.1537, in: WA Br. 8, 43–45, Teilübersetzung, in: Bizer, Abendmahlsstreit, 193f). Allerdings urteilt Bizer richtig: «Bei aller Freundlichkeit wird hier Luthers Standpunkt noch deutlich genug: das Vergangene soll vergessen werden; dafür soll man nach der Einigkeit trachten, so werde Gott weiter helfen. Also ist für ihn [Luther] jedenfalls die Einigkeit noch keineswegs vorhanden, so hoffnungsvoll er auch zu sein scheint.» Bizer, Abendmahlsstreit, 194.

121 Zwick fragte Bullinger diesbezüglich an, vgl. auch oben S. 322–325; sowie Zwick an Bullinger am 31.1.1537, in: HBBW VII, Nr. 940, 45,20–46,50.

122 Für die Basler Zustimmung vgl. Myconius an Bullinger am 9.2.1537, in: HBBW VII, Nr. 943, 49f. Bullinger schickte seine Bedenken gegenüber der *Tetrapolitana* und der *Augustana* auch an Zwick (vgl. Bullinger an Zwick am 13.2.1537, in: HBBW VII, Nr. 948, 62f).

123 «Confessionem conscripsimus, in illam consensimus unanimes, in hac perseveremus.» Bullinger an Myconius am 12.2.1537, in: HBBW VII, Nr. 947, 61,7–15.

124 Vgl. Megander an Bullinger am 8.3.1537, in: HBBW VII, Nr. 965, 93–96.

tation hinausgehenden Zugeständnisse an die Wittenberger gemacht werden.¹²⁵

Auch weitere Äusserungen zeigen, dass das *Erste Helvetische Bekenntnis* als Grundlage gesehen wurde, auf die sich einst alle eidgenössischen Theologen verständigt hatten und die darum als Fundament für eine friedliche Einigung beispielsweise innerhalb der zerstrittenen Berner Kirche dienen sollte.¹²⁶

Die Schweizer forderten sich gegenseitig auf, an der *Confessio* festzuhalten, allerdings am Inhalt, und nicht am genauen Wortlaut. So schrieb der Basler Bürgermeister Jakob Meyer an Bullinger:

«Hiezwischen aber mochten ir (diewil uff euch Megander billichen [billigerweise] syhet) inen, den lieben mann, ermanen, dass er uff gemeine Baßler confession flyssiger sähen wölte und die kilchen aller schriftlichen worten (die in den sacramenten geprucht werden) wol berichtet, uff das die confession nit allein in worten stünde. Mir bildet immer in [mir steht immer vor Augen], wie die Straßburger flissig gesaget, das unsere kilchen uff inhalt der bekanntnuß geleret werden müsse, sonst werde kein concordi sein».¹²⁷

Bullinger seinerseits forderte die Basler ebenfalls auf, beim *Ersten Helvetischen Bekenntnis* zu bleiben.¹²⁸ In einem Brief an den Berner Peter Im Haag legte der Zürcher Antistes dar, wie er die Abendmahlslehre der *Confessio* verstand:

«Namlich, das der war, substanzlich, natürlich lyb Christi zur gerächten gottes sitze und dannen liblich nitt kome biß an den letsten tag. Und das brott und win sye und blibe und nitt in fleisch und blüt verwandelt werde, sunder das der lib und das blüt Christi geistlich durch den gläubigen menschen geäßen werde zur spiß der seel. [...] Wie nun das aßen dem lyb die spyß inlybet, verschafft, das sy würgen kann am lyb, also verschafft das glouben, das die kraft des lydens Christi uns fruchtbar ist. Also ist das nachtmol ein geistliche spiß, ouch ein widergedächtnus des lydens Christi und ein zeichen göttlich güthat gägen uns, ouch ein verbindung unser aller, das wir ein lyb under dem haupt Christi sin söllend.»¹²⁹

Über die Formulierungen des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* hinaus betonte Bullinger wieder Jesu Platz zur Rechten Gottes.¹³⁰ Zudem hielt der Zürcher fest, dass es sich beim Abendmahl um eine geistliche Speise handle und verdeutlichte den Gemeinschaftsaspekt der Feier.

125 Vgl. Megander an Bullinger und Jud am 26.6.1537, in: HBBW VII, Nr. 1010, 178,54–57.

Vgl. auch Bullinger an Myconius am 4.11.1537, in: HBBW VII, Nr. 1063, 293,7–10.

126 Für den Berner Katechismusstreit vgl. unten S. 335–339.

127 J. Meyer an Bullinger am 26.11.1537, in: HBBW VII, Nr. 1070, 306,41–47.

128 Vgl. Bullinger an Myconius am 3.12.1537, in: HBBW VII, Nr. 1077, 325f.

129 Bullinger an Peter Im Haag am 5.12.1537, in: HBBW VII, Nr. 1078, 327,5–328,26.

130 Für das Fehlen dieser Formel im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* vgl. oben S. 281.

Auch noch im Februar 1544 mahnte Bullinger im Namen der Zürcher Theologen Myconius, dass die an Luther geschickten Bekenntnisschriften (die *Confessio* und die *Declaratio*) sowie Myconius' früher geäußerte Haltung nicht in Einklang mit dessen an Weihnachten gepredigter Abendmahlslehre stünden.¹³¹ Der Zürcher Antistes versuchte damit, den Basler von dessen Annäherung an die lutherische Abendmahlslehre abzuhalten. Myconius dagegen verwahrte sich gegen die Vorwürfe; er habe seine Haltung nicht geändert und halte immer noch an der *Confessio* und der *Declaratio* fest.¹³²

Diese und weitere Diskussionen zeigen, dass das gemeinsame Bekenntnis keine Klarheit gebracht hatte. Aussenstehende fürchteten gar eine Spaltung der eidgenössischen Kirchen.¹³³ Allerdings schieden sich die Geister nicht primär am Inhalt der *Confessio*, sondern an der Beurteilung des Wirkens von Bucer.¹³⁴ Dieser warb unermüdlich für eine Konkordie, hatte aber mit seinem für die Eidgenossen beleidigenden Brief an Luther und den *Retractationes* viel Vertrauen eingebüßt.¹³⁵ Alle Schweizer Theologen versicherten sich zwar gegenseitig, sich freundschaftlich verbunden zu fühlen, aber Basel hatte kaum noch Einfluss auf die Bucerskeptiker in Bern, etwa auf Megander oder auf den Professor Johannes Rhellikan.¹³⁶

So fand sich nun, ganz im Gegensatz zu den innereidgenössischen Beziehungen auf politischer Ebene, nicht mehr Basel, sondern Zürich in der Vermittlerrolle: Die Zürcher Theologen wurden von den Baslern beauftragt, auf die Berner einzuwirken.¹³⁷ Denn diese waren – zumindest in Myconius' Augen – die grösseren Gegner Bucers als die Zürcher Theologen.¹³⁸ Das änderte sich mit dem Weggang Meganders und Rhellikans aus Bern Richtung Zürich infolge des Katechismusstreits 1537.¹³⁹

131 Vgl. Bullinger im Namen der Pfarrer und Brüder an Myconius am 12.2.1544, in: HBBW XIV, Nr. 1846, 93–96.

132 Vgl. Myconius an Bullinger am 12.3.1544, in: HBBW XIV, Nr. 1866, 127–133.

133 Vgl. Zwick an Bullinger am 16.5.1537, in: HBBW VII, Nr. 994, 152–154.

134 Pellikan etwa ging so weit, dass er die Vermutung äußerte, eine Einigung mit den Wittenbergern wäre ohne Bucer leichter zu erreichen gewesen (vgl. Pellikan an Myconius am 12.11.1537, in: Zürich ZB, Ms. F 81, 469; Regest, in: OMB I, Nr. 477, 457f).

135 Vgl. unten S. 333–335.

136 Vgl. etwa Bullinger an Myconius am 4.6.1538, in: HBBW VIII, Nr. 1135, 145; und Myconius an Bullinger am 18.6.1538, in: HBBW VIII, Nr. 1139, 152f.

137 Vgl. beispielsweise den Brief Jakob Meyers an Bullinger (vgl. oben Fn 127).

138 Vgl. Myconius an Bullinger am 6.3.1537, in: HBBW VII, Nr. 960, 82–85. Myconius kritisierte insbesondere die Bestrebungen in Bern, Bucers *Retraktationen* verbieten zu lassen (vgl. dafür auch unten S. 333–335).

139 Vgl. unten S. 335–339.

Schon vorher hatte allerdings Luthers Antwort die Schweizer erreicht.¹⁴⁰ Der Wittenberger zeigte sich einverstanden mit den beiden Artikeln über den Dienst am göttlichen Wort und über die Taufe, allerdings habe er beim Abendmahl eine andere Meinung. Darum sei, zumindest vorläufig, noch keine Konkordie möglich. Aber Luther blieb im Ton freundlich:

«Doch, wie droben gesagt, wo wir hierin einander nicht gänzlich verstanden, so sei das itzt das beste, daß wir gegenander freundlich sein und immer das beste zu einander versehen, bis das glum [schmutzig] und trüb Wasser sich setze.»¹⁴¹

Der Wittenberger plädierte also für eine Sistierung der Gespräche, bis es eine grössere Einigkeit gebe. Dabei dachte Luther offensichtlich an eine Annäherung der Schweizer an seine eigene Position. Diese rangen um eine gemeinsame Antwort an Luther.

Dabei zeigten sich wiederum Dissonanzen, sowohl innerhalb der eidgenössischen Kirchen als auch mit den Strassburgern. Am Städtetag in Zürich, der Ende April 1538 stattfand und das Ziel hatte, Luther gemeinsam zu antworten, kam es zu gehässigen Auseinandersetzungen zwischen den Zürchern und den Strassburgern Capito und Bucer.¹⁴² Die reformierten Schweizer Theologen konnten sich später auf eine Antwort an Luther einigen, allerdings schickte etwa Myconius dem Wittenberger eine Art «Entschuldigungsbrief» hinterher.¹⁴³

Die Antwort Luthers vom Juni 1538 auf den Brief der Eidgenossen war freundlich im Ton, aber hart in der Sache: Es gebe noch diesen einen «Haken», den Gott aber hoffentlich beseitigen werde.¹⁴⁴ Die Sprechweise wurde allerdings kurz darauf auf beiden Seiten wieder gehässiger:

140 Vgl. Luther an die Schweizer Städte Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, St. Gallen, Mülhausen und Biel am 1.12.1537, in: WA Br. 8, Nr. 3191, 149–153.

141 Luther an die Schweizer Städte Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, St. Gallen, Mülhausen und Biel am 1.12.1537, in: WA Br. 8, Nr. 3191, 152, 78–80.

142 Vgl. Städtetag vom 28.4.1538 in Zürich, in: EA IV 1c, Nr. 580, 956f.a und Stumpf, Abendmahlsstreit, 110–130, besonders 126. Vgl. auch Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 514–517.

143 Vgl. Reformierte Städte der Eidgenossenschaft an Luther am 4.5.1538, in: WA Br. 8, Nr. 3224, 311–214; Myconius an Luther am 20.6.1538, in: WA Br. 8, Nr. 3238, 238–240. Schon kurz vorher hatte sich Bullinger persönlich an den Wittenberger gewandt und ihm seine Schrift *De scripturae sanctae autoritate* geschickt (vgl. Bullinger an Luther um den 26.3.1538, in: WA Br. 8, Nr. 3222, 207f).

144 Vgl. Büsser, Beschreibung, 134. Vgl. auch Luther an die Abgeordneten der reformierten Schweizer Orte am 27.6.1538, in: WA Br. 8, Nr. 3240, 241f.

«Wenn es zu den Bedingungen der Konkordie gehört, dass niemand mehr die Wahrheit sagen und gegen Luther den Mund aufmachen darf, dann vergehen diese Bedingungen, weil Luther ein Mensch und kein Gott ist»,¹⁴⁵

hielt Bullinger im März 1539 fest, nachdem Zwingli von Luther als «Nestorianer» bezeichnet worden war.¹⁴⁶

In den frühen 1540er-Jahren wurde das Scheitern der Einigung zwischen schweizerischer und wittenbergischer Reformation offensichtlich: Luther wies 1543 die lateinische Zürcher Bibel schroff zurück und verweigerte jede Gemeinschaft mit den zwinglischen «Irrlehrern». ¹⁴⁷ Bullinger schickte Bucer einen Auszug dieses Briefes und fragte: «Wo ist nun die Konkordie mit Doktor Luther, für die du so viel gearbeitet hast?» ¹⁴⁸ Weiter gab der Zürcher zu bedenken: «Du hast tatkräftig für eine Konkordie gearbeitet und entdeckt, dass Luther gar keine will.» ¹⁴⁹

Dass sich Luther in der Tat keine Einigung mit den Schweizern vorstellen konnte, bestätigte sich im September 1544: Da erschien Luthers *Kurzes Bekenntnis*, in dem der Wittenberger Zwingli, Oekolampad und alle Zürcher verketzerte: Kurz vor seinem Tod wolle er erneut bekennen, diese Sakramentsfeinde stets verdammt zu haben.¹⁵⁰

Obwohl das *Erste Helvetische Bekenntnis* als Konkordienformel mit Luther gescheitert war, wurde seine Tragfähigkeit noch länger diskutiert und zwar in Bezug auf die Abendmahlsgemeinschaft zwischen Zürich und Strassburg: Im Oktober 1544, nach dem Erscheinen von Luthers *Kurzem Bekenntnis*, beklagte sich Bucer bei Bullinger darüber, dass der Streit mit dem Wittenberger nur deshalb eskaliert sei, weil die Zürcher sich nicht an die Redewendungen des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* gehalten hätten.¹⁵¹ Der Strassburger wiederholte die Anklage im Dezember 1544: Mit der *Confessio* seien die Zweifel Luthers an der schweizeri-

145 «Quod si concordiae conditiones id possunt, ut nemo pro veritate contra Lutherum vel os aperiat, cum homo sit Lutherus, non deus, pereant concordiae conditiones.»

Bullinger an Eberhard von Rümmlang am 8.3.1539, in: HBBW IX, Nr. 1237, 78,8–10.

146 Vgl. Martin Luther, Von den Konziliis und Kirchen, in: WA 50, 509–653, hier 591,9–21.

147 Vgl. Luther an Froschauer am 31.8.1543, in: WA Br. 10, Nr. 3908, 384–388.

148 «Ubi nunc concordia cum d. Luthero, in qua sartienda tu tantopere laborasti?» Bullinger an Bucer am 12.10.1543, in: HBBW XIII, Nr. 1797, 283,93f.

149 «Strenue laborasti pro sancienda concordia; at deprehendis Lutherum nolle ullam concordiam.» Bullinger an Bucer am 8.12.1543, in: HBBW XIII, Nr. 1825, 337,85f.

150 Vgl. Martin Luther, Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament, in: WA 54, 141–167, hier 141,17–21; und Ehlers, Konfessionsbildung, 108. Vgl. auch oben S. 313–315.

151 Vgl. Bucer an Bullinger am 31.10.1544, in: HBBW XIV, Nr. 2028, 501–507. Bucer wiederholte die Vorwürfe anfangs November (vgl. Bucer an Bullinger am 8.11.1544, in: HBBW XIV, Nr. 2031, 514–517).

schen Abendmahlslehre ausgeräumt worden, aber da die Zürcher nicht ausreichend zum Bekenntnis ständen, das so klare Formulierungen enthalte, seien sie wieder vom Wittenberger angegriffen worden.¹⁵²

Die Vorwürfe an die Adresse Zürichs brachen nicht ab: Ende 1546 beschwerten sich die Strassburger Theologen bei den Pfarrern in Zürich darüber, dass einige Zürcher Studenten in Strassburg die Teilnahme an der Abendmahlsfeier verweigerten.¹⁵³ Es bestünden zwar unterschiedliche Glaubensauffassungen in Bezug auf einige Bibelstellen, auf die Kirche und auf das Pfarramt zwischen Strassburg und Zürich, aber man verlange lediglich ihre Teilnahme am Abendmahl in Übereinstimmung mit dem *Ers-ten Helvetischen Bekenntnis* sowie mit den paulinischen Einsetzungsworten.¹⁵⁴ Bucer unterstrich diese Beschwerde mit einem weiteren Brief an Bullinger und Bibliander und betonte, dass die Strassburger weiterhin Gemeinschaft mit denjenigen pflegen wollten, die sich an die *Confessio Helvetica Prior* halten.¹⁵⁵

Die Zürcher Pfarrer verteidigten daraufhin die Studenten:¹⁵⁶ Sie hätten bemerkt, dass in Strassburg anders als in Zürich gelehrt werde.

«Sollen sie denn äusserlich tun, was sie innerlich nicht können? [...] Nicht des Apostels Paulus Worte, sondern deren Auslegung ist kontrovers. [...] Mit den Lutheranern ist keine Abendmahlsgemeinschaft möglich.»¹⁵⁷

Bucer lehre anders als die Zürcher, denn er habe seine Meinung über das Abendmahl geändert. In Zürich würden die Worte des Apostels Paulus

152 Vgl. Bucer an Bullinger am 13.12.1544, in: HBBW XIV, Nr. 2049, 585–587.

153 Vgl. Bucer, Hedio und Vermigli an Bullinger, Bibliander, Pellikan und die übrigen Pfarrer in Zürich am 6.12.1546, in: CO XII, Nr. 860, 437–442. Ludwig Lavater, einer der Zürcher Studenten, hatte Bullinger über die Querelen schon vorher informiert (vgl. Lavater an Bullinger am 16.10.1546, in: HBBW XVIII, Nr. 2629, 145f).

154 Für die Einsetzungsworte vgl. 1Kor 11,24f. Die genannten Lehrunterschiede werden im Brief nicht vertieft (vgl. Bucer, Hedio und Vermigli an Bullinger, Bibliander, Pellikan und die übrigen Pfarrer in Zürich am 6.12.1546, in: CO XII, Nr. 860, 438f).

155 Vgl. Bucer an Bullinger und Bibliander am 8.12.1546, in: HBBW XVIII, Nr. 2710, 385–392.

156 Pfarrer von Zürich an Bucer und Schulherren von Straßburg am 10.1.1547, in: CO XII, Nr. 872, 462–466.

157 «[...] cur ergo opere profiterentur foris quod intus in animo non sentiunt? [...] Verum audite, fratres, non de verbis Pauli, sed de sensu verborum Pauli est nobis controversia. [...] communicare certe cum Lutheranis nostri non possunt». Pfarrer von Zürich an Bucer und Schulherren von Straßburg am 10.1.1547, in: CO XII, Nr. 872, 462–465; Übersetzung, in: Kurt Jakob Rüetschi, Bucer und Bullinger in ihren persönlichen Beziehungen, in: Martin Bucer and sixteenth Century Europe. Actes du colloque de Strasbourg (28–31 août 1991), Bd. 1, hg. v. Christian Krieger, Marc Lienhard, Leiden, New York, Köln 1993, 429–439, hier 437.

immer noch so verstanden, wie sie bei der Berner Disputation 1528 ausgelegt worden waren. Das habe auch Bucer unterschrieben, der sich in der Zwischenzeit aber Luther angeschlossen habe, so Bullinger weiter. Bezüglich der *Confessio Helvetica Prior* stellte der Antistes im Namen der Zürcher Pfarrer richtig, dass dabei spezielle Formulierungen angesichts einer möglichen Einigung mit Luther verwendet worden waren, auf die sich die Zürcher nicht behaften lassen wollten. Vielmehr behielten sie sich die richtige Deutung der *Confessio* vor. Die Teilnahme am Abendmahl mit dem Glauben der *Confessio* bedeute für die helvetischen Kirchen nun nichts anderes, als an diesem mit dem Verständnis des *Wahrhaftigen Bekenntnuß* teilzunehmen, welches Luther als Antwort auf sein *Kurzes Bekenntnis* zugeschickt worden war.¹⁵⁸

Die Bekenntnisse von 1544/45 führten zu einer noch stärkeren gegenseitigen theologischen Abgrenzung zwischen Zürich und Strassburg und schliesslich zum Zerwürfnis.¹⁵⁹ Die Dissonanzen mündeten bald in den zweiten Abendmahlsstreit, der mit der Veröffentlichung des 1549 geschlossenen *Consensus Tigurinus* ausbrach. Das bisher Dargestellte zeigt: Das *Erste Helvetische Bekenntnis* vermochte zwar eine kurzfristige Annäherung der verschiedenen Parteien zu stiften, aber es war kein Fundament für eine Einigung. Das belegen auch die im nächsten Kapitel ausgeführten Abendmahlsdiskussionen nach 1536.

Die Diskussion um das Abendmahl nach 1536 anhand zweier Fallbeispiele

Die Abendmahlsdiskussionen nach 1536 lassen sich anhand zweier exemplarischer Beispiele darstellen. Das erste ist die Kontroverse nach dem Erscheinen von Bucers *Retractationes*, das zweite Beispiel ist der Berner Katechismusstreit.

Zum Ersten: Die *Retractationes* oder «Verbesserungen» hatte Luther von Bucer bei den Abendmahlsverhandlungen in Wittenberg verlangt und der Strassburger fügte diese in die dritte Auflage seines Evangelienkommentars ein, der am 6. September 1536 erschien.¹⁶⁰ Darin gab Bucer zu,

158 Vgl. Pfarrer von Zürich an Bucer und Schulherren von Strassburg am 10.1.1547; in: CO XII, Nr. 872, 465. Für das *Zürcher Bekenntnis* vgl. oben S. 313–315.

