

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL
FACULTÉ DE THÉOLOGIE

REICH CHRISTI UND OBRIGKEIT

EINE STUDIE ZUM REFORMATORISCHEN
DENKEN UND HANDELN MARTIN BUCERS

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL
POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR EN THÉOLOGIE

PAR

ANDREAS GÄUMANN



PETER LANG

BERN • BERLIN • BRUXELLES • FRANKFURT AM MAIN • NEW YORK • OXFORD • WIEN
2001

La Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel, sur la base des rapports des professeurs Gottfried Hammann (Neuchâtel, directeur de thèse), Bernd Moeller (Göttingen) et Marc Lienhard (Strasbourg), autorise l'impression de la présente thèse, sans toutefois exprimer d'opinion sur les propositions qu'elle contient.

Neuchâtel, le 15 mai 2000

**Le Doyen de la Faculté de théologie:
Pierre-Luigi Dubied**

**© Peter Lang AG, European Academic Publishers, Berne 2001
Jupiterstr. 15, Case postale, CH-3000 Bern 15
info@peterlang.com, www.peterlang.com, www.peterlang.net**

Tous droits réservés.

Réimpression ou reproduction interdite par n'importe quel procédé, notamment par microfilm, xérographie, microfiche, microcarte, offset, etc.

Imprimé en Allemagne

Reich Christi und Obrigkeit

*Meiner Mutter und
dem Andenken meines Vaters gewidmet*

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	17
1 Prolegomena	19
1.1 Zur Forschungslage	21
Zu den bisher erschienenen Monographien; Zu den grundsätzlichen Aufsätzen; Zu den „Miterörterungen“ und Einzelbetrachtungen; Eine Bewertung der Ergebnisse	
1.2 Zum Vorgehen	35
Zur Quellenlage; Zum Aufbau der Dissertation	
2 Eine Einführung in das Leben Bucers und seinen Kontext	41
2.1 Politik und Reformation in Strassburg bis Ende 1523: Die Voraussetzungen für Bucers Wirken	43
Die konservative Strassburger Oligarchie; Die Strassburger Regierung; Bedeutender kirchlicher Einfluss; Die ersten reformatorischen Bestrebungen; Der Rat und der unwillkommene Gast Martin Bucer; Die Entschärfung sozialer Probleme zur Erhaltung der städtischen Einheit; Der Rat und die Priesterehen; Das Mandat vom 1. Dezember 1523 – ein Kompromiss, um Ruhe und Ordnung zu bewahren; Grundsätzliches zur Politik des Magistrats; Führungsschicht und Reformation: drei Meinungsgruppen; Abschliessendes	
2.2 Eine Kurzbiographie Bucers im Lichte unserer Fragestellung	61
2.2.1 Vom Flüchtling zum ersten Pfarrer von Strassburg	61
Die erste Pfarrstelle in der Vorstadtgemeinde St. Aurelien; Auf dem Weg zu einem angesehenen Prediger; Reformation oder Revolution: der heisse Herbst 1524; Die vermittelnde Rolle Bucers im Bauernkrieg (April/Mai 1525); Bucers leitende Position von 1525: eine Interpretation;	

Die heilige Stadt unter der Führung des *regnum Christi*: Der Kampf gegen die Messe und den Separatismus; Die Jahre 1528/1529: Bucer wird *primus inter pares*; Die Versetzung von St. Aurelien an die evangelische Hauptkirche St. Thomas (April 1529); Die Dominanz Bucers in der „neuen“ Strassburger Kirche

2.2.2 Bucer und die Strassburger Sicherheitspolitik 86

Das Eintreten für ein Bündnis mit den Eidgenossen; Die Unterstützung eines Beitritts zum Schmalkaldischen Bund; Bucer und der Schmalkaldische Bund: Das Engagement für eine protestantische Bündnispolitik; Abschliessendes

2.2.3 Bucers Wirken für die Reformation in Deutschland (1531–1549) 100

2.2.4 Der Höhepunkt der Karriere Bucers: Die Ernennung zum Superintendenten (1541) und zum Dekan des Thomasstiftes (1544) 108

2.2.5 Bucers Bestrebungen, die Herrschaft Christi voranzutreiben: Der Grund für die seit 1538 wachsenden Spannungen mit dem Rat 110

Die Heiligung durch die Anhebung der Zucht und die Verbesserung der Bildung; Keine Heiligung und keine Busse: Die drohende Strafe Gottes; Wachsende Enfremdung zwischen dem Rat und Bucer; die Jahre 1540 bis 1546; Die *Christlichen Gemeinschaften*: die Keimzellen einer heiligen Stadt; Der unversöhnliche Kampf gegen das Interim

2.2.6 Bucers Exil in England 123

3 Eine Einführung in Bucers Vorstellung vom *regnum Christi* 129

Grundsätzliches zum Begriff *regnum Christi*; Die Vorstellung des *regnum Christi* gemäss dem Hauptwerk *De regno Christi* (1550); Zwischenergebnisse; Zu Bucers Rezeption von älteren Reich-Gottes-Vorstellungen

3.1 Der König Christus und sein Mittler, der Heilige Geist 143

Das Reich Christi – das Reich zwischen den Zeiten; Die Lehre von den drei Ämtern Christi bei Bucer; Faktisch: Die Lehre von den zwei Ämtern Christi bei Bucer; Marginale Kreuzestheologie; Der Zweck des Sühnetodes Christi: die *ad imaginem Dei restitutio*; Der Heilige Geist – der Mittler des Königs Christus

3.2 Die sichtbare Kirche und das <i>regnum Christi</i>	159
Das <i>regnum Christi</i> : die wahre Kirche und die unsichtbare Gemeinschaft der Erwählten; Das <i>regnum Christi</i> – faktisch eine Chiffre für die sichtbare, erneuerte Kirche; Eine notwendige Ambivalenz; Das <i>regnum Christi</i> und die Kirche: die Etappen einer Entwicklung bis 1549; Das Alterswerk <i>De regno Christi</i> – das Ende einer Entwicklung; Die Herrschaft Christi über sein Reich	
3.3 Die Heiligung – das „Regierungsprogramm“ des <i>regnum Christi</i>	173
3.3.1 Die guten Werke und die <i>vitae perfectio</i> als Ziel des <i>ordo iustificationis</i>	174
Bucers Glaubensverständnis; Der <i>ordo iustificationis</i> : der vom <i>regnum Christi</i> eingeleitete Prozess, der die Welt verändern will; Von der effektiven Rechtfertigung zu den guten Werken; Die <i>vitae perfectio</i> und die Nächstenliebe: die notwendigen Folgen der <i>persuasio</i> und der Erwählung; Die guten Werke aus Dankbarkeit und der <i>imitatio Christi</i>	
3.3.2 Das neue Leben unter der Herrschaft Christi: die Heiligung	188
Die gebrochene Macht der Sünde; Die <i>communio Christi</i> : die Aufforderung zum Kampf gegen die Sünde; Das Wachsen zur <i>ad imaginem Dei restitutio</i> ; Das neue Leben unter der Herrschaft Christi in praxi	
3.4 Die ethisch-juristischen Grundlagen des <i>regnum Christi</i> : Die Gesetze	201
Bucers Gesetzesbegriff; Die notwendige Erfüllung des Gesetzes; Das Befolgen der göttlichen Gesetze: ein Bestandteil des Bundes Gottes mit den Menschen; Die ewige Gültigkeit des Alten Testaments; Das antithetische Schema <i>externa-spiritualia</i> als Kanon im Kanon; Welche Gesetze gelten für die Christen? Ein zusammenfassender Überblick	
3.5 Zum Verhältnis von <i>regnum Christi</i> und <i>regnum mundi</i>	223
3.5.1 Der Dienst der Obrigkeit für das <i>regnum Christi</i> . . .	223
Das Zentrum aller obrigkeitlichen Bemühungen: die Religion; Zum Verhältnis zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Regiment; Die Anwendung der Trennung der beiden Regimente: die Vorschläge zur Reformierung der Hochstifte; Die Höherwertigkeit des geistlichen Regiments; Der Dienst der christlichen Obrigkeit für die Kirche; Die kon-	

kreten Aufgaben des Magistrats: die Förderung des Guten und die Beseitigung des Bösen; Die obrigkeitliche Bekämpfung des Unglaubens: der Kampf gegen das Böse

3.5.2 Die Grenzen des Gehorsams 244

Keine Revolution im Auftrage Gottes; Die Zulässigkeit des passiven Widerstands im Notfall; Der Kaiser an der Spitze eines *freien Reiches*: Bucers Vorstellung einer idealen Herrschaftsform für Deutschland; Ein *ius reformandi* auch gegen den Willen des Kaisers?

4 Bucers Vorstellungen vom *regnum Christi* und die Strassburger Realität: die Zusammenarbeit mit dem Magistrat 257

Enge Kooperation mit dem Magistrat; Theologisch interpretierte reichsstädtische Prinzipien

4.1 Die Beseitigung der Bilder als Bekenntnis zum *regnum Christi* (1524–1530) 265

Grundsätzliches; Der loyale Kritiker der Ratspolitik (1524/1525); Der publizistische Anwalt der obrigkeitlichen Bilderpolitik (1529/1530)

4.2 Die Bildung als eine Grundlage für das *regnum Christi*: die Verbesserung der Schulen (1525–1545) 275

4.2.1 Grundsätzliches 275

Die Schule und der Katechismusunterricht – die Instrumente des Gemeindeaufbaus; Die Forderung nach der Einrichtung von Schulen; Zum Verhältnis von Kirche und Obrigkeit im Blick auf die Schule

4.2.2 Bucer und die erfolgreiche Neugestaltung des Strassburger Bildungswesens 282

Der Ausgangspunkt: der drohende Kollaps des Schulwesens; Die bahnbrechende Supplikation vom 8. Februar 1525; Die Übertragung der Verantwortung für die Schule an die Obrigkeit: die Einsetzung der Schulherren; Neue finanzielle Grundlagen für das Schulwesen: das Heranziehen der Kirchengüter; Die Bemühungen Bucers um ein Predigerseminar und eine Universität (1533/1534); Die Gründung des akademischen Gymnasiums (1538); Bucers Beitrag zur Sicherung der finanziellen Grundlagen des Gymnasiums: das *Municipalstatut* (1539); Abschliessendes

4.3	Trotz Konsens: der geringe Einsatz Bucers für bestimmte weltliche Fragen	299
4.3.1	Das Abseitsstehen Bucers bei der Abschaffung der geistlichen Privilegien	299
	Grundsätzliches; Die Einführung der Bürgerpflicht für die Welt- und Stiftsgeistlichen; Die angestrebte Schliessung aller Konvente	
4.3.2	Die gute öffentliche Fürsorge – der Grund für das geringe Interesse Bucers an der städtischen Sozialpolitik	304
	Die kirchliche Diakonie – eine institutionalisierte Form der Nächsten- liebe; Geringes Interesse an der weltlichen Fürsorge	
5	Bucers Vorstellungen vom <i>regnum Christi</i> und die Strassburger Realität: die Kontroversen mit dem Magistrat	309
	Das Ziel: die Herrschaft Christi; Die Kontroversen der vierziger Jahre: die Heiligung und das Verhältnis von Kirche und Obrigkeit	
5.1	Die notwendigen Kontroversen um die reformatorischen Grundlagen (1524–1534)	315
5.1.1	Kein falscher Gottesdienst im <i>regnum Christi</i> : die Abschaffung der Messe	315
	Bucer als Wortführer im Kampf gegen die Messe; Der Magistrat: kein Streit mit den vier Hauptstiften; Die wiederholte Vertagung des Pro- blemes durch den Rat bis zum Friedensschluss mit den Stiften; Ab- schliessendes	
5.1.2	Die Einheit des <i>regnum Christi</i> : die Ablehnung der Dissidenten	326
	Grundsätzliches; Ordnungspolitisches Einschreiten des Magistrats ge- gen die Dissidenten; Eine breite Palette von nonkonformistischen Leh- ren	
5.1.2.1	Die Zeit bis zur Strassburger Synode	335
	Die Agitation Bucers gegen die Dissidenten; Grundsätzliches zur obrig- keitlichen Täuferpolitik; Differenzen zwischen dem Rat und Bucer	
5.1.2.2	Die Synode von 1533 und die Folgen	346
	Bucers Drängen auf die Schaffung neuer rechtlicher und glaubens- mässiger Grundlagen der Strassburger Kirche; Die Vorsynode (3.–5. Juni	

1533); die Festlegung der Lehrgrundlage und der grundlegende Konflikt mit Engelbrecht; Die Hauptsynode (10.–14. Juni 1533); der Konflikt mit den Dissidenten; Die zweite Session der Synode (23.–29. Oktober 1533); Keine Änderung der bisherigen Dissidentenpolitik; Die Katastrophe in Münster: der plötzliche Meinungsumschwung des Rates; Keine konsequente Verfolgung der Dissidenten durch den Magistrat

5.2 Die Konflikte um die Zucht (1529–1549) 359

5.2.1 Grundsätzliches 359

Zum Verhältnis von Kirche und Obrigkeit in Bucers Zuchtdenken; Zu Bucers Vorstellungen der Kirchenzuchtspraxis; Grundsätzliches zur obrigkeitlichen Zuchtpolitik; Bucer und der Magistrat: Unterschiedliche Zielvorstellungen und Vorgehensweisen in Zuchtfragen; Das *Beschütten* und die Exkommunikation – zwei wichtige Streitpunkte; Bucers ablehnende Haltung zum Projekt eines Chorgerichtes (1540)

5.2.2 Bucer und die Strassburger Zucht – das Scheitern ambitionierter Ziele 377

Die Zuchtfrage – das Hauptanliegen nach der Abschaffung der Messe; Bucers Wunsch nach neuen städtischen Ämtern zur Straffung der Zucht; Die Einführung der allgemeinen Kirchenzucht – allerdings mit erheblichen Restriktionen; Aufkeimende Spannungen zwischen dem Magistrat und Bucer; Die Antwort auf das Versagen der Kirchspielpfleger: das Drängen auf eine selbständige Kirchenzucht; Keine Einführung der Exkommunikation und der Konfirmation; Das *Beschütten* der Gemeindeglieder – mit oder ohne Präsenz der Kirchspielpfleger; Das Gebot der Stunde: die Heiligung der Stadt; Die freiwilligen Bekenntnisgemeinschaften – die Keimzellen einer heiligen Stadt; Die *Christlichen Gemeinschaften* – Busskonventikel und religiöser Hort des Widerstands; Das faktische Verbot der *Christlichen Gemeinschaften*; Anhaltende Spannungen mit dem Magistrat; Der erfolglose Prophet

5.3 Das *regnum Christi in statu confessionis*: das Nein zum Interim (1548/49) 407

Das Ringen um das Interim: Bucers Aufenthalt in Augsburg; Mehrheitliche Ablehnung des Interims in Strassburg; Das Politikum des Sommers 1548: Widerstand oder Eintreten in Verhandlungen; Anhaltender Widerstand der Prädikanten, namentlich von Bucer; Die Entlassung von Bucer und Fagius, der Hauptexponenten des Widerstandes; Eine Erklärung für Bucers strikte Ablehnung der Einführung des Interims

6	Bucers Wirken für das <i>regnum Christi</i> ausserhalb von Strassburg	421
6.1	Bucers Aktivitäten für die Verbreitung des <i>regnum Christi</i> in Süddeutschland	425
6.1.1	Bucers Wirken in der freien Reichsstadt Ulm (1531)	425
	Bucers Federführung bei der Ausarbeitung einer neuen Kirchenord- nung; <i>Von Christlichem aufschliessen</i> : der umstrittene Paragraph in der Kirchenordnung; Die eigentliche Einführung der Reformation	
6.1.2	Bucers Engagement für die Augsburger Reformation (1531–1537)	432
	Die entscheidende Wende (1533/1534); Bucers Vermittlung in den Abendmahlsstreitigkeiten (1534/ 1535); Streitigkeiten über das <i>ius refor-</i> <i>mandi</i> (1536); Der Abschluss der Augsburger Reformation: die Ausar- beitung der Kirchenordnung (1537)	
6.2	Bucers Bemühungen um die sichtbare Einheit des <i>regnum Christi</i>	441
6.2.1	Bucers Beitrag zur Beilegung des Abendmahlsstreites	444
	Die angestrebte protestantische Einheit; Die Wittenberger Konkordie (1536): das Ergebnis längerer Bemühungen; Das Ergebnis der Wittenberger Konkordie: Die oberdeutschen Städte nähern sich noch stärker dem Luthertum an	
6.2.2	Die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit durch eine „Minimalreformation“: Bucer und die Religionsgespräche	449
	Bucers Programm einer <i>guten, leidlichen Reformation</i> : die minimalen Voraussetzungen für die Herrschaft Christi; Der nächste Schritt auf dem Weg der <i>Besserung</i> : eine <i>gantze christliche reformation</i> in ganz Deutsch- land; Die ersten, wenig erfolgreichen Bemühungen Bucers um einen Ausgleich mit den Altgläubigen; Der Frankfurter Anstand: der Beschluss, Religionsgespräche abzuhalten; Die Vorbereitung der Religionsgespräche; Wenig hoffnungsvoller Beginn der Religionsgespräche; Eine neue, unbe- lastete Gesprächsgrundlage für das Regensburger Religionsgespräch: das Wormser Buch; Das Scheitern des Regensburger Religionsgespräches; Ungebrochene Hoffnungen bis in den Spätherbst 1543; Begrabene Hoff- nungen	

6.3	Der Ausgangspunkt für das <i>regnum Christi</i> in ganz Deutschland: Bucers Wirken im Erzbistum Köln	483
	Bucers zweiter Anlauf zur Reformation des Reiches; Die Vorgeschichte von Bucers Berufung nach Köln; Bucers erste Berührungen mit dem Erzbistum Köln und seine Berufung; Bucers reformatorisches Wirken: die Verkündigung und die Ausarbeitung einer Kirchenordnung; Anhaltender Widerstand des Domkapitels gegen eine Reformation; Die neue Kurkölnener Kirchenordnung; das <i>Einfältige Bedenken</i> ; Enttäuschte Hoffnungen	
6.4	Die Hilfe beim Aufbau des <i>regnum Christi</i> : Bucer als Berater des Landgrafen Philipp von Hessen	501
6.4.1	Die Einheit des <i>regnum Christi</i> : Bucers Hilfe bei der Reintegration der hessischen Dissidenten in die Kirche (1538)	504
	Die an Erwartungen geknüpfte Unterwerfung einiger führender Täufer; Die Ziegenhainer Zuchtordnung als Antwort auf die Unterwerfung; Längerfristige Wirkung der nur teilweise durchgesetzten Ziegenhainer Zuchtordnung	
6.4.2	Kein Platz für Andersgläubige im <i>regnum Christi</i> : Bucers kritische Stellungnahmen zur obrigkeitlichen Tolerierung der Juden (1538)	511
	Grundsätzliches: Bucer und die Juden; Bucers Ratschlag zu den sieben Artikeln: Die Juden als <i>Schwanz</i> halten; Die Ablehnung des Ratschlages durch den Landgrafen; Bucers Reaktion auf die landgräfliche Stellungnahme; Der Fortgang der Ereignisse bis zur hessischen Judenordnung von 1539	
6.4.3	Ein schwerer Rückschlag im Aufbau des <i>regnum Christi</i> : Die Bigamie Philipps und Bucers Unterstützung	526
	Bucers Zustimmung zur geheimen Doppelhehe zur Erleichterung des Gewissens; Entsetzen im alt- und neugläubigen Lager; Das von Bucer bekämpfte Geheimabkommen Philipps mit dem Kaiser Karl V. und die schwerwiegenden Folgen für die Ausbreitung des <i>regnum Christi</i> ; Der <i>Dialogus Neobull</i>	
7	Abschliessendes	539

Länder-, Orts- und Personenindex	545
Abkürzungen	557
Literaturverzeichnis	561
Primärliteratur	562
1 Martini Bucer Opera omnia: Series I: Martin Bucers Deutsche Schriften; Series II: Martini Bucer Opera Latina. Series III: Martin Bucers Korrespondenz	
2 Werke Bucers, die bisher nicht in die Martini Bucer Opera Omnia aufgenommen worden sind; 2.1 Gedruckte Werke in deutscher Sprache; 2.2 Gedruckte Werke in lateinischer Sprache; 2.3 Ungedruckte Werke	
3 Weitere Quellen	
Sekundärliteratur	569
1 Bibliographien	
2 Monographien und Aufsätze	

Vorwort

Im Frühsommer 1999 reichte ich die vorliegende Studie nach gut vierjähriger Arbeit als Dissertation an der Theologischen Fakultät der Universität Neuenburg (Schweiz) ein. Nachdem die Gutachten von Prof. Gottfried Hammann, Prof. Marc Lienhard und Prof. Bernd Moeller die Annahme der Arbeit befürwortet hatten, verteidigte ich meine Studie am 14. April 2000 im Rahmen einer öffentlichen Disputation mit Erfolg.

Am Ende dieser langen Arbeit ist es mir ein Anliegen, allen Personen und Institutionen zu danken, die zum erfolgreichen Abschluss dieser Studie beigetragen haben. Zunächst möchte ich mich bei Prof. Gottfried Hammann für die langjährige Betreuung meines Dissertationsprojektes herzlich bedanken. Tiefen Dank bin ich Prof. Bernd Moeller schuldig, der diese Arbeit wohlwollend begleitete und auf vielerlei Weise unterstützte. Die Professoren und Kollegiaten des Göttinger Graduiertenkollegs *Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts*, dem ich vom Herbst 1995 bis zum Frühjahr 1998 angehörte, förderten mein Vorhaben mit ihren kritischen Rückfragen und standen mir mit Rat und Tat zur Seite. Auch die Mitglieder des Göttinger kirchengeschichtlichen Doktorandenkolloquiums gaben mir wesentliche Impulse für die Erarbeitung meines Themas. Ausserordentlich dankbar bin ich Prof. Thomas Kaufmann, der meine Arbeit mit seinem engagierten Gutachten in die richtigen Bahnen gelenkt hat.

Ebenso verpflichtet bin ich Prof. Alfred Schindler, der mir manche Türen geöffnet hat, und Prof. Emidio Campi, der mein Interesse für Bucer geweckt hat. Diesen beiden Lehrern und Prof. Fritz Büsser danke ich herzlich für die Bereitschaft, das vorliegende Werk in der Reihe *Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte* erscheinen zu lassen.

Für verschiedene Hinweise und Auskünfte bin ich Dr. Hans Ulrich Bächtold, Dr. Reinhard Bodenmann, Prof. Hartmut Boockmann,

Dr. Stephen Buckwalter, Dr. Beat Foellmi, lic. theol. Rainer Henrich, Prof. Ekkehard Mühlenberg, Dr. Bernd Neuschäfer, lic. phil. Kurt Rüetschi, Dr. Andreas Rüther, Prof. Herman Johan Selderhuis, Prof. Christoph Strohm und Dr. Marc van Wijnkoop Lüthi dankbar. Zahlreiche Hinweise und Korrekturen verdanke ich meiner Frau, Pfrn. Sabine Gäumann-Grass, und meiner Mutter, Pfrn. Ilse Gäumann-Ebeling. Ihr engagiertes Mitdenken hat meine Arbeit entscheidend befruchtet und gefördert. Schliesslich hat mein langjähriger Freund, der Theologe Georg Otto Schmid, das Werk gründlich gegengelesen und zahlreiche stilistische wie auch orthographische Verbesserungen angebracht; ihm gilt mein spezieller Dank.

Herzlich möchte ich der Kramer-Böniger-Stiftung, dem *Fonds d'accueil et d'échanges* der Neuenburger Theologischen Fakultät und besonders der Deutschen Forschungsgemeinschaft danken, die mein Dissertationsprojekt grosszügig finanziell unterstützten.

Für die Beiträge an die Druckkosten bedanke ich mich schliesslich herzlich beim Erziehungsdepartement des Kantons Neuenburg, bei der Evangelisch-Reformierten Landeskirche des Kantons Glarus und bei der Emil Brunner-Stiftung (Zürich), die in Verbindung mit der Evangelisch-Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich steht.