159 Vgl. Ehlers, Konfessionsbildung, 110–112.

160 Vgl. MBDS 6.1, 303, Anm. 2. Zur genauen Inhaltsanalyse des Evangelienkommentars von 1536 vgl. Lang, Evangelienkommentar, 80–93. 269–288; sowie Köhler, Zwingli und Luther, Bd. 2, 460–462.

sich in seinen früheren Schriften unbedacht über das Abendmahl geäußert zu haben und widerrief seine Wertung der Abendmahlslehre Luthers in seinen Evangelienkommentaren von 1527 und 1530.¹⁶¹ In der Retrospektive auf den Abendmahlsstreit, die Bucer mit den *Retractationes* bot, würdigte er die Leistung Luthers und rügte sich selbst, weil er mit seiner Abweichung von der biblischen Redeweise dem Wittenberger Anlass zu Misstrauen gegeben habe.¹⁶² In der deutschen Übersetzung vom Oktober 1537 hielt der Strassburger fest, dass er dank dem Begriff der «sacramentliche[n] einigkeit»¹⁶³ Luthers Abendmahlsauffassung verstanden habe.

Obwohl Bucer in den *Retractationes* sowohl für Luther als auch – weiterhin – für Zwingli und Oekolampad eintrat, erregte er mit seinem Widerruf Unruhe in der Schweiz. Vergeblich waren die Versicherungen des Strassburgers, dass diese nichts enthielten, was über die *Confessio Helvetica Prior* und andere anerkannte Bekenntnisse hinausgehe.¹⁶⁴ Insbesondere die Berner Pfarrer distanzierten sich vom Strassburger und warfen ihm vor, die eidgenössischen Kirchen zu spalten.¹⁶⁵ Zudem erwecke Bucer zu Unrecht den Eindruck, die «Zwinglianer» hätten ihre Abendmahlslehre im Sinn Luthers revidiert, so der Tenor aus Bern.

Dafür berief sich Megander auf einen Brief von Capito und Bucer, den diese gleich nach dem Schreiben der Schweizer an Luther vom Januar 1537 ebenfalls an den Wittenberger geschickt hatten und der einiges an neuem Argwohn in der Schweiz hervorgerufen hatte, weil die Eidgenossen darin heftig kritisiert wurden:¹⁶⁶ Die Strassburger entschuldigten da-

161 Vgl. Robert *Stupperich*, Einleitung, in: MBDS 6.1, 17–43, hier 38.

162 Vgl. Martin *Brecht*, Bucer und Luther, 351–367, hier 362f.

163 Vgl. Bucers Übersetzung seiner *Retractationes*, in: MBDS 6.1, 303–388, hier 313,20. Die Übersetzung ist eigentlich eine Überarbeitung, da es Ergänzungen, Weglassungen und Paraphrasierungen gibt. Für die grössten Veränderungen vgl. MBDS 6.1, 301.

164 Vgl. Bucer an die Pfarrer von Basel, Bern und Zürich am 27.1.1537, in: MBDS 6.1, Nr. 20, 271–273. So auch Myconius (vgl. Myconius an Bullinger am 24.2.1537, in: HBBW VII, Nr. 956, 77f) und Bucer im Vorwort seiner deutschen Übersetzung der *Retractationes* (vgl. Bucers Übersetzung seiner *Retractationes*, in: MBDS 6.1, 304,9).

165 Vgl. Pfarrer und Lehrer von Bern an Bullinger, Jud, Pellikan und Bibliander am 17.2.1537, in: HBBW VII, Nr. 950, 65–67; und Megander an Bullinger am 17.2.1537, in: HBBW VII, Nr. 951, 68f.

166 Für das Schreiben der Schweizer an Luther vom 12.1.1537 vgl. oben S. 327. Für den Brief Bucers und Capitos an Luther vom 19.1.1537 vgl. WA Br. 8, Nr. 3128, 12–18; zum Inhalt vgl. auch *Köhler*, Zwingli und Luther, Bd. 2, 500f. Für Bullingers Beurteilung des Briefs vgl. Bullinger an Bucer am 6.10.1537, in: HBBW VII, Nr. 1053, 262–280.

rin die «ermüdende Predigt»¹⁶⁷ und die «ängstliche Erklärung»¹⁶⁸ der Schweizer und machten die Gründe dafür neben der Rücksicht auf Schwache und Böswillige auch in der Regierungsform von Zürich und Bern fest, da es aus Basel, St. Gallen und Mülhausen, wo mehr Aristokratie herrsche, längst volle Zustimmung zu einer Konkordie gebe. Zudem gab Bucer in diesem Brief zu erkennen, dass er das *Erste Helvetische Bekenntnis*, gerade bezüglich der Sakramente, als ungenügend für eine Einigung mit Wittenberg erachtete, obwohl sich der Strassburger in Basel für ebensolche Formulierungen eingesetzt und versprochen hatte, sie würden Luther genügen.¹⁶⁹ Die Strassburger schrieben:

«Obleich nun manches darin [im *Ersten Helvetischen Bekenntnis*] nicht mit den Worten erklärt ist, die allen bei euch genügtun könnten, - vollends jetzt, nach einem solchen schweren Zwiespalt über die Sakramente – so ist doch alles Wesentliche unseres Glaubens dabei wahrhaft ausgedrückt.»¹⁷⁰

Sogar bei Unterstützern wie Vadian verlor Bucer durch das Bekanntwerden des herablassenden Briefs Kredit und Megander sah sich in seinem Misstrauen gegenüber dem Strassburger bestätigt.¹⁷¹

Dass die Berner besonders sensibel reagierten, hatte mit dem zweiten zu untersuchenden Konflikt, dem schwelenden Katechismusstreit in der Aarestadt, zu tun, der aus innerbernischen Abendmahlsstreitigkeiten hervorging.¹⁷² Der Konflikt brach 1537 aus und hing wohl damit zusammen, dass die verstorbenen besonnen Reformatoren der ersten Generation, nämlich Berchtold Haller und Franz Kolb, durch temperamentvolle und wahrscheinlich auch weniger kompromissbereite Theologen wie Peter

167 «[...] longi logi» Capito und Bucer an Luther am 19.1.1537, in: WA Br. 8, Nr. 3128, 14,62. Vgl. auch die Übersetzung des Briefes, in: *Bizer*, Studien, 180–185.

168 «[...] anxia interpretatione» Capito und Bucer an Luther am 19.1.1537, in: WA Br. 8, Nr. 3128, 15,95.

169 Vgl. Bullinger an Vadian am 6.8.1536, in: HBBW VI, Nr. 875, 383–386.

170 «Iam utcunque quaedam in illa non iis verbis explicata sunt, quae omnibus apud vos satisfaciant, nunc praesertim post tam gravem de sacramentis dissensionem, tamen cuncta capita religionis nostrae in ea vere expressa sunt.» Bucer und Capito an Luther am 19.1.1537, in: WA Br. 8, Nr. 3128, 15,104–107; Übersetzung, in: *Bizer*, Abendmahlsstreit, 183.

171 Vgl. Vadian an Bullinger am 31.3.1537, in: Vadian BW VII, Nr. 53, 68f. Vgl. Megander an Bullinger am 11.4.1537, in: HBBW VII, Nr. 989, 136–138.

172 Für den Katechismusstreit vgl. vor allem die exzellente und quellenreiche Darstellung von Rainer Henrich (Ein Berner «Kunzechismus» von 1541, in: *Zwing*, 24 (1997), 81–94). Daneben bieten auch Carl Bernhard Hundeshagen (Konflikte, 59–109); sowie Strasser (Capitos Beziehungen, 121–155) ältere, aber nach wie vor gültige Beschreibungen der Vorgänge um die Berner Herbstsynode 1537 und des Streits um Meganders *Kinderbericht*.

Kunz, Sebastian Meyer und Erasmus Ritter ersetzt worden waren.¹⁷³ Meyer begann im Frühjahr 1537 die bisher gepredigte, «zwinglisch» geprägte Sakramentslehre zu kritisieren und fand bei Kunz Unterstützung. Ihnen gegenüber stand die «zwinglische Fraktion», die Ritter, Megander, Rhellikan sowie den Diakon Jakob Meyer umfasste.¹⁷⁴

Die aufgrund des Konflikts veranstaltete Synode verpflichtete beide Parteien auf die Berner Disputation, das *Erste Helvetische Bekenntnis* und die *Declaratio*, zudem wurde Megander als Primus unter den Pfarrern bestimmt.¹⁷⁵ Trotzdem ging der Streit weiter und er beschäftigte sowohl die eidgenössischen als auch die süddeutschen Theologen: Die Zürcher wurden gebeten, sich einzusetzen und die Basler und Strassburger Theologen Bucer, Capito, Myconius und Grynäus reisten im Herbst 1537 nach Bern, um zu vermitteln, wo sie von der «zwinglischen» Partei nur ungern empfangen wurden.¹⁷⁶ Bucer war vor allem gekommen, um sich gegen die gegen ihn erhobenen Vorwürfe, er sei ein Abtrünniger, zu verteidigen, die nach dem Erscheinen der *Retractationes* und seines Briefs an Luther vom Januar 1537 laut geworden waren. Darüber hinaus gab er einen Überblick über die bisherigen Konkordienverhandlungen und verlas ein Abendmahlsbekenntnis von ihm und Capito.¹⁷⁷ Sie würden glauben, dass sie

«den waren lyb und das war blüt christi allda mit den sichtbaren zeichen warlich empfangen vnd niessen, nit zerteilt, sonder den gantzen christum, waren gott vnd waren menschen, nit zur zersterlichen buchspiß, sonder zur spiß der seelen [...] allein durch den glauben [...] [Wir empfangen] sinen waren lyb vnd wares blut vnd nicht allein brot vnd win».¹⁷⁸

173 Für die Einordnung von Kunz, Meyer und Ritter vgl. *Henrich*, «Kunzechismus», 84. Über die Gründe der Wahl von Peter Kunz vgl. *Hundeshausen*, Konflikte, 69–71.

174 Vgl. ebd. 84f; vgl. auch Megander an Bullinger am 11.4.1537, in: HBBW VII, Nr. 989, 137,23–30.

175 Vgl. Megander an Bullinger und Jud am 22.5.1537, in: HBBW VII, Nr. 999, 162,16–21; und Megander an Bullinger und Jud am 26.6.1537, in: HBBW VII, Nr. 1010,1–65. Vgl. *Strasser*, Capitos Beziehungen, 132.

176 Vgl. Myconius an Bullinger am 29.8.1537, in: HBBW VII, Nr. 1034, 225f; Grynäus an Bullinger kurz vor 10.9.1537, in: HBBW VII, Nr. 1041, 235f; Megander, Ritter und Rhellikan an Pfarrer und Lehrer von Zürich am 23.9.1537, in: HBBW VII, Nr. 1045, 243–251. Im letztgenannten Brief findet sich ein ausführlicher Bericht über die Sondersynode von Bern.

177 Vgl. *Strasser*, Capitos Beziehungen, 134f.

178 Martin Bucer, *Confessio Bucerii et Capitonis*, in: MBDS 6.1, 294–299, hier 297,2–17.

Damit bewegten sich die Strassburger im Wesentlichen auf der Linie des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses*.¹⁷⁹ Bucer betonte dabei jedoch, dass es auf den genauen Wortlaut nicht so sehr ankomme:

«Der vnglych bruch der worten sol niemants abschrecken. Wie ich mitt üch [den Zwinglianern] Reden: hymelsch ist er da, red ich mitt den Lutherschen wäsenlich, Bruch ich die saelbigen wort ye, daz es jm grund eines syg, wie es dann warlich ist».¹⁸⁰

Obwohl insbesondere Megander sich gegen die Darstellung der Konkordienverhandlungen der Strassburger wehrte, Bucer nach wie vor seine Briefe vorhielt und dagegen kämpfte, dass Bern als Verhinderer einer Einigung dargestellt werde, während Luthers Antwort auf den Brief der Schweizer nach wie vor ausstehe, stellte sich der Berner Rat hinter die Auffassung der Strassburger.¹⁸¹ Der Streit bestehe allein in den Worten, nicht in der Sache. Damit übernahm die Berner Obrigkeit die Darstellung von Bucer und Capito, die die Abendmahlskontroverse wiederholt als reinen «Wortstreit» bezeichnet hatten.¹⁸²

Auch die Synode entschied in die gleiche Richtung: Das Bekenntnis von Capito und Bucer wurde genehmigt und Megander erhielt den Auftrag, seinen Katechismus zu überarbeiten, da sein *Kinderbericht* in den mehrtägigen Verhandlungen beiläufig vom Strassburger gerügt worden war.¹⁸³ In diesem werde das Abendmahl als reines Gedächtnismahl beschrieben, was einer Konkordie abträglich sei, so Bucer. Das Bekenntnis zur Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi als Gabe im Abendmahl gemäss 1Kor 10,16 sei eine Grundbedingung für die dauerhafte Einigung mit Luther.¹⁸⁴ Bucer half dem Berner Pfarrer bei der Anpassung der katechetischen Schrift, strich 13 Artikel und fügte 38 neue hinzu, zeigte sich aber grundsätzlich einverstanden mit dem Katechismus.¹⁸⁵ Die hauptsächlichsten Änderungen betrafen den für Bucer wichtigen «stärkeren Ob-

179 Das sahen auch die Zürcher Theologen so, die begrüßten, dass die Berner bei den bisherigen Lehrgrundlagen bleiben wollten (vgl. Pfarrer und Lehrer von Zürich an die Pfarrer und Lehrer von Bern am 28.11.1537, in: HBBW VII, Nr. 1073, 310–317).

180 *Confessio Bucerii et Capitonis*, in: MBDS 6.1, 299,8–10.

181 Vgl. *Strasser*, Capitos Beziehungen, 138f.

182 Vgl. oben S. 83–86; sowie 169–173.

183 Vgl. *Henrich*, «Kunzechismus», 86.

184 Das hatte Bucer schon in seinem Brief an die Schweizer im April 1537 betont (vgl. Bucer an die reformierten Städte und Kirchen der Eidgenossenschaft am 1.4.1537, in: MBDS 6.1, Nr. 21, 274–293).

185 Für die Einordnung der Änderungen, deren Grössenordnung allerdings relativiert werden muss, vgl. *Henrich*, «Kunzechismus», 89–91. Vgl. auch Myconius an Bibliander am 26.3.1538, in: Zürich ZB, Ms. F 81, 361; Regest, in: OMB I, Nr. 492, 470.

jektivismus in der Lehre von den Sakramenten» sowie die «Aufwertung des Amtes»;¹⁸⁶ Bestrebungen, die schon im Abfassungsprozess der *Confessio Helvetica Prior* zu beobachten waren.¹⁸⁷

Mit den Textänderungen war aber die Kontroverse nicht ausgestanden: Meganders Gegner verlangten bald den Druck dieses «neuen» Katechismus, wogegen sich der Pfarrer mit dem Argument wehrte, er habe nur einer Ergänzung zugestimmt, dass der Hinweis auf 1Kor 10,16 eingefügt werde. Bitter beklagte er den «Bucerianismus», der in Bern um sich greife.¹⁸⁸

Meganders und Ritters Klage gegen den Druck des «neuen» Katechismus wurde vom Rat abgewiesen; deren Argument, damit werde die gemeinsame schweizerische Position, wie in der Berner Disputation, der *Confessio Helvetica Prior* und der *Declaratio* bezeugt, angegriffen, verdingt nicht:¹⁸⁹ Zwar stand der «neue» Katechismus im Gegensatz zu früheren Synodalbeschlüssen, andererseits waren fast gleich lautende Formulierungen schon im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* sowie in der *Declaratio* zu finden.¹⁹⁰

Da Megander die Unterschrift unter den Katechismus verweigerte, musste er Bern verlassen und kehrte in die Limmatstadt zurück, während Ritter trotz allem in Bern blieb.¹⁹¹ Die Querelen gingen noch bis Februar 1538 weiter; insbesondere in der Berner Landschaft regte sich Widerstand. Ihre Klagen brachten die Landpfarrer am 31. Januar 1538 dem Rat vor und es kam zu einem Vergleich: Der Rat liess mitteilen, dass mit dem «neuen» Katechismus keine Neuerung eingeführt werde, sondern sich Bern bei ausländischen Kirchen vom Verdacht der falschen Sakramentslehre befreien wolle.¹⁹² Als Konzession an die Protestierenden wurden zwei Stellen im gedruckten Katechismus abgeändert.¹⁹³

Schon Hundeshagen hat festgestellt, dass es interessanterweise eine wörtlich dem *Ersten Helvetischen Bekenntnis* abgeschriebene Stelle be-

186 Henrich, «Kunzechismus», 90f.

187 Für das stark umstrittene Thema der «Heilsobjektivität» vgl. auch oben S. 309–311.

188 Vgl. Megander, Ritter, Rhellikan und Jakob Meyer an die Pfarrer und Lehrer von Zürich am 28.11.1537, in: HBBW VII, Nr. 1074, 317–323.

189 Vgl. Ritter an Pfarrer und Lehrer von Zürich am 21.12.1537, in: HBBW VII, Nr. 1081, 332–337; und vgl. Henrich, «Kunzechismus», 87.

190 Etwa die Formulierung «vnsichtbarlich vnd himlischer wyß» (MBDS 6.3, 269), die ähnlich in der *Declaratio* vorkommt (vgl. WA Br. 12, Nr. 4268, 250, 104f). Vgl. Henrich, «Kunzechismus», 91.

191 Vgl. Henrich, «Kunzechismus», 88.

192 Vgl. ebd. 92.

193 Vgl. Hundeshagen, Konflikte, 102.

traf: «durch den dienst der kilchen übergibt der Herr Christus unns die ware gemeinschaftt sinis lybes und bluots» wurde geändert, in: «durch den dienst der kilchen verkündet der Herr Christus uns daß er uns schenke und übergebe die ware gemeinschaftt sinis lybes und bluots». ¹⁹⁴ Damit wurde der Katechismusstreit fürs Erste beigelegt, aber der Richtungskampf in der Berner Kirche ging weiter. ¹⁹⁵

Bezüglich der Fähigkeit der *Confessio Helvetica Prior*, Klarheit in umstrittenen Fragestellungen wie dem Abendmahl zu schaffen, wird die oben festgehaltene Beobachtung betreffend Tragfähigkeit bestätigt: Die *Confessio* klärte die Abendmahlsfrage nicht. Formulierungen, mit denen die Schweizer Theologen und Obrigkeiten im Februar 1536 noch einverstanden gewesen waren, wurden knapp zwei Jahre später abgelehnt. Das zeigt, dass der Kontext und der – eben verschieden – interpretierte Inhalt wichtiger war als die Formeln selbst. Dieser Befund bestätigt sich in der folgenden Darstellung der Druckgeschichte des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses*.

Der Druck des Ersten Helvetischen Bekenntnisses

Die Druckgeschichte des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* ist kompliziert. Aufgrund der im März 1536 getroffenen Vereinbarung der reformierten Städte, die *Confessio* vorläufig nicht zu drucken, erfolgte jahrelang keine Drucklegung. ¹⁹⁶

Im Frühjahr 1539 kamen Gerüchte auf, Zürich wolle das *Erste Helvetische Bekenntnis* ohne weitere Absprache drucken lassen. Hintergrund dieser Nachricht waren die personellen Veränderungen in Bern, mit denen in der Abendmahlsfrage die «Front» gewechselt wurde: Der Berner Prediger Peter Kunz stellte gemäss Berichten Luther über alles, auch über

194 Ebd. Vgl. die Formulierung in der *Confessio*, in: RBS 1/2, 53,6f. Die andere Änderung betraf ebenfalls das strittige «Übergeben der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi», die «himmlische Weise» der *exhibitio* wird nun als geistliche interpretiert (vgl. Henrich, «Kunzechismus», 93, Anm. 60).

195 Eine längere Zeit lang waren die Berner Theologen der Wittenberger Reformation zugeneigt. Die Klage darüber, dass der Berner Prediger Peter Kunz Luther über alles stelle, wurde Bullinger zugestellt (vgl. von Rümlang an Bullinger am 13.2.1539, in: HBBW IX, Nr. 1224, 54–58).

196 Für diese Entscheidung vgl. EA IV 1c, Nr. 409, 670.a und oben S. 296.

die Berner Disputation.¹⁹⁷ Dementsprechend gering war in Bern das Interesse an einer Drucklegung der *Confessio Helvetica Prior*, die für Luther in der Abendmahlsfrage zu wenig weit ging. Bullinger wehrte diese Gerüchte ab: Eine Veröffentlichung sei nur mit Zustimmung der anderen Orte denkbar.¹⁹⁸

Der erste Druck der *Confessio* erfolgte dann wahrscheinlich erst 1548, allerdings in einer posthum erschienen englischen Übersetzung von George Wishart, betitelt mit *The Confescion of the Fayth of the Sweserlandes*.¹⁹⁹ Der Schotte Wishart, auch Usher genannt, bereiste mutmasslich zwischen 1539 und 1542 Kontinentaleuropa und besuchte dabei auch die Eidgenossenschaft.²⁰⁰

Allerdings ist diesbezüglich vieles unsicher: Die von Dotterweich geäußerte Vermutung, Wishart habe das *Erste Helvetische Bekenntnis* während seiner Reise übersetzt, sowie überhaupt die Annahme, dass diese Übersetzung Wisharts Besuch der Schweiz beweise, ist höchstwahrscheinlich falsch. Denn erst im Frühling 1544 besprachen Bullinger und Myconius, dass der Zürcher Antistes dem Schotten Wishart die *Confessio Helvetica Prior* sowie die *Declaratio* geschickt hatte.²⁰¹ Es ist also sehr gut möglich, dass Bullinger den Schotten persönlich gekannt hat, aber dessen Übersetzung der *Confessio* erfolgte wahrscheinlich erst nach seiner Rückkehr nach Schottland. Warum Wishart das Bekenntnis ins Englische übertragen hat, ist aufgrund der wenigen Quellen schwierig herauszufinden. Es ist wahrscheinlich, dass er in der *Confessio Helvetica Prior* seine eigenen theologischen Gedanken wiederfand und hoffte, das Bekenntnis sei in Schottland oder England nützlich.²⁰²

197 Vgl. von Rümlang an Bullinger am 13.2.1539, in: HBBW IX, Nr. 1224, 54–58. Vgl. auch oben Fn 195.

198 Vgl. von Rümlang an Bullinger am 13.2.1539, in: HBBW IX, Nr. 1224, 54–58; Bullinger an von Rümlang am 8.3.1539, in: HBBW IX, Nr. 1237, 77–79.

199 Vgl. HBBibl I, Nr. 679, 293.

200 Vgl. Martin Holt *Dotterweich*, Art. Wishart, George, in: Oxford Dictionary of National Biography (Online), <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/29793>, published online: 23.9.2004.

201 Vgl. Myconius an Bullinger am 12.3.1544, in: HBBW XIV, Nr. 1866, 128,11–23; und Bullinger an Myconius am 21.3.1544, in: HBBW XIV, Nr. 1877, 149,36–39.

202 Vgl. *Dotterweich*, Wishart. Für den Einfluss der Zürcher Reformation auf Schottland vgl. Gottfried W. *Locher*, Zwinglis Einfluss in Schottland und England. Daten und Probleme, in: Zwing. 14/4 (1975), 165–209, insbesondere 194–202; sowie Duncan *Shaw*, Zwinglianische Einflüsse in der Schottischen Reformation, in: Zwing. 17/5 (1988), 375–400. Wishart war der Lehrer und das Vorbild des schottischen Reformators John Knox, über den Dawson eine Biografie geschrieben hat (vgl. Jane *Dawson*, John Knox, Yale 2015). Sie betont den starken Einfluss der schweizerischen Reforma-

Es bleibt die Frage nach der konkreten Vorlage, denn Bullingers Brief an Wishart ist nicht erhalten. Es lässt sich aber ableiten, dass nicht die lateinische Fassung E, die als Vorlage für die von den Obrigkeiten angenommene Version B gedient hatte, das Muster für seine englische Übersetzung war, sondern eine aktualisierte Fassung.²⁰³ Diese überarbeitete Version, die mehrfach im Zürcher Staatsarchiv überliefert ist, enthält einen Grossteil der Änderungswünsche, die Bullinger und Jud im März 1536 anbrachten.²⁰⁴

Als Beispiele seien die Hinzufügung der *Protestatio* sowie die Ergänzung im sechsten Artikel genannt, dass Gott nicht nur durch seine Vorsehung, sondern auch durch seinen Geist alle Dinge erhalte.²⁰⁵ Das ist eine dogmatisch explizitere Formulierung, in der die Vorsehung eher als substantivisches Attribut des Heiligen Geistes erscheint. Auch Wishart führt diese und weitere Ergänzungen in seiner englischen Übersetzung, was bedeutet, dass Bullinger ihm wohl eine dementsprechende lateinische Vorlage geschickt hat. Bei dieser fehlte allerdings die «Verdeutlichung in Zwinglischem Sinne»,²⁰⁶ etwa die Formulierung im Abendmahlsartikel, dass die Gemeinschaft des Leibes Christi «den gläubigen»²⁰⁷ vorbehalten sei.²⁰⁸ Eine solche lateinische Vorlage, die wahrscheinlich eine überarbeitete Fassung der lateinischen Version E ist, konnte bis anhin nicht gefunden werden, obwohl sie bestanden haben muss.²⁰⁹

Auch der erste lateinische Druck der *Confessio Helvetica Prior* deutet darauf hin: Die *Harmonia Confessionum Fidei* von 1581 ist mit Wisharts Übersetzung beinahe kongruent, was auf eine gemeinsame Quelle hin-

tion auf Wishart, gerade was das Primat der Heiligen Schrift und die Ekklesiologie im Allgemeinen betrifft (vgl. ebd. 28).

203 Zur Übersetzung von Wishart, die später nochmals gedruckt wurde, vgl. David Laing (Hg.), *The miscellany of the Wodrow society: containing tracts and original letters, chiefly relating to ecclesiastical affairs of Scotland: during the 16th and 17th centuries*, Edinburgh, 1844, 11–23.

204 Vgl. Zürich StA E II 447, 65r–79r; 150v–164r; E II 345, 39–47. Für die Änderungswünsche vgl. Jud und Bullinger an Myconius und Grynäus am 22.3.1536, in: HBBW VI, Nr. 768, 179,9–181,67. Eine Korrektur des Abendmahlsartikels wurde allerdings nicht vorgenommen.

205 Vgl. etwa Zürich StA E II 447, 151v.

206 Köhler, *Luther und Zwingli*, Bd. 2, 414.

207 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 53,6f.

208 Vgl. Laing, *Miscellany*, 19.

209 Eine lateinische Version in der Handschrift Bullinger, die im Zürcher Staatsarchiv liegt, führt zwar die *Protestatio*, aber nicht die diversen Änderungen, wie etwa der Geistsatz in Artikel 6 (vgl. *Confessio Helvetica Prior* (lateinisch), Bullingers Hand, in: Zürich StA, E II 337, 132r–137r).

weist.²¹⁰ Eine vollständige Vergleichsdarstellung würde den Rahmen sprengen, deshalb seien hier nur wenige Beispiele genannt: Die Zürcher Änderungswünsche bezüglich Artikel 5 haben sich sowohl in der *Harmonia* als auch in Wisharts Übersetzung niedergeschlagen, auch die Zusammenlegung der Artikel 13 und 14, die in der amtlichen Fassung B erfolgte, in der lateinischen Version E allerdings noch fehlt, haben die *Harmonia* und Wishart gemeinsam.

Bei der *Harmonia* handelt es sich um eine Bekenntnissammlung der reformierten Kirchen in Europa und England; damit sollte Rechtgläubigkeit und Einigkeit bewiesen werden.²¹¹ Jean-François Salvard, ein französischsprachiger Pfarrer, der in Genf weilte, trug die Hauptverantwortung bei der Erstellung der *Harmonia*, allerdings arbeiteten auch andere Theologen wie Théodore de Bèze, Antoine de la Roche Chandieu, Lambert Daneau und Simon Goulart mit.²¹² Nachdem 1577 die lutherische Konkordienformel mit scharfer Kritik an den «Sakramentierern» veröffentlicht worden war, schlug Salvard als der damalige Gesandte der französischen Kirchen vor, verschiedene protestantische Bekenntnisse zusammenzutragen.²¹³ Aber Pfalzgraf Johann Casimir, der zu einem Treffen einlud, präferierte ein neu abzufassendes Bekenntnis.

Diese Initiative scheiterte und der mittlerweile in Genf wohnhafte Salvard versuchte, seine gesammelten reformierten und teilweise lutherischen Bekenntnisschriften doch noch zu verwenden und damit eine Einheit der Protestanten gegenüber Rom zu erreichen.²¹⁴ Nachdem die Liste durch die Genfer Compagnie des Pasteurs genehmigt worden war, schickte Salvard sie im März 1581 dem Zürcher Antistes Rudolf Gwalther zu.²¹⁵

210 Vgl. Jean-François Salvard, *Harmonia Confessionum Fidei orthodoxarum et reformatarum ecclesiarum, quae in praecipuis quibusque Europae regnis, nationibus et provinciis sacram Evangelii doctrinam pure profitentur*, Genf 1581, <https://doi.org/10.3931/e-rara-5857> (vgl. HBBibl I 659).

211 Vgl. Jill Raitt, Art. *Harmony of Confessions*, in: *The Oxford Encyclopedia of the Reformation* (Online), Published online: 2005.

212 Vgl. Raitt, *Harmony of Confessions*. Für Salvard vgl. Olivier Labarthe, Jean-François Salvard. *Ministre de l'évangile (1530–1585). Vie, oeuvre et correspondance*, in: *Polémiques religieuses; études et textes*, Genf 1979, 345–480.

213 Für die Konkordienformel vgl. Irene Dingel (Bearb.), *Die Konkordienformel*, in: BSELK, 1184–1607.

214 Vgl. Fritz Büsser, *Freedom in reformed confessions of the 16th Century. The «Harmonia Confessionum Fidei» of 1581*, in: Zwing, 16/4 (1984), 281–300, hier 285.

215 Vgl. Robert M. Kingdon, Jean-François Bergier u. a. (Hg.), *Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève*, Genf 1962ff, Bd. IV, Nr. 47, 362–365.

Dieser antwortete am 4. April, korrigierte zwei Fehler, billigte die *Harmonia* aber grundsätzlich, die anschliessend gedruckt wurde.²¹⁶

Warum genau die *Confessio Helvetica Prior* in diese Bekenntniskonkordanz aufgenommen wurde, ist aus den Quellen nicht klar ersichtlich. Möglicherweise beruhte deren Aufnahme auf einem Missverständnis: In der Kurzvorstellung der verschiedenen Bekenntnisse, die in die *Harmonia* aufgenommen wurden, wird von der *Confessio* gesagt, sie sei von den Wittenberger Reformatoren am Schmalkaldischen Bundestag im Februar 1537 angenommen worden, was allerdings nicht stimmt.²¹⁷ Es könnte also sein, dass Salvard in der *Confessio* fälschlicherweise eine Bekenntnisschrift sah, auf die sich Schweizer und Wittenberger Theologen schon einmal geeinigt hatten und die darum wieder verbindende Kraft haben könnte.

Ganz im Sinn einer Harmonie oder einer Konkordanz war das *Erste Helvetische Bekenntnis* in der *Harmonia* allerdings nicht als Ganzes an einem Stück abgedruckt, sondern gemäss den Artikeln der *Confessio Helvetica Posterior* angeordnet.²¹⁸ Bemerkenswerterweise werden dabei nicht nur alle Artikel der *Confessio* aufgeführt, der letzte Abschnitt von Artikel 11 über Christus sogar zweimal, sondern auch die dazu passenden Stellen der lateinischen Version der *Declaratio*.²¹⁹ Nach den Artikeln über die Aufgabe der Kirchendiener und je nach den drei Artikeln über

216 Vgl. Raitt, *Harmony of Confessions*.

217 Vgl. Salvard, *Harmonia Confessionum Fidei* Bd. 1, **2v. Luther hatte sich gegenüber dem Basler Bürgermeister Jakob Meyer vorsichtig positiv für die *Confessio* geäussert, aber von einer Annahme war keine Rede (vgl. oben Fn 120). Auch später zeigt sich deutlich, dass Luther das *Erste Helvetische Bekenntnis* gerade in der Abendmahlslehre als noch zu unklar erachtet hat (vgl. auch oben S. 330).

218 Vgl. die Übersicht, in: Salvard, *Harmonia Confessionum Fidei*, **** Die *Harmonia* enthält abgesehen von der *Confessio* und der *Confessio Helvetica Posterior* folgende Bekenntnisse: Die *Confessio Augustana* (1530), die in einigen Artikeln leicht geändert wurde, die *Confessio Tetrapolitana* (1530), das *Erste Basler Bekenntnis* (1534), das *Sächsische Bekenntnis* (1551), das *Württembergische Bekenntnis* (1552), die *Confessio Gallicana* (1559), das *Anglikanische Bekenntnis* (1562), das *Belgische Bekenntnis* (1566) sowie das *Böhmische Bekenntnis* (1573) (vgl. Salvard, *Harmonia Confessionum Fidei*, **2r–***3v).

219 Der letzte Absatz des 11. Artikels (Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 60, 16–21) wird in der *Harmonia* in Abschnitt II sowie in Abschnitt VI zitiert (vgl. Salvard, *Harmonia Confessionum Fidei* Bd. 1, 27f. 104) und somit der ganze Artikel 11 geführt (entgegen Saxer, *Confessio*. Einleitung, in: RBS 1/2, 41). Eine lateinische Version der an Luther geschickten *Declaratio* (WA 12, Nr. 4268 Seiten) findet sich im Zürcher Staatsarchiv (vgl. *Declaratio* (lateinisch), in: Zürich StA E II 337, 187r–192r).

die Sakramente allgemein, Taufe und Abendmahl zitiert die *Harmonia* auch die entsprechenden Abschnitte aus der *Declaratio*.²²⁰

Als ganzer, zusammenhängender Bekenntnistext wurde die *Confessio Helvetica Prior* 1612 gedruckt, wobei die *Harmonia* als Vorlage diente.²²¹ Der erste vollständige Druck in deutscher Sprache erfolgte erst 1828.²²² Welche Version dafür als Vorlage gedient hat, ist schwierig zu eruieren. Die Artikelteilung, etwa dass die Ausführungen über die Gnade Christi und den Glauben gemeinsam im 13. Artikel zusammengefasst werden, spricht für eine der deutschen Übersetzungen und nicht für die lateinische Version E.²²³ Allerdings fehlen charakteristische Ergänzungen der deutschen Übersetzung Juds, etwa die Erwähnung im Abendmahlsartikel, dass die Gemeinschaft des Leibes und Bluts Christi «den gläubigen»²²⁴ angeboten werde.²²⁵ Auch der Zusatz bezüglich der Pneumatologie bei der Vorsehung in Artikel 6, wie bei Wishart und in der *Harmonia* gedruckt, fällt in der Ausgabe von Johann Jakob Meß weg.²²⁶ Bei einigen Drucken wurde die Reihenfolge zwischen Artikel 25 über die «Häretiker» und Artikel 26 über *Adiaphora* vertauscht, was wahrscheinlich auf einem Versehen in der Abschrift des deutschen Bekenntnistextes beruht.²²⁷

Mit der Edition der Bekenntnisschriften der reformierten Kirchen, die 1903 von E. F. Karl Müller herausgegeben wurde, ist m. E. erstmals die frühneuhochdeutsche Version, wie sie im März 1536 von den Gesandten der reformierten Städte angenommen wurde, gedruckt worden.²²⁸

220 Vgl. Salvard, *Harmonia Confessionum Fidei* Bd. 2, 44–46. 75–77. 91f. 113–116; sowie die entsprechenden Stellen der lateinischen *Declaratio* in Zürich StA E II 337, 187r–191v.

221 Vgl. Gaspard Laurent und Charles-Louis Frossard, *Ecclesiarum per Helvetiam Confessio Fidei summaria et generalis, composita Basileae Anno Domini M. D. XXXVI. Latina excusa 1581*, in: *Corpus et Syntagma Confessionum Fidei, quae in diversis regnis et nationibus Ecclesiarum nomine fuerunt authentice editae*, Genf 1612 <https://doi.org/10.3931/e-rara-63158>, 87–93 (vgl. HBBibI I, Nr. 660, 288). Saxer führt diese Version mit dem Kürzel J im Apparat seiner Edition (vgl. Saxer, *Confessio*. Einleitung, in: RBS 1/2, 41).

222 Vgl. Johann Jakob Meß (Hg.), *Sammlung symbolischer Bücher der reformirten Kirche*, Neuwied 1828, 153–165 (vgl. HBBibI I, Nr. 674, 291).

223 Vgl. ebd. 157.

224 Saxer, *Confessio*, in: RBS 1/2, 53, 6f.

225 Vgl. Meß, *Sammlung*, 161f.

226 Vgl. ebd. 154.

227 Vgl. HBBW VI, Nr. 751, 141f, Anm. 7.

228 Vgl. E. F. Karl Müller (Hg.), *Ein kurtze und gemeine bekantnus, des glaubens der kilchen, die jn einer Eidtgenosschaft das Evangelium Christi angenommen habenn, allen gläubigen und frommen ze erwegen, zu beschetzenn und zü urteylen dargestellt*, in:

Formell war die *Confessio Helvetica Prior* bis 1566 in Geltung, als die Schweizer reformierten Kirchen das *Zweite Helvetische Bekenntnis* von Bullinger annahmen.²²⁹ Abgesehen von einer englischen Übersetzung, die allerdings nicht auf der offiziellen Version beruhte, wurde sie in dieser Zeit nie gedruckt. Das ist ein Grund für die uneinheitliche Überlieferung, denn wegen der verspäteten Drucklegung kursierte jahrhundertlang vor allem eine nicht offiziell angenommene Version des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses*. Damit konnten die Zürcher einen grossen Teil ihrer Anpassungswünsche, obwohl sie nicht von den Obrigkeiten approbiert worden waren, weitergeben und so auch durchsetzen.

Ertrag: Die Wahrnehmung der *Confessio Helvetica Prior*

Ziel des vorliegenden Kapitels war es, die Geltung und Verbreitung des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* zu untersuchen. Mit der Abfassung der *Wittenberger Konkordie* im Mai 1536, die die Strassburger und Wittenberger Theologen unterschrieben hatten, wurde rasch klar, dass die *Confessio* keine Grundlage für ein gemeinsames Bekenntnis bilden konnte. Eine Mehrheit der eidgenössischen Theologen waren zwar mit deren Formulierungen zusammen mit den Erläuterungen Bucers einverstanden, wollten aber bei ihrem eigenen Bekenntnis bleiben. Sie hatten die Hoffnung, dass Luther ihr im Februar 1536 abgefasstes *Helvetisches Bekenntnis* akzeptieren würde.

Zusammen mit der *Declaratio*, einer hauptsächlich von Bullinger und Jud verfassten Erklärung über die Sakramente und das Amt, in der die Abendmahlslehre gegenüber dem *Ersten Helvetischen Bekenntnis* eher verschärft dargestellt wurde, schickten die Schweizer die *Confessio* dem Wittenberger zu. Dessen Antwort liess lange auf sich warten und lautete schliesslich: Er sei einverstanden mit den Ausführungen über den Dienst am göttlichen Wort und der Taufe, aber bezüglich des Abendmahls habe er ein anderes Verständnis.

Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, in authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register, Leipzig 1903, 101–109. Müller hat für die Herausgabe die Version in Zürich StA E I 1.3, Nr. 27, 1–24 verwendet, die auch Saxer zur Grundlage seiner Edition gemacht hat und in dieser Arbeit ebenfalls als Grundlage verwendet wurde (vgl. Saxer, *Confessio*. Einleitung, in: RBS 1/2, 39).

229 Für Literatur zum *Zweiten Helvetischen Bekenntnis* vgl. oben S. 20.

Die weiteren Bemühungen um eine Annäherung verliefen im Sand und ab 1539 ist wieder eine Tendenz zur Abgrenzung zu beobachten. Es wurde immer wieder deutlich, dass Luther eine ›Konversion‹ zu seiner Haltung erwartete.²³⁰ Spätestens mit der Veröffentlichung der Bekenntnisse Luthers und der Zürcher 1544/45 wurde offenkundig, dass es im Abendmahlsstreit bis auf Weiteres keine Einigung geben würde.

Das Verhältnis der reformierten Städte untereinander und dasjenige der Theologen entwickelte sich im Vergleich zum Zeitraum unmittelbar vor 1536 jeweils in die entgegengesetzte Richtung: Während bei den reformierten Orten zwar nicht unbedingt eine engere Zusammenarbeit, dafür aber eine deutlich verbesserte Kommunikation sichtbar wurde, brachte das *Erste Helvetische Bekenntnis* inhaltlich keine Klarheit, was sich auf die Beziehungen der Theologen niederschlug.

Entlastend für die reformierten Orte zeigte sich der Umstand, dass nicht mehr alle Streitigkeiten den konfessionellen Grenzen entlang verliefen. Darüber hinaus gab es – ein Kontinuum in der Eidgenossenschaft – eine allgemeine schweizerische Zurückhaltung in Fragen der Aussenpolitik, gerade in den Themen des Reislaufens und der ›Türkenhilfe‹. Das Verhältnis der reformierten Orte gegenüber dem Schmalkaldischen Bund veränderte sich auch nach 1536 nicht: Basel zeigte nach wie vor Annäherungstendenzen, während Zürich und Bern – Letztere zumindest vorläufig – freundlichen Abstand hielten. Das Ziel der Strassburger, mithilfe eines Bekenntnisses, der *Confessio Helvetica Prior*, ein politisches Bündnis zwischen schweizerischen und deutschen Protestanten zu erreichen, schlug fehl. Dabei spielten sowohl politische als auch theologische Gesichtspunkte eine Rolle: Die reformierten Obrigkeiten der Eidgenossenschaft waren zu wenig auf ein Bündnis angewiesen und die *Confessio* hatte theologisch die Erwartungen hinsichtlich einer Einigung mit Luther nicht erfüllt.

Auffallend ist, dass sich demgegenüber das Verhältnis zwischen den Theologen eher zu verschlechtern schien. Bei Bullinger etwa wuchs immer mehr das Gefühl, dass für Bucer das *Erste Helvetische Bekenntnis* kein Ziel, sondern nur ein Zwischenschritt auf dem Weg zur Unterzeichnung der *Confessio Augustana* gewesen war. In der Eidgenossenschaft schieden sich die Geister dann auch nicht am *Helvetischen Bekenntnis*, sondern an der unterschiedlichen Beurteilung von Bucers Wirken. Aus Zürcher und Berner Sicht bestand nämlich die Angst, dass sich Basel vom gemeinsa-

230 Vgl. Ehlers, Konfessionsbildung, 98.

men Standpunkt entferne, weil die Basler Theologen nach wie vor zum Strassburger hielten.