Diese Arbeit möchte ich meiner Mutter, Pfrn. Ilse Gäumann-Ebeling, und dem Andenken meines 1994 verstorbenen Vaters, Pfr. Dr. Niklaus Gäumann, widmen. Beide haben mich auf dem akademischen Weg begleitet. Ohne ihre Ermutigungen wäre diese Arbeit nicht entstanden.

Noch ein Hinweis zum Schluss: Die vorliegende Arbeit beruht auf der Literatur, die bis zum Sommer 1999 erschienen ist. Aus diesem Grunde konnten die mittlerweile erschienenen kritischen Ausgaben BDS 11,1 (*Schriften zur Kölner Reformation*. Hg. v. Gottfried Seebass. Gütersloh 1999) und BCor 4 (*Januar-September 1530*. Hg. v. Reinhold Friedrich. SMRT 78. Leiden 2000) nicht mehr berücksichtigt werden.

Glarus, im November 2000

Andreas Gäumann

1 Prolegomena

1.1 Zur Forschungslage

Über das reformatorische Denken und Handeln Bucers und sein Verhältnis zur Obrigkeit sind in der Forschung – anders als zu Luther – keine „heissen“ Debatten geführt worden. Es gibt keine übergreifende Studie zu unserem Thema. Stattdessen widmete sich die Literatur einzelnen Sachfragen in mehr oder weniger ausführlicher Weise. Der folgende Forschungsüberblick kann daher kaum Interpretationsansätze diskutieren, sondern beschränkt sich darauf, eine bunte Fülle von Erkenntnissen darzustellen.

Zu den bisher erschienenen Monographien

Zu unserer Fragestellung sind in den 30er Jahren zwei Dissertationen¹ und eine Lizentiatsarbeit² verfasst worden. Die mit erheblichen

- 1 Die historische Dissertation von R. SCHULTZ mit dem Titel *Martin Butzer's Anschauung von der christlichen Oberkeit, dargestellt im Rahmen der reformatorischen Staats- und Kirchentheorien* (Freiburg 1932) arbeitet stark mit dogmen- und ideengeschichtlichen Überlegungen und basiert kaum auf Primärliteratur; symptomatisch sind dafür 62 willkürlich herausgesuchte Zitate am Schluss, die dem Werk als Quellenbasis dienen. Durch diese problematische Grundlage kommt es zu zahlreichen Fehlinterpretationen und Überspitzungen. Überhaupt ist die Arbeit nicht durchgängig konzipiert worden und erscheint gelegentlich als eine Anhäufung von Exkursen. – G. SCHMIDT reichte 1933 seine historische Dissertation *Martin Butzer als protestantischer Politiker* in Königsberg ein, und 1936 wurde die Einleitung und das erste Kapitel gedruckt. Das maschinengeschriebene Werk ging in den Kriegswirren unglücklicherweise verloren, so dass nur die gedruckte Restfassung vorliegt. Nach den vorliegenden Seiten (a. a. O. 15–37) sei Bucer entscheidend von Luther geprägt worden. Doch er habe sich selbständig und unabhängig von seinem Lehrer weiterentwickelt; namentlich in der Auffassung der christlichen Obrigkeit habe er sich von dem Wittenberger abgegrenzt.
- 2 Die Qualität der theologischen Lizentiatsarbeit *La notion d'Etat chez Bucer* (Neuchâtel 1936) von J.-L. ROULET liegt in der Quellenarbeit. Im beschränkten Rahmen einer Abschlussarbeit werden diese mit der geschichtlichen Situation

Mängeln behafteten Arbeiten entwickelten keine prägnanten Thesen und sind in der Literatur kaum aufgegriffen worden. Es ist keiner der Studien gelungen, das reformatorische Denken und Handeln Bucers und sein Verhältnis zur Obrigkeit aus einer Gesamtperspektive wahrzunehmen. Ein solches Unterfangen ist allerdings in den 30er Jahren angesichts des Forschungsstandes und der fehlenden Quelleneditionen³ kaum möglich gewesen.

Danach erschien während fast fünfzig Jahren keine Studie, die sich unserer Thematik zuwandte. Erst MARJN DE KROON erkannte diesen Misstand und veröffentlichte das Werk *Studien zu Martin Bucers Obrigkeitsverständnis. Evangelisches Ethos und politisches Engagement* (Gütersloh 1984)⁴. Die Arbeit, die keinen Anspruch auf einen Gesamtüberblick erhebt, erörtert drei Problemkreise, ohne sie in eine übergreifende Gedankenführung einzubetten: die Religionsfrage in politischer Sicht (das *ius reformationis* und die Grenzen religiöser Toleranz), die Wege zur Verständigung und Bucers Auslegung von

verbunden, wobei die Synthese durch den stark referierenden Stil zu kurz kommt. Wenig Aufmerksamkeit widmet der Autor der auswärtigen Wirksamkeit (abgesehen von England).

- 3 Eine Untersuchung unserer Thematik ist eigentlich erst seit dem Erscheinen der kritischen Bucer-Edition möglich – also frühestens nach 1960. Nun konnten schwer zugängliche, teilweise kaum entzifferbare Texte und Briefe leicht gelesen werden. Das war einer früheren Forschergenerationen nicht möglich und rückt ihre – aus der heutigen Sicht teilweise nicht mehr genügenden – Leistungen in ein angemesseneres Licht.
- 4 M. DE KROON publizierte einige Ergebnisse seiner Studien in weiterführenden oder vertiefenden Aufsätzen. Zu erwähnen sind: DERS., *De Christelijke overheid in de Schriftutleg van Martin Bucer en Johannes Calvijn*. In: W. Balke u. a., *Wegen en gestalten in het gereformeerd protestantisme*. FS van der Linde. Amsterdam 1976. 61–74. DERS., *Bucerus Interpres Augustini*. In: ARG 74. 1983. 75–93. DERS., *Ein unbekannter „Syllogismus“: Martin Bucer zum Ius Reformationis aus der Zeit der Wittenberger Konkordie*. In: ARG 77. 1986. 158–185. DERS., *Martin Bucer und das Problem der Toleranz*. In: J. Rott/L. Verheus (Hrsg.), *Anabaptistes et dissidents au XVIe siècle*. BD 3. Baden-Baden/Bouxwiller 1987. 401–411. DERS., *Bucer und Calvin Das Obrigkeitsverständnis beider Reformatoren nach ihrer Auslegung von Römer 13*. In: W. H. Neuser (Hrsg.), *Calvinus Servus Christi*. Budapest 1988. 209–224. DERS., *Bucer und Calvin über das Recht auf Widerstand und die Freiheit der Stände*. In: W. van't Spijker (Hrsg.), *Calvin. Erbe und Auftrag*. FS W. H. Neuser. Den Haag 1991. 146–156.

Röm 13. DE KROON analysiert verschiedene Begriffe wie *pietas*, *epieikeia* sowie *merum imperium* und kommt dadurch zu einigen sehr interessanten Einzelergebnissen, namentlich in der Auslegung von Röm 13⁵.

Zu den grundsätzlichen Aufsätzen

Neben den genannten Monographien sind in den letzten Jahren vier Abhandlungen erschienen, die das reformatorische Denken Bucers im Verhältnis zur Obrigkeit aus einer gewissen Gesamtperspektive angehen:

Der 1992 publizierte Aufsatz „*The Earth is the Lord's, and our Homeland as well*“: *Martin Bucer and the Politics of Strasbourg*⁶ von THOMAS A. BRADY teilt das reformatorische Wirken Bucers in drei Phasen ein, die der Verfasser – etwas einseitig – anhand der unterschiedlichen Beziehung des Theologen zum Strassburger Ratsherren Jakob Sturm bestimmt:

1. Von 1523 bis Mitte der 30er Jahre steige Bucers politischer Einfluss. Den ersten Impetus dazu haben die Gartner mit seiner Wahl zu ihrem Pfarrer gegeben. Als Philipp von Hessen Bucer zur Teilnahme am Marburger Religionsgespräch aufforderte, beginne eine intensive, langfristige aussenpolitische Zusammenarbeit zwischen Bucer und Sturm. 2. In den Jahren 1536 bis 1544 werde der Strassburger Pfarrer zum protestantischen Wortführer in Süddeutschland. Das hänge – so BRADYS Vermutungen – vor allem mit den zunehmend engeren Verbindung zum hessischen Landgrafen zusammen⁷. Mit dem Drängen auf eine

5 M. DE KROON macht darauf aufmerksam, dass Bucer Röm 13 mit Hilfe des juristischen Begriffs *merum imperium* auslegt. Durch die Einführung dieses Terminus lege Bucer zwar die Perikope nicht als Text aus, der den Widerstand der freien Reichsstädte gegen den Kaiser legitimiere, aber DE KROON sieht in der Auslegung einen bedeutenden Beitrag für die Begründung des Rechts auf Widerstand. Siehe DERS., Studien, 88–97 u. 144–159 (v. a. 149).

6 In: MBSCE 1. 129–143.

7 Eine profunde Analyse des überaus umfangreichen Briefwechsels von Philipp von Hessen mit Martin Bucer ist bis jetzt nicht erschienen. H. WULCZYN, Relationship, 451–459 beleuchtet ansatzweise das Verhältnis des Landgrafen und des Reformators bis zum Jahre 1539, während sie auf den grösseren Teil der Korrespondenz, die Zeit von 1539 bis 1547, nicht eingeht.

Kirchenzucht (ab 1538) beginne der Stern Bucers in seiner Heimatstadt zu sinken, aber auch der Einsatz für die Reformation in Hessen habe eine erste Entfremdung zu Sturm gebracht. 3. 1544 bis 1549 hätten sich die Beziehungen Bucers zu Sturm zunächst durch Differenzen in aussenpolitischen Fragen⁸ verschlechtert. Als der Pfarrer verstärkt für die Kirchenzucht eingetreten sei sowie für den Widerstand während des Schmalkaldischen Krieges und in der Zeit danach agitiert habe, sei es zum vollkommenen Zerwürfnis mit dem Stettmeister gekommen. Das Exil sei unausweichlich gewesen, auch wenn die Forderung dazu vom Strassburger Bischof gekommen sei.

Der ebenfalls 1992 veröffentlichte Aufsatz *Bucers Vorstellungen über die Einführung der Reformation*⁹ von EIKE WOLGAST gibt einen guten Einblick in unsere Problematik und fasst wesentliche Ergebnisse in einer vorzüglichen Gesamtschau zusammen:

1. Bucer sei in seiner reformatorischen Tätigkeit mit zahlreichen verschiedenen Formen staatlicher Herrschaft (Reichsstadt, Ritterschaft, weltliches und geistliches Territorium, englischer Grossstaat) konfrontiert gewesen. Bei seiner Arbeit habe er den mannigfaltigen konkreten Gegebenheiten und der jeweiligen kirchlichen Entwicklung Rechnung getragen, ohne allerdings seine theologischen Prinzipien aufzugeben. 2. Der Ausgangspunkt seiner Überlegungen sei die Grundsatzentscheidung gewesen, jede weltliche Obrigkeit, auch die *magistratus inferiores*, besitze das *ius reformandi*. Allerdings habe der Strassburger nie konkretisiert, ob sich aus diesem Axiom ein Widerstandsrecht gegen „unchristliche“ Anordnungen des Kaisers, des *magistratus superior*, ergebe. 3. Das Ziel des reformatorischen Handelns Bucers sei die Autonomie der Kirche gewesen, für die die Obrigkeit eigentlich nur Hilfsdienste leisten sollte. In der Praxis habe das Zugeständnis der *cura religionis* an die jeweilige politische Führung zu einer Integration der Kirche in den jeweiligen politischen Verband geführt. 4. Trotz aller unterschiedlichen Situationen, mit denen der Theologe konfrontiert gewesen sei, habe er verschiedene Normen zur Umgestaltung des Kirchenwesens aufgestellt: eine entschiedene Haltung, einen Konsens in den wichtigsten dogmatischen Fragen und verschiedenen grundlegenden Veränderungen im kirchlichen, namentlich gottesdienstlichen Leben. 5. Die innergemeindliche

8. 1. Sturm lehnte die Zustimmung Bucers zur Bigamie Philipps von Hessen ab.
2. Während der Theologe für eine Aufnahme der Metzger Protestanten in die Schmalkaldische Liga vortierte, verhinderte der Stettmeister dieses Projekt.
3. Bucer trat für die Beibehaltung der protestantischen Herrschaft über das Herzogtum Braunschweig ein. Dagegen befürwortete der Politiker eine kaiserliche Sequestration. Nach T.A. BRADY, *Earth*, 137. Zu dieser Problematik siehe Kap. 2.2.5 (Wachsende Entfremdung zwischen dem Rat und Bucer: die Jahre 1540 bis 1546).
9. In: MBSCE 1, 145–159.

Kirchenzucht sei bei den städtischen Magistraten auf Ablehnung gestossen, während sich der Pfarrer in Hessen und im Erzbistum Köln mit seinem Wunsch durchsetzen konnte. 6. Als einziger Reformator habe sich Bucer ausführlich in Theorie und Praxis mit der Reform der geistlichen Fürstentümer auseinandergesetzt und in seinem Traktat *Von den Kirchengütern* (1540) ein umfassendes Reformkonzept entwickelt, um den Hochstiften den Übergang zur Reformation zu ermöglichen.

Der schwer zugängliche Aufsatz *The kingdom of Christ according to Bucer and Calvin*¹⁰ von WILLEM VAN'T SPIJKER betont, das Motiv des *regnum Christi* stelle eine Hauptlinie in Bucers Theologie dar. Das spirituelle Reich Christi berufe nicht nur Einzelne, sondern wolle die Gesellschaft zu einer auf die Nächstenliebe ausgerichtete *societas christiana* umformen. Dadurch bringe das *regnum Christi* eine permanente Sozialkritik mit sich. Das Reich Christi entspreche der Kirche, aber es bewahre sich die Distanz zu der Welt durch seine Geistigkeit. In Bucers heilsgeschichtlichen Vorstellungen gehöre das *regnum Christi* nicht mehr zur *pueritia*, der Zeit des Alten Testaments, und noch nicht zur *plene virilis aetas*, sondern es stehe bereits in der gnadenvollen *media aetas* – also sozusagen zwischen den Zeiten. Das *regnum Christi* (und damit auch die Kirche) sei noch an die Menschheit und ihren Kampf gegen die Sünde gebunden, aber es befinde sich auf dem Weg zur Vollendung und zur Ewigkeit. In einem Vergleich mit Luthers Zwei-Reiche-Lehre hebt VAN'T SPIJKER hervor, dass Bucer anders als der Wittenberger nur ein Reich – das *regnum Christi* – kenne, das über alle Königreiche herrschen solle. Allerdings seien die hochfliegenden Leitbilder des Reformators in Strassburg und in England nur partiell oder gar nicht realisiert worden. Waren seine Pläne, wie der Autor fragt, zu idealistisch?

Der 1994 gedruckte Aufsatz von MARTIN GRESCHAT *The relation between church and civil community in Bucer's reforming work*¹¹

10 In: P. de Klerk (Hrsg.), *Calvin and the state*. Grand Rapids Michigan 1993. 109–132. W. VAN'T SPIJKER greift in seinem Aufsatz unter anderem auf die Ergebnisse seiner holländischen Dissertation *De ambten bij Martin Bucer*. Kampen 1970. (englische Übersetzung *The ecclesiastical offices in the thought of Martin Bucer*. SMRT 57. Leiden/New York 1996; vgl. dazu die Seiten 39–61) zurück.

11 In: MBRCC 17–31. Siehe A. GÄUMANN, Buchbesprechung von MBRCC. In: Zwing. 22. 152–157.

weist auf grundsätzliche theologische Aspekte hin und zeigt, dass die vom Heiligen Geist geleitete Obrigkeit nach Bucers Auffassung für das irdische Wohl ihrer Untertanen zuständig sei und damit in der Schöpfungsordnung der Nächstenliebe einen wichtigen Platz einnehme. Die weltanschaulich keinesfalls unabhängige Regierung sei für das geistliche Wohl ihrer Untertanen zuständig und habe gegebenenfalls Zwangsmassnahmen gegen Juden, Altgläubige oder Dissidenten zu ergreifen. Bucer sei sich bewusst gewesen, dass die Reformation sich nur dank der in gewissen Masse berechnenden, aber keinesfalls opportunistischen Kooperation mit anderen, vor allem politischen Kräften durchsetzen könne. Diese enge, von GRESCHAT zu innig gesehene Zusammenarbeit von Obrigkeit und Kirche sei das *nerve-centre* seiner Theologie¹², und die Gegner einer solchen Kooperation widersetzten sich nach Bucer dem Heiligen Geist.

Zu den „Miterörterungen“ und Einzelbetrachtungen

In zahlreichen Aufsätzen und Büchern werden einzelne Aspekte unserer Thematik reflektiert, so in den Arbeiten zu Bucers Haltung zu den Bildern¹³, zu Zins- und Wirtschaftsfragen¹⁴, zu den Kirchengütern¹⁵,

12 GRESCHAT akzentuiert die Kooperation zwischen Kirche und Obrigkeit wohl zu sehr und misst der Kirche in Bucers Denken eine zu geringe Bedeutung bei, so dass der Verfasser die Ansätze zu Abgrenzung gegenüber dem Magistrat, ja sogar zu Widerstand (z.B. in den Jahren 1547–1549) ausser acht lässt. Siehe dazu A. GAUMANN, Buchbesprechung. In: Zwing. 22. 152f.

13 F. MÜLLER, *Bucer et les images*. In: MBSCE 1. 227–237.

14 C. BAUER, *Zur Wirtschaftsethik Martin Bucers*. In: M. Geiger (Hrsg.), *Gottesreich und Menschenreich*. FS Ernst Staehelin. Basel 1969. 211–227. F.-J. FUCHS, *Bucer et le prêt à intérêt*. In: MBSCE 1. 185–194.

15 F. ROTH, *Zur Kirchengüterfrage in der Zeit von 1538 bis 1540. Die Gutachten Martin Bucers und der Augsburger Prädikanten Wolfgang Musculus und Bonifacius Wolfart über die Verwendung der Kirchengüter*. In: ARG 1. 1903/04. 299–336. R. STUPPERICH, *Bucer und die Kirchengüter*. In: MBSCE 1. 161–172.

zur Toleranz¹⁶, zu den Juden¹⁷, zu den Dissidenten¹⁸ und zur religiösen Einheit (im weitesten Sinn)¹⁹ oder im Buch zu Bucers Pneumato-

- 16 Vgl. die äusserst materialreichen, aber sehr polemischen Abschnitte zu Bucer in: N. PAULUS, *Die Strassburger Reformatoren und die Gewissensfreiheit*. Freiburg 1895; DERS., *Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert*. Freiburg 1911.
- 17 W. MAURER, *Martin Butzer und die Judenfrage in Hessen*. In: Ders. *Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze* 2. Hg. v. E.W. Kohls/ G. Müller. Göttingen 1970. 347–365. W. NIJENHUIS, *Bucer and the Jews*. In: Ders. *Ecclesia Reformata. Studies on the Reformation. Kerkhistorische Bijdragen* 3. Leiden 1972. 38–72. H. REICHRATH, *Martin Bucer und die Juden. Die Frage nach der Einheit der Kirche*. In: *Jud.* 1992. 142–153. R. G. HOBBS, *Martin Bucer et les Juifs*. In: *MBSCE* 2. 681–689.
- 18 Vgl. die grundlegenden Darstellungen: C. B. MITCHELL, *Martin Bucer and Sectarian Dissident: a Confrontation of Magisterial Reformation with Anabaptists and Spiritualists*. New Haven 1961. J. S. OYER, *Bucer and the Anabaptists*. In: *MBSCE* 2. 603–613 (in erweiterter Fassung unter dem Titel *Bucer opposes the Anabaptists*. In: *MQR* 68. 1994. 24–50). – Spezielleren Problemen widmen sich die beiden folgenden Essays: D. J. ZIEGLER, *Marpeck versus Butzer: A sixteenth Century Debate over the Uses and Limits of Political Authority*. In: C. S. Meyer (Hrsg.), *Sixteenth century essays and studies* 2. Abingdon 1972. 95–107. J. C. STALNAKER, *Anabaptism, Martin Bucer, and the Shaping of the Hesstan Protestant Church*. In: *JMH* 48. 1976. 601–643. R. E. McLAUGHLIN, *Martin Bucer and the Schwenckfelder*. In: *MBSCE* 2. 615–626 (in erweiterter Fassung unter dem Titel *The Politics of Dissent: Martin Bucer, Caspar Schwenckfeld and the Schwenckfelders*. In: *MQR* 68. 1994. 61–78). A. SÉQUENNY, *Pourquoi Bucer détestait les spirituels. Quelques réflexions après la lecture des Dialogues de Bucer de 1535*. In: *MBSCE* 2. 627–634. S. WALDHOFF, *Der Evangelist des gewappneten Moses. Sebastian Francks Auseinandersetzung mit Martin Bucers Obrigkeitverständnis*. In: *ZKG* 107, 3. 1996. 327–354.
- 19 Vgl. die folgende Literaturlauswahl: C. AUGUSTIJN, *Strasbourg, Bucer et la politique des colloques*. In: *SCRS*. 197–206. DERS., *Bucer und die Religionsgespräche von 1540/41*. In: *MBSCE* 2. 671–680. DERS., *Bucer's ecclesiology in the colloquies with the Catholics, 1540–41*. In: *MBRCC*. 107–121. R. FRIEDRICH, *Martin Bucer – „Fanatiker der Einheit“? Seine Stellungnahme zu Theologischen Fragen seiner Zeit (Abendmahls- und Kirchenverständnis) nach seinem Briefwechsel der Jahre 1524–1541*. theol. Diss. Neuchâtel 1990. DERS., *Martin Bucer – Ökumene im 16. Jahrhundert*. In: *MBSCE* 1. 257–268. T. KAUFMANN, *Streittheologie und Friedensdiplomatie. Die Rolle Martin Bucers im frühen Abendmahlsstreit*. In: *MBSCE* 1. 229–256. DERS., *Die Abendmahlstheologie der Strassburger Reformation bis 1528*. BHT 81. Tübingen 1992. K.-H. ZUR MÜHLEN, *Martin Bucer und das Religionsgespräch von Hagenau und Worms 1540/41*. In: *MBSCE* 2. 659–669.

logie²⁰. Im folgenden soll nun in zeitlicher Abfolge auf einige wesentliche Einsichten aufmerksam gemacht werden, die in die Konzeption dieser Arbeit eingeflossen sind.

Bei der Darstellung von Bucers Wirken in Hessen, an den Religionsgesprächen und im Erzbistum Köln weist GUSTAV ANRICH in seiner Biographie *Martin Bucer* (Strassburg 1914) darauf hin, dass die möglichst weite Ausbreitung des *regnum Christi* das Ziel des reformatorischen Wirkens des Theologen gewesen sei²¹.

WILHELM PAUCK erkennt die grosse Bedeutung des Begriffes *regnum Christi* in seiner Studie *Das Reich Gottes auf Erden. Utopie und Wirklichkeit. Eine Untersuchung zu Butzers „De regno Christi“ und zur englischen Staatskirche des 16. Jahrhunderts* (Berlin 1928). Neben breiten rezeptionsgeschichtlichen Darlegungen des Alterswerkes Bucers²² geht der Autor auf das Verhältnis von Reich Gottes und Kirche sowie sehr ausführlich auf die Relation vom Reich Gottes und Staat ein. Weil grosse Teile von *De regno Christi* nur zusammengefasst werden, tritt eine Analyse eher zurück²³.

20 Vgl. F.W. STEPHENS, *The Holy Spirit in the theology of Martin Bucer*. Cambridge 1970.

21 Vgl. G. ANRICH, Bucer, 77–99, notabene im Abschnitt *Der protestantische Politiker*.

22 W. PAUCK misst im zweiten Hauptabschnitt *Wertung und Charakterisierung der Gedanken Butzers in Bezugnahme auf tatsächliche englische Verhältnisse* dem Buch *De regno Christi* eine grosse Bedeutung für die Gesetzgebung und für den Staat zu (W. PAUCK, Reich, 68–114). Allerdings sei das religiöse Motiv der Vorschläge Bucers bei der Neugestaltung der Verhältnisse nicht massgebend gewesen (a. a. O. 99). Nach Meinung des Autors seien viele grundlegende Gedanken Bucers in England schon vorher geäussert worden, sodass *De regno Christi* kein originelles Werk des Reformators sei (a. a. O. 106). PAUCK überschätzt die Kontakte mit den britischen Reform- und Reformationstheologen und verkennt, dass viele Überlegungen aus *De regno Christi* alte Topoi des Strassburger Pfarrers sind und bereits vor dem englischen Exil auftauchen. Gemäss PAUCK sei Bucer aber der erste Theologe gewesen, der dem englischen Supremat eine protestantische Theorie geschaffen habe (a. a. O. 112–114).

23 Neben diesem Mangel ist an dem Buch zu kritisieren – ohne auf die rezeptionsgeschichtlichen Überlegungen überhaupt eintreten zu wollen –, dass *De regno Christi* zu sehr als isoliertes Werk des Reformators und zuwenig als letzter Höhepunkt einer grossen Anzahl von Schriften gesehen wird. So sieht PAUCK gewisse Motive, namentlich den Begriff *regnum Christi*, nicht im Kontext anderer Bucer-Werke und kann keine Entwicklung in der Theologie des Reformators erkennen.

Die bahnbrechende Studie *Reichsstadt und Reformation* (Gütersloh 1962) von BERND MOELLER stellt Bucers Obrigkeitsdenken in den Kontext der städtisch geprägten oberdeutschen und schweizerischen Reformation hinein. Der Strassburger Reformator kenne ähnlich wie Zwingli ein enges Verhältnis von Kirche und Obrigkeit, doch er betone schärfer als Zwingli die Grenze der obrigkeitlichen Zuständigkeit²⁴. In starkem Masse seien die Ansichten Bucers zum Thema Staat davon mitbestimmt worden, dass er als Bürger einer freien Reichsstadt lebe und sich ihrem republikanischen Denken verbunden wusste. Aus diesem Grund sei der Kirchenmann Bucer zugleich ein gutes Stück weit Politiker gewesen.

Das gehaltvolle Kapitel *Die weltliche Obrigkeit*²⁵ in KARL KOCHS Dissertation *Studium Pietatis. Martin Bucer als Ethiker* (Neukirchen 1962) stellt das Verhältnis der beiden unterschiedlichen Administrationen Kirche und Obrigkeit dar, die gemeinsam dem Aufbau des Reiches Christi dienen sollen. In diesem Sinne habe sich auch der Magistrat für das *regnum Christi* einzusetzen. Im weiteren schneidet KOCH die Fragen nach dem Widerstand, der besten Regierungsform und der Zucht an.

Einen speziellen Aspekt beleuchtet ERNST WILHELM KOHLS in seiner Dissertation *Die Schule bei Martin Bucer in ihrem Verhältnis zu Kirche und Obrigkeit* (Heidelberg 1963), in der er die Bemühungen des Reformators um die Verbesserung und Erweiterung des Strassburger Schulwesens darlegt. Ausgehend vom Begriff *gemein nutz*, der die Parität von Staat und Kirche impliziere, sei die Schule bei Bucer, wie KOHLS ausführt, sowohl dem Staat als auch der Kirche eingestiftet²⁶. Ab 1534 seien Verschiebungen in Bucers Denken zu erkennen, so dass die Idee des *gemein nutz* zurücktrete und die Selbständigkeit der höheren Bildung gegenüber dem Staat sich anbahne; nur noch mit der Kirche solle sie verbunden sein²⁷. Der Theologe verlange ab 1538 einen stärkeren Einfluss der Kirche auf das Schulwesen²⁸. Auf

24 Nach B. MOELLER, *Reichsstadt*, 43–55.

25 Siehe K. KOCH, *Studium*, 152–186.

26 Vgl. KOHLS 66–68 und 114–118.

27 KOHLS 81 f.

28 Vgl. KOHLS 95 f.

den wenig überzeugenden Argumentationsgang wird in dieser Arbeit noch eingegangen. Das Werk von KOHL hat gravierende Schwächen²⁹ und verklärt das Wirken Bucers für die Bildung durch einen apologetischen Ton.

GOTTFRIED HAMMANNs zweibändige theologische Dissertation *Martin Bucer. L'église au coeur de la foi* (Strassburg 1982)³⁰ ist ein überaus wichtiger Beitrag in der Ergründung seiner Theologie. Für unsere Fragestellung ist das Werk in zweierlei Hinsicht bedeutsam: Zunächst weist es auf die Grundlagen der bucerschen Lehre (Heiliger Geist, Erwählung, Nächstenliebe, Heiligung, Reich Christi) hin. Zum anderen belegt die Studie die zentrale Bedeutung der Ekklesiologie für die Theologie und die Biographie des Strassburgers³¹. Dieses Erkenntnis hat erhebliche Konsequenzen für die Beurteilung unserer Thematik. Aus der ekklesiologischen Perspektive heraus analysiert HAMMANN den Dienst der weltlichen Obrigkeit in Bucers Kirchenprojekt, weist auf die abgegrenzten, obrigkeitlichen Aufgaben und stellt die Überlegungen in den Kontext der bucerschen Theologie³².

AMY NELSON BURNETT führt in ihrer historisch ausgerichteten, darlegenden Studie *The yoke of Christ: Martin Bucer and Christian*

29 Vgl. dazu das Kap. 4.2.2 [Bucers Beitrag zur Sicherung der finanziellen Grundlagen des Gymnasiums: das *Municipalstatut* (1539)]. Siehe ferner die sehr kritische Besprechung *Bucer et l'école*. (in: BHR 26. 1964. 559–572.) von J. V. POLLET, dem sich der Autor dieser Dissertation weitgehend anschliesst.

30 Zur Zitierung dieser Dissertation: Sie ist in einer erheblich gekürzten, deutschen Übersetzung unter dem Titel *Martin Bucer. Zwischen Volkskirche und Bekenntniskommunion* (Stuttgart 1989) erschienen, wobei in dieser Ausgabe die Seiten 88–212 (Die theologischen Grundlagen der bucerschen Ekklesiologie) der ursprünglichen Fassung fehlen. Bei dieser fehlenden Passage sowie bei anderen weggestrichenen Abschnitten (besonders Anmerkungen) wird auf die wesentlich schwerer zugängliche französische Originalfassung zurückgegriffen. Ansonsten wird nach der deutschen Ausgabe zitiert.

31 Die hohe Bedeutung der Ekklesiologie in Bucers Denken haben auch die beiden folgenden Sammelbände untersucht: F. VAN DER POL (Hrsg.), *Bucer en de Kerk*. Kampen 1992. D.F. WRIGHT (Hrsg.), *Martin Bucer. Reforming church and community*. Cambridge 1994.

32 HAMMANN 1, 411–436. Ebenso G. HAMMANN, Bucer, 251–273.

discipline (Kirkville 1994)³³ in die Zuchtauffassungen Bucers ein und orientiert im Blick auf Strassburg ansatzweise über seinen diesbezüglichen Konflikt mit dem Magistrat. So habe der Reformator im Rahmen der Kirchenordnung von 1534 eine harmonische Kooperation zwischen den Predigern und den Vertretern des Magistrates, den Kirchspielpflegern, in der Zuchtgewalt angestrebt, während der Rat diese Aufgabe dem ihm unterstellten Gremium vorbehalten habe und die Kontrolle über die Kirche verstärken wollte³⁴. 1539 habe sich als Wurzel des Konfliktes zwischen Rat und Bucer folgendes gezeigt: es gehe mehr um die Autorität, Gemeindeglieder zu ermahnen, als um die Zulässigkeit einer selbständigen kirchlichen Exkommunikation³⁵. Der Wert dieser insgesamt oberflächlichen Arbeit liegt im Zusammentragen des Materials. Die Synthese kommt zu kurz, und der Stoff wird kaum in Bucers Erziehungs- und Heiligungsdenken situiert.

Gemäss der profunden Dissertation *Huwelijk en echtscheiding bij Martin Bucer* (Leiden 1994)³⁶ von HERMAN J. SELDERHUIS habe die Obrigkeit bei Bucer als Instrument Gottes die Untertanen unter die Herrschaft Christi zu führen³⁷. Auch in den Fragen der Eheschliessung und -scheidung habe der Senat zur Realisierung dieses Zieles beizutragen. Als kleinste Zelle des gemeinschaftlichen Lebens führe die Ehe nämlich weg von der Selbstliebe zur Nächstenliebe, weshalb diese Lebensgemeinschaft der Grundpfeiler jeder *Politeia* sei. Daher habe die Obrigkeit mit geeigneten Gesetzen für die Rechtmässigkeit der Eheschliessungen und für ein glückliches Eheleben zu sorgen bzw. es zu verbessern. Der Akzent der Studie liegt auf einer systematischen Besinnung der bucerschen Ehe-theologie, während der historische Teil – wie häufig bei Bucer-Studien – einführenden Charakter

33 Vgl. auch die Aufsätze von A. N. BURNETT, *Church discipline and moral reformation in the thought of Martin Bucer*. In: SCJ 22. 1991. 439–456. DIES., *Martin Bucer and the Anabaptist context of Evangelical confirmation*. In: MQR 68. 1994. 95–122.

34 A. N. BURNETT, *Yoke*, 71 f.

35 A. N. BURNETT, *Yoke*, 167 f.

36 Die wichtigsten Thesen sind auch in H. J. SELDERHUIS, *Martin Bucer und die Ehe*. In: MBSCE 1. 173–184. zu finden.

37 Vgl. H. SELDERHUIS, *Huwelijk*, 278–287.

hat und an der Oberfläche bleibt. Namentlich beantwortet SELDERHUIS nicht die Frage, inwieweit Bucers Wirken die Strassburger Matrimonialjudikatur beeinflusst hat.

Eine Bewertung der Ergebnisse

Von der Forschung sind zahlreiche einzelne Aspekte unserer Fragestellung (Obrigkeitsverständnis, Pneumatologie, Schule, Ethik, Kirche, Zucht, Ehe) besonders bedacht worden. Diese Arbeiten leisten zwar wichtige Beiträge zur Ergründung von Bucers Denken bzw. Handeln, aber sie beschränken sich eben auf nur einzelne Problemfelder. Hinsichtlich unserer Thematik geben nur wenige Autoren einen gewissen Überblick; zu nennen sind insbesondere die Beiträge von THOMAS A. BRADY, EIKE WOLGAST, WILLEM VAN'T SPIJKER und MARTIN GRESCHAT. Allerdings handelt es sich dabei um Aufsätze, die bedingt durch ihre Anlage nur einen Ausschnitt von Bucers Denken und Handeln beleuchten können. So muss festgehalten werden, dass unsere Thematik nicht in der notwendigen Tiefe bedacht worden ist. In methodischer Hinsicht kann im Blick auf die meisten Darstellungen festgestellt werden, dass ihr Schwergewicht entweder auf dem Wirken des Reformators oder auf dessen Theologie liegt. Abgesehen von der Dissertation von GOTTFRIED HAMMANN, die eine Ausnahme bildet, wird nur ansatzweise ein Ineinander von Denken und Handeln gewagt.

Ein veritables Manko der Forschung ist die mangelnde Situierung des Reformators im Leben der freien Reichsstadt Strassburg. Beispielsweise zeichnet kein Werk – ausser der genannte Aufsatz von BRADY – nach, wie Bucer innerhalb weniger Jahre vom gerade geduldeten Flüchtling zum ersten städtischen Geistlichen avancierte. Besonders enttäuschend ist – nicht nur in dieser Hinsicht – die neueste Biographie von MARTIN GRESCHAT³⁸, denn sie bietet diesbezüglich nur spär-

38 M. GRESCHAT, Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit. 1491–1551. München 1990. Neben dieser (manchmal gar) farbig geschriebenen Biographie liegen folgende ältere Lebensdarstellungen vor: J. W. BAUM, Capito und Butzer, Strassburgs Reformatoren. Elberfeld 1860 (detaillreich bis 1529); G. ANRICH, Martin Bucer. Strassburg 1914 (knappe, präzise Darstellung der wesentlichen Linien); H. EELLS, Martin Bucer. New Haven 1931. Ndr. New York 1971 (detaillreich,

liche Informationen. Darüberhinaus stellt es ein generelles Defizit der Literatur dar, dass die Ämter Bucers kaum behandelt werden. Schliesslich fehlt ein Überblick über das reformatorische Wirken inner- und ausserhalb von Strassburg. Es zeigt sich also, dass die Biographie längst noch nicht erschöpfend behandelt worden ist. Deshalb soll ihr in dieser Arbeit der gebührende Platz eingeräumt werden. Damit soll ein erster Schritt getan werden, um die angesprochenen Lücken zu schliessen.

Die Forschungsdefizite erscheinen in einem anderen Licht, wenn man die Mängel in der Untersuchung der Strassburger Reformationsgeschichte bedenkt. So gibt es keine neuere, umfassende Monographie über die kirchlichen Institutionen (Konvente, Stifte, Bruderschaften usw.³⁹) im 16. Jahrhundert. Insbesondere liegt kein neuerer, detaillierter Überblick über die Strassburger Ereignisse von 1518 bis 1555 vor. MARC LIENHARD hat zwar eine längere, überaus kompetente Darstellung⁴⁰ vorgelegt, aber sie stützt sich weitgehend auf die Sekundärliteratur, richtet sich an ein breiteres Publikum und gibt in Detailfragen zuwenig Auskunft.

Die vorliegende Dissertation möchte eine Gesamtschau des reformatorischen Denkens und Handelns Bucers und sein Verhältnis zur Obrigkeit vorlegen. Diese Studie will nicht nur einzelne Details erforschen, sondern eine kohärente Gesamtdarstellung des bucerschen Denkens und Handelns im Rahmen seines Umfeldes vorlegen. Es sollen die grossen Linien gezogen und wichtige Zusammenhänge beleuchtet werden. Im Zentrum der Arbeit steht der in der Literaturübersicht verschiedentlich genannte Schlüsselbegriff des *regnum Christi*.

langfädig). Trotz ihrer Qualitäten sind diese drei letzteren Biographien in vielerlei Hinsicht überholt.

39 Immerhin orientiert G. C. KNOD in seiner instruktiven Schrift *Die Stiftsherren von St. Thomas zu Strassburg (1515–1548). Ein Beitrag zur Strassburger Kirchen- und Schulgeschichte*. (Strassburg 1892.) über die Vorgänge im Thomasstift. Ausserdem geht das Werk *Das Fürsorgewesen der Stadt Strassburg vor und nach der Reformation*. (Bd. 1: Darstellung. QFRG 5. Leipzig 1922. Ndr. New York 1971.) von O. WINCKELMANN auf die Geschichte der verschiedenen kirchlichen Hospitäler ein.

40 M. LIENHARD, *La Réforme à Strasbourg*. In: G. Livet/F. Rapp (Hrsg.) *Histoire de Strasbourg* 2, VI /VII. Strassburg 1981. 363–540.

1.2 Zum Vorgehen

Das Werk des Kirchenmanns und Theologen Bucer ist überaus reich und komplex¹. Seine Schriften sind in erheblichem Ausmass durch die Umstände, mit denen er sich jeweils konfrontiert sah, geprägt. Nicht ohne Grund hat PETER MATHESON den bedenkenswerten Satz formuliert: *Bucer could perhaps be called a situation theologian, and this gave his thought great variety and flexibility*². Bedingt durch diesen Situationsbezug erscheinen viele Überlegungen mit einer gewissen Wiederholung. Die Gewichtung der Argumente geht mit der Häufigkeit ihrer Darlegung einher³. Daher ist bei wichtigen Gedankengängen eine Häufung ähnlicher Erwägungen zu beobachten. Sich bei wichtigen Überlegungen nur auf eine Passage zu stützen, ist in der Weite der bucerschen Theologie risikoreich und kann zu Fehlinterpretationen führen.

Um Bucers reiches Werk zu deuten, können im Prinzip zwei Wege eingeschlagen werden: 1. Der diachrone, eher historische Ansatz orientiert sich am Ablauf der Ereignisse und Schriften, wobei einzelnen, speziellen Fragestellungen weniger Bedeutung zukommt. 2. Diese Studie versucht anhand ausgewählter Probleme das reformatorische Denken und Handeln Bucers zu interpretieren und arbeitet daher primär mit einem synchronen, mehr theologischen Ansatz⁴. Der Akzent dieser Monographie liegt auf der Auslotung von Fragen, die für unsere Thematik zentral sind. Allerdings wird den geschichtlichen Umständen der gebührende Platz eingeräumt werden, so dass der diachrone Ansatz ebenfalls zu seiner Geltung kommt.

Dieser primär synchrone, sekundär diachrone Weg erlaubt es, Zusammenhänge wie auch Querverbindungen in der reichhaltigen,

1 Vgl. zum Vorgehen grundsätzlich G. HAMMANN, Bucer, 23f.

2 P. MATHESON, Bucer, 6. Ähnlich G. HAMMANN, Bucer, 23.

3 Mit G. HAMMANN, Bucer, 23.

4 Dieser Ansatz hat durchaus seinen Wert und ist in der Bucer-Literatur verschiedentlich angewandt worden, z. B. von J. COURVOISIER, *la notion*, *passim* und A. N. BURNETT, *Yoke*, *passim*.

aber wenig systematischen Gedankenwelt Bucers zu sehen und eine Gesamtsicht im Rahmen des geschichtlichen Umfeldes zu erhalten. Gleichzeitig soll damit der kürzlich geäußerten, berechtigten Kritik entgegengewirkt werden, die meisten Studien über Bucer seien *unsatisfying at the level of interpretation*⁵.

Zur Quellenlage

Welche Werke gilt es nun zu interpretieren? – Zu unserer Fragestellung finden sich in vielen Schriften zahlreiche Überlegungen. Um einen Überblick über die gewaltigen „Textmassen“ zu erhalten, wird nun auf die für unsere Thematik wichtigsten Arbeiten Bucers hingewiesen. Eine vollständige Zusammenstellung aller verwendeten Texte sowie die genauen bibliographischen Angaben finden sich in der Literaturliste.

Grundlegend sind die lateinischen Kommentare, die zweifellos als die wichtigsten Schriften Bucers gelten: die Kommentare zu den Evangelien (1527, 1530, 1536, 1553), zum Römerbrief (1536, 1562), zum Epheserbrief (1527, 1562), zu den Psalmen (1529, 1532, 1554), zum Richterbuch (ca. 1544⁶, gedruckt 1554) und zum Zephanjabuch (1528, 1554)⁷. Die verschiedenen Auflagen sind über weite Strecken weitgehend identisch und werden in dieser Arbeit parallel benutzt. Massive Eingriffe hat Bucer bei der dritten Auflage des Evangelienkommentars von 1536 vorgenommen; so hat er einzelne Themen wie z. B. Zucht, Exkommunikation und Schlüsselgewalt vertiefter behandelt und stärker auf die Kirche ausgerichtet. Jedenfalls wird in dieser Studie nicht einer scheinbaren Hauptedition (z. B. SYN (27)) den Vorzug gegeben, sondern Bucers Gesamtwerk im Auge behal-

5 J. M. KITTELSON, Buchbesprechung, 188.

6 Vgl. zur Datierung A. LANG, Evangelienkommentar, 33 f.

7 Der *Commentarius in Ecclesiasten* von 1532 wird von R. STUPPERICH, *Bibliographia Bucerana*, 50 Bucer zugeschrieben, allerdings ohne eine Standortangabe zu vermerken. P. LARDET, *une bibliographie*, 7–10 hält mit guten Gründen eine Autorschaft des Reformators für unwahrscheinlich. Diesen einleuchtenden Überlegungen ist hinzuzufügen, dass der Kommentar nicht einmal in Conrad Huberts Liste aller lateinischen Bucer-Schriften auftaucht (vgl. C. HUBERT, *Catalogus*. In: AST 40. Nr. 12).

ten. Auf gewichtige Differenzen zwischen den einzelnen Editionen wird jedoch hingewiesen.

Bei den lateinischen Gelegenheitschriften sind folgende von Bedeutung: *Utrum reformare Ecclesiasticum ministerium (...)* (1535–1540, in AST), *Acta colloquii* (1541), *De reformatione Collegij Canonici scriptum* (1542/43, in SA), *De regno Christi* (1550, in BOL XV).

Unter den deutschen Schriften erscheinen besonders bedeutsam: die Erstlingsschrift *Das ym selbs niemant (...)* (1523, in BDS 1), Bucers Widerlegung des Berichtes von Engelbrecht (1533, in BDS 5), *Dialogi* (1535; in BDS 6,2), *Von der waren Seelsorge* (1538, in BDS 7), *Von Kirchengütern* (1540), *Einfaltigs Bedencken* (1543), *Ein Christliche Erinnerung (...)* (1545), *Wie leicht und füglich Christliche Vergleichung der Religion (...)* (1545), die Schriften aus der Zeit des Schmalkaldischen Krieges und der Einführung des Interims (1546–1549, in BDS 17).

Die Korrespondenz Bucers ist bis 1529 in der kritischen Edition (BCor) abgedruckt. Für die Zeit von 1530 bis 1551 finden sich in anderen kritischen Ausgaben zahlreiche Briefe des Reformators. Insbesondere der Schriftwechsel mit Ambrosius Blarer, Philipp von Hessen, Philipp Melanchthon und Heinrich Bullinger ist für unsere Fragestellung von grossem Nutzen. Einen wichtigen Dienst leisten ferner die vier Bände von JACQUES-VINCENT POLLET, die Studien über die Korrespondenz und viele bisher uneditierte Briefe beinhalten.

Unter den Quellensammlungen sind für unsere Zwecke von herausragender Bedeutung die *Politische Correspondenz der Stadt Strassburg* und die *Quellen zur Geschichte der Täufer*. Für eine vertiefte Erschliessung des Umfeldes sind auch die Strassburger Chroniken von SEBASTIAN BRANT, SEBALD BÜHLER, DANIEL SPECKLIN, JAKOB TRAUSSCH und HANS WENCKER von grosser Bedeutung.

Ungedruckte Briefe und Quellen werden im übrigen nur sehr beschränkt berücksichtigt⁸. Eine vertiefte Auseinandersetzung mit

8 Die beschränkte Berücksichtigung ist aus zwei Gründen geschehen: 1. Der Reformator pflegt sich zu wiederholen. Angesichts der enormen Textmassen, die eingesehen wurden, ist nicht zu erwarten, dass sich in den handgeschriebenen, nicht konsultierten Schriften und Briefen völlig neue Perspektiven auftun. 2. Die handgeschriebenen Dokumente Bucers sind nur sehr schwer entzifferbar.

handgeschriebenen Archivalien könnte Bucers reformatorisches Wirken möglicherweise noch besser in seinem Verhältnis zur Obrigkeit situieren und neue, unter Umständen präzisierende oder korrigierende Erkenntnisse zutage fördern.

Zum Aufbau der Dissertation

Im Zentrum dieser Arbeit steht der für Bucer zentrale Begriff *regnum Christi*. Anhand dieses Terminus wird versucht, das reformatorische Denken und Handeln des Strassburgers zu interpretieren.

Nach den Prolegomena (Kap. 1) orientiert eine Einführung über Magistrat und Reformation in Strassburg bis 1523 und bettet Bucers erstes reformatorisches Engagement in diesen Kontext ein (Kap. 2.1). Damit wird die Brücke zu einer Kurzbiographie (Kap. 2.2) geschaffen, die das reformatorische Wirken des Geistlichen hinsichtlich unserer Thematik überblicksmässig darstellt.

Im dritten Kapitel wird eine Einführung in die bucerschen Vorstellungen vom Reich Christi gegeben. Nach einer Einleitung anhand von *De regno Christi* werden die Christologie (Kap. 3.1), die Ekklesiologie (Kap. 3.2), die Lehre von der Heiligung (Kap. 3.3) und die Gesetzeslehre (Kap. 3.4) in ihrer Relation zum Reich Christi bedacht. Schliesslich wird das Verhältnis von *regnum Christi* und *regnum mundi* reflektiert.