Luthers abwartende Haltung tat dabei ihr Übriges: Die lange bestehende Unsicherheit, was die *Confessio* in seinen Augen wert war, half nicht, die Verstimmungen innerhalb der Schweiz und mit Strassburg zu beseitigen. Denn interessanterweise beriefen sich viele Theologen zunächst noch auf das *Erste Helvetische Bekenntnis*, verstanden dieses aber offensichtlich nicht gleich: Sie rekurrten nicht auf die konkreten Formulierungen, sondern auf den – eben unterschiedlich verstandenen – Inhalt der *Confessio*.

So konnte Bucer schreiben, dass die Lehre Zwinglis teils in klarem Widerspruch zum im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* festgehaltenen Abendmahlsverständnis stehe, während die Zürcher durch die Publikation des Briefwechsels von Zwingli und Oekolampad zeigen wollten, dass sie sich ganz in dieser Tradition stehend verstanden.²³¹ Das Ziel, die *Confessio* könne etwas zur Einigung mit Luther beitragen, wurde also klar verfehlt.

Noch 1547 wurde über die Stellung des *Helvetischen Bekenntnisses* diskutiert: In der Auseinandersetzung wegen Zürcher Studenten, die in Strassburg nicht am Abendmahl teilnehmen wollten, berief sich Bucer auf die *Confessio*, was Bullinger nicht gelten liess. Der Zürcher Antistes erklärte, deren spezielle Formulierungen seien angesichts einer möglichen Einigung mit Luther festgehalten worden, wobei die Zürcher das Recht hätten, diese in ihrem Sinn auszulegen. Damit hatte sich die *Confessio* als gemeinsames Bekenntnis erneut als zu wenig tragfähig erwiesen.

Es überrascht deshalb nicht, dass das Abendmahl weiterhin ein grosser Streitpunkt war, wie es am Beispiel von Bucers *Retractationes* oder des Berner Katechismusstreits gezeigt worden ist. Speziell dabei ist, dass die *Confessio Helvetica Prior* ambivalent beurteilt wurde: Die Strassburger liessen in ihrem Brief an Luther durchblicken, dass sie sie für eine Konkordie mit dem Wittenberger als ungenügend empfanden.²³² Demgegenüber zeigten die innerbernischen Abendmahlsquerelen, dass Formulierungen, die ziemlich genau der *Confessio* und der *Declaratio* entsprachen, lutherisch verstanden wurden. Denn aufgrund dieser Änderungen am Katechismus verweigerte der Zwingli-Anhänger Megander die Unterschrift und verliess Bern. Es war den Theologen mit der Festlegung auf

231 Für den Brief vgl. Bucer an Bullinger am 25.2.1538, in: HBBW VIII, Nr. 1105, 64,69–65,97.

232 Vgl. Capito und Bucer an Luther vom 19.1.1537, in: WA Br. 8, Nr. 3128, 12–18.

das *Erste Helvetische Bekenntnis* also auch nicht gelungen, strittige Themen wie die Abendmahlsfrage zu klären.

Dass beim *Ersten Helvetischen Bekenntnis* vor allem der Inhalt und nicht nur die konkreten Formulierungen im Mittelpunkt standen, ist auch an der Druckgeschichte erkennbar. Während der Geltungszeit bis 1566 gab es weder einen deutschen noch einen lateinischen Druck der *Confessio*. Der erste Druck in einer englischen Übersetzung des Schotten Wishart von 1546 sowie der erste lateinische Druck von 1581 in einer Bekenntniskonkordanz, der *Harmonia*, hatten wahrscheinlich eine gemeinsame lateinische Vorlage. Diese entsprach aber nicht der von den Obrigkeiten angenommenen Fassung, sondern enthielt einen Grossteil der Zürcher Änderungswünsche: So wurde beispielsweise in beiden Ausgaben die *Declaratio* mitgedruckt, was zeigt, dass die *Confessio* eng mit der Erklärung verbunden war.

Spätere Drucke beruhen auf anderen Vorlagen, da sie weder die Zürcher Änderungen noch die *Declaratio* führen. Die Ergänzungen, die die Theologen aus Zürich wünschten, haben sich – obwohl nicht offiziell angenommen – zumindest kurz- und mittelfristig durchgesetzt. Langfristig kursierten verschiedene Fassungen und der ursprüngliche, offizielle Text wurde erst mit der kritischen Edition von Müller wieder breit zugänglich.

In der vielfältigen Druckgeschichte spiegelt sich wohl der Umstand, dass wegen der Berufung auf den Inhalt relativ frei mit dem Text des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* umgegangen worden ist.

Schluss

Ziel der vorliegenden Arbeit war es, einen möglichst breiten reformati-
onsgeschichtlichen Zugang zum *Ersten Helvetischen Bekenntnis* zu fin-
den und dabei den historischen Kontext immer wieder an der Bekennt-
nisschrift, der ›Idee‹ selbst, zu messen und, wo nötig, entsprechend
anzupassen.¹ Darum stand einerseits die theologische Analyse des *Ersten
Helvetischen Bekenntnisses* im Fokus, andererseits die Nachzeichnung
der Entstehungsumstände der *Confessio* und deren Einordnung in den
historischen Kontext.

Das spiralförmige Vorgehen und die Untersuchung der teils gleichen
Quellen aus unterschiedlicher Sicht ermöglichten es, die beiden Perspek-
tiven immer wieder aufeinander zu beziehen. Die Erkenntnisse dieses
Vorgehens sind jeweils schon in den jeweiligen Kapiteln selbst unter ›Er-
trag‹ zusammengefasst, darum folgt an dieser Stelle nur noch eine kurze
Synthese der Ergebnisse.

Zunächst zur Bekenntnisschrift selbst: Es hat sich gezeigt, dass die
Confessio Helvetica Prior eine Zusammenfassung der schweizerisch-re-
formierten Theologie ist. Viele Inhalte waren schon von Zwingli her be-
kannt, einiges erinnert stark an das *Erste Basler Bekenntnis*. Teilweise
gibt es andere Nuancierungen, aber wirklich neuartig für eine reformierte
Bekenntnisschrift sind insbesondere der Aufbau und die Struktur der
Confessio: Die erstmalige Voranstellung der Heiligen Schrift in einem ei-
genen Artikel innerhalb eines Bekenntnisses untermauert die zentrale
Stellung der Bibel. Aus heutiger Sicht stellt dies ein Proprium der refor-
mierten Tradition dar. Gleichzeitig wurden mit Kernbegriffen wie ›Recht-
fertigung‹ oder ›freier Wille‹ diskursive Charakteristika der Wittenberger
Reformation in das *Erste Helvetische Bekenntnis* übernommen und da-
mit versucht, diese Punkte entsprechend zu implementieren.

1 Vgl. dafür die Problematik der Kontextualisierung durch Diggins: «The problem arises when we ask how historians identify, not to say select, the right context». *Diggins*, Oyster, 153. Er vergleicht die ›Ideen‹ mit Perlen, die als solche geschätzt werden können, auch wenn sie ohne historischen Kontext, der ›Auster‹, erscheinen (vgl. oben S. 15–18).

Besonders der Abendmahlsartikel der *Confessio* ist bemerkenswert: Er versucht mit aller Kraft, Luthers Kritik, die Schweizer würden nur «leere Zeichen» feiern, entgegenzutreten, indem das Abendmahl so bedeutungsvoll als irgend möglich präsentiert wird. Allerdings musste dies ohne Verleugnung der eigenen Überzeugung geschehen: Gott allein gebe Gnade und deshalb könne sie nicht in den Elementen oder in einem Ritus inhärent sein, so die Schweizer Theologen.

Diese Beobachtung führt zum historischen Kontext. Denn dass vor allem das Sakramentsverständnis der *Confessio* zentral war, erklärt sich aus den Entstehungsumständen. Die Auswertung des Briefwechsels der Theologen hat gezeigt, dass abgesehen vom Umgang mit «häretischen» Strömungen und dem Verhältnis zwischen Kirche und Staat insbesondere das Abendmahl diskutiert wurde.

All diese Themen haben sich im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* niedergeschlagen: Die «Häretiker» wurden in einem eigenen Artikel behandelt und der Obrigkeit in Fragen der Kirchenzucht viel Autorität eingeräumt, wie es etwa Bullinger im Vorfeld gefordert hatte. Dennoch hatte die Abendmahlsdiskussion die grösste Sprengkraft. Bereits vor 1536 hatten sich verhältnismässig feste Positionen gebildet: Die Strassburger Theologen versuchten, zwischen den Wittenbergern und den Schweizern zu vermitteln. Schon 1525 beharrten Bucer und Capito darauf, dass es sich beim Abendmahlsstreit um einen Wortstreit handle.

Da aber in der Eidgenossenschaft grosses Misstrauen gegenüber diesen Vermittlungsbemühungen Bucers und Capitos herrschte, brauchten die Vermittler selbst Vermittlung. Diese Rolle übernahmen die Basler Theologen. Sie standen nicht nur geografisch, sondern auch inhaltlich in der Mitte zwischen dem Elsass und den Schweizer Städten Bern und Zürich, die wegen diesem Engagement der Basler eine Spaltung der reformierten Eidgenossenschaft befürchteten. Damit bestätigt sich im Briefwechsel dieselbe Beobachtung, die allgemein für die Zeit des Abendmahlsstreits gemacht wurde: Die Bemühungen um eine Einigung waren stets geprägt von der geografischen Nähe sowie von der ähnlichen Bildungsherkunft der Akteure, die teilweise eben auch zu einer Ähnlichkeit in den theologischen Anschauungen führten.

Grundsätzlich zeigten sich die Zürcher Theologen kompromissbereit beim Thema Abendmahl und waren damit deutlich offener als die Berner, die gegenüber Wittenberg kritischer eingestellt waren. Die Vorbehalte gegen eine Konkordie waren dabei nicht nur theologischer, sondern auch taktischer und persönlicher Natur. Denn die schon sehr früh stattgefundenen Frontenverhärtung im Abendmahlsstreit erschwerte die Einigung er-

heblich: Keine Seite wollte sich nachsagen lassen, sie habe ihre Meinung geändert oder sei von einer früher geäusserten Überzeugung abgewichen. Dafür war nicht nur Stolz, sondern vielmehr auch Taktik der Grund. Denn die Akteure befürchteten, eine Abkehr von der bisherigen Position oder ein Nachgeben sei in der heimischen Bevölkerung schwer vermittelbar.

Aber auch persönliche Motive spielten eine entscheidende Rolle: Denn nicht zuletzt aufgrund der fortwährenden Verteidigung Luthers durch die Strassburger kam den Elsässern gegenüber immer wieder Misstrauen auf. Auch der eher konkordienfreundliche Basler Antistes Myconius monierte das Einmischen von Capito und Bucer in innereidgenössische Angelegenheiten und Bullinger lehnte «Geheimverhandlungen» vehement ab, da er Bucers Redlichkeit infrage stellte.

Durch persönliche Begegnungen wurde dieses Misstrauen gegenüber den Strassburgern etwas gemildert. Das änderte aber nichts am Umstand, dass die Schweizer Luther die Schuld am Abendmahlsstreit gaben und nicht darauf vertrauten, dass der Wittenberger die schweizerische Sakramentslehre akzeptieren würde. Wegen der fehlenden direkten Kommunikation zwischen Wittenberg und den Schweizern seit 1529 gab es allerdings bezüglich der Vermittlung durch Strassburg keine Alternative, wenn eine Einigung erreicht werden wollte.

Daran hatten insbesondere auch die Politiker Interesse. Schon früh hatte sich in den Diskussionen rund um das richtige Abendmahlsverständnis gezeigt, dass eine Einigung für die Obrigkeiten ein mindestens ebenso grosses Anliegen war wie für die Theologen und sie sich dementsprechend auch dafür einsetzten. Denn obwohl etwa Bullinger und Myconius Zweifel am Nutzen eines gemeinsamen schweizerischen Bekenntnisses hatten, stimmten sie schliesslich auf Druck der oberdeutschen Theologen und der politischen Behörden, insbesondere Basels, zu, das eigene Glaubensverständnis auszuformulieren und festzuhalten.

Dieses Engagement der Obrigkeiten hatte Gründe: Seit der Niederlage gegen die altgläubigen Orte im Zweiten Kappelerkrieg waren die Schweizer Reformierten in Bedrängnis. Die eigenen Bündnisse waren ebenso zerschlagen worden wie die Idee eines schweizerisch-oberdeutschen Sonderbunds. Darüber hinaus hatte die Krise von 1531 das konflikthafte Verhältnis der reformierten Orte untereinander noch verschärft. Das gegenseitige Misstrauen, insbesondere zwischen Zürich und Bern, sowie die stets latente Kriegsangst waren wichtige Faktoren in der Dynamik zwischen den Städten. Dabei gaben weniger Fragen des «richtigen» Glaubens Anlass zu Skepsis, sondern die Uneinigkeit bezüglich des

Auftretens gegenüber den Fünf Orten. Auch da fand sich Basel in einer vermittelnden Position wieder.

Damit waren die Antagonisten in den politischen Fragen andere als in den theologischen: Während sich die Städte Zürich und Bern beziehungsweise deren Theologen im Abendmahlsstreit mehr oder weniger auf der gleichen Seite wiederfanden, herrschte auf der politischen Ebene ein tiefes Misstrauen zwischen diesen Städten. So zeigen die verschiedenen in der Studie thematisierten Fallbeispiele dann auch, dass eine innerreformierte Loyalität unter Belastung kaum vorhanden war. Dieser Umstand setzte die politischen Behörden unter Druck, wenigstens die Glaubensbände zu stärken und so etwas mehr Stabilität in der Beziehung zu den anderen reformierten Städten und möglicherweise sogar eine neue Verbindung zu den deutschen Protestanten zu schaffen.

Dass Basel dabei besonders engagiert war, wurde schon erwähnt. Es überrascht also nicht, dass die politischen Behörden der Rheinstadt zu den Verhandlungen über das *Erste Helvetische Bekenntnis* einluden. Dabei stand aber zunächst die Aussicht auf ein allgemeines Konzil im Vordergrund, auf dem sich die Schweizer als starke Einheit zu präsentieren gedachten.

Während der Tagung Ende Januar und Anfang Februar 1536 wurde allerdings der Wunsch, der schon im Vorfeld diskutiert wurde, wieder aktuell: Ziel war es, mit der *Confessio* eine Einigung mit Luther und der Wittenberger Reformation zu erreichen. Darum sind die meisten Änderungen am Erstentwurf der Bekenntnisschrift als Angleichung an die Wittenberger Theologie zu verstehen. Es konnte gezeigt werden, dass die *Confessio* in Aussicht auf eine baldige Ausschreibung eines Konzils nach Mantua geprägt war vom Versuch, einen innerschweizerischen Konsens zu finden, dabei aber auch eine mögliche Konkordie mit Luther nicht völlig auszuschliessen.

Dieser Plan schlug fehl: Obwohl von Luther freundlich begrüsst, trat der gewünschte Effekt, nämlich seine Anerkennung der *Confessio*, nicht ein. Das *Erste Helvetische Bekenntnis* wurde nicht zuletzt darum keine Grundlage für eine Konkordie, weil der Wittenberger von den Oberdeutschen und Schweizern eine «Konversion» zu seiner eigenen Haltung verlangte.

Da weder die Ziele noch das Verständnis des Inhalts der *Confessio* bei den Akteuren identisch war, wurde das Verhältnis der Theologen noch stärker als vor 1536 von Misstrauen geprägt. Die Schweizer wollten sich nicht auf Formulierungen behaften lassen und verwendeten zudem das *Erste Helvetische Bekenntnis* nur noch zusammen mit der *Declaratio*,

einer im Oktober 1536 von den Zürcher Theologen verfassten Erklärung über die Sakramente und das Amtsverständnis. Bucer dagegen rekurrierte immer wieder auf die *Confessio*, fand sie aber dennoch für eine Konkordie mit Luther ungenügend. Bezüglich der Abendmahlsfrage vermochte die gesamtschweizerische Bekenntnisschrift also keine Klarheit zu verschaffen.

Demgegenüber verbesserte sich die Kommunikation zwischen den politischen Vertretern der Städte, nicht zuletzt aus dem Grund, weil nicht mehr alle Streitigkeiten entlang der konfessionellen Grenzen verliefen. Vielleicht auch darum war ein Beitritt zum Schmalkaldischen Bund kein Ziel der reformierten Schweizer Orte, abgesehen von Basel, das mit einer Mitgliedschaft liebäugelte. Da sich die politische Situation der Reformierten in der Eidgenossenschaft verbessert hatte, schien eine Glaubenseinigung nicht mehr höchste Priorität bei den Städten zu genießen. Folglich nahmen die Obrigkeiten weniger Einfluss auf die Konkordienangelegenheiten und dementsprechend geringer war der Druck auf die Theologen, sich zu einigen.

Die Druckgeschichte der *Confessio Helvetica Prior* unterstreicht diese Entwicklung: Der – unterschiedlich verstandene – Inhalt der Bekenntnisschrift und weniger die konkreten Formulierungen standen im Vordergrund, weshalb verschiedene und teilweise veränderte Fassungen gedruckt wurden. Mit dem in der *Confessio* gefundenen Kompromiss waren zumindest die Schweizer Theologen nicht mehr einverstanden, darum wollten sie das Bekenntnis ihrem Abendmahlsverständnis entsprechend auslegen.

Damit kann das *Erste Helvetische Bekenntnis* gut in die allgemeine reformierte Bekenntnisbildung eingeordnet werden, bei welcher Kontextualität und Unabgeschlossenheit zentrale Wesenszüge sind. Das formale Prinzip der Überbietbarkeit ist grundsätzlich in reformierten Bekenntnisschriften zu finden und diese entwickelten sich auch immer mehr zu einer innerprotestantischen Debattenplattform, da darin wichtige Fragen geklärt wurden.

Aus der Sicht heraus, dass das Ziel reformierter Bekenntnisbildung in der Tendenz eher nicht Vereinheitlichung, sondern gegenseitige Anerkennung der schon vorhandenen Bekenntnisschriften war, mag die Abfassung der *Confessio Helvetica Prior* auf den ersten Blick sonderbar erscheinen. Das erklärt sich aber mit dem schon oben erwähnten Umstand, dass den Schweizern eine Anerkennung ihres Bekenntnisses durch Luther vorschwebte.

Auch die rasch aufgekommene Unzufriedenheit mit der *Confessio* lässt sich unter anderem mit den Besonderheiten der Bekenntnisbildung erklären: Es ging immer um den Kontext, in dem ein Bekenntnis gelesen wurde. Weil das Interesse, mit der Struktur und einigen Formulierungen der Wittenberger Reformation entgegenzukommen, später bei den Schweizer Theologen nicht mehr vorhanden war, wurde das *Erste Helvetische Bekenntnis* negativ eingeschätzt, obwohl es sich dabei in grossen Bereichen um charakteristisch reformierte Theologie handelt.

Gewiss wurde in der vorliegenden Studie nicht alles zur *Confessio* gesagt. Der Entscheid, den Schwerpunkt auf den Bekenntnis-Bündnis-Aspekt einerseits und auf den Abendmahlsstreit andererseits zu legen, lässt andere mögliche Perspektiven in den Hintergrund treten. So wäre es beispielsweise auch möglich, die Kernbegriffe der *Confessio* noch vertiefter zu untersuchen und ihre Entwicklung bis zur Abfassung des *Zweiten Helvetischen Bekenntnisses* nachzuzeichnen, das den Beginn der Frühorthodoxie markiert.² Mit einer solchen Untersuchung könnte gezeigt werden, welche Vorstellungen und Formulierungen der *Confessio* sich in der Schweizer Reformation durchgesetzt haben. Dafür bieten nicht nur weitere Bekenntnisschriften wie etwa der *Consensus Tigurinus* von 1549 Hand, sondern auch der Briefwechsel, der im Falle von Bullinger laufend ediert wird und so die Grundlage für weitere Forschung legt.³ Nicht zuletzt könnte auch die Haltung der Theologen gegenüber der *Confessio*, die eine ausführlichere Abhandlung verdient hätte, so einfacher erforscht werden.⁴

Bereits diese unvollständige Aufzählung über andere mögliche Zugänge zum *Ersten Helvetischen Bekenntnis* zeigt, dass Diggins eingangs erwähnte Mahnung vor dem Forschungsoptimismus des «Kontextualismus» berechtigt ist: Es gibt keinen «richtigen»⁵ zu untersuchenden historischen Kontext der *Confessio*, sondern lediglich verschiedene Aspekte, unter denen das Bekenntnis beleuchtet werden kann.

Die Untersuchung der *Confessio* und ihres historischen Kontextes wurde in dieser Studie bewusst nicht unter Aktualitätsgesichtspunkten vorgenommen, sondern das Verstehen vergangener Phänomene als solche

2 Für diese Einordnung und die Einteilung der protestantischen Orthodoxie in drei Phasen vgl. Martin Sallmann, Art. Protestantische Orthodoxie, in: HLS Bd. 10, 13f.