Aufbauend auf diesen grundsätzlichen Erwägungen wird im vierten und fünften Kapitel das Wirken Bucers für das *regnum Christi* dargestellt. Es werden wichtige Problemfelder unserer Thematik unter der Perspektive des Reiches Christi beleuchtet. Der Akzent wird auf das Verhältnis Bucers zur Strassburger Regierung, auf die Gemeinsamkeiten und auf die Differenzen in ihrer jeweiligen Politik gelegt. Mit Absicht setzt der Überblick erst 1524 ein, denn über die politischen Aktivitäten in der Zeit zuvor ist nur wenig bekannt⁹.

9 Über Bucers Leben bis zum Jahr 1520 wissen wir relativ wenig, und es kann nur ansatzweise rekonstruiert werden. Für die Zeit von 1520 bis zur Ankunft in Strassburg im Mai 1523 sind ebenfalls nur wenige gesicherte Anhaltspunkte überliefert, die vor allem aus den nicht ganz objektiven Apologien von 1523 (vgl. BDS 1, 79–149, 156–184.) erschlossen werden müssen. So war Bucer in

Im sechsten Kapitel kommt das Wirken Bucers für die Ausbreitung des Reiches Christi ausserhalb von Strassburg zur Sprache.

In einer Art Bilanz (Kap. 7) wird schliesslich auf die wichtigsten Erkenntnisse in Kurzform hingewiesen.

Mit Absicht wird der Stoff möglichst knapp dargestellt. Die Unterteilung des Texts in zahlreiche Abschnitte, jeweils mit einem Titel versehen, soll dem Leser die Lektüre erleichtern. Am Ende des ersten Satzes eines solchen Abschnittes wird in einer Anmerkung über die benützte, allgemeine Literatur in Kurztiteln orientiert. Die übrigen Anmerkungen verweisen auf die Quellen oder auf die Sekundärliteratur zu Einzelfragen; gegebenenfalls setzen sie sich mit der Forschung auseinander. Auf die Fundstellen in der Primärliteratur wird im Normalfall nur hingewiesen. Einzelne Passagen werden indirekt wiedergegeben oder gegebenenfalls zitiert. Schliesslich wird im Fussnotenapparat gelegentlich auf andere Passagen durch den Hinweis auf das entsprechende Kapitel und den betreffenden Abschnitt, wobei sich dessen Titel in der Klammer findet, hingewiesen.

den Jahren 1520 und 1521 bei dem Ritter Franz von Sickingen zu Gast und wirkte als Hofkaplan beim Pfalzgrafen Friedrich, dem Präsidenten des Reichsregimentes, in Neumarkt (Oberpfalz) und in Nürnberg. Im Mai 1522 übernahm Bucer eine Pfarrstelle in Landstuhl, und von November 1522 bis Mai 1523 war er für die Weissenburger Pfarrei zuständig. Es ist davon auszugehen, dass die beiden Jahre bei Franz von Sickingen und als Hofkaplan in Nürnberg dem ehemaligen Mönch die Augen für die Politik auf den Entscheidungsebenen Reichsstadt, Fürstenhaus und Reichsregiment geöffnet bzw. erweitert haben. Jedenfalls kam Bucer in dieser Zeit mit bedeutenden, auf der höchsten politischen Ebene agierenden Männern, u. a. mit dem Beichtvater Karls V. Jean Glapion, zusammen. Noch 1538 schrieb Bucer von dieser für ihn eindrücklichen Begegnung, als Glapion ihn über den brutalen Umgang der Spanier mit den Eingeborenen Amerikas unterrichtete. (vgl. BDS 7, 152f). Weitere, unsere Thematik betreffende Aussagen zu treffen, grenzt an Spekulation. 1523 floh der mittlerweile exkommunizierte Priester nach Strassburg, wo er zunächst ein Bleiberecht erkämpfen musste. Ohne eine gesicherte Anstellung konnte er sich als Prediger – vorerst unter allerlei Restriktionen – für Reformen einsetzen. Eine problemlose berufliche Betätigung war ihm aber erst ab 1524 mit der Übernahme der Pfarrstelle in St. Aurelien möglich. Siehe zum ganzen M. GRESCHAT, *Martin Bucer als Dominikanermönch*, 30–53 und GRESCHAT 13–58.

Das Literaturverzeichnis hat keinen bibliographischen Charakter, sondern führt nur die Titel auf, die direkt in dieser Arbeit verwendet worden sind. Allerdings ist wesentlich mehr Literatur konsultiert worden, die sich aber für die eigentliche Argumentation dieser Studie als nicht hilfreich erwies. Die ältere Sekundärliteratur (vor 1950) ist nur partiell berücksichtigt worden und vor allem dann, wenn ihre Ergebnisse noch heute aktuell und nicht durch neuere Werke überholt worden sind. Namentlich beim historischen Hintergrund ist eine Auswahl aus der immensen Forschungsliteratur getroffen worden. Aus diesen Gründen erhebt das Literaturverzeichnis keineswegs den Anspruch der Vollständigkeit.

2 Eine Einführung in das Leben Bucers und seinen Kontext

2.1 Politik und Reformation in Strassburg bis Ende 1523: Die Voraussetzungen für Bucers Wirken

In diesem Kapitel wird das Verhältnis von Magistrat und Reformation dargestellt, und Bucers erstes reformatorisches Wirken wird in den weiten Kontext der frühen reformatorischen Bewegung in Strassburg eingebettet.

Die konservative Strassburger Oligarchie

Die Strassburger Verfassung von 1482 garantierte den 20 Zünften – besonders den acht besser gestellten, die über die übrigen dominierten – die Zweidrittelmehrheit im Rat und in allen ständigen Ausschüssen¹. Zu den führenden Zunftvertretern gehörten Grosskaufleute, Bankiers, Rentiers sowie kleinere Kaufleute, erfolgreiche Handwerker und Ladenbesitzer. Hingegen besaßen die adeligen Constofler² nur ein Drittel der Stimmen, doch ihr Einsatz als Diplomaten und Kavalleristen wie auch ihr ausgedehnter Grundbesitz und ihre engen Beziehungen zum Adel im Umland brachten ihnen ein erhebliches Ansehen.

1 Siehe BRADY 92–196; T. A. BRADY, *Republiken*, 120–131; K. DEPPERMAN, *Hoffman*, 140f; GRESCHAT 34–36, 59–61; M. GRESCHAT, *Martin Bucer als Dominikanermönch*, 34–57; LIENHARD 476; P. DENIS, *les églises d'étrangers*, 55f.; J. ADAM, *Kirchengeschichte der Stadt Strassburg*, 41–55 und M. LIENHARD, *la société strasbourgeoise*, 89–92.

2 Die Patrizier, häufig Vasallen des höheren Landadels, waren in zwei Genossenschaften der Constofler zusammengeschlossen. Allerdings gehörten einige Adelige nicht dazu, die gewollt oder ungewollt Mitglieder der Zünfte waren. So bildeten die Patrizier keine Kaste, sondern die adelige Fraktion innerhalb der städtischen Führungsschicht. Die abnehmende Mitgliederzahl rief bei den Constoflern Schwierigkeiten bei der Besetzung der zahlreichen ihnen zustehenden Ämter hervor. Nach BRADY 92–94.

Allerdings lag in diesen standesrechtlichen Schranken zwischen der adeligen und zünftigen Oberschicht kein Potential mehr für innerstädtische Konflikte. Vielmehr waren die führenden Kreise durch gemeinsame wirtschaftliche und finanzielle Interessen³ miteinander verbunden, so dass die Patrizier und die reichen Zünfter trotz ihrer standesmässig unterschiedlichen Herkunft zu einer relativ homogenen Führungsschicht zusammenwuchsen. So kontrollierten etwa zehn Prozent der Bevölkerung siebzig Prozent aller Strassburger Vermögenswerte. Die Oligarchie, die keineswegs demokratischen Spielregeln verpflichtet war, stellte einen wesentlichen Grund für Strassburgs innere Stabilität in der Reformation dar. Trotz ihres Interesses an der Erhaltung des kirchlichen status quo⁴ öffneten sich die meisten tonangebenden Familien bis auf wenige Ausnahmen im Laufe weniger Jahre der Reformation.

Die Oligarchisierung der Strassburger Führung wurde durch den Umstand verstärkt, dass die Mitarbeit in der Regierung nicht bezahlt wurde. Dadurch wurden entscheidende Führungspositionen fast nur durch vermögende Angehörige der Oberschicht besetzt⁵. Einfache Handwerker konnten sich kein politisches Engagement leisten. Ausserdem waren arme Bürger ohnehin vom passiven und aktiven Wahlrecht ausgeschlossen: Wer weniger als zehn Pfund Vermögen besass, war als Kleinbürger bzw. als Schultheissenbürger (Das Bür-

3 Auf die verschiedenen gemeinsamen Interessen macht BRADY 122–162 aufmerksam.

4 Die Gründe für die Erhaltung des kirchlichen status quo waren: 1. Die Führungsschicht war mit der Einrichtung der Kirchen gefühlsmässig und symbolisch eng verbunden: die Altäre, Fenster und Wappenschilder waren weitgehend von der Aristokratie bezahlt worden und verkörperten ein Stück weit ihr Selbstverständnis, das durch die bilderfeindliche Reformation in Frage gestellt schien. 2. Die Führungsschicht hatte bedeutende materielle Interessen ausserhalb der Stadt: dazu gehörten auch Ländereien, Lehen und Patronatsrechte, die der Kirche und ihren Institutionen gehörten. Vgl. BRADY 127–162, 217–227 und T.A. BRADY, *Republiken*, 124.

5 Beispielsweise rekrutierten sich die Angehörigen der beiden einflussreichen Geheimen Stuben durchschnittlich zu 42,9% aus Rentiers, zu 35,2% aus Kaufleuten und Goldschmieden und nur zu 13,3% aus Handwerkern. Nach BRADY 179.

gerrecht wurde durch den bischöflichen Schultheissen verliehen.) von allen politischen Rechten ausgeschlossen. Obwohl die armen Leute etwa achtzig Prozent der Bevölkerung ausmachten, durften sie sich grösstenteils nicht an den Wahlen beteiligen und hatten darüberhinaus keine eigenen politischen Vertreter in der Regierung.

In diesem System spielte die Bildung als Zugangsvoraussetzung für höhere Ämter noch eine untergeordnete Rolle⁶. Während der ganzen Reformationszeit verfügten nur fünf Regierungsmitglieder über einen Magistertitel. Hingegen waren die führenden reformatorischen Prediger gut ausgebildet: Caspar Hedio und Wolfgang Capiro besaßen einen theologischen bzw. einen juristischen Dokortitel, während Matthias Zell über einen Magistertitel verfügte und Bucer sich im Ordens- und Universitätsstudium trotz des Fehlens eines eigentlichen Magisterabschlusses ähnlich qualifiziert hatte⁷. 1536 besaßen von den 13 Geistlichen der Stadt vier einen Dokortitel und vier einen Magistertitel; zwei hatten an der Universität studiert, während nur drei nie an einer Hochschule immatrikuliert waren⁸. Ihr insgesamt hoher Bildungsstand verhalf den Prädikanten zu einem beträchtlichen Einfluss und glich im Falle Bucers dessen niedere soziale Herkunft aus.

6 Nur zwölf der 105 Männer, die während der Reformationszeit den Geheimen Stuben angehörten, hatten an der Universität studiert. Nach BRADY 188 f.

7 Obwohl Bucer keinen Magistertitel besass, wurde er am 31. Januar 1517 an der theologischen Fakultät in Heidelberg immatrikuliert. Die traditionellen Zulassungskriterien für die höheren Studiengänge entfielen für Angehörige eines Bettelordens. Man ging nämlich davon aus, dass die Ordensoberen einen Mönch nur zum Universitätsstudium zulassen, wenn er die philosophischen und theologischen Ordensstudien ordnungsgemäss abgeschlossen hatte. An der Universität erwarb Bucer immerhin noch den untersten theologischen Grad, den *Baccalareus biblicus*. Insofern ist es angemessen, dass der Geistliche bei der Unterzeichnung der Wittenberger Konkordie den Magistertitel verwendete (vgl. BDS 6/1, 126 f., 134.). Vgl. M. GRESCHAT, Martin Bucer als Dominikanermönch, 43–47 und L. LEIJSEN, Martin Bucer, 101–105.

8 Vgl. die Tabelle in L. J. ABRAY, Reformation, 243.

Die Strassburger Regierung

Die oligarchische Strassburger Führung war ein Zusammenspiel des dreissigköpfigen Grossen Rates⁹, der Regierungsaufgaben wahrnahm und als Gerichtsbehörde Zivil- und Strafprozesse durchführte, sowie des Stehenden Regiments¹⁰. Dieses Gremium bestand aus zwei Geheimen Stuben, der XV und der XIII. Die XIII kümmerten sich um die äusseren Beziehungen und das Wehrwesen, während die XV für die innere Verwaltung und die Wirtschaftsordnung zuständig waren. Die Mitglieder der Geheimen Kammern blieben lebenslang im Amt und wurden aus dem Kreise der Ratsherren kooptiert. Für die meisten Ratsangehörigen war die Ernennung zum XIIIer bzw. XVer das Ziel ihrer politischen Laufbahn. Meistens gehörten die Am- und Stettmeister beiden geheimen Stuben an, so dass die eigentliche Macht in den Händen weniger Personen lag.

Die beiden Stuben besaßen eine grosse Machtstellung und entschieden über die meisten inneren wie äusseren Angelegenheiten. Die Vereinigung der beiden Kammern, die XXI, und der Grosse Rat repräsentierten die Strassburger Regierung und bezeichneten sich selbst als Magistrat¹¹. In den drei Mal wöchentlich stattfindenden gemeinsamen Versammlungen des Grossen Rates und der XXI führten die Angehörigen der Geheimen Stuben, denn die Ratsherren verfügten oftmals über eine geringere Erfahrung und weniger Sachkenntnis. An der Spitze der politischen Amtsträger stand neben den vier patrizischen Stettmeistern¹², die neben der Führung des Stadtsiegels mehrheitlich repräsentative Aufgaben wahrnahmen, der regierende

9 Mitglieder: zehn Patrizier, darunter die vier Stettmeister, und die Repräsentanten der zwanzig Zünfte. Sie wurden für zwei Jahre gewählt, wobei die Hälfte jährlich ausschied und ersetzt wurde. Nach BRADY 164 f.

10 Siehe BRADY 92–196; U. CRÄMER, *Verfassung*, 15–34; A. SCHINDLING, *Hochschule*, 17–21, 386; K. DEPPERMAN, *Hoffman*, 140f; GRESCHAT 59–61; M. LIENHARD, *la société strasbourgeoise*, 89–92 und P. DOLLINGER, *ville*, 111–113.

11 Zur Terminologie in dieser Arbeit: Die Begriffe Rat und Senat werden synonym zum so verstandenen Terminus Magistrat verwendet und bedeuten demzufolge immer Grosser Rat und die XXI in corpore.

12 Die vier Stettmeister, von denen jeweils einer drei Monate die Geschäfte führte, wurden für ein Jahr gewählt. Nach BRADY 164.

Ammeister¹³, der den Grossen Rat und die XXI präsidierte und dabei von fünf Alt-Ammeistern unterstützt wurde.

Der Magistrat bestimmte in allen politischen Angelegenheiten. So legte er um 1530 sogar die Zunftregeln fest und wählte die Zunftherren, womit das Selbstbestimmungsrecht der Innungen weitgehend verloren gegangen war. Mit der Einführung der Reformation wurde die bedeutende Macht der Kirche gebrochen, so dass die Herrschaft über die Stadt nur noch in den Händen des Rates lag. So führte die Glaubenserneuerung zu einer Machtkonzentration und zu einer Ausdehnung der Rats Herrschaft, die nun auch die Geschicke der Kirche und der Schule bestimmte.

Angesichts der immer komplizierteren und breiteren Regierungsverantwortung delegierte der Rat seit Beginn des 16. Jahrhunderts besondere Verwaltungsaufgaben an ständige Ausschüsse mit drei bis fünf Mitgliedern, die ihr Amt über eine längere Zeit ausübten: die Messherren, die Zeugherren, die Spitalpfleger, die Kornherren, die Drei an der Münze, die Landherren und die Allmendherren. In der Reformationszeit wurden durch die Übernahme zusätzlicher Aufgabenbereiche, namentlich der Verwaltung der Kirche, fünf weitere Kommissionen geschaffen: die Almosenherren, die Kirchspielpfleger, die Wiedertäuferherren, die Schulherren und die Klosterherren. In der Regel gehörten die meisten Magistratsangehörigen mehreren, häufig fünf Ausschüssen an. Aus diesem Grunde kümmerten sich die Verordneten nicht immer sorgfältig um die Fragen ihres Spezialgebietes und waren auf die Beratung wie auch auf die kontinuierliche Arbeit untergeordneter Beamten angewiesen. Bedingt durch die wachsenden Aufgaben und die Übernahme der Verantwortung der kirchlichen Güter wurde darum seit 1520 das leitende Berufsbeamtentum¹⁴ ausgeweitet.

13 Der Grosse Rat und die XXI wählten aus den Reihen der Zunftangehörigen die sechs Ammeister für sechs Jahre, so dass jeder von ihnen während einer Amtsdauer einmal regierender Ammeister und die übrige Zeit Alt-Ammeister war. Nach BRADY 164.

14 Als der Stadtschreiber Dr. jur. Sebastian Brant 1521 starb, wurde sein Amt auf zwei Personen verteilt: auf den Stadtschreiber Peter Butz und auf den Advokaten Dr. jur. Baldung. [Nach S. BRANT, les annales, 243 (Nr. 3458 u. 3461)] 1535 wurden sogar zwei Juristen bestellt, nämlich Franciscus Frosch und Wendelin Bittelbronn. Siehe BRADY 191 f. und U. CRÄMER, Verfassung, 47-51.

Bei schwierigen Fragen (wie Abschaffung der Messe oder Annahme des Interims) rief der Ammeister aufgrund eines Beschlusses der XXI und des Grossen Rates die 300 Schöffen (pro Zunft 15 Vertreter) zusammen, die nur einen Entscheid der Regierung guthessen oder verwerfen konnten. Durch die Befragung der Schöffen konnten heikle Entschlüsse breiter in der Bevölkerung abgestützt werden, weil diese in den politischen Entscheidungsprozess einbezogen wurde. So nahmen die Reformationsjahre trotz der sozialen Spannungen nie den Charakter einer Zerreißprobe für die Strassburger Gesellschaft an.

Bedeutender kirchlicher Einfluss

Der in Zabern residierende Bischof übte einen traditionell bedeutenden Einfluss auf die früher ihm untergebene Stadt Strassburg aus¹⁵. Der Offizial wurde durch einen in Strassburg wohnhaften Generalvikar vertreten. Ausserdem hatte der Weihbischof seinen Sitz in der Stadt, wobei dieser Posten zwischen 1535 und 1546 unbesetzt war. Ferner residierten die Gerichte des Bischofs und des Archidiakons in der elsässischen Kapitale. Bereits im 15. Jahrhundert wurde das Gewicht des Bischofs schwächer. Während der Reformationszeit sank seine Macht für die Strassburger Politik zur Bedeutungslosigkeit herab, aber die Autorität des Offizials erstarkte wieder nach der Niederlage der Reichsstadt im Schmalkaldischen Krieg (1546).

Neben dem Bischof wirkten noch zahlreiche weitere kirchliche Institutionen auf die Stadtpolitik ein. So bestanden 1523 innerhalb des städtischen Territoriums vier säkulare Stifte (siehe unten), sieben Männerkonvente, sieben Frauenkonvente, zwei geistliche Ritterhäuser, das adelige Damenstift St. Stephan sowie 60 bis 70 Begharden- und Beginenhäuser. Die geistliche „Versorgung“ der Bürger wurde durch neun in die Stifte inkorporierte Pfarreien gewährleistet;

15 Vgl. SCHMIDT 33 f.; M. LIENHARD, *l'église*, 298 f.; R. BORNERT, *la réforme*, 64–77; P. LEVRESSE, *la survie*, 457–459; F. RAPP, *Préréformes*, 201 f.; G. C. KNOD, *Stiftsherren*, 21 f., 28 f.; M. U. CHRISMAN, *Strasbourg*, 32–44 und K. HAHN, *Kirche*, 33–105.

ausserdem fanden Gottesdienste in den 20 Kapellen statt. Obwohl die Geistlichkeit und die Ordensangehörigen einen erheblichen Anteil an der Stadtbevölkerung ausmachten, wurden ihnen bedeutende Standesvorrechte (v. a. das *privilegium immunitatis* und das *privilegium fori*) eingeräumt. Daran nahm die Bürgerschaft grossen Anstoss – aber auch am nicht über alle Zweifel erhabenen Lebenswandel der Geistlichkeit.

Das Domkapitel galt als das edelste unter den rheinischen Stiften und bestand nur aus Adeligen. Das Einkommen der mehrheitlich wenig reformfreundlichen Kapitulare, die nur zu einem Fünftel aus Strassburg stammten, war sehr hoch und betrug um 1550 jährlich 5000 bis 6000 Gulden, also etwa fast das Fünzigfache von Bucers Endgehalt¹⁶. Bezeichnenderweise wurde denn auch das einflussreiche Hochstift 1525 von der Bürgerpflicht entbunden. Das Thomasstift mit den Kirchen St. Thomas, St. Aurelien und St. Niklaus war das zweitvornehmste Stift, dessen Angehörige sich zu einem Drittel aus dem lokalen Patriziat rekrutierten. Von 1523 bis 1525 und dann von 1537 bis 1541 wurde das Kapitel vom Propst Wolfgang Capito, einem Anhänger der neuen Lehre, geleitet. Im Oktober 1525 tauschte Capito sein Leitungsamt mit dem des Kantors Laurentius Schenckbecher, der bis zu seinem Rücktritt im Jahr 1537 die Geschicke des Stiftes zugunsten der evangelischen Sache leitete. In der Reformationszeit schloss sich das Stift mehrheitlich dem neuen Glauben an und wurde zu einem finanziellen Stützpfiler des neugeordneten Strassburger Bildungssystems¹⁷. Neben dem Einfluss des mittlerweile evangelischen Propstes dürfte die enge Verbindung mit der Stadt eine gewichtige Rolle für diese Umorientierung gespielt haben. Am Ende der kirchlichen Hierarchie rangierten trotz ihres bedeutenden Vermögens die beiden Stifte Jung und Alt St. Peter, die sich nicht zuletzt aus wirtschaftlichen Überlegungen aufs schärfste den reformatorischen Anliegen widersetzen. Auch ihre Verbindung zur Stadt war

16 Vgl. Kap. 2.2.1 [Die Versetzung von St. Aurelien an die evangelische Hauptkirche St. Thomas (April 1529)].

17 Vgl. dazu das Kap. 4.2.2 [Neue finanzielle Grundlagen für das Schulwesen; das Heranziehen der Kirchengüter; Bucers Beitrag zur Sicherung der finanziellen Grundlagen des Gymnasiums: das *Municipalstatut* (1539)].

nicht besonders eng: die Kapitulare von Jung St. Peter stammten nur zu einem Viertel aus Strassburg.

Trotz dieser starken konservativen geistlichen Macht konnte sich die kirchliche Erneuerung innerhalb weniger Jahre durchsetzen. Dabei kam es zu bedeutenden Machtverschiebungen. Während der Magistrat vor der Reformation trotz aller Bemühungen nur einen geringen Einfluss auf das Kirchenwesen ausübte, fügten sich die Kirchengemeinden, die Stifte und die Konvente innerhalb weniger Jahre in sein Herrschaftssystem ein.

Die ersten reformatorischen Bestrebungen

Über die Anfänge der reformatorischen Verkündigung in Strassburg ist nur bekannt, dass drei Männer zwischen 1520 und 1522 jeweils für kurze Zeit evangelisch gepredigt haben¹⁸. Etwas mehr weiss man über die ersten reformatorischen Flugschriften. 1519 verliessen in Strassburg vier Luther-Traktate die Druckerpressen, und 1520 wurden 21 der Reformation zuzurechnende Schriften gedruckt. In den Jahren 1521 bis 1523 stieg die Produktion reformatorischer Literatur massiv an: es erschienen 45 evangelische und 31 altgläubige Publikationen. Die obrigkeitliche, relativ tolerante Zensur, wahrgenommen vom humanistischen Stadtschreiber Sebastian Brant (gestorben am 10. Mai 1521), schritt nur bei groben Beleidigungen ein. Dessen Nachfolger als Zensor, Peter Butz, war ein eifriger Anhänger der Reformation und duldete zahlreiche neugläubige Druckerzeugnisse, die er gemäss den Ratsmandaten eigentlich hätte verhindern müssen.