3 Für den *Consensus Tigurinus* vgl. Eberhard Busch (Bearb.), *Consensus Tigurinus* 1549, in: RBS 1/2, 481–490.

4 Das hat schon Reinhard Bodenmann angemerkt, vgl. Bodenmann, Briefe von Oktober bis Dezember 1546. Einleitung, in: HBBW XVIII, 39f.

5 Diggins, Oyster, 153.

stand im Fokus.⁶ Aber auch wenn hier unter der entgegengesetzten Prämisse geforscht wurde, ergeben sich aus den Ergebnissen doch gegenwartsrelevante Implikationen.

Denn die Schwierigkeiten, die mit religiöser Kompromissfindung verbunden sind und die sich am Beispiel des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* gezeigt haben, manifestieren sich auch in der Gegenwart. Heute sind die inhaltlichen Konflikte andere als im 16. Jahrhundert: Der Gegensatz zwischen Schweizer und Wittenberger Reformation, der sich in der Abendmahlslehre verdichtet gezeigt hat, ist zwar als geschichtlicher Faktor unübersehbar und wurde in der vorliegenden Studie auch theologisch gewürdigt. Er besteht jedoch seit dem Abschluss der *Leuenberger Konkordie* im Jahr 1973 und der damit verbundenen Herstellung voller Kirchengemeinschaft, die sich in der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft verwirklicht, auf europäischer Ebene nicht mehr als trennender Gegensatz.⁷

Die nach wie vor bestehenden innerprotestantischen Unterschiede in der Abendmahlslehre und ihrer Praxis werden nicht länger als Zeichen der Spaltung, sondern als «ein Zeugnis des Reichtums evangelischen Christseins»⁸ wahrgenommen. Die Idee der gegenseitigen Akzeptanz der unterschiedlichen Lehrinhalte und Riten während der gleichzeitigen Betonung der gemeinsamen Grundlagen, die im Ansatz schon von den Schweizer Reformatoren vertreten worden war, ermöglichte 1973 die Überwindung einer beinahe 450 Jahre andauernden Kirchenspaltung.

Allerdings sind damit für das 21. Jahrhundert nicht alle Probleme gelöst. Immer noch stellen sich auf der Metaebene ähnliche Fragen: Wie gross dürfen die theologischen Unterschiede, etwa im Bereich der Bibelhermeneutik, in einer Kirche sein? Welcher Grad der Differenz hat Platz innerhalb einer Glaubensgemeinschaft, ab wann braucht es Einigungsbemühungen und wie sehen solche religiösen «Kompromisse» aus? Zu den-

6 Vgl. oben S. 17.

7 Vgl. Martin *Friedrich*, Von Marburg bis Leuenberg. Der lutherisch-reformierte Gegensatz und seine Überwindung, Waltrop 1999, 11. Für die Leuenberger Konkordie vgl. Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie) / Agreement between Reformation Churches in Europe (Leuenberg Agreement), im Auftrag des Rates der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, hg. v. Friedrich-Otto Scharbau, Frankfurt a. M. 1993.

8 Matthias *Freudenberg*, Die Abendmahlslehre der Leuenberger Konkordie und ihre Vorgeschichte, in: Verbindende Theologie. Perspektiven der Leuenberger Konkordie, hg. v. Michael Beintker, Martin Heimbucher, Göttingen 2014, 70–103, hier 102. Für die Artikel 15–20 der Leuenberger Konkordie, die das Abendmahl betreffen, vgl. Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa, 29f.

ken ist da nicht nur an die Ökumene, etwa an das Verhältnis zwischen Protestantismus und Katholizismus, sondern auch an innerreformierte Diskussionen, wie sie sich beispielsweise vor kurzem in der Schweiz in der innerkirchlichen Debatte über die «Ehe für Alle» gezeigt haben. Es macht zuweilen den Anschein, als ob sich heute – ähnlich wie im 16. Jahrhundert, aber aufgrund anderer Themen – neue Gräben innerhalb der Kirche öffnen.

In dieser Zeit abnehmender konfessioneller Bindekräfte könnte der schon oben kurz skizzierte «Schweizer Ansatz» erfolgsversprechend sein: So würde nicht eine gemeinsame und für alle verbindliche Formulierung gesucht, etwa in Form eines neuen Glaubensbekenntnisses oder im Rückgriff auf eine alte Bekenntnisschrift, sondern die gegenseitige Akzeptanz der je eigenen Bekenntnisschriften beziehungsweise Glaubensvorstellungen stünde im Vordergrund. Auch wenn 1536 keine für alle Seiten tragfähige Lösung gefunden werden konnte, scheint die damals angewandte Methode auch für Einigungsbemühungen in der Gegenwart noch aktuell zu sein: Ein Austausch mit theologischen Argumenten, verbunden mit intellektueller Bescheidenheit und einem ehrlichen Ringen um Verständigung würde dann nicht zu Vereinheitlichung oder Abgrenzung, sondern zu gegenseitiger Anerkennung und Wertschätzung führen.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Abkürzungen

ABaslerRef	Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation in den Jahren 1519 bis Anfang 1534, hg. v. Emil Dürr und Paul Roth, 6 Bde., Basel 1921–1950
ABernerRef	Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation 1521–1532, hg. v. Rudolf Steck und Gustav Tobler, 2 Bde., Bern 1923
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte, Berlin/Tübingen/ Gütersloh 1903ff
ASchweizerRef	Actensammlung zur Schweizerischen Reformationsgeschichte in den Jahren 1521–1532, im Anschluß an die gleichzeitigen eidgenössischen Abschiede, bearb. und hg. v. Johannes Strickler, 5 Bde., Zürich 1878–1884 (Nachdruck: Zürich 1989)
BSELK	Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. v. Irene Dingel, Göttingen/Bristol 2014
CO	Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia, ed. Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss, 59 Bde. (Corpus reformatorum 29–87), Braunschweig/Berlin 1863–1900
Corpus Schwenckfeldiano- rum	Corpus Schwenckfeldianorum, publ. Under the auspices of The Schwenckfelder Church, Pennsylvania, and the Hartford Theological Seminary, Connecticut USA, Bde. 1–14, Leipzig 1907–1936; Bd.e 15–19, Pennsburg, Pennsylvania 1959–1961
Corr. Capito	The Correspondence of Wolfgang Capito, hg. v. Erika Rummel und Milton Kooistra, Toronto 2005ff
EA	Amtliche Sammlung der älteren Eidgenössischen Abschiede, Bd. III 2, bearb. v. Anton Philipp Segesser, Luzern 1869; Bde. IV 1a-1b, bearb. v. Johannes Strickler, Brugg 1873/

- Zürich 1876; Bde. IV 1c-1e, bearb. v. Karl Deschwanden, Luzern 1878–1886
- HBBibl Staedtke Joachim, Beschreibendes Verzeichnis der gedruckten Werke von Heinrich Bullinger, Heinrich Bullinger Werke. Abt. 1: Bibliographie, Bd. 1, Zürich 1972
- HBBW Heinrich Bullinger Werke. Abt. 2: Briefwechsel, bearb. v. Ulrich Gäbler u. a., Zürich 1973ff
- HBTS Heinrich Bullinger Werke. Abt. 3: Theologische Schriften, hg. vom Zwingliverein Zürich u. a., Zürich 1983ff
- HLS Historisches Lexikon der Schweiz, Basel 2002ff
- MBBW Martin Bucer, Correspondance / Briefwechsel, hg. v. Jean Rott, Reinhold Friedrich u. a., Leiden/Gütersloh 1979ff
- MBDS Martin Bucers Deutsche Schriften, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. v. Robert Stupperich u. a., Gütersloh 1960ff
- OMB Rainer Henrich (Bearb.), Oswald Myconius. Briefwechsel 1515–1552. Regesten, 2 Bde., Zürich 2017
- PMB Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, hg. v. Heinz Scheible, Stuttgart/Bad Cannstatt 1977ff
- Polit. Corr. Politische Correspondenz der Stadt Strassburg im Zeitalter der Reformation, 5 Bde., bearb. v. Hans Virck, Otto Winkelmann, Harry Gerbe und W. Friedensburg, Strassburg/Heidelberg 1882–1933
- QGT Quellen zur Geschichte der Täufer, Bd. VIII: Elsass, II. Teil, Stadt Strassburg 1533–1535. Mit Benutzung der von Joh. Adam hinterlassenen Materialsammlung bearb. v. Manfred Krebs und Hans Georg Rott, Gütersloh 1960
- QGTs Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, hg. v. Leonhard von Muralt u. a., 4 Bde., Zürich 1952–2008
- QuM Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien. Bd. 1: Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Martin Luthers, hg. v. Irene Dingel im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland, Göttingen 2014
- RBS 1/1 Reformierte Bekenntnisschriften Bd. 1/1, hg. v. Eberhard Busch, Heiner Faulenbach u. a., Neukirchen-Vluyn 2002
- RBS 1/2 Reformierte Bekenntnisschriften Bd. 1/2, hg. v. Eberhard Busch, Heiner Faulenbach u. a., Neukirchen-Vluyn 2006

RGG ⁴	Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 4. Auflage, Tübingen 1998ff
SI	Schweizerisches Idiotikon. Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache, Frauenfeld 1881ff
TRE	Theologische Realenzyklopädie, hg. v. Gerhard Krause und Gerhard Müller, Berlin/New York 1977ff
Vadian BW	Die Vadianische Briefsammlung der Stadtbibliothek St. Gallen, hg. v. Emil Arbenz und Hermann Wartmann, 7 Bde. (Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte 24–30a), St. Gallen 1890–1913
WA	Martin Luther Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Abt. I: Schriften. 80 Bde., Weimar 1883–2009
WA Br.	Martin Luther Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Abt. IV: Briefwechsel. 18 Bde., Weimar 1930–1985
Z	Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, hg. v. Emil Egli u. a., Bd. I, Berlin 1905; Bde. IIff, Leipzig 1908ff; Bde. XIIIff, Zürich 1956ff (Corpus reformatorum 94–99)
ZB	Zürcher Zentralbibliothek
ZS	Huldrych Zwingli Schriften, hg. v. Thomas Brunnschweiler, Samuel Lutz, 4 Bde., Zürich 1995
Zürich StA	Staatsarchiv Zürich
Zwing.	Zwingliana. Mitteilungen zur Geschichte Zwinglis und der Reformation (ab 1934: Beiträge zur Geschichte Zwinglis, der Reformation und des Protestantismus in der Schweiz, ab 2010: Beiträge zur Geschichte des Protestantismus in der Schweiz und seiner Ausstrahlung), Zürich 1897ff

Handschriftliche Primärquellen

- Bibliander an Myconius am 18.10.1533, in: Zürich StA, E II 340, 61
 Bibliander an Myconius am 4.3.1534, in: Zürich StA, E II 340, 67
 Bibliander an Myconius am 17.7.1534, in: Zürich StA, E II 340, 127
 Bibliander an Myconius am 22.5.1535, in: Zürich ZB, Ms. F 42, 19–22
 Bibliander an Myconius am 19.7.1535, in: Zürich ZB, Ms. F 80, 56
 Bibliander an Myconius am 13.9.1535, in: Zürich StA, E II 340, 133
 Bibliander an Myconius am 5.11.1535, in: Zürich StA, E II 340, 135

- Bibliander an Myconius am 18.11.1535, in: Zürich StA, E II 340, 134
Bibliander an Myconius am 10.12.1535, in: Zürich StA, E II 340, 153
Bibliander an Myconius am 21.12.1535, in: Zürich StA, E II 340, 68
Bibliander an Myconius am 23.4.1536, in: Zürich StA E II 340, 19
Bullingers Tagungsbericht, in: Zürich StA EII 337, 131r–131v.
Burgauer an Myconius am 24.3.1536, in: Zürich StA E II, 358, 115
Confessio Helvetica Prior (deutsch I), in: Zürich StA E II 447, 65r–79r
Confessio Helvetica Prior (deutsch II), in: Zürich StA E II 447, 150v–164r
Confessio Helvetica Prior (deutsch III), in: Zürich StA E II 345, 39–47
Confessio Helvetica Prior (deutsch), Übersetzung von Leo Jud, in: Zürich StA, E II 440, 234–245, Nr. XLV
Confessio Helvetica Prior (lateinisch), ausgefertigt von Leo Jud, in: Zürich StA, E II 440, 226–234, Nr. XLV
Confessio Helvetica Prior (lateinisch), Bullingers Hand, in: Zürich StA, E II 337, 132r–137r
Confessio Helvetica Prior (lateinisch), Entwurf einzelner Artikel, in: Zürich StA, E II 364, 408–412
Confessio Helvetica Prior (lateinisch), Entwurf, in: Zürich StA, E II 364, 413–416
Confessio Helvetica Prior (lateinisch), Entwurf, teilweise geschrieben von Heinrich Bullinger, in: Zürich StA, E II 364, 417–420
Declaratio (lateinisch), in: Zürich StA E II 337, 187r–192r
Die Stellungnahme des Theologenkonvents in Aarau, in: Zürich StA, E II 337, 118r
Johann Jakob Ammann an Myconius am 21.9.1533, in: St. Gallen KB, VadSlg Ms. 32, 167
Jud an Myconius am 15.7.1532, in: Zürich ZB, Ms. F 81, 74
Jud an Myconius am 18.11.1535, in: Zürich ZB, Ms. F 81, 76
Myconius an Bibliander am 28.6.1535, in: Zürich ZB, Ms. F 42, 13–18
Myconius an Bibliander am 26.3.1538, in: Zürich ZB, Ms. F 81, 361
Myconius an Capito am 14.7.1532, in: Zürich ZB, Ms. F 81, 313
Myconius an Pellikan am 15.5.1535, in: Zürich StA, E II 358, 110
Myconius an Utinger am 13.5.1532, in: Zürich ZB, Ms. F 81, 309
Myconius an Utinger am 17.1.1533, in: Zürich ZB, Ms. F 81, 322
Myconius im Namen der Kirchenältesten und Theologen von Basel an Zwick und die übrigen Theologen von Konstanz am 21.1.1536, in: Zürich ZB, Ms. F 81, 353
Myconius im Namen der Theologen von Basel an Haller und die übrigen Theologen von Bern am 18.12.1534, in: St. Gallen KB, VadSlg Ms. 32, 266
Obrigkeitliches Exemplar der Confessio Helvetica Prior (deutsch), in: Zürich StA, E I 1.3, Nr. 27, 1–24
Pellikan an Myconius am 1.6.1532, in: Zürich StA, E II 446, 272
Pellikan an Myconius am 28.3.1532, in: Zürich StA, E II 358, 97

- Pellikan an Myconius am 21.9.1532, in: Zürich StA, E II 446, 356
- Pellikan an Myconius am 19.2.1533, in: Zürich StA, E II 358, 98
- Pellikan an Myconius am 9.4.1533, in: Zürich StA, E II 446, 355
- Pellikan an Myconius am 9.8.1533, in: Zürich StA, E II 446, 257
- Pellikan an Myconius am 21.9.1533, in: Zürich StA, E II 446, 277
- Pellikan an Myconius am 10.3.1534, in: Zürich StA, E II 446, 256
- Pellikan an Myconius am 15.6.1535, in: Zürich StA, E II 358, 110
- Pellikan an Myconius am 30.8.1535, in: Zürich StA, E II 358, 113
- Pellikan an Myconius am 12.11.1537, in: Zürich ZB, Ms. F 81, 469
- Schreiben des Zürcher Ehegerichts, namentlich Johannes Haab (1503–1561), Felix Weingarten, Peter Meyer und Batt Bachofen, Zürich StA, A 6.1, Nr. 6
- Tagung vom 10. Juni 1533 über Besprechung der Eheangelegenheiten, Zürich StA A 6.1, Nr. 7
- Teilnehmer des Theologenkonvents in Aarau an die Theologen von Bern am 2.12.1535, in: Zürich StA, E II 337, 117r–117v
- Theologen von Basel an die Theologen von Bern am 12.7.1532, in: Zürich ZB, Ms. F 81, 312

Gedruckte, nicht edierte Primärquellen

- Bullinger Heinrich, *De prophetarum officio, et quomodo digne administrari possit, oratio* (Zürich: Christoph Froschauer, 1532), <https://doi.org/10.3931/e-rara-2341>
- Bullinger Heinrich, *De testamento seu foedere dei unico et aeterno* Henrychi Bullingeri brevis expositio. (Zürich: Christoph Froschauer, 1534), <https://doi.org/10.3931/e-rara-778>
- Bullinger Heinrich, *Der alt gloub, Das der Christen gloub von anfang der waelt gewaert habe, der recht waar alt und ungezwyflet gloub sye, klare bewysung Henrychen Bullingers [...]*, (Zürich: Christoph Froschauer, 1539), <https://doi.org/10.3931/e-rara-784>
- Bullinger Heinrich, *Institutionum σρωματέων de philosophia Christiana*, in Zürich ZB, Ms Car III 206d
- Bullinger Heinrich, *Von dem einigen unnd ewigen Testament oder Pundt Gottes* (Zürich: Christoph Froschauer, 1534), <https://doi.org/10.3931/e-rara-779>
- Bullinger Heinrich, *Warhaffte Bekanntnuß der dieneren der kilchen zû Zürych [...]* (Zürich: Christoph Froschauer 1545), <https://doi.org/10.3931/e-rara-1587>
- Capito Wolfgang, *Kinder bericht vnd fragstück vo[m] glauben*. Wolff F. Capitons (Strassburg: Wolff Köpff., 1529)

- Handlung oder Acta gehaltner Disputation zuo Bernn in Üchtland (Zürich: Christoph Froschauer, 1528), in: Zentralbibliothek Zürich, Re 190, <https://doi.org/10.3931/e-rara-2777>; CIIv-CLXIXv
- Hätzer Ludwig, Vom Sacrament der Dancksagung: von dem waren nateurlichen Verstand der Worten Christi: Das ist mein Leib / nach der gar alten Lerern Erklärung jm Latein bschriben durch Ioann. Ecolampadium; verteütscht durch Ludvigen Hätzer (Zürich: 1526), <https://doi.org/10.3931/e-rara-75574>
- Hofmeister Sebastian: 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 [...]. (Zürich: Christoph Froschauer, 1526), in: Zentralbibliothek Zürich, 18.141,4, <https://doi.org/10.3931/e-rara-595>
- Hottinger Johann Heinrich, *Historiae ecclesiasticae Novi Testamenti Tomus VIII, Sec. XVI, pars IV* (Zürich: 1667), <https://doi.org/10.3931/e-rara-11258>
- Jud Leo, Catechismus: christliche klare und einfalte Ynleytung in den Willenn unnd in die Gnad Gottes, darinn nit nun die Jugedt sunder ouch die Eltern underricht, wie sy jre [...] (Zürich: Christoph Froschauer, 1534), in: Zentralbibliothek Zürich, 5.404, <https://doi.org/10.3931/e-rara-20996>
- Laurent Gaspard und Frossard Charles-Louis, *Ecclesiarum per Helvetiam Confessio Fidei summaria et generalis, composita Basileae Anno Domini M. D. XXXVI. Latina excusa 1581*, in: *Corpus et Syntagma Confessionum Fidei, quae in diversis regnis et nationibus Ecclesiarum nomine fuerunt authentice editae* (Genf: 1612), <https://doi.org/10.3931/e-rara-63158>, 87–93
- Meß Johann Jakob (Hg.), *Sammlung symbolischer Bücher der reformirten Kirche* (Neuwied: 1828), 153–165
- Oekolampad Johannes, *De dignitate eucharistiae sermones duo; Ad Theobaldum Bilicanum quānam in verbis Caenae alienum sensum inferant; Ad ecclesiastas svevos antisyngramma* (Zürich: 1526), VD 16 O 305
- Salvard Jean-François, *Harmonia Confessionum Fidei orthodoxarum et reformatarum ecclesiarum, quae in praecipuis quibusque Europae regnis, nationibus et provinciis sacram Evangelii doctrinam pure profitentur* (Genf: 1581), <https://doi.org/10.3931/e-rara-5857>

Edierte Primärquellen

- Amiet Joseph Ignaz, *Zwei Druckschriften der Reformationszeit*, in: *Anzeiger für schweizerische Geschichte*, Teilband 1870, Heft 1, 17–20