Das Wormser Edikt, das die lutherischen Schriften verbot und die Einsetzung einer Bücherzensur forderte, wurde umgehend nach Erhalt am 30. September 1521 in Kraft gesetzt¹⁹. Allerdings konnte der

18 Nach M. LIENHARD, *l'église*, 298 f.; DERS., *la percée*, 89 f.; DERS./J. ROTT, *Anfänge*, 54–63; SCHMIDT 48–51, 61, 180 f.; GRESCHAT 64–66; M. U. CHRISMAN, *l'imprimerie*, 543; W. STAFFORD, *Clergy*, 142–149; J. ADAM, *Kirchengeschichte der Stadt Strassburg*, 30–41 und A. BAUM, *Magistrat*, 1–24.

19 SCHMIDT 48 Anm. 36 bringt plausible Gründe dafür vor, dass der Rat nach der Publikation des Wormser Ediktes (Mai 1521) nicht mit der Inkraftsetzung bis zum 30. September 1521 zugewartet hatte, sondern dass er es erst Ende Sep-

Magistrat das Reichsgesetz nicht durchsetzen und liess die Drucker gewähren, die bis auf eine Ausnahme für die immer zahlreicher werdenden Neugläubigen produzierten. Weiterhin hielt man an der Strategie fest, keine Diffamierungen zu akzeptieren, so dass die Schrift *Von dem grossen lutherischen Narren* des Franziskaners Thomas Murner kurz nach Erscheinen im Dezember 1522 konfisziert wurde. Angesichts der liberalen Zensurpolitik konnte dieses Verbot den Eindruck einer Begünstigung der Reformation erwecken.

Ebenso mag das Verhalten des Rates im Zellschen Handel als eine gewisse Öffnung gegenüber der neuen Lehre erscheinen. Der Münsterprediger Matthias Zell hatte sich von den reformatorischen Ideen überzeugen lassen und verkündigte seit 1521 die evangelische Botschaft. Unter dem Druck der Öffentlichkeit setzte sich der in sich gesplattene Magistrat für Zell beim Bischof Wilhelm von Honstein ein, der dessen Absetzung seit Anfang 1522 betrieb. Nach längerem Hin und Her²⁰ lenkte er am 23. März 1523 aufgrund der deutlichen Sprache des Rats ein und gestattete dem Prediger, noch ein Jahr im Amt zu bleiben. Das Ziel der obrigkeitlichen Intervention ist in der Bewahrung des Stadtfriedens zu suchen²¹; Ruhe und Ordnung verlangten ein Eintreten auf die Wünsche der Neugläubigen.

Der Rat und der unwillkommene Gast Martin Bucer

Im Mai 1523 floh der bereits verheiratete (!) Priester Martin Bucer aus Weissenburg nach Strassburg, wo die Situation – wie bereits dargestellt – ziemlich aufgewühlt war²². Der Rat gewährte dem Flüchtling

tember erhielt und das Reichsgesetz ratifizierte. Diese Problematik ist insofern von Belang, als der Senat mit einer absichtlich verspäteten Inkraftsetzung des Wormser Edikts in einem gewissen Sinn bereits auf die lutherische Seite getreten wäre. Gegen A. BAUM, *Magistrat*, 10; LIENHARD 368 u. a.

20 Ausführlicher: W. STAFFORD, *Clergy*, 141–149 und SCHMIDT 57–59.

21 So antwortete der Rat im Januar 1523 dem Bischof, dass es die Aufgabe des Magistrates sei, den Frieden zwischen den Bürgern, aber auch zwischen den Klerikern und den Laien zu bewahren. Siehe S. BRANT, *les annales*, 53 f. (Nr. 4417).

22 Nach GRESCHAT 67 f., W. STAFFORD, *Clergy*, 149–151; SCHMIDT 60; A. BAUM, *Magistrat*, 30–35 und J. ADAM, *Kirchengeschichte der Stadt Strassburg*, 52–54.

am 18. Mai das Geleit und damit den Schutz vor der kirchlichen Jurisdiktion. Allerdings war sich Bucer unsicher, ob er in der Stadt bleiben könne, und bat den Zürcher Huldrych Zwingli am 9. Juni²³ um die Vermittlung einer Pfarrstelle. Bereits eine Woche später verlangte der Bischof die Auslieferung Bucers, um ihn gerichtlich zu belangen²⁴. Am 20. Juni wurde dessen Verteidigungsschrift²⁵ vor dem Rat verlesen, woraufhin ihm der städtische Schutz weiter gewährt wurde; möglicherweise verwandte sich der Alt-Ammeister Klaus Kniebis²⁶ für den Flüchtling. Trotzdem behandelte der Senat den Theologen im ersten Jahr seines Aufenthaltes mit einer kritischen Distanz und einiger Reserve²⁷, was besonders in der Instruktion für die Gesandten zum Nürnberger Reichstag²⁸ aus dem Januar 1524 deutlich wird.

In den ersten Monaten arbeitete Bucer als eine Art inoffizieller Hilfsprediger bei Matthias Zell, in dessen Haus er täglich die vom Rat geduldeten, aber keineswegs erwünschten lateinischen Vorlesungen hielt. Seine wachsende Anhängerschaft fand dort nicht mehr Platz, so dass ein neuer Raum gesucht werden musste. In der Laurentiuskapelle legte der exkommunizierte Priester die beiden Petrusbriefe und das Johannesevangelium aus – allerdings in deutscher Sprache. In dieser Situation blieb dem Magistrat am 17. August 1523²⁹ nichts

23 Vgl. BCOR 1, 196 f.

24 Vgl. S. BRANT, *les annales*, 64 (Nr. 4447).

25 Siehe BDS 1, 293–301.

26 Vor der Verlesung der Apologie vor dem Rat konnte sich Bucer angesichts der Schwere der Anklage vor dem Stettmeister Egenolf Röder und dem Alt-Ammeister Klaus Kniebis persönlich verteidigen und eine ausführliche *Verantwortung seiner Person halben* zu Protokoll geben. Vgl. H. DEMMER/O. RUDLOFF, Einl. zu *Verantwortung an den Rat*. In: BDS 1, 293.

27 Bereits am 3. Juni baten einige Bürger den Rat, Bucer für seine deutschsprachige Vorlesung zum Johannesevangelium einen Raum zuzuweisen. (vgl. dazu BDS 1, 291 f.) Der Senat beschied das Gesuch abschlägig, um Unruhe in der Bevölkerung zu verhindern (siehe BCOR 1, 195. 42–47).

28 Darin rechtfertigt der Rat sein abweisendes Verhalten gegenüber Bucer: 1. Der Senat habe ihm keinen Raum für die von den Bürgern gewünschte Johannesauslegung zur Verfügung gestellt. 2. Nach Meinung des Magistrates sollte Bucer keine Vorlesungen halten. Als er aber seine lateinischen Vorträge in Zells Haus, später die deutschen Predigten in der Laurenzenkapelle im Münster gehalten habe, habe man ihn gewähren lassen. Vgl. BDS 1, 345–347.

29 Vgl. S. BRANT, *les annales*, 65 (Nr. 4452).

anderes übrig, als Bucer die deutschen Vorlesungen mit der Begründung zu gestatten, er verkünde nur das Evangelium und die apostolische Lehre. Eine annähernd gesicherte Position besass der Theologe dadurch längst nicht. Im November 1523 wurde sein Einheimungsgesuch³⁰ aus Rücksicht auf den Bischof Wilhelm von Honstein abgelehnt, obwohl Bucers Vater Strassburger Bürger war.

Im Jahr 1523 veröffentlichte Bucer drei Flugschriften³¹, so dass er bald zu einer theologischen und publizistischen Hauptperson der evangelischen Bewegung in Strassburg³² avancierte. Die grundlegende Erstlingsschrift *Das ym selbs niemant, sonder anderen leben soll, und wie der mensch dahyn kummen moeg* erschien bereits am 24. August. In dieser reichsstädtisch geprägten Themapredigt wirbt er für das Konzept einer christlichen Gesellschaftsordnung, die auf der Nächstenliebe aufbaut. Insbesondere die weltliche Obrigkeit habe den *gemeyn nutz* anstatt den Eigennutz zu fördern³³. Im Mittelpunkt des obrigkeitlichen Bemühens soll das *regnum Christi* stehen.

*(...) also das ir dyenst endlich die wolfart deren, über die der gewalt ist, also schaffe, das dadurch das lob gottes uffgang, und er der [Herr] aller herrschenden und künig aller künig erkant und geprisen werd. Diß kan aber nun nit geschehen, das die underthon nützlich regiert wurden zu worem lob des obresten künigs, wo nit die weltlich oberkeit noch gottlichem gesatz regleret und zu baltung desselbigen gerichtet ist*³⁴.

30 Vgl. dazu BDS 1, 302f.

31 1. *Das ym selbs niemant, sonder anderen leben soll, und wie der mensch dahyn kummen moeg* (BDS 1, 44–67) 2. *Martin Butzers an ein christlichen Rath und Gemeyn der slatt Weissenburg Summary seiner Predig daseihst gethon 1523*. (BDS 1, 79–147) 3. *Verantwortung M. Butzers Uff das im seine widerwertigen, ein theil mit der worheit, ein theil mit lügen, zum aergsten zumessen 1523*. (BDS 1, 156–193)

32 T. KAUFMANN, Abendmahlstheologie, 143.

33 Vgl. BDS 1, 55–59.

34 BDS 1, 55.27–56.4.

Die Entschärfung sozialer Probleme zur Erhaltung der städtischen Einheit

Die neue Armenordnung vom 4. August 1523 sollte sozialen Sprengstoff entschärfen, aber sie war von ihrer Anlage her kein reformatorischer Akt³⁵. Die in der Einleitung beschriebenen Motive des Rates waren weitgehend altgläubig geprägt und übernahmen keine reformatorischen Argumente. Allerdings befand sich der Senat mit der Abwertung der Bettelei in Einklang mit der reformatorischen Theologie. Dank der Aufbruchsstimmung dieser Zeit konnte eine obrigkeitliche Wohlfahrtspolitik, deren Ursprünge ins 15. Jahrhundert zurückreichten, zu einem vorläufigen Ende geführt werden.

Die Almosenordnung, die sich an das Vorbild aus Nürnberg anlehnte, verbot die Bettelei in der Stadt und sicherte den bedürftigen Bürgern aus den Mitteln des Gemeinen Kastens eine angemessene Unterstützung zu – allerdings nur unter der Bedingung, ein ehrbares Leben zu führen und zu arbeiten. Der Rat übernahm damit von der Kirche die Zuständigkeit für die Armenfürsorge, die so zu einer städtischen Aufgabe wurde. Diese Neuordnung gründete im reichsstädtischen, genossenschaftlichen Denken und im starken politischen Willen des Senats, alle städtischen Belange in seinen Händen zu konzentrieren.

Zur Finanzierung wurden Spendengelder aus Opferstöcken und Gottesdienstkollekten herangezogen. Diese Erträge konnten die hohen Ausgaben trotz der kontinuierlich grosszügigen Spendenbereitschaft der Bürger nicht decken; die Erschliessung weiterer Finanzierungsquellen war also unumgänglich. Auf Druck des Rates erklärten sich am 3. Februar 1524 drei der vier Hauptstifte³⁶ bereit, ihre Almosenspenden dem Gemeinen Kasten der Stadt zur Verfügung zu stel-

35 Nach LIENHARD 379 f.; A. BAUM, *Magistrat*, 56–61; O. WINCKELMANN, *Fürsorgewesen* 1, 75–87; M. STUPPERICH, *Neuordnung*, 648 f., 669–671; B. MOELLER, *Kirche*, 153 f., 160 f. und SCHMIDT 67 f.

36 Das Domkapitel, das Thomaskapitel und das Stift Alt St. Peter waren bereit zu zahlen, während das Stift Jung St. Peter sich weigerte; dessen Angehörige waren im übrigen auch die ersten, die im August 1524 aus Strassburg flohen. Nach A. BAUM, *Magistrat*, 63 f., 66 f.

len. Auch die Konvente willigten in die Übergabe ihrer Almosenkästen an die städtische Fürsorge ein. Seit 1525 wurden ausserdem Kirchengüter für die Armenpflege eingesetzt: Als die ersten Klöster 1525 ihre Pforten schlossen, wurde ihr Vermögen dem Gemeinen Kasten übergeben. Mit diesem Schritt wurde die längerfristige Leistungsfähigkeit der Strassburger Fürsorge garantiert.

Mit der Armenordnung ging der Senat auf soziale Forderungen ein, die in der Bürgerschaft laut geworden waren. Dies galt sicher auch für die am 14. Juli 1523 beschlossene Abschaffung der Ewigen Zinsen. Alle hypothekarischen Abgaben konnten bei den kirchlichen Institutionen, namentlich bei den Stiften, zum Nennwert des geliehenen Geldes oder zum 20- bis 25fachen der jährlichen Zinsen abgelöst werden.

Der Rat und die Priesterehen

Als im Spätherbst 1523 sechs Priester heirateten und damit dem Beispiel Bucers folgten, wurde die Frage der Priesterehe zu einem zentralen Streitpunkt³⁷. Die Hochzeiten waren nicht nur ein Bruch des Zölibats, sondern auch ein Bruch mit dem Kirchenrecht und ein provokatives Bekenntnis zur Reformation. Mit ihrer Trauung brachten die Pfarrer nämlich zum Ausdruck, sie seien „normale“ Bürger ohne Standesprivilegien und ganz anders als die Priester, die häufig im Konkubinat lebten und nicht nur deswegen unglaublich erschienen. *Durch die Eheschließung der reformatorischen Geistlichkeit wurde die Beseitigung des Priestertums tatbaft vollzogen*³⁸.

Die Unruhe in der Bevölkerung konzentrierte sich auf die erste Eheschliessung des Leutpriesters von St. Thomas, Anton Firn, am 18. Oktober 1523. Obwohl der Bischof Wilhelm von Honstein seine Amtsenthebung verlangte, blieb dem Magistrat angesichts der angeheizten Stimmung in der Bevölkerung am 19. Dezember 1523 nichts

37 Nach SCHMIDT 64–66; S. E. BUCKWALTER, Priesterehe, 221–241; W. STAFFORD, Clergy, 153–165; LIENHARD 380; A. BAUM, Magistrat, 35–50; T. KAUFMANN, Pfarrfrau, 182 f. und J. ADAM, Kirchengeschichte der Stadt Strassburg, 59–64.

38 T. KAUFMANN, Pfarrfrau, 171.

anderes übrig, als erstmalig einen Pfarrer selber anzustellen³⁹. Mit diesem Schritt stellte der Senat die rechtlichen Beziehungen zum Bischof in Frage und begann die Kirchenhoheit wahrzunehmen. Als die sechs „Ehepriester“ am 7. Januar 1524 beim Ordinarius erscheinen sollten, wandten sie sich an den Rat. Zögerlich und widerwillig übernahm er die Verantwortung für diese, doch es gelang ihm, beim Bischof die Zitation und die damit drohende *excommunicatio maior* der Prädikanten bis zum Ende des Nürnberger Reichstages aufzuschieben. Nach ihrer am 14. März 1524 erfolgten Exkommunikation setzte der Magistrat die Urteile des geistlichen Gerichtes nicht um. So wurde die Bedeutung des Bischofs für die städtische Politik immer marginaler.

Das Mandat vom 1. Dezember 1523 – ein Kompromiss,
um Ruhe und Ordnung zu bewahren

Innerhalb des Klerus schwelte seit längerem ein Streit für oder wider kirchliche Neuerungen⁴⁰. Die Priesterhochzeiten verstärkten die Differenzen, die durch den Bischof längst nicht mehr ausgeräumt werden konnten. Die Verantwortung für den Stadtfrieden trieb den Senat dazu, die bischöflichen Kompetenzen zu übernehmen. In einem breiten Konsultationsverfahren verlangte der Rat im Oktober 1523 von den Prädikanten Auskunft über ihre Lehre und deren biblische Begründung. Diese Aufforderung betraf den unbestallten Priester Bucer aber nicht⁴¹.

39 Zunächst sagte der Rat dem Bischof seine Mithilfe bei Firms Amtsenthebung zu. Als dieser sich weigerte, seine Pfarrstelle aufzugeben, änderte der Magistrat aufgrund der spannungsgeladenen Atmosphäre in der Bürgerschaft seine Politik. Eine Ratsdelegation sprach beim Bischof vor, die verheirateten Priester nicht zu bestrafen. Nach SCHMIDT 64.

40 Nach SCHMIDT 61–63, 68; B. MOELLER, l'édit; 51–58 und H. DEMMER/O. RUDLOFF, Einl. zu *Dass D. Luthers und seiner nachfolger leer* (...). In: BDS 1, 304–308.

41 Die Schrift *Dass D. Luthers und seiner nachfolger leer* (...) *christlich und gerecht ist* (...) (BDS 1, 310–344) wird nicht mehr im Zusammenhang mit dieser Forderung gesehen, sondern wurde nach BCOR 1, 207 vermutlich im Oktober 1524 verfasst.

Um weitere gegenseitige Verunglimpfungen von Reformern und Reformgegnern zu verhindern, rief die Obrigkeit die Prediger mit dem am 1. Dezember 1523 publizierten Mandat zur Einheit auf. Auf allen Kanzeln solle das heilige Evangelium und die Lehre Gottes frei und öffentlich gepredigt werden⁴². Diese Aufforderung änderte nicht Bucers Meinung, dass die Mehrheit des Rates gegenüber der Reformation feindlich eingestellt sei⁴³. Allerdings erscheint diese Grundhaltung genauso wenig zutreffend wie die gegenläufige Ansicht, in dem Edikt ein Bekenntnis zur Reformation sehen zu wollen⁴⁴.

Das Mandat war ein Kompromiss und wollte zwecks Erhaltung von Ruhe und Ordnung zwischen den verfeindeten Parteien vermitteln. Als Konsens bot der Rat den offen gehaltenen, nicht genauer umschriebenen Terminus *Evangelium* an. Zwar stellte sich dieser Ausgleich über die Parteien, aber er richtete sich angesichts des Gewichts der protestantischen Bewegung auf die neue Lehre aus. Die Aufforderung, nur das Evangelium zu predigen, musste die Kirche weg von der äusseren Frömmigkeit der Wallfahrten und der Reliquienverehrung auf das Zentrum der christlichen Botschaft führen⁴⁵. Hinter dem Mandat stand also unausgesprochen die Forderung, die Kirche habe sich zu reformieren. Gleichzeitig schuf der Rat mit dieser Predigtbestimmung ein labiles Gleichgewicht. In den folgenden Jahren ging es nun darum, das *Evangelium* inhaltlich zu präzisieren und in der Praxis zu konkretisieren.

42 Das Mandat rekurrierte unter anderem auf den Nürnberger Reichstagsabschied vom 6. März 1523, aber das Strassburger Gesetz band die Auslegung des Evangeliums bezeichnenderweise nicht an die offizielle kirchliche Lehrmeinung und sah keine Überwachung durch den Bischof vor (SCHMIDT 62). Insgesamt erkennt B. MOELLER, l'édit, 57 f. in seinem grundlegenden Artikel Abhängigkeiten von Edikten aus Worms, Basel und Bern sowie vom Nürnberger Reichstagsabschied.

43 BCOR 1, 211.20–25.

44 Mit B. MOELLER, l'édit, 56–58. Gegen J. ADAM, Kirchengeschichte der Stadt Strassburg, 57; A. BAUM, Magistrat, 29f; KOHLS 46; R. BORNERT, la Réforme, 75 und andere. Die Autoren ziehen teilweise aus dem Mandat die Folgerung, der Rat sei auf die protestantische Linie eingeschwenkt.

45 Im Mai 1523 hatte der Bischof den Magistrat gebeten, an einer Prozession gegen die Türkegefahr und die Uneinigkeit im Reich teilzunehmen. Die Strassburger Autoritäten traten auf das Begehren nicht ein und riefen vielmehr die Bürger dazu auf, in den Kirchen für diese Anliegen zu beten. Vgl. F. RAPP, Préréformes, 205.

Die Strassburger Reformation war eine Sache der Gemeinde, die unter der Führung einiger Prediger mit Charisma dem Rat Zugeständnis um Zugeständnis abtrotzte⁴⁶. Das bürgerlich-kommunale Prinzip zwang den neutralen Senat zu Konzessionen und zur Rücksichtnahme auf die Interessen der Bürger, um nicht den Stadtfrieden zu gefährden. Mit ihren Konzessionen versuchte die politische, gegen Aussen als Einheit auftretende Führung, die Entwicklung fest in der Hand zu behalten, Aufruhr zu vermeiden, Ruhe und Ordnung zu bewahren und die gegebenen Machtverhältnisse zu stärken. Der Senat ging auf reformatorische Anliegen mit der Aufhebung des Schirmvertrages für die Geistlichen⁴⁷ oder mit der neuen Armenordnung nur vordergründig ein, denn die ergriffenen Massnahmen bewegten sich innerhalb der bestehenden Rechtsbeziehungen und setzten die Politik des 15. Jahrhunderts fort, die den Bischof und die kirchlichen Institutionen in die Schranken wiesen. Zugleich vertrat der Magistrat die Erwartungshaltung, die Kirche habe sich zu reformieren.

Das Wormser Edikt oder ein Verbot der immer stärker werdenden evangelischen Bewegung wären für den Rat nicht durchführbar gewesen. Zwar versuchten die Behörden durch Mandate und Zensur die Unruhe zu dämpfen, aber sie konnten die Diskussion über die zentralen Glaubenslehren nicht mehr verbieten. Aufgrund der innenpolitischen Entwicklungen fiel es dem Senat zunehmend schwerer, die Fortführung der bestehenden Rechtsbeziehungen und die Durchführung der Reichsgesetze sicherzustellen. Die Strassburger Innenpolitik wurde in wesentlichen Zügen durch die aussenpolitische Rücksichtnahme geprägt. So stand der Magistrat im Dilemma zwischen der Bewahrung der Legalität und dem Eingehen auf Bürgerinteressen. Aus diesem Grunde verfügte er nur über einen beschränkten Handlungsspielraum, weshalb er eine neutrale Position einzuhalten suchte. Eine Grundsatzentscheidung erhoffte sich der Rat von einem

46 Siehe SCHMIDT 57–68, 120; H. W. MÜSING, *Karlsruhe*, 171 f.; T. A. BRADY, *Earth*, 129–143; BRADY 199–215, 236–239 und LIENHARD 376–378.

47 Vgl. dazu das Kap. 4.3.1 (Die Einführung der Bürgerpflicht für die Welt- und Stiftsgeistlichen).

Konzil, auf dem der Streit über die Lehre und die Gestalt der Kirche beseitigt werden könnte.

Führungsschicht und Reformation: drei Meinungsgruppen

Innerhalb der Führungsschicht zeichneten sich drei Meinungsgruppen mit unterschiedlichen Einstellungen zur Erneuerung der Kirche ab⁴⁸:

1. Die immer geringer werdende Zahl von Altgläubigen⁴⁹ votierte für die Erhaltung des Status quo.

2. Die kleine, aber einflussreiche „Reformationspartei“⁵⁰ stand unter der geistigen Führung von Alt-Ammeister Klaus Kniebis und votierte für einschneidende, an der Bibel orientierte Reformen nach Zürcher Vorbild – unabhängig von allfälligen aussenpolitischen Konsequenzen. Die aus heutiger Sicht teilweise fanatische Gruppe stand einem republikanisch gesinnten, der Aristokratie wenig wohlgesonnenen Zwinglianismus nahe und verfolgte seit 1524 eine pro-schweizerische Aussenpolitik. Die seit der Reformation neu entstandenen, mit kirchlichen Angelegenheiten betrauten Ratskommissionen wurden von den engagierten Anhängern dieser Fraktion dominiert. Bucer dürfte dieser Meinungsgruppe innerlich am nächsten gestanden sein.

3. Die wachsende, seit etwa 1525 in der Mehrheit stehende „Lutherpartei“ repräsentierte eine konservative Gruppe gemässiger Reformanhänger und überzeugter „Protestanten“. Sie tendierte dazu, am Bestehenden festzuhalten, und trat nur für vorsichtige Neuerungen ein. Bei allen Innovationen berücksichtigten ihre Anhänger den Nutzen für die Stadt und die aussenpolitischen Folgen. Im Zentrum ihrer Bemühungen stand die Erhaltung des Stadtfriedens und der bestehenden gesellschaftlichen Rangordnung. Insofern waren sie in einem gewissen Sinne einer „Realpolitik“ verpflichtet. In den späteren Jahren suchte diese Fraktion Sicherheit bei den lutherischen Fürsten und plädierte für einen Beitritt zum Schmalkaldischen Bund. Die prominenteste Figur der „Lutherpartei“

48 Weitgehend nach BRADY 199–215, 236–250.

49 Die Angehörigen dieser Fraktion sind schwierig zu ermitteln. Johann Sturm nannte vier Männer, die zu den reichsten Zunfvertretern gehörten und bis anfangs der dreissiger Jahre noch eine gewisse Rolle spielten. Nach BRADY 211f und M. LIENHARD, *la société strasbourgeoise*, 95.

50 Dieser Meinungsgruppe gehörten zumeist jüngere Nichtpatrizier an, die in die Regierungsverantwortung zumeist vor 1519 eintraten. Ihre Karriere wurde durch ihr engagiertes Eintreten möglicherweise erheblich befördert. Nach BRADY 209–211.

war ab 1524 der Stettmeister und Staddiplomat Jakob Sturm⁵¹, der in der Innen- und Aussenpolitik eng mit dem Theologen Bucer zusammenarbeitete.

Ende 1523 gab es noch keine überzeugte evangelische Mehrheit innerhalb der Führungsschicht, obwohl diese einer konservativen Kirchenreform grundsätzlich nicht abgeneigt war. Die reformatorische Botschaft fand ihre erste Resonanz nämlich weniger in der Aristokratie, sondern in den mittleren und unteren Schichten. Der Rat bewahrte Distanz zu allen Seiten, nicht zuletzt aus aussenpolitischen Überlegungen heraus. Im Laufe des Jahres 1524 dürften sich die meisten Ratsangehörigen den reformatorischen Anliegen geöffnet haben – möglicherweise auch unter dem Druck der Bevölkerung, die auf Reformen drängte. 1524 verfügten die Evangelischen über die Mehrheit bei den XV, während sie im Grossen Rat und bei den XIII noch in der Minderheit waren. Jedenfalls kann für das Jahr 1525 von einer neugläubigen Regierungsmehrheit ausgegangen werden, die neben einigen Vertretern der „Reformationspartei“ mehrheitlich der zurückhaltenderen „Lutherpartei“ nahestand⁵².

Abschliessendes

Aufgrund der bisherigen Darstellung ist festzuhalten, dass der Senat nicht die aktive, verantwortungsvolle und vorausblickende Führung in der ersten Zeit der Reformation wahrnahm, wie es zuweilen in der protestantischen Literatur dargestellt wurde. Vielmehr wurde der Magistrat von den Ereignissen überrollt, und er unternahm mit grosser Klugheit⁵³ eine schwierige Gratwanderung zwischen den Wünschen der Bürger und den aussenpolitischen Erfordernissen.

51 Im Januar 1524 trat der Patrizier Jakob Sturm (1489–1553) in den Rat ein, in dem er während etwa 30 Jahren eine führende Rolle spielte. Seit 1525 war er Mitglied der XV, und ein Jahr später wurde er in die XIII berufen. Seit Juli 1527 amtierte er immer wieder als Stettmeister. Während seiner langen diplomatischen Karriere gehörte er zu den angesehensten Führungsfiguren in Strassburg und im ganzen Reich. Nach LIENHARD 377 f. und T.A. BRADY, *Politics*, passim.

52 Jedenfalls waren entscheidende Positionen (die vier Stettmeister, der Ammeister) des zu Beginn 1525 neu konstituierten Magistrates durch Neugläubige besetzt. Siehe A. BAUM, *Magistrat*, 126 f.

53 Mit LIENHARD 376.

2.2 Eine Kurzbiographie Bucers im Lichte unserer Fragestellung

2.2.1 Vom Flüchtling zum ersten Pfarrer von Strassburg

Die erste Pfarrstelle in der Vorstadtgemeinde St. Aurelien

Als Bucer im Mai 1523 nach Strassburg kam, verfügte er über keinerlei Einfluss in der Kirche und in der Politik¹. In der ersten Zeit war er nur geduldet und lebte ohne eine gesicherte Stellung. Seine charismatisch vertretene, prophetisch anmutende Botschaft vom verdienstlosen Glauben und von der Nächstenliebe kam wohl den Wünschen und Sehnsüchten vieler Menschen entgegen. Immerhin griff Bucer die sozialen Missstände² auf und stand dem populären Antiklerikalismus nahe, der allerdings nicht tragend für seine Botschaft war. Seine eindrucksvollen Predigten³ wurden gerne gehört, aber sie wurden von den Altgläubigen heftig abgelehnt; bei einem Gottesdienst in der Fastenzeit 1524 kam es sogar zu einem Tumult⁴.

1 Siehe J. ROTT, Gartner, 177–180; DERS./S. F. NELSON, Strassburg, 100; SCHMIDT 121 f., 185–190; A. BAUM, Magistrat, 80–84; LIENHARD 383; U. CRÄMER, Verfassung, 90, 99 f.; L. J. ABRAY, Reformation, 46 f. und GRESCHAT 71–73.

2 Bucer wandte sich beispielsweise gegen den Wucher auf Getreide und Wein. Im weiteren setzte er sich dafür ein, dass die Einkünfte der Klöster und der Messen zugunsten der Armen verwendet werden sollen. Schliesslich forderte er harte Strafen gegen Ehebruch, Spieler, Verleumder und Trinker. Rekonstruiert aus BCOR 1, 201 f., 266 f.; BDS 1, 144 und BDS 2, 397 f.

3 *Es war aber Martin Butzer zuvor gehn Strassburg kommen, ein gelehrter mann, prediger ordens, der war sehr gewaltig im predigen.* D. SPECKLIN, les collectanées, 317 (Nr. 2233).

4 *Auf Invocavit als Martin Butzer zur Abend predigte, fiengen die Pfaffen im Chor an zu singen mit heller Stimm, da gieng ein Schreiner, Strubelbans genannt, hin und biess sie schwelgen. Ein Mönch antwortete wenn es ihm nicht gefalle, möge er nach Hause gehen. Dieser Schreiner fieng an mit einem Predigstühl auf den Mönch loszuschlagen. Der Mönch mit der Pfaffen Hülfe ver-*

Jedenfalls ist es nicht überraschend, dass Bucer seine Hauptanhänger in der armen, unangesehenen, aber zahlenmässig bedeutenden Gartner-Zunft fand. Die Kleinbauern, Hirten und Tagelöhner, die in dieser grössten Strassburger Zunft organisiert waren, hatten sich neben anderen Quartieren in der vorstädtischen Pfarrei St. Aurelien (seit 1524 innerhalb der Mauern) niedergelassen. Am 27. Januar 1524 wollten 30 Gemeindeglieder von St. Aurelien mit einer Eingabe an den Rat – nicht an das Kapitel des Thomaskapitels, dem die Kirche inkorporiert war – einen evangelischen Prediger für die Sonntagnachmittage und die Feiertage erwirken⁵. Eine umgehend eingesetzte Ratskommission ermittelte, dass 120 Familien⁶ sich diesem Wunsch anschlossen und zur finanziellen Unterstützung bereit waren⁷.

Weil der reguläre Leutpriester sein Amt krankheitshalber nicht mehr ausüben konnte, wurde die Neubesetzung ziemlich schnell zur dringenden Frage. Das Thomaskapitel, dem das Patronatsrecht für die Kirche St. Aurelien zustand, berief sich aber auf seine Rechte, und im darauffolgenden Streit ging es um die Prinzipienfrage des Rechtes der Pfarrstellenbesetzung⁸. Als sich keine Lösung abzeich-

unndete den Schreiner; etliche bundert Bürger liefen hiez zu. Zum Glück besänftigte der Ammeister beide Theile. H. WENCKER, *la chronique*, 151 f. (Nr. 3022).

5 Siehe S. BRANT, *les annales*, 81 (Nr. 4490).

6 Wenn man pro Familie sechs Personen einrechnet, kommt man auf über 700 Bürger, die diesem Projekt nahestanden. Diese Zahl entspricht ungefähr drei Prozent der Strassburger Bevölkerung.

7 Siehe S. BRANT, *les annales*, 83 f. (Nr. 4497).

8 Das Thomaskapitel willigte am 10. Februar ein, einen neuen Pfarrer zu suchen. Drei Tage später erklären sich die nicht untätigen Gartner bereit, den neuen Prediger selber zu bezahlen, und schlugen als Kandidaten Martin Bucer, den Stiftspropst von St. Thomas, Wolfgang Capito, und Diebold Schwarz vor (siehe S. BRANT, *les annales*, 84 f. (Nr. 4499)). Weil sich keine Besetzung der Stelle abzeichnete, drängten die Bauern, unterstützt von Mathias Zell, Caspar Hedio und Symphorian Altbiesser, den vorsichtig agierenden Bucer am 21. Februar in der Aurelienkirche zu predigen. Um das Schlimmste zu verhindern, informierte dieser den Alt-Ammeister Klaus Kniebis, den geistigen Führer der „Reformationspartei“ (vgl. Bucers Brief vom 21. Februar 1524 in BCOR 1, 216–218). Dieser konnte den Rat davon überzeugen, dass die Provokation nicht von Bucer ausging. Die Gartner wiederholten ihre Forderungen am 21. März und wollten darüberhinaus einen eigenen Pfarrer wählen. Obwohl das Kapitel am 29. März

nete, wählte die dazu nicht befugte Kirchgemeinde am 29. März Bucer zu ihrem Pfarrer und bat in einer Supplikation vom 2. April⁹ den nicht vorgängig informierten Rat um seine Zustimmung. Obwohl das Thomaskapitel seine Meinung unter dem Druck der Verhältnisse geändert hatte¹⁰, konnte der grundsätzlich willige Magistrat den verheirateten, exkommunizierten Flüchtling nicht als Pfarrer bestätigen. Deshalb schlug der Senat dem Kapitel und der Gemeinde vor, einen anderen Kandidaten für die freie Pfarrstelle zu benennen. Allerdings wurde Bucer eine weitere pfarramtliche Tätigkeit nicht untersagt, so dass er faktisch, aber nicht rechtlich als Pfarrer eingesetzt wurde. Durch die Intransigenz der aufsässigen Gartner war eine völlig neue, kirchenpolitisch bis anhin unbekannte Situation entstanden, die es dem stellenlosen Theologen überhaupt ermöglichte, ein Pfarramt in Strassburg zu übernehmen und in der Reichsstadt Fuss zu fassen.

Mit der Anstellung Bucers an St. Aurelien und Wolfgang Capitos¹¹ an Jung St. Peter war unter dem massiven Druck der Bevölkerung das Eis gebrochen für eine neue Entwicklung: Die Kirchgemeinden setzten sich über die Patronatsrechte der Stifte hinweg, begannen die Pfarrer selber zu wählen und liessen die Wahl durch den Rat genehmigen¹². Nachdem diese Praxis durch den Senatsbeschluss vom

um Aufschub bis zum 24. Juni bat, wählte die Gemeinde gleichentags Bucer einstimmig zu ihrem Pfarrer. Siehe J. ROTT, Gartner, 177–180; SCHMIDT 185–187 und GRESCHAT 71–73.

9 Siehe BDS 1, 366–368.

10 Siehe S. BRANT, *les annales*, 92f. (Nr. 4515).

11 Der Stiftspropst von St. Thomas (!), Wolfgang Capito, brach mit der Kirchenhierarchie und liess sich am 31. März zum einfachen Pfarrer der Kirchgemeinde Jung St. Peter wählen, die dem gleichnamigen Stift inkorporiert war. Seine Wahl wurde ähnlich wie in St. Aurelien von der Bevölkerung durchgesetzt. Auch in dieser Gemeinde wohnten mehrheitlich die sozial schlechtgestellten Gartner. Allerdings entbehrte das kürzere Verfahren nicht einer gewissen Heftigkeit, und nur mit Mühe konnte ein Aufstand verhindert werden. Nach SCHMIDT 187f. sowie BDS 1, 366–368.

12 Als Vorreiter in dieser Angelegenheit unterstützte Bucer selbstverständlich diese Bestrebungen. So verfasste der Theologe am 11. Juni 1524 die Bitte der Kirchgemeinde Alt St. Peter an den Rat, er möge die Wahl von Diebold Schwarz bestätigen. Siehe BDS 1, 371 f.

25. August 1524¹³ für verbindlich erklärt wurde, konnte Bucer sein Pfarramt offiziell übernehmen. Allerdings wurde der Streit mit den beiden Petersstiften und dem Thomasstift wegen der Usurpation dieser Vorrechte erst im Vertrag von Schlettstadt vom 21. Januar 1529¹⁴ juristisch beigelegt.

Diese neue Regelung führte dazu, dass bereits im Herbst 1524 sieben der neun Pfarreien mit evangelischen Predigern versehen waren: Matthias Zell und Dr. Caspar Hedio (Münster), Anton Firm (St. Thomas), Dr. Wolfgang Capito (Jung St. Peter), Martin Bucer (St. Aurelien), Diebold Schwarz (Alt St. Peter), der ehemalige Weihbischof Dr. Anton Engelbrecht (St. Stefan) und Johannes Steinlin (St. Niklaus). Im Laufe der folgenden Jahre übernahm der Magistrat die Kontrolle über alle Stadtpfarreien. Ferner musste im Februar 1525 die gesamte Geistlichkeit das Bürgerrecht annehmen¹⁵. So wurde der Klerus längerfristig faktisch zu einem Teil der städtischen Verwaltung. Die Reformation kommunalisierte in einem gewissen Sinn die früher durch Privilegien abgeschottete Kirche¹⁶. Wie die Ratsschrei-

13 Am 22. und 23. August 1524 reichten verschiedene Kirchgemeinden eine Eingabe beim Rat ein, um die Patronatsrechte von den Stiften zu erhalten. Doch der Magistrat fürchtete um seine Autorität und schlug den einberufenen Schöffen vor, der Rat solle selbst die Verwaltung der Pfarreien übernehmen. Durch den Schöffenbeschluss vom 24. August 1524 wurden die Kirchgemeinden ihrer mittlerweile faktischen Pfarrhoheit enthoben. Am folgenden Tag musste der Rat das schwer durchsetzbare Dekret modifizieren und übertrug darin die Ernennung der Geistlichen den Gemeinden, während er sich deren Bestätigung vorbehielt. Ferner wurde ab September 1524 die Pfarrbesoldung aus Geldern des Gemeinen Kastens bestritten. Die Verordnung vom 25. August 1524 wurde in allen Stadtpfarreien, darunter den drei Stiftskirchen, durchgesetzt, so dass dem Bischof der Einfluss in Personalfragen entzogen wurde. Der Ordinarius klagte dagegen vor dem Reichsregiment, das am 10. Januar 1525 dem Kläger rechtgab und eine Aufhebung aller Neuerungen verlangte. Der Rechtsstreit mit dem Bischof und den Stiften dauerte bis zum Schlettstädter Vertrag vom 21. Januar 1529, in dem die Stadt die Anerkennung ihres Pfarrbesetzungsrechts erreichte. Nach SCHMIDT 188–190.

14 Vgl. den vierten Punkt des Schlettstädter Vertrags in H. WENCKER, *la chronique*, 156f (Nr. 3040).

15 Vgl. dazu das Kap. 4.3.1 (Die Einführung der Bürgerpflicht für die Welt- und Stiftsgeistlichen).

16 Mit T. A. BRADY, *Republiken*, 118–120.

ber und die Juristen waren die Pfarrer gefragte Spezialisten, die auf ihrem Gebiet über besondere Kenntnisse verfügten. *The clergy, like the lawyers and secretaries, were supposed to remain subordinate; they could suggest a course of action but could not dictate policy. When policy conflicted with their own desires they were expected to defer to their employer's will*¹⁷. In dieser Erwartungshaltung des Senats lag die Basis für die späteren Konflikte.

Auf dem Weg zu einem angesehenen Prediger

Die im Frühjahr 1524 sichtbar gewordene Unterstützung in der Bevölkerung stärkte Bucers Position erheblich¹⁸. Zwar nützte er seinen Rückhalt bei den Gärtnern zu seinen Gunsten aus, aber er entzog sich bis auf eine Ausnahme¹⁹ dem Sog der radikalen Kräfte innerhalb dieser Zunft. Vielmehr dürfte der Pfarrer im Laufe der Zeit dank seiner integrativen, vermittelnden Persönlichkeit die aufgeregte Stimmung in seiner Kirchgemeinde etwas beruhigt haben, so dass er keineswegs das Ansehen eines demagogischen Volkspredigers erwarb. Im Gegenteil: Der Rat konnte sich auf ihn verlassen, denn er warb beständig für den Gehorsam gegen den Magistrat und grenzte sich von radikalen Kräften ab. Bis zum September 1524 besaß der Aurelienspfarrer kein Bürgerrecht und stand in politischen Fragen darum automatisch in der zweiten Reihe.

Während der ersten Jahre war Bucer nur ein Prediger innerhalb einer Gruppe neugläubiger Theologen. Die Grundlagen für die Strassburger Reformation legte der einheimische Münsterprediger Matthias Zell mit seinen Predigten. Da er aber keine Führungspersönlichkeit war, blieb er der Mann der Gemeindegarbeit und trat bald in den Hintergrund. Die entscheidende Hilfe zur längerfristigen

17 L. J. ABRAY, *Reformation*, 46f.

18 Siehe ferner GRESCHAT 71–73; KOHLS 52; J. ADAM, *Kirchengeschichte der Stadt Strassburg*, 41–55; G. ANRICH, *Bucer*, 28 f. und T. A. BRADY, *Earth*, 130–133.

19 Die illegitime Öffnung des Aureliengrabes im Oktober 1524, an der sich Bucer beteiligte, ging vermutlich auf die Initiative der Gärtnere zurück. Siehe dazu das Kap. 4.1 [Der loyale Kritiker der Ratspolitik (1524/1525)].

Durchsetzung der Kirchenerneuerung kam vielmehr von den 1523 neuhinzugezogenen Pfarrern Dr. Caspar Hedio (ebenfalls Münster), Dr. Wolfgang Capito (bis 1525 Propst des Thomasstiftes) und Bucer. Insofern war die entscheidende Phase der Strassburger Reformation nicht von einem Prediger, sondern von einem vierköpfigen Kollegium geprägt. In diesem Kreise nahm Capito, der von 1520 bis 1523 Kanzler des Erzbischofes Albrecht von Mainz gewesen und am 17. Februar 1523 von Kaiser Karl V. in den Adelsstand erhoben worden war, angesichts seiner bedeutenden gesellschaftlichen und kirchlichen Position²⁰ die führende Stellung ein. Dies wird auch durch eine Bemerkung des Aurelienpfarrers im Frühling 1524 bestätigt²¹.

Doch der charismatische, überaus eifrige Bucer gewann dank seines Auftretens und seiner Publikationen zunehmend das Vertrauen der Bevölkerung und der Obrigkeit. Immerhin führte er sein Pfarramt in einem schwierigen, aufsässigen Gartner-Viertel geschickt. Es kam dort zu keinen grösseren Unruhen, was sicherlich auch Bucers Verdienst gewesen sein dürfte. Ausserdem hielt er regelmässige, überaus gutbesuchte Vorlesungen über biblische Bücher und gehörte überhaupt zu den gelehrtesten Köpfen unter den Strassburger Prädikanten. Binnen kurzer Zeit wurde Bucer zu einem bedeutenden evangelischen Prediger, der ab etwa Anfang August 1524 sogar erstmalig als Wortführer der Prädikanten auftrat²².

20 Capito wurde mit der Erteilung des Bürgerrechtes bezeichnenderweise in eine vornehme Kaufmannszunft aufgenommen, während Bucer in die hierarchiemässig niedrigste Zunft der Gartner eingetragen wurde (vgl. J.M. KITTELSON, Capito, 140 f.). Allerdings ist es unklar, warum sich der 1523 geadelte Capito nicht den adeligen Constofern anschloss.

21 Für Bucer war Capito im Frühling 1524 der Mann, *der das schifflyn Christi hie führt*. BCOR 1, 242.161 f.

22 In einer ausführlichen, aus Bucers Feder stammenden Schrift (siehe BCOR 2, 200–239) orientierte er zwischen Ende Juli und Ende September 1524 zusammen mit Capito den Rat über die Grundlagen ihres Glaubens und die Legitimität der eingeführten religiösen Änderungen. Ferner verfasste Bucer zusammen mit den anderen Prädikanten die Reformeingaben vom 3. September 1524 (vgl. BDS 2, 397 f.) und vom 31. August (Hinweise in BCOR 1, 267–269; Abdruck in BDS 1, 373–376; Nachweis der Verfasserschaft Bucers in KOHL 51 f.).

Der Magistrat lehnte die deutschsprachigen evangelischen Gottesdienste unter beiderlei Gestalt ab, die seit dem 16. Februar 1524 in Strassburg gefeiert wurden²³. Weiterhin versuchte er die kirchliche Situation offen zu gestalten, während die Prediger, darunter Bucer, auf eine Grundsatzentscheidung für kirchliche Neuerungen drängten. Im Frühjahr 1524 erhofften sich die Prädikanten ein Urteil von einer öffentlichen Disputation nach Zürcher Vorbild, auf der die Parteien unter dem Schiedsgericht des Rates über die kontroversen Punkte streiten sollten²⁴. Doch der entscheidungsunwillige Senat widersetzte sich konsequent einer solchen Idee. Obwohl die Prädikanten mit ihrem Anliegen nicht durchdringen konnten, unterstützten sie nicht die obrigkeitsfeindlichen Kräfte in der Bevölkerung, sondern blieben gemäss Röm 13, 1ff gehorsam gegenüber der Obrigkeit. So schrieben die Pfarrer in einer Supplikation vom 31. August 1524:

*Noch ist etwas unruhe under dem scbeyn des Ewangelijs forbanden, deren wir unser hoffnung keyn ursache nye geben, dann wir so flyssig zu gehorsam und geduldt alweg ermanen, als wir dann von gotts gebott wegen uns schuldig wissen und erkennen*²⁵.

23 Nach SCHMIDT 180–182; GRESCHAT 73–75; T. A. BRADY, *Earth*, 130–133; A. BAUM, *Magistrat*, 86–94; J. MÜLLER, *Einl. zum Treger-Handel*. In: BDS 2, 17–33; H. W. MÜSING, *Karlstadt*, 176–195; T. KAUFMANN, *Abendmahlsstreit*, 181–190; R. BORNERT, *la Réforme*, 91–97; B. MOELLER, *Zwinglis Disputationen*, 223–226 und S. LOOSS, *Martin Bucer und Andreas Karlstadt*, 316–321.

24 In der Eingabe vom 27. Februar 1524 (BDS 1, 362–365) drohten Bucer und die Prediger, eine Disputation ohne vorgängige Erlaubnis der Obrigkeit durchzuführen. Der gegen jede religiöse Spaltung eingestellte Rat untersagte ohne grosse Begründung ein solches Gespräch und ermahnte die Prädikanten, sich an das Mandat vom 1. Dezember 1523 zu halten (siehe BCOR 1, 220f.). Am 16. März 1524 gelangten Capito, Zell, Hedio und Bucer erneut an den Rat, um eine Erlaubnis für ein öffentliches Streitgespräch zu erwirken (BCOR 1, 224–226).