- Augustinus, De doctrina christiana, in: Sancti Aureli Augustini Opera, Sect. VI Pars VI (Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Wien 1866ff, Bd. 80), 1–169
- Brenz Johannes, Frühschriften, hg. v. Brecht Martin, Schäfer Gerhard und Wolf Frieda, 2 Bde., Tübingen 1970
- Brenz Johannes, Syngramma Clarissimorum, qui Halae Suevorum convenerunt virorum, super verbis Coenae Dominicae et pium et eruditum ad Johannem Oecolampadium, Basiliensem ecclesiasten, in: Johannes Brenz, Frühschriften Bd. 1, hg. v. Martin Brecht Schäfer Gerhard und Wolf Frieda, Tübingen 1970, 234–278
- Bucer Martin, Abendmahlsgutachten für die Augsburger Prediger *Responsio docta ministrorum Augustanorum* vor dem 11.10.1533, in: MBDS 8, 251–292
- Bucer Martin, Anlage 3. Bucers Interpretation des Abendmahlsartikels der Confessio Tetrapolitana in Zürich, in: MBDS 3, 395–397
- Bucer Martin, Bericht auß der heyiligen geschrift von der recht gottseligen anstellung und haußhaltung Christlicher gemeyn, Eynsatzung der diener des worts, Haltung und brauch der heyiligen Sacramenten, in: MBDS 5, 119–258
- Bucer Martin, Confessio Bucerj et Capitonis, in: MBDS 6.1, 294–299
- Bucer Martin, Die Esslinger Artikel vom August 1535, in: MBDS 6.1, 94–96
- Bucer Martin, Formula Concordiae Lutherj et Bucerj (28.5.1536), in: MBDS 6.1, 121–134
- Bucer Martin, Grund und Ursach auß gotlicher schrift der neuwerungen an dem nachmal des herren, so man die Mess nennet, Tauff, Feyrtagen, bildern und gesang in der gemein Christi, wann die zusammenkompt, durch und auff das wort gottes zu Straßburg fürgenommen, in: MBDS 1, 194–278
- Bucer Martin, Handlung gegen Hoffman, in: MBDS 5, 49–107
- Bucer Martin, Handschriftliche Dokumente zur Synode, in: MBDS 5, 366–526
- Bucer Martin, Kurtze schriftliche erkläerung (1534), in: MBDS 6.3, 51–173
- Bucer Martin, Schriftliche Beschirmung und verthedingung, in: MBDS 3, 200–318
- Bucer Martin, Übersetzung seiner Retractationes, in: MBDS 6.1, 303–388
- Bucer Martin, Vergleichung D. Luthers und seins gegentheyls vom Abentmal Christi. Dialogus Das ist eyn freündtlich gesprech, in: MBDS II, 305–383
- Bugenhagen Johannes, Contra Novum Errorem de Sacramento Corporis et Sanguinis Domini Nostri Jesu Christi Epistola, in: Johann Georg Walch (Bearb.), Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften, Bd. 20, St. Louis 1880–1910 (Nachdruck 1986), 500–505
- Bullinger Heinrich, Das Amt des Propheten, in: Heinrich Bullinger, Schriften Bd. 1, hg. v. Emidio Campi, Detlef Roth und Peter Stotz, Zürich 2004, 11–48
- Bullinger Heinrich, Das Testament oder der Bund, in: Heinrich Bullinger, Schriften Bd. 1, hg. v. Emidio Campi, Detlef Roth und Peter Stotz, Zürich 2004, 57–101

- Bullinger Heinrich, Das Zweite Helvetische Bekenntnis. Ins Deutsche übertragen von Walter Hildebrandt und Rudolf Zimmermann. Mit einer Darstellung von Entstehung und Geltung sowie einem Namen-Verzeichnis, Zürich ⁵1998
- Bullinger Heinrich, Forderung nach einem reformierten Sonderbund, in: Heinrich Bullinger, Schriften zum Tage, hg. v. Hans Ulrich Bächtold, Ruth Jörg, Christian Moser, Zug 2006 (Studien und Texte zur Bullingerzeit 3), 37–55
- Bullinger Heinrich, Heinrich Bullingers Reformationsgeschichte, nach dem Autographon hg. auf Veranstaltung der vaterländisch-historischen Gesellschaft in Zürich von Johann Jakob Hottinger, Hans Heinrich Vögeli, Bd. 3, Frauenfeld 1838
- Bullinger Heinrich, Kommentar zum Epheserbrief, in: HBTS 7, 125–208
- Bullinger Heinrich, Kommentar zum Ersten Timotheusbrief, in: HBTS 8, 106–196
- Bullinger Heinrich, Kommentar zum Hebräerbrief, in: HBTS 9, 1–172
- Bullinger Heinrich, Sermonum Decades quinque de potissimis Christianae religionis capitibus (1552), in: HBTS 3.1 und 3.2
- Bullinger Heinrich, Stellungnahme zum Gespräch mit Luther in Eisenach, in: Heinrich Bullinger, Schriften zum Tage, hg. v. Hans Ulrich Bächtold, Ruth Jörg, Christian Moser, Zug 2006 (Studien und Texte zur Bullingerzeit 3), 75–78
- Bullinger Heinrich, Studiorum ratio, hg. v. Peter Stotz, in: Heinrich Bullinger Werke. Sonderband: Studiorum ratio – Studienanleitung, in zwei Teilbänden, Zürich 1987
- Bullinger Heinrich, Vorrede zur Gesamtausgabe, in: HBTS 6, 1–12
- Bullinger Heinrich, Vorwort zur Fidei Expositio in der Ausgabe von 1536, in: Z VI.5, 162
- Busch Eberhard (Bearb.), Consensus Tigurinus 1549, in: RBS 1/2, 481–490
- Busch Eberhard (Bearb.), Zwinglis Thesen von 1523, in: RBS 1/1, 86–95
- Cohrs Ferdinand, Die evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion, 5 Bde., Berlin 1900ff
- De Kroon Marijn (Hg.), Martin Bucer und Johannes Calvin. Reformatorische Perspektiven. Einleitung und Texte. Übersetzt von Hartmut Rudolf, Göttingen 1991
- Dingel Irene (Bearb.), Die Konkordienformel, in: BSELK, 1184–1607
- Egli Emil (Bearb.), Handlung der Versammlung in der Stadt Zürich auf den 29. Januar 1523 (Erste Zürcher Disputation), in: Z I, 479–569
- Egli Emil (Hg.), Actensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519–1533, Zürich 1879
- Egli Emil (Hg.), Heinrich Bullingers Diarium (Annales vitae) der Jahre 1504–1574, Basel 1904 (Quellen zur schweizerischen Reformationsgeschichte 2)
- Faulenbach Heiner (Bearb.), Das Basler Bekenntnis von 1534, in: RBS 1/1, 576–583

- Ficker Johannes (Bearb.), Jakob Sturms Entwurf zur Strassburger reformatorischen Verantwortung für den Augsburger Reichstag 1530, in: Elsass-Lothringisches Jahrbuch 19, Frankfurt a. M. 1941, 149–158
- Förstemann Karl Eduard (Hg.), Urkundenbuch zur Geschichte des Reichstages zu Augsburg i. J. 1530, 2 Bde., Augsburg 1835
- Glaubensbekenntnis von Chalkedon, in: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlicher Lehrentscheidungen, hg. v. Heinrich Denzinger, Peter Hünemann, Freiburg i. Br. ⁴¹2007, Nr. 300–303, 141–143
- Goeters J. F. Gerhard (Bearb.), Ilanzer Schlussreden von 1526, in: RBS 1/1, 177–179.
- Gussmann Wilhelm (Hg.), D. Johann Ecks vierhundertvier Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530 nach der für Kaiser Karl V. bestimmten Handschrift, Kassel 1930 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsbургischen Glaubensbekenntnisses 2)
- Jud Leo, Katechismen, bearb. v. Oskar Farner, Zürich 1955
- Kingdon Robert M., Bergier Jean-François u. a. (Hg.), Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève, Genf 1962ff
- Kleinknecht Hermann (Hg.), D. Martin Luthers Epistel-Auslegung, Bd. 4, Galatäerbrief, Göttingen 1980
- Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie) / Agreement between Reformation Churches in Europe (Leuenberg Agreement), im Auftrag des Rates der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, hg. v. Friedrich-Otto Scharbau, Frankfurt a. M. 1993
- Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis, in: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlicher Lehrentscheidungen, hg. v. Heinrich Denzinger, Peter Hünemann, Freiburg i. Br. ⁴¹2007, Nr. 150, 83f
- Krüger Friedhelm (Bearb.), Lehrartikel des Berner Synodus von 1532, in: RBS 1/1, 514–548
- Leppin Volker (Bearb.), Schwabacher Artikel, in: QuM 1, 37–42.
- Locher Gottfried W. (Hg.), Der Berner Synodus von 1532. Editionen und Abhandlungen zum Jubiläumsjahr 1982, Bd. 1: Edition, Neukirchen-Vluyn 1984
- Lorz Jürgen (Hg.), Das Augsbургische Bekenntnis, Göttingen 1980
- Luther Martin an den Herzog Albrecht von Preussen 1532, in: WA 30.3, 547–553
- Luther Martin, Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum, in: WA 7, 94–151
- Luther Martin, Bedenken über Bucers *Formula* vor dem 27.1.1535, in: WA Br. 12, Nr. 4253, 167–170
- Luther Martin, Brief von seinem Buch über die Winkelmessen, in: WA 38, 262–272
- Luther Martin, Der Kleine Catechismus, in: BSELK 852–910

- Luther Martin, In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius [...], in: WA 40.1, 33–688
- Luther Martin, Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament, in: WA 54, 141–167
- Luther Martin, Schmalkaldische Artikel, in: BSELK, 718–785
- Luther Martin, Sendschreiben an die zu Frankfurt a. M., in: WA 30.3, 558–571
- Luther Martin, Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis (1528), in: WA 26, 261–509
- Luther Martin, Von den Konziliis und Kirchen, in: WA 50, 509–653
- Luther Martin, Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe, in: WA 38, 195–256
- Moeller Bernd (Bearb.), Confessio Tetrapolitana, in: MBDS 3, 37–185
- Müller E. F. Karl (Hg.), Ein kurtze und gemeine bekantnus, des gloubens der kilchen, die in einer Eidtgenossenschaft das Evangelium Christi angenommen habenn, allen glöubigen und frommen ze erwegen, zu beschetzenn und zû urteylen dargestellt, in: Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, in authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register, Leipzig 1903, 101–109
- Neudecker Johann Christian Gotthold, Urkunden aus der Reformationszeit, Cassel 1836
- Neuser Wilhelm H. (Bearb.), Berner Thesen von 1528, in: RBS 1/1, 203–205
- Neuser Wilhelm H. (Bearb.), Die Wittenberger Konkordie von 1536, in: RBS 1/2, 86–88
- Nizänisches Glaubensbekenntnis, in: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlicher Lehrentscheidungen, hg. v. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, Freiburg i. Br. ⁴¹2007, Nr. 125–156, 6–64
- Oekolampad Johannes, De genuina verborum Domini «Hoc est corpus meum» iuxta vetustissimos autores expositione liber, Strassburg 1525, in: Christoph Matthäus Pfaff, Acta et Scripta Publica Ecclesiae Wirtembergicae, Tübingen 1719
- Opitz Peter (Bearb.), Rechenschaft über den Glauben 1530, in: ZS IV, 93–131
- Osiander Andreas, Osianders Bericht über das Marburger Religionsgespräch, in: WA 30.3, 144–151
- Pressel Theodor (Hg.), Anecdota Brentiana. Ungedruckte Briefe und Bedenken, Tübingen 1868
- Pseudo-Athanasisches Bekenntnis *Quicumque*, in: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlicher Lehrentscheidungen, hg. v. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, Freiburg i. Br. ⁴¹2007, Nr. 75–76, 50–52
- Sattler Michael, Brüderliche Vereinigung, in: QGTS II, Nr. 26, 26–36
- Saxer Ernst (Bearb.), Confessio Helvetica Prior von 1536, in: RBS 1/2, 44–68.

- Saxer Ernst (Hg.), Huldrych Zwingli. Ausgewählte Schriften. In neuhochdeutscher Wiedergabe, Neukirchen-Vluyn 1988 (Grundtexte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 1)
- Schiess Traugott (Bearb.), Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer 1509–1548, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1908
- Schwenckfeld Kaspar, Unterschaid des Alten und Newen Testaments der Figur und waarhait, in: *Corpus Schwenckfeldianorum* IV, Nr. 125, 417–443
- Sebaß Gottfried, Leppin Volker (Bearb.), Die Confessio Augustana, in: BSELK, 85–225
- Stähelin Ernst, Briefe und Akten zum Leben Oekolampads. Zum vierhundertjährigen Jubiläum der Basler Reformation, 2 Bde., Leipzig 1927–1934
- Synodus Witebergensis, oder umständliche Erzählung [...] von M. Johann Bernardi, Prediger zu Frankfurt, in: Johann Georg Walch (Bearb.), Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften, Bd. 17, St. Louis 1880–1910 (Nachdruck 1986), 2099–2118
- Zwingli Huldrych, Ad Matthaeum Alberum de coena dominica epistola, in: Z III, 322–354
- Zwingli Huldrych, Amica Exegesis, id est: expositio eucharistiae negotii ad Martinum Lutherum, in: Z V, 562–758
- Zwingli Huldrych, Auslegen und Gründe der Schlussreden, in: Z II, 1–457
- Zwingli Huldrych, Christianae fidei brevis et clara expositio ad regem Christianum, in: Z VI.5, 50–163
- Zwingli Huldrych, Dass diese Worte Das ist mein Leib usw. ewiglich den alten Sinn haben werden usw., in: Z V, 808–977
- Zwingli Huldrych, De convitiis Eckii, in: Z VI.3, 249–291
- Zwingli Huldrych, De peccato originali declaratio ad Urbanum Rhegium, in: Z V, 369–396
- Zwingli Huldrych, De vera et falsa religione commentarius, in: Z III, 590–912
- Zwingli Huldrych, Die beiden Predigten Zwinglis in Bern, in: Z VI.1, 450–498
- Zwingli Huldrych, Eine Aufzeichnung Zwinglis zum Marburger Religionsgespräch (Utingerbericht), in: Z VI.2, 529–531
- Zwingli Huldrych, Fidei ratio, in: Z VI.2, 790–817
- Zwingli Huldrych, Notizen betreffend die Vorteile des hessischen Bündnisses, in: Z VI.2, 739–740
- Zwingli Huldrych, Plan zu einem Feldzug, in: Z III, 539–583
- Zwingli Huldrych, Über D. Martin Luthers Buch, Bekenntnis genannt, zwei Antworten von Johannes Oekolampad und Huldrych Zwingli, in: Z VI.2, 22–248
- Zwingli Huldrych, Von Erkiesen und Freiheit der Speisen, in: Z I, 88–136
- Zwingli Huldrych, Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit, in: Z II, 471–525
- Zwingli Huldrych, Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes, in: Z I, 338–384

Zwingli Huldrych, Was von Venedig gekommen ist, in summa, in: Z VI.2, 724–732
 Zwingli Huldrych, Zürcher Instruktion auf den Burgertag nach Aarau, in: Z VI.2, 592–609

Lexika

- Backus Irena, Art. Disputationen, in: HLS Bd. 3, 750f
 Bähler Anna Katharina, Art. Wildermut Jakob, in: HLS Bd. 13, 476f
 Bischofberger Hermann, Art. Büchler Jakob, in: HLS Bd. 2, 794
 Bless-Grabher Magdalen, Art. Burgauer Benedikt, in: HLS Bd. 3, 74
 Bundi Martin, Art. Ilanzer Artikel, in: HLS Bd. 6, 577f
 Dellsperger Rudolf, Art. Haller Berchtold, in: HLS Bd. 6, 57
 Deutsch Andreas, Art. Schiedmann, in: Deutsches Rechtswörterbuch (DRW) XII, hg. v. Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Stuttgart 2018, 533f
 Dotterweich Martin Holt, Art. Wishart, George, in: Oxford Dictionary of National Biography (Online), <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/29793>, published online: 23.9.2004.
 Ehmer Hermann, Art. Schnepf, in: RGG⁴ Bd. 7, 945
 Fraas Hans-Jürgen, Art. Katechismus, in: TRE 17, 710–744
 Hesse Christian, Art. Buchstab Johannes, in: HLS Bd. 2, 799
 Hesse Christian, Art. Reichsgerichte, in: HLS Bd. 10, 197f
 Hollenstein Lorenz, Art. Rheintal, in: HLS Bd. 10, 286f
 Hubler Lucienne, Art. Saint Julien, Frieden von, in: HLS Bd. 10, 624
 Hutter Manfred, Art. Politik. Politik und Religion. Religionswissenschaftlich, in: RGG⁴ Bd. 6, 1453f
 Illi Martin, Art. Alter Zürichkrieg, in: HLS Bd. 1, 273f
 Kaenel Gilbert, Art. Helvetier, in: HLS Bd. 6, 254–256
 Kaufmann Thomas, Art. Dordrechter Synode, in: RGG⁴ Bd. 2, 946f
 Kaufmann Thomas, Art. Wittenberger Konkordie, in: TRE 36, 243–251
 Kohnle Armin, Art. Wormser Edikt, in: TRE 36, 287–291
 Kohnle Armin, Wolgast Eike, Art. Reichstage der Reformationszeit, in: TRE 28, 457–470
 Leimgruber Stephan, Art. Katechismus, in: HLS Bd. 7, 124f
 Meyer Helmut, Art. Kappelerkriege, in: HLS Bd. 7, 91–93
 Moeller Bernd, Hammann Gottfried, Art. Bucer, in: RGG⁴ Bd. 1, 1810–1812
 Müller Gerhard, Art. Tridentinum (1545–1563), in: TRE Bd. 34, 62–74
 Raitt Jill, Art. Harmony of Confessions, in: The Oxford Encyclopedia of the Reformation (Online), Published online: 2005

- Sallmann Martin, Art. Protestantische Orthodoxie, in: HLS Bd. 10, 13f
- Santschi Catherine, Art. Abschiede, in: HLS Bd. 1, 63
- Scheible Heinz, Art. Billicanus Theobald, in: RGG⁴ Bd. 1, 1598
- Schreck Nicolas, Art. Mülhausen, in: HLS Bd. 8, 793–797
- Senn Marcel, Art. Schiedsgericht, in: HLS Bd. 11, 57–59
- Stayer James M., Art. Täufer/täuferische Gemeinschaften I, in: TRE 32, 597–617
- Suter Meinrad, Art. Zürich (Kanton), in: HLS Bd. 13, 840–886
- Weigelt Horst, Art. Schwenckfeld, Kaspar von (1489–1561) / Schwenckfeldianer, in: TRE 30, 712–719
- Wenz Gunther, Schröer Henning, Art. Sakramente I, in: TRE 29, 663–684
- Wirsching Johannes, Art. Bekenntnisschriften, in: TRE 5, 487–511
- Würgler Andreas, Art. Tagsatzung, in: HLS Bd. 12, 181–185
- Zettler Alfons, Art. Reichenau, in: RGG⁴ Bd. 7, 218f

Sekundärliteratur

- Abendschein Daniel, Simon Sulzer. Herkunft, Prägung und Profil des Basler Anstistes und Reformators in Baden-Durlach, Stuttgart 2019 (Veröffentlichungen zur badischen Kirchen- und Religionsgeschichte Bd. 9)
- Bächtold Hans Ulrich, Bullinger und die Krise der Zürcher Reformation im Jahre 1532, in: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence, Bd. 2, hg. v. Emidio Campi, Peter Opitz, Zürich 2007 (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte Bd. 24), 269–289
- Bächtold Hans Ulrich, Heinrich Bullinger vor dem Rat. Zur Gestaltung und Verwaltung des Zürcher Staatswesens in den Jahren 1531 bis 1575, Bern 1982 (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 12)
- Barth Karl, Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften. Vorlesung Göttingen Sommersemester 1923, in: Karl Barth Gesamtausgabe, II. Akademische Werke 1923, hg v. Eberhard Busch, Zürich 1998
- Baschera Luca, Die Kunst theologischer Schifffahrt. Zu einem Merkmal reformierten «Denkstils», in: Wirkungen und Wurzeln der Schweizer Reformation. Festschrift für Peter Opitz, hg. v. Gergely Csukas, Ariane Albisser, Zürich 2022 (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte Bd. 30), 269–301
- Baschera Luca, Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen: Röm, 1Kor, 2Kor. Einleitung, in: HBTS 6, hg. v. Luca Baschera, Zürich 2012, LIX–LXXXIII
- Baschera Luca, Gebet als Sakrament? Anmerkungen zu Heinrich Bullingers Gebetslehre, Hermeneutische Blätter (2/2014), 79–88

- Baschera Luca, Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen: Hebräerbrief – Katholische Briefe. Einleitung, in: HBTS 9, hg. v. Luca Baschera, Zürich 2019, IX–XXX
- Baur Hans, Rottweil und Mülhausen. Was diese ehemaligen Schweizerstädte in Reformation und Gegenreformation erlebten, Zürich 1932
- Bender Wilhelm, Zwinglis Reformationsbündnisse, Zürich 1970
- Bergjan Silke-Petra, Bullinger und die griechischen Kirchenväter in der konfessionellen Auseinandersetzung, in: Zwing. 31 (2004), 133–160
- Bernhard Jan-Andrea, Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskronen. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte zwischen Ungarn und der Schweiz in der frühen Neuzeit (1500–1700), Göttingen 2015 (Refo 500 Academic Studies 19)
- Bernhard Jan-Andrea, Werden, Aussage und Wirkung der Ilanzer Disputationsthesen, in: Die Ilanzer Artikelbriefe im Kontext der europäischen Reformation, hg. v. Jan-Andrea Bernhard, Cordula Seger, Zürich 2020 (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 28), 101–133
- Bizer Ernst, Martin Butzer und der Abendmahlsstreit, in: ARG Bd. 35 (1938), 203–237
- Bizer Ernst, Studien zur Geschichte des Abendmahls, Gütersloh 1940 (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe Sammlung wissenschaftlicher Monographien 46)
- Bodenmann Reinhard, Briefe des Jahres 1545. Einleitung, in: HBBW XV, 15–41
- Bodenmann Reinhard, Briefe von Juni bis September 1546. Einleitung, in: HBBW XVII, 13–45
- Bodenmann Reinhard, Briefe von Oktober bis Dezember 1546. Einleitung, in: HBBW XVIII, 13–46
- Bolliger Daniel, Das Amt des Propheten. Einleitung, in: Heinrich Bullinger, Schriften Bd. 1, hg. v. Emidio Campi, Detlef Roth und Peter Stotz, Zürich 2004, 3–10
- Bourquin Werner, Die Reformation in Biel, in: Gedenkschrift zur Vierhundertfeier der Bernischen Kirchenreformation Bd. 1, hg. v. Eduard Bähler u. a., Bern 1928, 347–385
- Braun Bettina, Die Eidgenossen, das Reich und das politische System Karls V., Berlin 1997 (Schriften zur Verfassungsgeschichte 53)
- Brecht Martin, Bucer und Luther, in: Martin Bucer and sixteenth Century Europe. Actes du colloque de Strasbourg (28–31 août 1991), Bd. 1, hg. v. Christian Krieger, Marc Lienhard, Leiden, New York, Köln 1993 (Studies in medieval and reformation thought 52), 351–367

- Brecht Martin, Die Bedeutung der Herren von Gemmingen für die Reformation im pfälzisch-fränkischen Bereich, in: Festschrift für Gerd Wunder, Württembergisch Franken, Jahrbuch Bd. 58, Schwäbisch Hall 1974, 109–119
- Bruening Michael W., Die verbündeten französischsprachigen Gebiete der Schweizer Eidgenossenschaft, in: Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch, hg. v. Amy Nelson Burnett, Emidio Campi, Zürich 2017, 367–394
- Bryner Erich, Die Reformation in Schaffhausen, in: Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch, hg. v. Amy Nelson Burnett, Emidio Campi, Zürich 2017, 225–244
- Bryner Erich, Die Reformation in St. Gallen und Appenzell, in: Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch, hg. v. Amy Nelson Burnett, Emidio Campi, Zürich 2017, 245–269
- Buckwalter Stephen E., Eine Einführung in den Basler Universitätsstreit, in MBDS 12, 541–548
- Buckwalter Stephen E., Martin Bucers ‚politische Theologie‘, in: Kirche und Politik am Oberrhein im 16. Jahrhundert, hg. v. Ulrich A. Wien, Volker Leppin, Tübingen 2015 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 89), 305–315
- Burckhardt Paul, Geschichte der Stadt Basel. Von der Zeit der Reformation bis zur Gegenwart, Basel ²1957
- Burnett Amy Nelson, Bullinger and the Problem of Eucharistic Concord, in: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence, 1. Bd., hg. v. Emidio Campi, Peter Opitz, Zürich 2007 (Zürcher Beiträge zur Reformation 24), 233–250
- Burnett Amy Nelson, Campi Emidio (Hg.), Die Schweizerische Reformation. Ein Handbuch, Zürich 2017
- Burnett Amy Nelson, Church Discipline and Moral Reformation in the Thought of Martin Bucer, in: Sixteenth Century Journal XXII, No. 3, 1991, 438–456
- Burnett Amy Nelson, Debating the Sacraments. Print and Authority in the Early Reformation, Oxford 2019
- Burnett Amy Nelson, Die Domestizierung der Reformation in Basel (1529–1548), in: Vielstimmige Reformation in den Jahren 1530–1548, hg. v. Gudrun Litz, Susanne Schenk, Volker Leppin, Ulm 2018 (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm, Reihe Dokumentation 16), 195–209
- Burnett Amy Nelson, Die Reformation in Basel, in: Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch, hg. v. Amy Nelson Burnett, Emidio Campi, Zürich 2017, 179–224
- Burnett Amy Nelson, Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy. A Study in the Circulation of Ideas, Oxford 2011
- Büsser Fritz (Bearb.), Beschreibung des Abendmahlsstreites von Johann Stumpf, Zürich 1960 (Veröffentlichungen der Rosa Ritter-Zweifel-Stiftung, Historische Reihe)

- Büsser Fritz, *Christianae fidei brevis et clara expositio ad regem Christianum*.
Einleitung, in: Z VI.5, 1–49
- Büsser Fritz, *Die Marburger Artikel*. Einleitung, in: Z VI.2, 510–512
- Büsser Fritz, *Freedom in reformed confessions of the 16th Century*. The «*Harmonia Confessionum Fidei*» of 1581, in: Zwing. 16/4 (1984), 281–300
- Büsser Fritz, *Heinrich Bullinger*. Leben, Werk und Wirkung, 2 Bde., Zürich 2005
- Campi Emidio, *Das theologische Profil*, in: *Die schweizerische Reformation*. Ein Handbuch, hg. v. Amy Nelson Burnett, Emidio Campi, Zürich 2017, 449–493
- Campi Emidio, *Die Reformation in Zürich*, in: *Die schweizerische Reformation*. Ein Handbuch, hg. v. Amy Nelson Burnett, Emidio Campi, Zürich 2017, 71–133
- Dauser Regina, *Brieftheorie der Frühen Neuzeit*, in: *Handbuch Brief*. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart, hg. v. Marie Isabel Matthews-Schlinzig, Jörg Schuster u. a., Berlin/Boston 2020, 665–674
- Dawson Jane, John Knox, Yale 2015
- De Quervain Theodor, *Kirchliche und soziale Zustände in Bern unmittelbar nach der Einführung der Reformation (1528–1536)*, Bern 1906
- Deppermann Klaus, *Schwenckfeld und Leo Jud – ein denkwürdiger Briefwechsel über Nutzen und Nachteil der Staatskirche*, in: *Protestantische Profile von Luther bis Francke*. Sozialgeschichtliche Aspekte, hg. v. Klaus Deppermann, Thomas Baumann, Göttingen 1992, 65–90
- Diggins John Patrick, *The Oyster and the Pearl: The Problem of Contextualism in Intellectual History*, in: *History and Theory*, Vol. 23, No. 2 (1984), 151–169
- Dingel Irene, *Bekenntnis und Geschichte*. Funktion und Entwicklung des reformatorischen Bekenntnisses im 16. Jahrhundert, in: *Dona Melanchthoniana*. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag, hg. v. Johanna Loehr, Stuttgart/Bad Canstatt 2001, 61–81
- Dingel Irene, *Die Leipziger Disputation 1519 in ihrem historischen Kontext*. Verfahren, Realisierung, Wirkung, in: *Die Leipziger Disputation 1519*. Ein theologisches Streitgespräch und seine Bedeutung für die frühe Reformation, hg. v. Markus Hein, Armin Kohnle, Leipzig 2019, 9–24
- Dobras Wolfgang, *Konstanz zur Zeit der Reformation*, in: Martin Burkhardt, Wolfgang Dobras, Wolfgang Zimmermann, *Konstanz in der frühen Neuzeit*. Reformation, Verlust der Reichsfreiheit, Österreichische Zeit, Konstanz 1991, 11–146
- Dörner Gerald, *Im Spannungsfeld von Politik und Theologie*. Strassburg und die Eidgenossenschaft (bis 1537), in: *Kirche und Politik am Oberrhein im 16. Jahrhundert*, hg. v. Ulrich A. Wien, Volker Leppin, Tübingen 2015 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 89), 129–151

- Dowey Edward A., Wort Gottes als Schrift und Predigt, in: Glauben und Bekenennen. Vierhundert Jahre Confessio Helvetica Posterior. Beiträge zu ihrer Geschichte und Theologie, hg. v. Joachim Staedtke, Zürich 1966, 235–250
- Drescher Karl, Sendschreiben an den Herzog Albrecht von Preussen 1532. Einleitung, in: WA 30.3, 541–546
- Düring Marten, Keyserlingk Linda, Netzwerkanalyse in den Geschichtswissenschaften. Historische Netzwerkanalyse als Methode für die Erforschung von historischen Prozessen, in: Prozesse: Formen, Dynamiken, Erklärungen, hg. v. Rainer Schützeichel, Stefan Jordan, Wiesbaden 2015, 337–350
- Egli Emil, Die Erste Zürcher Disputation. Einleitung, in: Z I, 442–450
- Egli Emil, Schweizerische Reformationsgeschichte, Bd. 1: Umfassend die Jahre 1519–1525, hg. v. Georg Finsler, Zürich 1910
- Ehlers Corinna, Konfessionsbildung im Zweiten Abendmahlsstreit (1552–1558/59), Tübingen 2021 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 120)
- Ehmann Johannes, Geschichte der Evangelischen Kirche Baden, Leipzig 2018
- Ehrensperger Alfred, Der Gottesdienst in Stadt und Landschaft Basel im 16. und 17. Jahrhundert, Zürich 2010
- Engeler Judith, Bekenntnis oder Bündnis? Die Confessio Helvetica Prior von 1536, in: Bekenntnis im Konflikt. Streitgespräche im reformierten Protestantismus. Vorträge der 12. Internationalen Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus, hg. v. Thomas K. Kuhn, Hans-Georg Ulrichs, Göttingen 2020 (Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus Bd. 18), 25–40
- Engeler Judith, Theologen im Austausch. Das Netzwerk hinter dem Ersten Helvetischen Bekenntnis, in: Die Zürcher Reformation in Europa. Beiträge der Tagung des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte 6.–8. Februar 2019 in Zürich, hg. v. Ariane Albisser, Peter Opitz, Zürich 2021 (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 29), 315–331
- Engeler Judith, Zwischen Polemik und Dialog. Heinrich Bullinger und die Frage der Abendmahlskonkordie, in: Apologie, Polemik, Dialog. Religionsgespräche in der Christentumsgeschichte und in der Religionsgeschichte, hg. v. Mariano Delgado, Gregor Emmenegger, Volker Leppin, Fribourg/Stuttgart 2021 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 29), 307–322
- Fabian Ekkehart, Die Entstehung des Schmalkaldischen Bundes und seiner Verfassung 1524/29–1531–35. Brück, Philipp von Hessen und Jakob Sturm, Tübingen 1956
- Farner Oskar, Einführung, in: Leo Jud, Katechismen, bearb. v. Oskar Farner, Zürich 1955, 11–21
- Farner Oskar, Huldrych Zwingli. Seine Verkündigung und ihre ersten Früchte. 1520–1525, Zürich 1954
- Fast Heinold, Heinrich Bullinger und die Täufer, Weierhof 1959

- Faulenbach Heiner, Das Basler Bekenntnis von 1534. Einleitung, in: RBS 1/1, 571–575
- Faulenbach Heiner, Einleitung, in: RBS 1/1, 1–67.
- Feller Richard, Geschichte Berns. Von der Reformation bis zum Bauernkrieg, 1516–1653, Bd. 2, Bern ²1974
- Fluri Adolf, Das bernische Täufermandat vom 2. März 1533, in: Zwing. 1/9 (1909), 196–200
- Foucault Michel, Archäologie des Wissens. Übersetzt von Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. 1981 (franz. Original 1969)
- Frei Hans Walter, Johannes Oekolampads Versuch, Kirchenzucht durch Bann zu üben, in: Zwing. 7/8 (1942), 494–503
- Freitag Albert, In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius ex praelectione D. Martini Lutheri collectus. Einleitung, in: WA 40.1, 1–14
- Freitag Albert, Brenner Oskar, Brief von seinem Buch über die Winkelmessen. Einleitung, in: WA 38, 257–262
- Freudenberg Matthias, Die Abendmahlslehre der Leuenberger Konkordie und ihre Vorgeschichte, in: Verbindende Theologie. Perspektiven der Leuenberger Konkordie, hg. v. Michael Beintker, Martin Heimbucher, Göttingen 2014 (Evangelische Impulse 5), 70–103
- Friedrich Martin, Heinrich Bullinger und die Wittenberger Konkordie. Ein Ökumeniker im Streit um das Abendmahl, in: Zwing. 24 (1997), 59–79
- Friedrich Martin, Von Marburg bis Leuenberg. Der lutherisch-reformierte Gegensatz und seine Überwindung, Waltrop 1999
- Friedrich Reinhold, Kirchenzucht und -bann vor dem Hintergrund des Briefwechsels Bucers mit den Basler Predigern im Jahr 1532, in: Basel als Zentrum des geistigen Austauschs in der frühen Reformationszeit, hg. v. Christine Christ von Wedel u. a., Tübingen 2014 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 81), 193–202
- Friedrich Reinhold, Martin Bucer – «Fanatiker der Einheit?»? Seine Stellungnahme zu theologischen Fragen seiner Zeit (Abendmahls- und Kirchenverständnis) insbesondere nach seinem Briefwechsel der Jahre 1524–1541, Bonn 2002 (Biblia et Symbiotica 20)
- Friedrich Rudolf, Ein Aussöhnungsversuch zwischen Zürich und Bern nach dem Briefwechsel Bullinger – Myconius 1533–1534, in: Zwing. 7/8 (1942), 504–521
- Fuchs Thomas, Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit, Köln/Weimar/Wien/Böhlau 1995
- Führer Werner, Die Schmalkaldischen Artikel, Tübingen 2009 (Kommentare zu Schriften Luthers 2)
- Füssel Marian, Neu Tim (Hg.), Akteur-Netzwerk-Theorie und Geschichtswissenschaft, Paderborn 2021

- Gäbler Ulrich, Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 1983
- Gamper Rudolf, Joachim Vadian. 1483/84–1551. Humanist, Arzt, Reformator, Politiker, Zürich 2017
- Garside Charles, Zwingli and the Arts, New Haven 1966
- Gäumann Andreas, Reich Christi und Obrigkeit. Eine Studie zum reformatorischen Denken und Handeln Martin Bucers, Zürich 2001 (Zürcher Beiträge zur Reformationgeschichte 20)
- Geiser Karl, Über die Haltung der Schweiz während des Schmalkaldischen Krieges, in: Jahrbuch für schweizerische Geschichte, Bd. 22 (1897), 165–249
- Goertz Hans-Jürgen, Zwischen Biblizismus und Spiritualismus. Die Auslegung der Heiligen Schrift im Täufertum, in: Menonitische Geschichtsblätter 60 (2003), 7–22
- Goeters J. F. Gerhard, Ilanzer Schlussreden von 1526. Einleitung, in: RBS 1/1, 173–176
- Grane Leif, Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation, Göttingen 1990
- Greschat Martin, The relation between church and civil community in Bucer's reforming work, in: Martin Bucer. Reforming church and community, hg. v. David F. Wright, Cambridge 1994, 17–31
- Grimmsmann Damaris, Heinrich Bullingers Deutung der Türkegefahr und des Islam, in: ARG Bd. 103 (2012), 64–91
- Gussmann Wilhelm, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburger Glaubensbekenntnisses, Bd. 1, Leipzig 1911
- Haas Martin, Profile des frühen Täufertums im Raume Bern, Solothurn, Aargau, in: Zwing. 36 (2009), 5–33
- Haefliger Hans, Solothurn in der Reformation, Solothurn 1945
- Hamm Berndt, Zwinglis Reformation der Freiheit, Neukirchen-Vluyn 1988
- Hamman Gottfried, La Démarche théologique de Bucer, in: Martin Bucer and sixteenth Century Europe. Actes du colloque de Strasbourg (28–31 août 1991), Bd. 1, hg. v. Christian Krieger, Marc Lienhard, Leiden, New York, Köln 1993 (Studies in medieval and reformation thought 52), 71–81
- Hazlett Ian, Les entretiens entre Mélanchthon et Bucer à Cassel 1534. Réalités politiques et clarification théologique, in: Horizons européens de la Réforme en Alsace. Das Elsass und die Reformation in Europa des XVI. Jahrhunderts. Jean Rott zum 65. Geburtstag, hg. v. Marc Lienhard, Marjin de Kroon, Strassburg 1980, 207–225
- Hazlett Ian, The Development of Martin Bucer's Thinking on the Sacrament of the Lord's Supper in its historical and theological Content 1523–1534, Diss. Theol., Münster i. W. 1975

- Henny Sundar, Gescheiterte Reformationen, in: Die Schweizerische Reformation. Ein Handbuch, hg. v. Amy Nelson Burnett, Emidio Campi, Zürich 2017, 271–229
- Henrich Rainer, Ein Berner «Kunzechismus» von 1541, in: Zwing. 24 (1997), 81–94
- Henrich Rainer, Einleitung. Verzeichnis der Werke von Oswald Myconius, in: OMB I, 73–77
- Henrich Rainer, Oswald Myconius (1488–1552) im Lichte seines Briefwechsels. Einleitung, in: OMB I, 7–108
- Henrich Rainer, Ulm im schweizerisch-oberdeutschen Korrespondenz-Netzwerk der 1530/40er Jahre, in: Vielstimmige Reformation in den Jahren 1530–1548, hg. v. Gudrun Litz, Susanne Schenk, Volker Leppin, Ulm 2018 (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm, Reihe Dokumentation 16), 53–69
- Henrich Rainer, Zu den Anfängen der Geschichtsschreibung über den Abendmahlstreit bei Heinrich Bullinger und Johann Stumpf, in: Zwing. 20 (1993), 11–51
- Heppel Heinrich, Ursprung und Geschichte der Bezeichnung «reformirte» und «lutherische» Kirche, Gotha 1859
- Hild Christian, Die Reformatoren übersetzen. Theologische-politische Dimensionen bei Leo Juds (1482–1542) Übersetzungen von Zwinglis und Bullingers Schriften ins Lateinische, Zürich 2016
- Hild Christian, Leo Juds konfessionspolitische Spuren in der lateinischen Übersetzung von Zwinglis *Ußlegen*, in: Die Zürcher Reformation in Europa. Beiträge der Tagung des Instituts für Schweizerische Reformationgeschichte 6.–8. Februar 2019 in Zürich, hg. v. Ariane Albisser, Peter Opitz, Zürich 2021 (Zürcher Beiträge zur Reformationgeschichte 29), 195–212
- Hildebrand Pierrick, The Zurich Origins of Reformed Covenant Theology, Zürich 2019
- Hirzel Martin Ernst, Mathwig Frank (Hg.), «... zu dieser dauernden Reformation berufen». Das Zweite Helvetische Bekenntnis: Geschichte und Aktualität, Zürich 2020 (reformiert! VIII)
- Hodler Beat, Das Widerstandsrecht bei Luther und Zwingli. Ein Vergleich, in: Zwing. 16/5 (1985), 427–441
- Hundeshausen Carl Bernhard, Die Konflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche von 1532–1558, Bern 1842
- Immenkötter Herbert, Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530, Münster 1979
- Immenkötter Herbert, Die Rahmenbedingungen der Augsburger Religionsverhandlungen, in: Im Schatten der Confessio Augustana. Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext, hg. v. Herbert Immenkötter, Gunther Wenz, Münster 1997, 10–18

- Jacobs Paul, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen*, Neukirchen 1959
- Jansen Dorothea, *Einführung in die Netzwerkanalyse. Grundlagen, Methoden, Anwendungen*, Wiesbaden 1999
- Jörgensen Bent, *Eine Entwicklung mit Folgen: Konfessionelle Selbst- und Fremdbezeichnungen seit Martin Luther*, in: *Glaube(n) im Disput. Neuere Forschungen zu den altgläubigen Kontroversisten des Reformationszeitalters*, hg. v. Karl-Heinz Braun, Wilbirgis Klaiber, Christoph Moos, Münster 2020 (*Reformationsgeschichtliche Studien und Texte* 173), 329–343
- Kaufmann Thomas, *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*, Tübingen 2012
- Kettler Wilfried, *Trewlich ins Teütsch gebracht. Lateinisch-deutsches Übersetzungsschrifttum im Umkreis des schweizerischen Humanismus*, Bern 2002
- Koch Ernst, *Die Theologie der «Confessio Helvetica Posterior»*, Neukirchen-Vluyn 1968
- Köhler Walter, *Das Marburger Religionsgespräch 1529. Versuch einer Rekonstruktion*, Leipzig 1929 (*Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte* 48/1), 1–141
- Köhler Walter, *Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium I. Das Zürcher Ehegericht und seine Auswirkung in der deutschen Schweiz zur Zeit Zwinglis*, Leipzig 1932 (*Quellen und Abhandlungen zur schweizerischen Reformationsgeschichte* 7)
- Köhler Walter, *Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*, 2 Bde., Leipzig 1924
- Kohls Ernst-Wilhelm, *Ordnung [...] der Stadt Ulm [...]. Einleitung*, in: *MBDS* 4, 185–211
- Kohnle Armin, *Die Leipziger Disputation und ihre Bedeutung für die frühe Reformation*, in: *Die Leipziger Disputation 1519. Ein theologisches Streitgespräch und seine Bedeutung für die frühe Reformation*, hg. v. Markus Hein, Armin Kohnle, Leipzig 2019, 25–46
- Korsch Dietrich, *Glaube und Rechtfertigung*, in: *Luther Handbuch*, hg. v. Albrecht Beutel, 3., neu bearb. und erw. Auflage, Tübingen 2017, 418–428
- Krauer Rezia, *Briefe über das Heiraten. Vadian, Bullinger und Johan Conrad Ulmer im Wissensaustausch*, in: *Johann Conrad Ulmer (1519–1600), Vollender der Reformation in Schaffhausen: Referate der Jubiläumstagung zu seinem 500. Geburtstag*, Schaffhausen, 28.–30. März 2019, hg. v. Rainer Henrich, René Specht, Schaffhausen 2020 (*Schaffhauser Beiträge zur Geschichte* 92), 129–146