25 BDS 1, 374.10–13.

Eine erste Entscheidung über kirchliche Veränderungen wurde im September 1524 ohne eine Disputation herbeigeführt. Dabei kam es beinahe zu einer Revolution. Eine Schrift²⁶ des Augustinerprovinzials Dr. Conrad Treger, die zu Verleumdungen der Bürgerschaft und des Rates ausholte, wirkte wie ein Funke in einem Pulverfass: Am 5. September brachen die erregten Bürger in zwei Klöster ein, zerschlugen die Bilder in den Kirchen, nahmen den Provinzial gefangen und überstellten ihn dem Rat. Eine Senatsdelegation konnte die 400 aufgebrachten Menschen beruhigen und sie zur Bildung eines Komitees veranlassen, das dem Rat ihre Beschwerden vortragen sollte.

Aufgrund fehlender Quellen kann Bucers Rolle im Treger-Handel nicht genauer bestimmt werden. Es ist aber davon auszugehen, dass sie einen vermittelnden Charakter hatte²⁷. Möglicherweise agierte der Aurelienpfarrer in dieser Zeit als Unterhändler zwischen den Parteien, weil er allenthalben eine Vertrauensstellung genossen haben dürfte²⁸. Immerhin honorierte die Stadtregierung mitten in dieser schwierigen Zeit, nämlich am 22. September 1524, sein obrigkeitstfreundliches Wirken mit der freiwilligen Verleihung des 1523 noch verweigerten Bürgerrechtes und sprach damit dem Theologen das Vertrauen aus. Zugleich wurde er in die niedrige Gartner-Zunft aufgenommen.

Allerdings kam die vom Komitee geforderte öffentliche Disputation²⁹ zwischen den Predigern und dem Provinzial nicht zustande.

26 Zur Vorgeschichte dieses Büchleins: Kurz nach der Eingabe vom 27. Februar 1524, nämlich am 12. März, veröffentlichte Conrad Treger einhundert Thesen, in denen er der neuen Lehre widersprach. In dieser Schrift anerbot er sich zu einer Disputation über Lehrfragen – aber nur unter der Bedingung, dass der Bischof ausdrücklich die Erlaubnis dazu erteile. Dank dieser Taktik kam es zu keinem öffentlichen Gespräch. Bucer unternahm auf die Zeit der Johannismesse noch einmal einen letzten vergeblichen Versuch, Treger zu einer Auseinandersetzung coram publico zu bewegen, und setzte drei Tage hintereinander vergeblich ein Streitgespräch an, in dem er allein gegen den Provinzial und seinen Anhang streiten wollte. So wurde die Fehde schriftlich fortgesetzt. Nach SCHMIDT 180–182 und J. MÜLLER, Einl. zum Treger-Handel, in: BDS 2, 17–33.

27 BCOR 1, 266f. lässt diesen Schluss zu.

28 Das behauptet T. A. BRADY, *Earth*, 131, ohne allerdings Belege anzuführen.

29 Am 27. September 1524 berief der Rat ein solches Gespräch in Strassburg ein. Die geplante Form der Disputation wäre auf eine Wiederholung der ersten

Dieser Verzicht auf ein solches Gespräch war gleichzeitig ein Sieg für die Reformation, denn nach Tregers Ausweisung am 12. Oktober gab es in Strassburg keinen nennenswerten altgläubigen Widerstand mehr. Die Konsensfiktion *Evangelium* des Mandats vom 1. Dezember 1523 bedeutete fortan die Verkündigung des Wortes Gottes im Sinne der neuen Lehre. Ende September verlangte der Magistrat nur von den neugläubigen Prädikanten ein Gutachten über ihr Bekenntnis³⁰. Für dieses moderate, unpolernische Memorandum³¹, das die Übereinstimmung mit Luthers Ansichten aufzeigte, zeichnete Bucer verantwortlich. Dass gerade er mit der Abfassung dieses Schreibens betraut wurde, zeigt seine zunehmend bedeutendere Stellung innerhalb der Prädikanten.

Noch während Treger in Haft sass, hielt sich anfangs Oktober 1524 der durch seine Schriften bereits bestens bekannte Andreas Karlstadt für vier Tage und dann noch einmal Ende Oktober³² für kurze Zeit in Strassburg auf. Zwar kam es zu keinen direkten Kon-

Zürcher Disputation in Strassburg hinausgelaufen, wozu aber Treger mit der Unterstützung seiner „ausländischen“ Beschützer nicht bereit war. Die Affäre hatte schnell grössere Kreise gezogen. Immerhin engagierten sich die gesamte Ordensprovinz, die Stadt Freiburg i. Ue. und die altgläubigen Orte der Eidgenossenschaft zugunsten Tregers. Als am 1. Oktober die endgültige Entscheidung für ein Verhör hätte fallen sollen, wurde an diesem Tage ersimalig das Edikt von Burgos verlesen, das öffentliche Disputationen in religiösen Fragen unter Androhung der Acht verbot. Aus diesen Gründen nahm der auf Legalität bedachte Senat Abstand vom Plan einer Disputation. Am 12. Oktober wurde der Provinzial auf Urfehde aus der Gefangenschaft entlassen und der Stadt verwiesen. Nach dessen Ausweisung wurde eine vom Rat erlaubte literarische Auseinandersetzung mit Treger geführt, an der sich auch Bucer mit der Schrift *Handel mit Cunrat Treger* (BDS 2, 37–171) beteiligte. Nach SCHMIDT 182–185 und B. MOELLER, Zwinglis Disputationen, 224–226.

30 Vgl. BCOR 1, 274f.

31 *Das D. Luthers und seiner nachfolger lehre, wie die inn tren buchern verfasst ist, in den Hauptarticulen und puncten christlich und gerecht ist. Und nit ein neue, sonder die alte und ewige lehre ist und blethen wird.* (BDS 1, 310–344) Die dort auf September 1523 datierte Schrift ist gemäss BCOR 1, 276 f. im Oktober 1524 verfasst worden.

32 Dieser zweite Kurzaufenthalt (möglicherweise auch anfangs November) ist nicht belegt, aber T. KAUFMANN, Abendmahlsstreit, 182f. führt einige gewichtige Indizien dafür an.

takten zwischen ihm und den Prädikanten, doch er schien eine erhebliche Resonanz in der noch ungefestigten reformatorischen Bewegung zu finden. Wie ein Heereszug³³ – so die Einschätzung Bucers – stiessen Karlstadt und seine Lehren, namentlich das Abendmahlsverständnis sowie die Ablehnung der Säuglingstaufe und der Bilder³⁴, auf die Strassburger Kirche. In den noch unklaren Verhältnissen wirkten die Anschauungen des lutherischen Dissidenten als Katalysator für die oppositionellen Kräfte. Ihr Überhandnehmen hätte die gesellschaftliche Situation in Strassburg erheblich erschüttern können. So steigerte sich die angespannte Stimmung auch nach der Entlassung Tregers zu einem neuen Höhepunkt³⁵.

Der Rat verkannte die durch die Karlstadt-Besuche erneut aufgewühlte Situation nicht und versuchte mit verschiedenen Massnahmen³⁶ die explosiv-revolutionäre Lage unter Kontrolle zu bringen. Die mit den altgläubigen Attacken beschäftigten Prädikanten – so auch Bucer – waren durch die Polemik aus den eigenen Reihen überrumpelt und standen der explosiven Situation relativ hilflos gegenüber. Zwar forderten sie vom Senat ein strikteres Eintreten für kirchliche Neuerungen, aber sie lehnten die distanzierte Haltung der ersten Sondergruppen zu einer obrigkeitsgebundenen Reform ab. Zur Klärung ihrer

33 *Interim (...) en prodeunt, uno velut agmine, septem libelli Carolstadt, quos tamen videre omnes nobis nondum licuit.* (BCOR 1, 289.12–16) Der Vergleich mit dem Heereszug scheint nicht unberechtigt zu sein: Karlstadt gewann in heimlicher Agitation während seines ersten Besuchs zahlreiche Anhänger (vgl. WABR 3, 379.13–19). Dabei kam es nicht zu Konflikten mit dem Magistrat wie auch zu keiner Begegnung mit den Prädikanten (vgl. BCOR 1, 291.87 f.).

34 Vgl. A. KARLSTADT, *Ablutung*, passim.

35 Vgl. BCOR 1, 279.28–30.

36 Nachdem es unter dem Eindruck der Lektüre von Karlstadt-Schriften zu einigen Ikonoklasmen gekommen war, liess der Senat am 22. Oktober die anstössigsten Bilder aus St. Aurelien und dem Münster entfernen [siehe H. W. MÜSTING, *Karlstadt*, 176–180, BCOR 1, 279.22–28 und Kap. 4.1 (Der loyale Kritiker der Ratspolitik (1524/1525))] sowie am 12. November eine Abendmahlsschrift von Karlstadt konfiszieren, obwohl die 13 früher gedruckten Traktate nicht zensuriert wurden [vgl. TAE 1, 21 f. und S. BRANT, *les annales*, 105 (Nr. 4551)]. Ausserdem ermahnte der Rat am 31. Oktober die Prediger aufs dringlichste, nur das Evangelium zu verkünden, keine Neuerungen anzufangen und von allen Dingen, die Aufruhr verursachen könnten, Abstand zu nehmen [vgl. S. BRANT, *les annales*, 104 (Nr. 4547)].

Fragen wandten sich die Prediger hilfesuchend nach Wittenberg, Zürich und Basel³⁷. Die erste Erregung in der Bevölkerung legte sich wohl aber bald, und bis Ende Jahr kehrte in Strassburg wieder Ruhe ein.

Die vermittelnde Rolle Bucers im Bauernkrieg (April/Mai 1525)

Im Bauernkrieg versuchte die zunächst nicht gefährdete Stadt Strassburg zwischen den Bauern und den Fürsten zu vermitteln³⁸. Nach erfolglosen Gesprächen zweier Ratsherren kamen auf Bitten des Bauernführers Erasmus Gerber am 18. April Capito, Bucer und Zell mit Genehmigung des Rates³⁹ zur Abtei Altorf in die Nähe von Molsheim. Noch am gleichen Abend baten die drei Prediger die Bauern in einem eindringlichen Brief⁴⁰, ihre Rebellion aufzugeben und in einem Ausschuss mit ihren Herren die anstehenden Probleme zu verhandeln, wobei sich die Stadt Strassburg für die Umsetzung der erzielten Ergebnisse verbürgen würde. Die Strassburger Untertanen, aber auch die anderer Herren, kehrten daraufhin in ihre Heimat zurück, doch die meisten Aufständischen gaben nicht auf.

Die Unruhe des Bauernkriegs erfasste in den folgenden Wochen die ganze Stadt. Die Gartner – Bucers Zunft – standen wegen ihres landwirtschaftlichen Berufes den aufständischen Bauern am nächsten und litten wie diese unter den grundherrlichen Abgaben und Zehnten, so dass diese Zunft mit den rebellierenden Bauern sympathisierte und einzelne Mitglieder gar konspirierten⁴¹. Als die Auführer drohten, die Stadt anzugreifen, lehnten denn auch 60 oder gar

37 Vgl. die drei Briefe vom 31. Oktober, Mitte November und 23. November in BCOR 1, 288–297.

38 Siehe J. ROTT, *la guerre*, 199–206; DERS., *Artisanat*, 143–152; SCHMIDT 199–206; GRESCHAT 77–79; J. ADAM, *Kirchengeschichte der Stadt Strassburg*, 104f. und LIENHARD 385–387.

39 Vgl. BCOR 2, 17.

40 Vgl. BCOR 2, 16–21.

41 Die Auführer wandten sich denn auch direkt an die Gartner und forderten sie auf, sich dem Aufstand anzuschliessen. Vgl. S. BRANT, *les annales*, 118 (Nr. 4604).

110 Gartner von St. Aurelien die Verteidigung ab, aber sie verhielten sich ruhig und zettelten keinen Aufstand an⁴². Trotzdem stellte sich die überwiegende Masse der Bevölkerung hinter den Rat und trat für die Gegenwehr ein⁴³. Dass sich keine grössere innerstädtische Opposition weder bei den unruhegefährdeten Gärtnern noch bei den andern Zünften etablierte, hing neben anderen Gründen⁴⁴ mit der reformatorischen Predigt und Unterweisung zusammen. Gemäss der Botschaft Bucers sollte sich der Glaube in der christlichen Nächstenliebe konkretisieren – und nicht in der Gewalt⁴⁵. Ferner warnte der integrativ veranlagte Aurelienpfarrer vor jeglicher Rebellion gegen die von Gott eingesetzte Obrigkeit. In diesem Sinne hatte Bucer die Gartner bereits in seiner ersten Predigt in St. Aurelien (21. Februar 1524) zur christlichen Bescheidenheit ermahnt⁴⁶. Während Bucers Amtszeit kam es in der Kirchgemeinde St. Aurelien denn auch zu keinen grösseren Zwischenfällen.

Doch die Stadt musste nicht verteidigt werden, denn die Armee des Herzogs von Lothringen schlug die Bauern am 17. Mai bei Zabern vernichtend. In der Folge strömten etwa 3000 Flüchtlinge nach Strassburg, darunter viele Frauen und Kinder der Erschlagenen. Capito bat in einem bewegenden Brief an Ammeister Klaus Kniebis um Milde für die Unschuldigen und warnte vor dem Frohlocken über

42 Vgl. S. BRANT, *les annales*, 124 (Nr. 4616).

43 Die Bauern wollten nach Strassburg ziehen, um die Auslieferung der in die Stadt geflohenen, jüngst eingebürgerten Geistlichen samt ihrem Besitz zu erpressen sowie sich der Klostergüter zu bemächtigen. Der Rat entschied sich für den Schutz der Kleriker und damit für die Verteidigung der Stadt. Sellen Entscheid sicherte er in der Bevölkerung durch die Zustimmung der Schöffen und der Zünfte ab. Als Dank für die Unterstützung seiner Politik revanchierte sich der Magistrat mit einigen Erleichterungen. Nach SCHMIDT 202–206. Siehe ferner H. WENCKER, *la chronique*, 154 f. (Nr. 3032).

44 Weitere Gründe, dass sich keine innerstädtische Opposition bildete, waren: 1. Die Strassburger wurden in die wichtigsten Entscheidungen eingebunden, und es bestanden genügend Möglichkeiten, Ziele friedlich und verfassungsmässig durchzusetzen. 2. Der Rat hatte bereits zahlreiche Verordnungen durchgesetzt, die den Bürgern entgegenkamen: die Bürgerpflicht des Klerus, die neue Armenordnung und die Massnahmen gegen den Fürkauf, die ewigen Zinsen. Vgl. SCHMIDT 206 f.

45 Vgl. Bucers Erstlingsschrift in BDS 1, 44–67.

46 Vgl. BCOR 1, 218.41–47.

den Gang der Ereignisse⁴⁷. Von Bucer ist keine diesbezügliche Stellungnahme bekannt, aber er empörte sich über die Behauptung, die neue Lehre habe zum Aufstand geführt⁴⁸.

Bucers leitende Position von 1525: eine Interpretation

Nachdem der Bischof nach dem Zell-Handel als Kirchenführer faktisch weggefallen war, übernahm der Rat seine juristischen Kompetenzen. Wolfgang Capito, der bis 1525 als Propst des vornehmen Thomasstiftes amtierte und danach als „einfacher“ Kanoniker weiterhin Mitglied des Kapitels blieb, wurde nolens volens primus inter pares. Allerdings war er dieser Aufgabe nur teilweise gewachsen, denn er war keine geborene „Führernatur“⁴⁹ und darüberhinaus eine labile Persönlichkeit mit depressiven Zügen⁵⁰. Die de facto leitende Position wurde ihm von den populäreren Kollegen, dem eher einfach denkenden Zell⁵¹, dem belesenen, gelegentlich äusserst scharfzüngigen Hedio⁵² und dem gelehrten Bucer, aber nicht streitig gemacht.

Der Aurelienpfarrer hielt aber seine Talente nicht versteckt, denn er war von der Idee erfüllt, das Reich Christi in Strassburg zu verbreiten.

47 Abgedruckt in J. ROTT, un recueil, 786 f.

48 Siehe BCOR 2, 31–34. Ähnlich in der *Epistola Apologetica* in BOL 1, 169f, insb. 170.14 f.

49 Vgl. Capitos Selbstzeugnis: *Sum natura verus et a fūco et gloria abhorrens, ruri agresti victior, meaque vitia novi familiariter neque dissimulo magnopere (...)*. Z IX, 516.21 ff.

50 Vgl. auch Kap. 2.2.1 (Die Jahre 1528/1529: Bucer wird primus inter pares).

51 Vgl. die Charakterisierung der Persönlichkeit Zells in M. WEYER, Bucer, 284. Bucer schien von den theologischen Fähigkeiten Zells nicht restlos überzeugt gewesen zu sein und warf dem Münsterprediger an der Synode im Jahre 1533 vor, er predige zu simpel (vgl. TAE 2, 50.15). Wendel Rihel vertrat eine ähnliche Meinung (vgl. TAE 2, 52.3). Diese Ansichten waren wohl nicht ganz unbegründet: Zell hielt 1525 eine dermassen abstruse, apokalyptische Predigt, dass er deswegen vom Senat gerügt wurde (vgl. S. BRANT, les annales, 127 (Nr. 4627)).

52 Vgl. Hedios Charakterisierung in R. BODENMANN, Bucer, 301–303; DERS., Hedio, 1470f und die unfreundlichen Ratsäusserungen zu den offensichtlich zu polemischen Predigten des Dompredigers in S. BRANT, les annales, 103 f. (Nr. 4544), 104 (Nr. 4547), 116 (Nr. 4594).

ten. Deshalb gab er immer wieder neue, entscheidende Impulse (z. B. mit der bahnbrechenden Supplikation vom 8. Februar 1525, die das Strassburger Schulwesen auf neue Grundlagen stellte⁵³) und publizierte die meisten Schriften. Dadurch gelangte er automatisch in die Position eines spiritus rector, ohne dass er bewusst – so ist zu vermuten – auf eine Führungsposition hinarbeitete. Bucer war nämlich von einer tiefen Sehnsucht nach einer Welt der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der moralischen Ordnung – nach dem *regnum Christi* – angetrieben. Deshalb war der begabte, hart arbeitende Theologe auch nicht bestrebt, seine Mitstreiter zu beherrschen. Vielmehr ging es ihm um das Reich Christi und dessen Botschaft⁵⁴. Aus diesem Grunde entwickelte er keine unangenehmen „Chef-Allüren“, sondern würdigte und schätzte die Kollegen als Freunde und Mitkämpfer⁵⁵.

Der „heisse Herbst“ 1524 hatte Bucers zunehmend bedeutenderer Stellung keinen Abbruch getan. Vielmehr wurde sie dank seiner obrigkeitsfreundlichen Haltung, die zugleich auf Ausgleich bedacht war, erheblich gestärkt – sowohl innerhalb des Prädikantenkollegiums wie auch bei der Regierung. So dürfte der Aurelienfarrer seit dem Sommer 1524 immer mehr die Fäden im Hintergrund gezogen haben⁵⁶. Ausserdem übernahm er in Absprache mit seinen Kollegen die Rechtfertigung der in Strassburg durchgeführten Neuerungen und verfasste im Spätherbst 1524 die Verteidigungsschrift *Grund und Ursach*⁵⁷. Im Oktober 1524 beteiligte sich Bucer an der Öffnung des Aureliengrabes⁵⁸ und gab damit dem Druck der bilderfeindlichen Gartner nach, ohne die Hauptrichtung der Strassburger Reformation

53 z. B. Bucers Eingabe vom 8. Februar 1525. Vgl. dazu das Kap. 4.2.2 (Die bahnbrechende Supplikation vom 8. Februar 1525).

54 *Veritatis magis quam victoriae cupidus Bucerus*. Marginalie in SA 880 (aus der Leichenrede von Walter Haddon).

55 So H. ELLS, Bucer, 421. – Immerhin brach Bucer in der Öffentlichkeit in Tränen aus, als ihm im November 1541 der Tod des Gräzisten und Freundes Jakob Bedross mitgeteilt wurde. Vgl. M. FOURNIER, les statuts, 43.

56 Vgl. die „Anweisungen“ Bucers an Capito vom Ende August 1524 in BCOR 1, 266 f.

57 Vgl. BDS 1, 194–278.

58 Vgl. dazu das Kap. 4.1 [Der loyale Kritiker der Ratspolitik (1524/1525)].

zu gefährden. Obwohl es sich um einen geschickten strategischen Schachzug handelte, konnte die Beteiligung des Prädikanten von Aussenstehenden möglicherweise als politischer *fauxpas* interpretiert werden. Ansonsten liess sich der Aurelienpfarrer in diesen bewegten Monaten nichts zuschulden kommen. Im Bauernkrieg bewährte er sich als obrigkeitsfreundlicher Prediger mitten in einem Gartner-Viertel, das den Aufständischen nahestand. Diese pointiert anti-revolutionäre Haltung und seine Fähigkeit, den guten Ton trotz der scharfen Forderungen nicht zu verletzen, stärkten seinen Rückhalt in den politischen Gremien. Immerhin erhielt Bucer während seiner Strassburger Laufbahn (abgesehen vom Kampf gegen das Interim) kaum eine Abmahnung vom Rat⁵⁹ – anders als etwa seine Kollegen Hedio, Zell und Capito⁶⁰.

Es ist davon auszugehen, dass Bucer möglicherweise im Herbst 1524⁶¹, spätestens aber im Laufe des Jahres 1525 eine leitende Position innerhalb des Prädikantenkollegiums übernahm. An Einfluss und Bedeutung überragte ihn nur noch der angesehene Kanoniker Wolfgang Capito, der sogar in einem Brief an Johannes Oekolampad vom 23. Januar 1526 dem Aurelienpfarrer die alleinige Führungsposition zugestand: *Bucerus hic est corypheus et columna, non solum eruditione, que mihi in christiano eximia non expetenda videtur, sed etiam iudicio pietatis, constantia, integritate, dilectione proximi etc.*⁶².

59 Eine Ausnahme findet sich im Ratsprotokoll vom 26. Juli 1529: *Das Butzer strofliche wort der Ratsberren halb, wie sie büßbalten, üsgeschlagen*. S. BRANT, *les annales*, 170 (Nr. 4789). Als das Interim in Strassburg im Jahr 1548/49 eingeführt werden sollte, erhielt Bucer allerdings wegen seiner Predigten verschiedentlich Abmahnungen vom Rat.

60 So hatte Zell im Juli 1525 aufrührerisch gegen den Kaiser und andere Obrigkeiten gepredigt, weswegen er vom Rat gerügt wurde. [Nach S. BRANT, *les annales*, 127 (Nr. 4627)]. Auch Hedio wurde vom Senat verschiedentlich wegen seiner polemischen Predigten ermahnt (vgl. S. BRANT, *les annales*, 103f (Nr. 4544), 104 (Nr. 4547), 116 (Nr. 4594)]. Zu Capito siehe Kap. 2.2.1 (Die Jahre 1528/1529: Bucer wird *primus inter pares*).

61 So T. A. BRADY, *Earth*, 131.

62 J. OEKOLAMPAD, *Briefe* 1. 453 f.

Die heilige Stadt unter der Führung des *regnum Christi*: Der Kampf gegen die Messe und den Separatismus

Bucer konnte seine gewichtige gesellschaftliche Position in den Jahren 1525 bis 1529 weiter ausbauen. Im Kampf gegen den religiösen Separatismus⁶³ hatte er zwangsläufig die alleinige Führungsrolle inne, weil Capito eine offener Haltung gegenüber den Dissidenten pflegte. Hingegen waren sich die beiden Theologen in der Ablehnung der Messe einig und bemühten sich gemeinsam voller Eifer um ein Verbot des altgläubigen Gottesdienstes⁶⁴. In diesem, die Bevölkerung aufwühlenden Kampf ging es nicht nur um den Sachverhalt als solchen, sondern vor allem um eine Grundsatzentscheidung zugunsten der Reformation und der Herrschaft Christi.