- Krieger Christian, Reflexions sur la place de la doctrine de la prédestination au sein de la théologie de Martin Bucer, in: Martin Bucer and sixteenth Century Europe. Actes du colloque de Strasbourg (28–31 août 1991), Bd. 1, hg. v. Christian Krieger, Marc Lienhard, Leiden, New York, Köln 1993 (Studies in medieval and reformation thought 52), 83–99
- Krüger Friedhelm, Lehrartikel des Berner Synodus von 1532. Einleitung, in: RBS 1/1, 508–513
- Labarthe Olivier, Jean-François Salvard. Ministre de l'évangile (1530–1585). Vie, oeuvre et correspondance, in: Polémiques religieuses; études et textes, Genf 1979, 345–480
- Laing David (Hg.), The miscellany of the Wodrow society: containing tracts and original letters, chiefly relating to ecclesiastical affairs of Scotland: during the 16th and 17th centuries, Edinburgh, 1844
- Lang August, Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie, Halle 1900
- Lang August, Einleitung, in: Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen, hg. v. August Lang, Darmstadt 1967, I–CIV
- Lavater Hans Rudolf, Die «Verbesserung der Reformation» zu Bern, in: Der Berner Synodus von 1532. Editionen und Abhandlungen zum Jubiläumsjahr 1982, Bd. 2: Studien und Abhandlungen, hg. v. Gottfried W. Locher, Neukirchen-Vluyn 1988, 35–117
- Leppin Volker, Der erste reformatorische Abendmahlsstreit. Die Transformation religiöser Grundannahmen und die Schaffung neuer Aushandlungsprozesse, in: Religiöses Wissen im vormodernen Europa. Schöpfung – Mutterschaft – Passion, hg. v. Renate Dürr u. a., Paderborn 2019, 701–722
- Leppin Volker, Wie legt sich nach Luther die Schrift selbst aus? Luthers pneumatische Hermeneutik, in: Sola Scriptura 1517–2017. Rekonstruktionen – Kritiken – Transformationen – Performanzen, hg. v. Stefan Alkier, Tübingen 2019 (Colloquia historica et theologica 7), 83–102
- Leu Urs B., «Nihil te dignum habeo, quod scriberem, sed ...» Johann Conrad Ulmers Briefwechsel mit Zürcher Gelehrten, in: Johann Conrad Ulmer (1519–1600), Vollender der Reformation in Schaffhausen: Referate der Jubiläumstagung zu seinem 500. Geburtstag, Schaffhausen, 28.–30. März 2019, hg. v. Rainer Henrich, René Specht, Schaffhausen 2020 (Schaffhauser Beiträge zur Geschichte 92) 2020, 79–111
- Leu Urs B., Die Loci-Methode als enzyklopädisches Ordnungssystem, in: Allgemeinwissen und Gesellschaft. Akten des internationalen Kongresses über Wissenstransfer und enzyklopädische Ordnungssysteme, von 18. bis 21. September in Prangins, hg. v. Paul Michel, Madeleine Herren, Martin Rüesch, Aachen 2007, 337–352

- Leu Urs B., Gutachten Bullingers und der Pfarrerschaft über die Bestrafung der Täufer (Mai 1535), in: Zwing. 30 (2003), 103–126
- Lexutt Athina, Das Abendmahl. Die lutherische Position (Marburger Artikel 15), in: Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit, hg. v. Wolf-Friedrich Schäufele, Leipzig 2012, 151–174
- Lieb Hans, Schib Karl, Beschwerden und Sorgen der Schaffhauser Geistlichkeit um 1540, in: Schaffhauser Beiträge zur vaterländischen Geschichte 48 (1971), 135–170
- Locher Gottfried W., Der Berner Synodus als reformierte Bekenntnisschrift, in: Der Berner Synodus von 1532. Editionen und Abhandlungen zum Jubiläumsjahr 1982, Bd. 2: Studien und Abhandlungen, hg. v. Gottfried W. Locher, Neukirchen-Vluyn 1988, 16–34
- Locher Gottfried W., Die Berner Disputation 1528. Charakter, Verlauf, Bedeutung und theologischer Gehalt, in: Zwing. 14 (1978), 542–564
- Locher Gottfried W., Die Lehre vom Heiligen Geist, in: Glauben und Bekennen. Vierhundert Jahre Confessio Helvetica Posterior. Beiträge zu ihrer Geschichte und Theologie, hg. v. Joachim Staedtke, Zürich 1966, 300–336
- Locher Gottfried W., Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen 1979
- Locher Gottfried W., Streit unter Gästen. Die Lehre aus der Abendmahlsdebatte der Reformatoren für das Verständnis und die Feier des Abendmahles heute, Zürich 1972 (Theologische Studien 110)
- Locher Gottfried W., Zwinglis Einfluss in Schottland und England. Daten und Probleme, in: Zwing. 14/4 (1975), 165–209
- Lohse Bernhard, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995
- Lorz Jürgen (Hg.), Das Augsburgische Bekenntnis. Einführung, Göttingen 1980, 9–10
- Maeder Kurt, Die Unruhe der Zürcher Landschaft nach Kappel (1531/32) oder: Aspekte einer Herrschaftskrise, in: Zwingliana 14/2–3 (1974/1975), 109–144
- Maissen Thomas, Religiöses Patt und konfessionelle Allianzen: Dynamiken und Stagnation in der Eidgenossenschaft von 1531–1618, in: Die Schweizerische Reformation. Ein Handbuch, hg. v. Amy Nelson Burnett, Emidio Campi, Zürich 2017, 595–623
- Maurer Wilhelm, Confessio Augustana Variata, in: ARG 53 (1962), 97–151
- Maurer Wilhelm, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana, 2 Bde., Gütersloh 1976–1978
- May Gerhard (Hg.), Das Marburger Religionsgespräch 1529, Gütersloh ²1979 (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 13)

- Mennecke Ute, Briefe Luthers, in: Handbuch Brief. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart, hg. v. Marie Isabel Matthews-Schlinzig, Jörg Schuster u. a., Berlin/Boston 2020, 675–682
- Meyer Helmut, Der Zweite Kappeler Krieg. Die Krise der Schweizerischen Reformation, Zürich 1976
- Meyer Helmut, Krisenmanagement in Zürich nach dem Zweiten Kappeler Krieg, in: Zwing. 14 (1977), 349–369
- Meyer Johannes, Historischer Kommentar zu Luthers Katechismus, Gütersloh 1929
- Mieg Philippe, La Réforme à Mulhouse. 1518–1538, Strasbourg 1948
- Mock Joe, Bullinger's The Old Faith (1537) as a Theological Tract, in: Unio cum Christo 3/2, 2017, 137–154
- Moeller Bernd, Confessio Tetrapolitana. Einleitung, in: MBDS 3, 15–33
- Moeller Bernd, Johannes Zwick und die Reformation in Konstanz, Gütersloh 1961 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 28)
- Moeller Bernd, Zwinglis Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation, Göttingen 2011
- Moser Christian, Die Dignität des Ereignisses. Studien zu Heinrich Bullingers Reformationsgeschichtsschreibung, Bd. 1, Leiden/Boston 2012 (Studies in the History of Christian Traditions, Bd. 163)
- Mühling Andreas, Zürcher Bekenntnis von 1545. Einleitung, in: RBS 1/2, 449–455
- Müller Gerhard, Die Kasseler Vereinbarung über das Abendmahl von 1534, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung. Darmstadt, Bd. 18 (1967), 125–136
- Müller Johannes, Martin Bucers Hermeneutik, Gütersloh 1965 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. 32)
- Näf Werner, Vadian und seine Stadt St. Gallen. Bd. 2: 1518–1551. Bürgermeister und Reformator von St. Gallen, St. Gallen 1957
- Neuser Wilhelm H., Berner Thesen von 1528. Einleitung, in: RBS 1/1, 197–202
- Neuser Wilhelm H., Confessio Tetrapolitana von 1530. Einleitung, in: RBS 1/1, 447–455
- Neuser Wilhelm H., Die Marburger Artikel. Einleitung, in: RBS 1/1, 259–262
- Neuser Wilhelm H., Die Wittenberger Konkordie von 1536. Einleitung, in: RBS 1/2, 69–85
- Neuser Wilhelm H., Dogma und Bekenntnis in der Reformation. Von Zwinglis und Calvin bis zur Synode von Westminster. Kap. III §6: Das Erste Helvetische Bekenntnis 1536 (Confessio Helvetica Prior), in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, hg. v. Carl Andresen, Göttingen 1980
- Neuser Wilhelm H., Konkordie und Bündnis. Drei unbekannte Abendmahlsgutachten Zwinglis aus den Jahren 1530/31, in: Zwing. 26 (1999), 23–57

- Neuser Wilhelm H., Zwinglis «Fidei ratio» von 1530. Einleitung, in: RBS 1/1, 421–424
- Oelkers Jürgen, Ein Essay über den schwindenden Gegensatz von «Ideengeschichte» und «Sozialgeschichte» in der pädagogischen Geschichtsschreibung, in: Zeitschrift für pädagogische Historiographie 7, Heft 1 (2001), 21–25
- Opitz Peter, Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit. Artikel 15: Das Abendmahl – die reformierte Perspektive, in: Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit, hg. v. Wolf-Friedrich Schäufele, Leipzig 2012, 175–196
- Opitz Peter, Heinrich Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den «Dekaden», Zürich 2004
- Opitz Peter, Identitätsmerkmale der reformierten Bekenntnistradition in historischer Sicht, in: Neuere reformierte Bekenntnisse im Fokus. Studien zu ihrer Entstehung und Geltung, hg. v. Maren Bienert, Marco Hofheinz u. a., Zürich 2017 (reformiert! 2), 25–54
- Peters Albrecht, Gesetz und Evangelium, Gütersloh 1981 (Handbuch Systematischer Theologie 2)
- Pfister Rudolf, Das Problem der Erbsünde bei Zwingli, Leipzig 1939 (Quellen und Abhandlungen zur Schweizerischen Reformationgeschichte 9)
- Pfister Rudolf, Kirchengeschichte der Schweiz Bd. 2. Von der Reformation bis zum zweiten Villmerger Krieg, Zürich 1974
- Rädle Herbert, Simon Grynäus (1493–1541). Briefe. Ausgewählt, übersetzt und hg. v. Herbert Rädle, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde, Bd. 90, 1990, 35–118
- Reinhardt Henning, Martin Luther und die Wittenberger Konkordie (1536), Tübingen 2021 (Beiträge zur historischen Theologie 201)
- Rohls Jan, Schrift, Tradition und Bekenntnis. Ideengeschichte des Christentums, Bd. 2, Tübingen 2013
- Rott Jean, Correspondance de Martin Bucer liste alphabétique des correspondants, Strasbourg 1977
- Rudolph Hartmut, Einleitung, in: MBDS 6.3, 19–49
- Rüetschi Kurt Jakob, Bucer und Bullinger in ihren persönlichen Beziehungen, in: Martin Bucer and sixteenth Century Europe. Actes du colloque de Strasbourg (28–31 août 1991), Bd. 1, hg. v. Christian Krieger, Marc Lienhard, Leiden, New York, Köln 1993 (Studies in medieval and reformation thought 52), 429–439
- Rüsch Ernst Gerhard, Im Ringen um die Glaubenseinigkeit: Vadians Brief an Bullinger vom 2. November 1536, in: Zwing. 16/1 (1983), 19–34
- Sallmann Martin, Reformation in Bern, in: Die Schweizerische Reformation. Ein Handbuch, hg. v. Amy Nelson Burnett, Emidio Campi, Zürich 2017, 135–177
- Saxer Ernst, Bekenntnis, Bekenntnisschriften und Kirchenordnung in der reformierten Reformation, in: Freiheit im Bekenntnis. Das Glaubensbekenntnis der

- Kirche in theologischer Perspektive, hg. v. Pierre Bühler, Emidio Campi, Hans Jürgen Luibl, Zürich 2000, 47–73
- Saxer Ernst, Capito und der Berner Synodus, in: Der Berner Synodus von 1532. Edition und Abhandlungen zum Jubiläumsjahr 1982, Bd. 2: Studien und Abhandlungen, hg. v. Gottfried W. Locher, Neukirchen-Vluyn 1988, 150–166
- Saxer Ernst, Confessio Helvetica Prior von 1536. Einleitung, in: RBS 1/2, 33–43
- Saxer Ernst, Die Verurteilung der Täufer in den reformatorischen Bekenntnisschriften, in: Zwing. 17/2 (1986), 121–137
- Scheible Heinz, Luther und die Anfänge der Reformation am Oberrhein, in: Beiträge zur Kirchengeschichte Südwestdeutschlands, hg. v. Heinz Scheible, Stuttgart 2012, 11–27
- Scheible Heinz, Melanchthon und Bucer, in: Martin Bucer and sixteenth Century Europe. Actes du colloque de Strasbourg (28–31 août 1991), Bd. 1, hg. v. Christian Krieger, Marc Lienhard, Leiden, New York, Köln 1993 (Studies in medieval and reformation thought 52), 367–393
- Schifferdecker Gaston, La première Confession de foi helvétique ou seconde Confession de Bâle. Etude historique et critique (Thèse Masch.schr.), Corcelles/Neuchâtel 1946
- Schindler Alfred, Bullinger und die lateinischen Kirchenväter, in: Zwing. 31 (2004), 161–177
- Schmidt Heinrich Richard, Der Schmalkaldische Bund und die oberdeutschen Städte bis 1536. Ein Beitrag zur politischen Konfessionalisierung im Protestantismus, in: Zwing. 18/1–2 (1989), 36–61
- Schnabel-Schüle Helga, Stadtreformation und territoriale Reformation am Oberrhein, in: Kirche und Politik am Oberrhein im 16. Jahrhundert, hg. v. Ulrich A. Wien, Volker Leppin, Tübingen 2015 (Spätmittelalter, Humanismus und Reformation 89), 29–44
- Schneider Hans-Otto, Die Schmalkaldischen Artikel von 1538. Einleitung, in: BSELK, 713–717
- Schneider-Ludorff Gury, Der fürstliche Reformator. Theologische Aspekte im Wirken Philipps von Hessen von der Homberger Synode bis zum Interim, Leipzig 2006 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 20)
- Shaw Duncan, Zwinglianische Einflüsse in der Schottischen Reformation, in: Zwing. 17/5 (1988), 375–400
- Simon Wolfgang, Die Überschreitung der Grenze: Bucers Annahme der Confessio Augustana und deren Apologie, in: Martin Bucer zwischen den Reichstagen von Augsburg (1530) und Regensburg (1532). Beiträge zu einer Geographie, Theologie und Prosopographie der Reformation, hg. v. Wolfgang Simon, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 55), 108–124

- Skinner Quentin, Bedeutung und Verstehen in der Ideengeschichte, in: Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte, hg. v. Martin Mulsow, Andreas Mahler, Berlin 2010, 21–87
- Skinner Quentin, Meaning and Understanding in the History of Ideas, in: Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics. Ed. and introd. by James Tully, Princeton 1989, 29–67 (engl. Original 1969)
- Spillmann Kurt, Zwingli und die Zürcherische Politik gegenüber der Abtei St. Gallen, St. Gallen 1965 (Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte 44)
- Staedtke Joachim (Hg.), Glauben und Bekennen. Vierhundert Jahre Confessio Helvetica Posterior. Beiträge zu ihrer Geschichte und Theologie, Zürich 1966
- Staedtke Joachim, Die Gotteslehre der Confessio Helvetica Posterior, in: Glauben und Bekennen. Vierhundert Jahre Confessio Helvetica Posterior. Beiträge zu ihrer Geschichte und Theologie, hg. v. Joachim Staedtke, Zürich 1966, 251–257
- Staedtke Joachim, Fidei Ratio. Einleitung, in: Z VI.2, 753–784
- Staedtke Joachim, Reformation und Zeugnis der Kirche, Zürich 1978 (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 9)
- Stephens William Peter, The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer, Cambridge 1970
- Stephens William Peter, The Sacraments in the Confessions of 1536, 1549, and 1566. Bullingers's Understanding in the Light of Zwingli's, in: Zwing. 33 (2006), 51–76
- Stephens William Peter, The Theology of Heinrich Bullinger, hg. v. Jim West und Joe Mock, Göttingen 2019 (Reformed Historical Theology 59)
- Stollberg-Rilinger Barbara, Einleitung, in: Ideengeschichte, hg. v. Barbara Stollberg-Rilinger, Stuttgart 2010 (Basistexte Geschichte 6), 7–42
- Strasser Erich, Capitos Beziehungen zu Bern, Leipzig 1928 (Quellen und Abhandlungen zur schweizerischen Reformationsgeschichte 7)
- Strohm Christoph, Das Reich: Politische Konstellationen und Fragestellungen in den Jahren zwischen dem Augsburger und dem Regensburger Reichstag (1530–1532), in: Martin Bucer zwischen den Reichstagen von Augsburg (1530) und Regensburg (1532). Beiträge zu einer Geographie, Theologie und Prosopographie der Reformation, hg. v. Wolfgang Simon, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 55), 13–26
- Strohm Christoph, Martin Bucer, der unterschätzte Reformator. Über die Ursachen einer Abwertung, in: Bibliothek und Reformation. Miscellen aus der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, hg. v. Christoph Strohm, Wuppertal 2001 (Veröffentlichungen der Johannes a Lasco Bibliothek Grosse Kirche Emden 4), 93–115

- Strohm Christoph, Theologenbriefwechsel im Südwesten des Reichs in der Frühen Neuzeit (1550–1620). Zur Relevanz eines Forschungsvorhabens, Heidelberg 2017
- Stupperich Robert, Bericht aus der heyligen geschrift. Einleitung, in: MBDS 5, 111–118
- Stupperich Robert, Chronologia Bucerana, in: MBDS 5, 9–11
- Stupperich Robert, Einleitung, in: MBDS 6.1, 17–43
- Teuteberg René, Jakob Meyer, in: Der Reformation verpflichtet. Gestalten und Gestalter in Stadt und Landschaft Basel aus fünf Jahrhunderten, hg. v. Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt; Red. Komm. Dorothea Christ u. a., Basel 1979, 13–19
- Trempp Ernst, Fürstabt Ulrich Rösch von St. Gallen (1463–1491) zwischen Eidgenossen und Reich, in: König, Fürsten und Reich im 15. Jahrhundert, hg. v. Franz Fuchs u. a., Hemsbach 2009 (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhmer, Regesta Imperii, 29), 157–169
- Usteri Johann Martin, Die Stellung der Strassburger Reformatoren Bucer und Capito zur Tauffrage, in: Theologische Studien und Kritiken. Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft 57 (1884), Heft 3, Abhandlungen, 456–525
- Van 't Spijker Willem, Recht und Kirchenzucht bei Martin Bucer, in: Martin Bucer und das Recht, hg. v. Christoph Strohm, Genf 2002, 215–230
- Van Spankeren Malte, Islam und Identitätspolitik. Die Funktionalisierung der «Türkenfrage» bei Melanchthon, Zwingli und Jonas, Tübingen 2018 (Beiträge zur historischen Theologie 186)
- Voigtländer Johannes, Ein Fest der Befreiung. Huldrych Zwinglis Abendmahlslehre, Neukirchen-Vluyn 2013
- Vom Berg Hans-Georg, Der Gang der Gnade. Lehre und Leben nach dem Berner Synodus, in: Der Berner Synodus von 1532. Editionen und Abhandlungen zum Jubiläumsjahr 1982, Bd. 2: Studien und Abhandlungen, hg. v. Gottfried W. Locher, Neukirchen-Vluyn 1984–1988, 118–149
- Von Schubert Hans, Bekenntnisbildung und Religionspolitik 1529/30 (1524–1534). Untersuchungen und Texte, Gotha 1910
- Walser Peter, Die Prädestination bei Heinrich Bullinger im Zusammenhang mit seiner Gotteslehre, Zürich 1957 (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 11)
- Wendebourg Dorothea, Taufe und Abendmahl, in: Luther Handbuch, hg. v. Albrecht Beutel, 3., neu bearb. und erw. Auflage, Tübingen 2017, 462–471
- Widmer Paul, Bullinger und die Türken. Zeugnis des geistigen Widerstands gegen eine Renaissance der Kreuzzüge, in: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence, Bd. 2, hg. v. Emidio Campi, Peter Opitz, Zürich 2007 (Zürcher Beiträge zur Reformationgeschichte Bd. 24), 593–624

- Wilhelmi Thomas, Martin Bucer als Politiker, in: Kirche und Politik am Oberrhein im 16. Jahrhundert, hg. v. Ulrich A. Wien, Volker Leppin, Tübingen 2015 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 89), 297–304
- Willoweit Dietmar, Die Expansion des Strafrechts in Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, in: Herrschaftliches Strafen seit dem Hochmittelalter. Formen und Entwicklungsstufen, hg. v. Hans Schlosser, Rolf Sprandel, Dietmar Willoweit, Köln 2002 (Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas. Symposien und Synthesen 5), 331–354
- Winckelmann Otto, Der Schmalkaldische Bund 1530–1532 und der Nürnberger Religionsfriede, Strassburg 1892
- Wriedt Markus, «Gelehrtennetzwerke» in der Frühen Neuzeit, in: Glaube(n) im Disput. Neuere Forschungen zu den altgläubigen Kontroversisten des Reformationszeitalters, hg. v. Karl-Heinz Braun, Wilbirgis Klaiber, Christoph Moos, Münster 2020 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 173), 217–241
- Würgler Andreas, Einbindung der Macht: Bern im eidgenössischen Bündnissystem, in: Berns mächtige Zeit. Das 16. und 17. Jahrhundert neu entdeckt, hg. v. André Holenstein, Bern 2006, 108–114
- Wyss Karl-Heinz, Leo Jud. Seine Entwicklung zum Reformator 1519–1523, Bern und Frankfurt a. M. 1976 (Europäische Hochschulschriften, Reihe III, Bd. 61)
- Yoder John Howard, Täuferium und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen Schweizerischen Täufern und Reformatoren, Zürich 1968 (Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie 13)