Als Theologe – nicht als Staatsmann – wollte Bucer nämlich das öffentliche Leben auf das *regnum Christi* und seine Gebote ausrichten. Zwar war er sich bewusst, dass niemand zu einem Bekenntnis gezwungen werden kann, aber der Geistliche vertrat die Meinung, *man solle (...) auch niemand gestatten, der under den Christen Christo geporen und geleitffet ist, das er die so lere seines Christi nicht hoeren und ir offtellich entgegen leben, sie lesteren und anderen erleiden wolle*⁶⁵. In einem vom König Christus geleiteten Gemeinwesen soll die Obrigkeit mit ordnungspolitischen Massnahmen das Böse beseitigen und das Gute fördern, indem dem Reich Christi Raum zur Ausbreitung gegeben wird. Insofern haben die Behörden die separatistischen Bestrebungen der Dissidenten und die Messe, der Inbegriff eines Götzenkultes, zu unterbinden.

Bucer mass den Problembereichen Separatismus und Messe eine grosse Dringlichkeit zu und versuchte, die Massen für seine Ziele im Rahmen der legalen Möglichkeiten zu mobilisieren. Trotzdem hielt er sich an die städtischen Gepflogenheiten und bestätigte dem Senat seine Verlässlichkeit. Diesbezügliche Vorbehalte konnten bei seinen

63 Ausführlicher und Belege siehe Kap. 5.1.2.

64 Ausführlicher und Belege siehe Kap. 5.1.1. Allerdings dürfte Capitos Gewicht in der Messfrage nach seinen bedenklichen Annäherungen an die Nonkonformisten zurückgegangen sein.

65 BDS 7, 150.29–32.

Kollegen Capito und Zell nie ganz ausgeräumt werden. Ausserdem baute Bucer seinen Einfluss als publizistische Hauptperson der evangelischen Bewegung durch die Publikation zahlreicher Werke aus. Insbesondere machten die seit 1527 erscheinenden Kommentare⁶⁶ ihn weit über die Grenzen Strassburgs hinaus bekannt. Das überaus positive Echo stärkte seine Position in der Heimatstadt, die sich doch geehrt fühlen musste, einen bedeutenden Gelehrten als ihren Prediger zu wissen!

Die Jahre 1528/1529: Bucer wird *primus inter pares*

Während das gesellschaftliche Gewicht Bucers stetig zunahm, sank die Bedeutung des ranghöheren, adeligen Kanonikers Capito⁶⁷. Sein allzu provokantes, entschiedenes Eintreten für die Reformation⁶⁸ wie auch seine Annäherung an einen täuferischen Spiritualismus (bzw.

66 Zu nennen sind der SYN (27), der Johanneskommentar (1528), ZEPH (28), der PS (29).

67 Siehe ferner T. A. BRADY, *Earth*, 130–133; H. EFELS, Bucer, 51–53 und GRESCHAT 100–102.

68 1. Anfangs Juli 1526 provozierte Capito die katholischen Schweizer Orte mit einer Vorrede zu den Badener Disputationsberichten, die in Strassburg gedruckt wurden und teilweise gefälscht worden waren. Weil die Angelegenheit zu diplomatischen Missstimmungen führte, sah der Rat sich zum harten Eingreifen genötigt. Während der Theologe nach den Befragungen scharf vernahmt wurde, wurde der Drucker des Büchleins eingesperrt [vgl. S. BRANT, *les annales*, 142 f. (Nr. 4687 u. 4688)]. Jakob Sturm war über die Affäre und das ungeschickte Verhalten der Prediger massiv erbost (vgl. den Brief vom 15. Juli 1526 vom Speyrer Reichstag an den Stadtschreiber Peter Butz in PCOR 1, 263 f.). Siehe zum ganzen auch T. A. BRADY, *Earth*, 130–133.

2. In der Diskussion um die Abschaffung der Messe verwarf Capito im Dezember 1528 sogar alle politischen Rücksichten und musste sich gegen den Vorwurf aufrührerischer Reden mit einer schriftlichen Entschuldigung verteidigen, die die Argumentation der Messgegner auf die Spitze trieb. Der Prälat hatte nämlich die Meinung vertreten, die Messe sei durch die Bürger zu beseitigen, wenn der Rat seiner Aufgabe als Diener Gottes nicht nachkomme und sie nicht abschaffe. Damit formulierte er ein Recht auf Selbsthandeln der Bürger und setzte sich dem Vorwurf der aufrührerischen Rede aus. Siehe SCHMIDT 290 f. Auszüge des Textes von Capito finden sich in J. W. BAUM, Capito, 435–437.

seine unklare Abgrenzung von den Dissidenten) liessen beim Stadtr Regiment zunehmend Skepsis an seiner politischer Verantwortungs-fähigkeit aufkommen. Für Aussenstehende konnten die Neigungen Capitos durchaus den Eindruck erwecken, er sei zu den Sektierern übergelaufen, obwohl dem nicht so war⁶⁹. Trotz der offenen Reli-gionspolitik waren derlei Sympathien für die Strassburger Regierung nicht akzeptabel⁷⁰. Zwar distanzieren sich die Autoritäten in einzel-nen Punkten von der harten Einstellung Bucers gegenüber den Täu-fern, aber Bucers Ansicht stand wenigstens nicht im Verdacht, gemein-same Sache mit den zumeist obrigkeitsfeindlichen Dissidenten zu machen.

Seit 1528 ist ein erwachendes „ausländisches“ Interesse an Bucer zu beobachten, welches nicht zuletzt auf die weite Verbreitung sei-ner Kommentare in Europa zurückzuführen sein dürfte.

69 Capito wollte die Täufer für die Strassburger Kirche zurückgewinnen und schlug einen mittleren Weg ein. Zwar verurteilte der Pfarrer des Thomassiftes die täuferische Verweigerung des Treueides und den Pazifismus als Akt des Ungehorsams gegenüber der Obrigkeit, aber er lehnte die konsequente Verfolgung der Dissidenten ab, hielt im Hoseakommentar (1528) nur die Glaubensstaufe für berechtigt und näherte sich in diesem Werk auch in anderen Passagen einem Spiritualismus an. Diese gegenüber den Dissidenten nicht völlig verschlosse-nen Positionen diskreditierten Bucers harte Linie, die den Rat zum Einschreiten gegen die Täufer bewegen wollte. Capitos Hoffnung, die Einheit in der Strass-burger Kirche wiederherstellen zu können, führte zu einer empfindlichen Ab-kühlung der Freundschaft der beiden Gesinnungsgenossen. Um den Kanoniker von seiner Annäherung an die Täufer abzubringen, sah sich der möglicherwei-se vorschnelle, panisch reagierende Bucer im Jahr 1528 sogar gezwungen, Zwingli einzuschalten. Offensichtlich führte dieser Schritt dazu, dass Capito sich nicht weiter den Täufern annäherte (vgl. BCOR 3, 167 f.). Die Pläne Capitos scheiter-ten aber in jeglicher Hinsicht: So kehrten keine grössere Gruppen von Täufern in die Kirche zurück, und auch Bucer und Hedio liessen sich von ihrer rigiden Position nicht abbringen. Um nicht zwischen den immer härteren Fronten zer-malmt zu werden, musste sich der ehemalige Propst des Thomassiftes im Jahr 1532 der Mehrheitshaltung der Strassburger Kirche anschliessen und zugleich Bucers Führungsstellung anerkennen. Diese Misserfolge verstärkten Capitos Depressionen. Siehe K. DEPPERMAN, Hoffman, 169–174; DERS., Reformatoren, 27–29; J. M. KITTELSON, Capito, 174–189; W. VAN'T SPIJKER, Capito, 220–236 und M. LIENHARD, Capito, 637.

70 Das Ratsprotokoll vom 9. April 1526 vermerkt denn auch nicht ohne Miss-trauen: *Item daß vil lent in Dr. Capitos hilß uff und in gon, so da auch in der ufffrü verdacht sind*, S. BRANT, les annales, 136 (Nr. 4670).

1. So wirkte Bucer – zusammen mit Capito – im Januar 1528 erstmalig ausserhalb von Strassburg. An der Berner Disputation⁷¹ verteidigte der Aurelienfarrer mit zahlreichen Redebeiträgen die reformatorischen Anliegen und war nach Zwingli der eifrigste Diskussionssteilnehmer. *By the skill which he showed in debate and preaching he gained an international reputation as a reformer*⁷². In einem Brief bedankte sich die Berner Regierung beim Senat für das engagierte Eintreten der beiden Pfarrer⁷³. 2. Im Februar 1529 wollte der Basler Rat den Gelehrten abwerben, doch der Strassburger Senat reagierte sehr zurückhaltend darauf und hätte ihm bei Annahme des Angebotes eine Übersiedlung in die Schweiz massiv erschwert, wenn diese nicht gar verhindert⁷⁴. Der Theologe schlug aber das Angebot aus. 3. Auch zum Marburger Gespräch (Oktober 1529) wurde von Landgraf Philipp von Hessen explizit Bucers Teilnahme gewünscht⁷⁵.

Das Ansehen Bucers bei der Regierung seiner Heimatstadt wurde durch die auswärtige Wertschätzung massiv gefördert. Schliesslich bestimmte die Aussenpolitik die Strassburger Innenpolitik in beträchtlichem Ausmass mit.

Als am 20. Februar 1529 der altgläubige Gottesdienst verboten⁷⁶ wurde, war dieser klare Entscheid für den spiritus rector der Messgegner, Martin Bucer, ein grosser persönlicher Triumph. Die Reputation des Aurelienfarrers wurde in der Bevölkerung und bei den politisch verantwortlichen Kräften massiv angehoben. Sein Standpunkt konnte nicht mehr wie 1523 einfach beiseite geschoben werden. Mittlerweile war er unumstritten der primus inter pares unter den Strassburger Pfarrern.

71 Vgl. zu Bucer und die Berner Disputation POLLET 2, 405–412; W. H. NEUSER, Einl. in die Berner Disputation. In: BDS 4, 17–30; GRESCHAT 89–91 und G. W. LOCHER, Reformation, 276–280. Bucers Redebeiträge finden sich in BDS 4, 31–154 passim.

72 H. ELLS, Bucer, 52.

73 Vgl. D. SPECKLIN, les collectanées, 333 (Nr. 2284).

74 Siehe S. BRANT, les annales, 163 (Nr. 4767) = BCOR 3, 250.

75 Vgl. PCOR 1, 382.

76 Ausführlicher und Belege siehe Kap. 5.1.1 (Abschliessendes).

Die Versetzung von St. Aurelien
an die evangelische Hauptkirche St. Thomas (April 1529)

Es entsprach nicht mehr Bucers bedeutendem Einfluss, dass er als Pfarrer in der vorstädtischen Gartnergemeinde St. Aurelien tätig war⁷⁷. Deshalb legte sich eine Versetzung an eine innenstädtische Kirchgemeinde nahe. Für einen besseren Posten sprach auch die Tatsache, dass Bucer im Februar 1529 die Berufung nach Basel abgelehnt hatte. In einer nicht datierten Supplikation – vermutlich stammte sie aus einem Zeitraum wenige Tage vor dem 15. März 1529⁷⁸ – wandten sich die Prediger an den Rat und wünschten eine neue Wohnung für den Aurelienpfarrer in der Stadt, d. h. sie baten um eine Versetzung. Es ist zu vermuten, dass Bucer selber den Stein zugunsten eines Stellenwechsel ins Rollen brachte und seine Kollegen für den Wunsch „einspannte“⁷⁹.

77 Siehe ferner E.W. KOHLS, Einl. zu den Schulgutachten. In: BDS 2, 410f.; GRESCHAT 93, 210f; U. DIRLMEIER, Untersuchungen, 67–88; J. ADAM, Kirchengeschichte der Stadt Strassburg, 196f.; B. MOELLER, Bucer, 444; J. FICKER/O. WINCKELMANN, Handschriftenproben 2, Tafel 63 und J. ROTT, Firn, 942f.

78 E. W. KOHLS, Einl. zu den Schulgutachten. In: BDS 2, 410f. datiert die Supplikation in die Zeit von November 1528 bis März 1529. Vermutlich stammt sie wenige Tage vor dem 15. März 1529, denn gemäss des Ratsprotokolls von diesem Tag hätten Hedio und Zell jüngst eine Eingabe eingereicht (*uffr jüngst suppliciren*). Vgl. S. BRANT, les annales, 164 (Nr. 4773).

79 Gemäss der Bittschrift wolle Bucer seine Vorlesungen einstellen, weil ihm der Weg aus der Vorstadt in das Unterrichtsgebäude, das Dominikanerkloster, wegen seiner Gesundheit zu weit sei und er zu viel Zeit versäume (vgl. BDS 2, 411.1–10). Diese Erklärung erscheint an den Haaren herbeigezogen, da die kürzeste Wegstrecke nur etwa 1,4 Kilometer (also etwa 18 Minuten zu Fuss) lang war (vgl. den Stadtplan in GRESCHAT 305) und Bucer sich in den Jahren 1534 bis 1539 genügend fit fühlte, während *jeder* Woche im Durchschnitt etwa 38 Kilometer (insgesamt etwa 12'000 Kilometer) zu reisen (vgl. GRESCHAT 141). So ist anzunehmen, dass der taktisch gewiefte Theologe seinen Kollegen und dem Rat den Wunsch nach einer Versetzung signalisieren wollte. Zugleich verschaffte sich der Aurelienpfarrer mit der Androhung, den allseits geschätzten Unterricht aufzugeben, das nötige Gehör für seine Bitte und setzte die Behörden unter Druck, denn die Lektur gehörte nicht zum Pflichtpensum eines Pfarrers von St. Aurelien.

Wie die Reaktion des Senats auf den Basler Abwerbungsversuch zeigt, war es den Strassburger Behörden ein grosses Anliegen, Bucer weiterhin als Pfarrer zu beschäftigen. Vielleicht hatten sie ihn zu einer Ablehnung bewegt, indem sie ihm damals unter der Hand neue berufliche Perspektiven offerierten. Jedenfalls konnte der Geistliche eine Honorierung seines Verhaltens erwarten, nachdem er seine Treue zur Stadt mit der Abweisung der Einladung dokumentiert hatte. Die von ihm geäusserte Drohung, seine allseits geschätzten Vorlesungen aufzugeben, war ein deutlicher Wink an die Adresse des Rats. Der Druck auf diesen erhöhte sich noch durch eine (allerdings undatierte) Eingabe einiger Vorlesungshörer, die ebenfalls eine Wohnung in der Stadt für Bucer erbaten⁸⁰. Vielleicht wurden sie von ihm, vielleicht auch von anderen Predigern zur Abfassung dieser Supplikation ermuntert. Die Prädikanten Hedio und Zell unterstrichen am 15. März vor dem Rat den Wunsch nach einer Versetzung Bucers und baten *uff ir jüngst suppliciren b. Martin Butzer in ansehung siner lection, predigen und des drucks bald in dñse Stadt zu nemen, damit er desselbigen dñser bas üßwarten mag*⁸¹. Der unter Zugzwang stehende Rat unterstützte das Ansinnen und erklärte: *Butzers bald sollen die verordneten Herren mit den Predicanten handeln, wie zu thun ist daß er barin kommt*⁸².

Nach einigen Verhandlungen wurde am 9. April 1529 folgende Lösung beschlossen:

*Bucer barin zu S. Thoman lassen kommen, und b. Antbont by im bliben, und daß er nñ mñnder, dann wie er jetzt hat, haben soll, und b. Zimprlan (sc. Symphorian Althiesser, seit September 1528⁸³ Pfarrer in Guten Leuten) zu S. Aurelien nemen, und Dr. Sebastian (sc. Diakon Sebastian Meyer in St. Thomas) zu den Gutenlütten kommen*⁸⁴.

Bucer wurde also zu gleichen Anstellungsbedingungen zum Thomaspfarrer ernannt, während der bisherige Thomaspfarrer Anton Firn weiterhin mit dem neuen Pfarrer zusammenarbeiten sollte. Der Leidtragende dieser Rochade war Firn, der faktisch degradiert wurde und deshalb bereits 1531 eine neue Stelle in der zum Thomasstift gehörenden Kirche St. Niklaus annahm. Dem Umzug des Aurelienpfarrers ist eine gewisse symbolische Bedeutung beizumessen: *Bucer rückte*

80 Vgl. BDS 2, 412f.

81 S. BRANT, les annales, 164 (Nr. 4773).

82 S. BRANT, les annales, 165 (Nr. 4773).

83 Vgl. S. BRANT, les annales, 159 (Nr. 4749).

84 S. BRANT, les annales, 166 (Nr. 4776).

*jetzt endgültig vom Rand in das kirchliche, kirchenpolitische, und damit auch das politische Zentrum der Stadt*⁸⁵.

Im Mai 1529 wurde dann der Lohn Bucers im Rat verhandelt⁸⁶. Der neue Thomaspfarrer wünschte 60 Gulden Jahresgehalt (zum Vergleich: Das ist doppelt soviel, wie ein Strassburger Almosenknecht verdiente.), doch der Senat wollte nur 50 Gulden bezahlen – also soviel, wie ein ausgetretener Mönch als Pension erhielt⁸⁷. Neben dem Barlohn stand dem Pfarrer noch eine Dienstwohnung zur Verfügung. In einem am 6. Mai 1531 abgeschlossenen Vertrag wurde die Finanzierung des Thomaspfarramtes durch das Thomaskapitel garantiert. Auch unter Berücksichtigung der in diesen Jahren erheblichen Geldentwertung dürfte Bucer danach wesentlich mehr verdient haben.

Gemäss dem Abkommen hatte das Kapitel dem Rat für die Entlohnung des Pfarrers und des Helfers von St. Thomas 150 Gulden zu bezahlen und den beiden Mitarbeitern eine freie Wohnung zur Verfügung zu stellen. Ausserdem hatte der Geistliche das Recht auf die Erträge der Fronmesserei, während dem Diakon 40 Pfund jährliches Präsenzgeld zugesichert wurde. Es ist also davon auszugehen, dass Bucer 1531 etwa 100 Gulden verdiente⁸⁸. Dazu kamen noch das grosszügige Pfarrhaus als Dienstwohnung (für ein Haus vergleichbarer Grösse hätte der Geistliche sicherlich 20 Gulden Miete bezahlt) und 17 Gulden für seine Vorlesungen⁸⁹.

Das Einkommen von mindestens 137 Gulden gehörte zu der Kategorie der „Spezialistengehälter“⁹⁰ und bewegte sich auf der Höhe der

85 GRESCHAT 93.

86 Vgl. S. BRANT, *les annales*, 169 (Nr. 4782).

87 Ein ausgetretener Mönch erhielt 1529 52 Gulden Pension. [Vgl. D. SPECKLIN, *les collectanées*, 340 (Nr. 2300)].

88 Immerhin erhielt der Nachfolger Bucers auf dem Thomaspfarramt 1542 100 Gulden (vgl. G. C. KNOT, *Stiftsherren*, 53 f.).

89 So C. ENGEL, *Schulwesen*, 52 f.

90 U. DIRLMEIER, *Untersuchungen*, 88 stellt fest: *Wahrscheinlich gemacht wurde ferner, dass im 15. Jahrhundert bereits ein regelmässiges Einkommen um 50 fl. im Jahr erheblich über dem Durchschnitt kleinhandwerklich-unselbständiger Jahreseinkünfte gelegen haben muss, dass darüber bis zu 100 fl./Jahr als ausgesprochenes Spezialistengehalt anzusehen sind, und über 100 fl. als Ausnahme zu betrachten sind.* Diese Feststellung aus dem 15. Jahrhundert ist durch die in Strassburg starke Teuerung für das Jahr 1531 deutlich nach oben zu korrigieren. Immerhin erhielten die Strassburger Almosenknechte 1523 20 Gulden, 1529 bereits 30 Gulden und 1535 sogar 35 Gulden. a. a. O. 86.

Einkünfte des Rektors des Gymnasiums, Johannes Sturm, der seit 1538 150 Gulden erhielt. Bucers relativ hohes Gehalt dürfte in den folgenden Jahren stabil gewesen sein⁹¹. Durch die sicherlich sparsame Haushaltsführung konnte der mehrfache Familienvater innerhalb kurzer Zeit ein beträchtliches Kapital ersparen und bereits 1534 100 Gulden⁹² anlegen – notabene in Konstanz, weil er in Strassburg Anfeindungen der Täufer befürchtete.

Die Dominanz Bucers in der „neuen“ Strassburger Kirche

Durch die Einführung der Reformation hatte sich innerhalb weniger Jahre faktisch eine „neue“, autarke Kirche in Strassburg gebildet, deren oberste Exekutive nicht mehr der Bischof oder der Papst, sondern der örtliche Magistrat war. Im Laufe der Jahre baute der Senat sein Gewicht in der Kirche konsequent aus und übernahm sukzessive alle Funktionen der kirchlichen Hierarchie. Die Ausweitung der weltlichen Gewalt in traditionell kirchlichen Domänen (das obrigkeitliche Mitreden bei der Besetzung der Pfarrstellen, die Einrichtung eines städtischen Ehegerichts, die Mitbestimmung des Rats bei der Vergabe von Stiftspfünden⁹³) wurde von den Prädikanten, auch von Bucer, theologisch unterstützt.

91 Als Bucer anfangs 1542 das Pfarramt niederlegte und eine Pfründe des Thomasstiftes annahm, dürfte er wohl kaum weniger verdient haben. Dies gilt erst recht für das Jahr 1544, als er Stiftsdekan wurde. Insofern erscheint die 1546 geäußerte Behauptung, er verdiene nur 80 Gulden (vgl. BDS 17, 67.24–30), unwahrscheinlich. Allerdings ist in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen, dass Bucer sich mit dieser Behauptung gegen die äusserst polemischen Angriffe von Anton Engelbrecht verteidigte. Trotzdem dürften die von Engelbrecht angeführten 100 Gulden Verdienst eher der Realität entsprochen haben (vgl. A. ENGELBRECHT, *Abconterfeyung*, 33). Diese möglicherweise sogar zu niedrig angesetzte Annahme Engelbrechts wird durch den Vergleich mit anderen Pfründen bestätigt: Die Thomasstiftspfünde Kilian Voglers betrug im Jahr 1546 70 Gulden für ein halbes Jahr und diejenige von Petrus Martyr Vermigli im Jahr 1544 100 Gulden jährlich (vgl. G. C. KNOT, *Stiftsherren*, 15, 21).

92 Vgl. SCHIESS 2, 813.

93 Vgl. Kap. 2.2.1 (Die erste Pfarrstelle in der Vorstadtgemeinde St. Aurelien), Kap. 5.2.2 (Die Zuchtfrage – das Hauptanliegen nach der Abschaffung der Messe) und Kap. 4.2.2 (Neue finanzielle Grundlagen für das Schulwesen: das Heranzie-

Die unabhängig gewordene Strassburger Kirche hatte sich aber nicht zu einer Organisation mit inneren Strukturen entwickelt. Namentlich fehlte ihr eine juristische und glaubensmässig fixierte Grundlage, denn das traditionelle Kirchenrecht hatte de facto seine Gültigkeit weitgehend verloren. Im Grunde genommen war die Strassburger Kirche in den ersten Jahren ihrer Autonomie eine Ansammlung von Kirchgemeinden und Restbeständen kirchlicher Institutionen (wie z. B. das Thomasstift).

Beispielsweise wurden 1525 die Kirchen St. Martin und St. Andreas geschlossen, aber die Aufteilung der beiden Pfarbezirke auf andere Gemeinden war zum Leidwesen Bucers selbst 1547 noch nicht erfolgt⁹⁴. Darüberhinaus fehlte es nicht an Spannungen unter den sieben Stadtpfarrern; namentlich Anton Engelbrecht wurde von seinen Amtsbrüdern wegen seiner ungenügenden Pfarramtsführung, seiner mangelnden Kollegialität und seines Lebensstils wenig geschätzt⁹⁵. Wenigstens hielten die Geistlichen seit 1531 wöchentliche Zusammenkünfte (*convocatz*) ab, die die Kirchenordnung von 1534⁹⁶ für obligatorisch erklärte.

In der Strassburger Kirche hatte sich eine breite *communis opinio* unter den evangelischen Prädikanten durchgesetzt, aber die nicht fixierte theologische Position der Strassburger Kirche ermöglichte eine gewisse Lehrpluralität. Seit Ende 1526 wurde diese offene Haltung zum Problem, als Dissidentengruppierungen die „neue“ Kirche zu spalten drohten. Es kristallisierte sich als Hauptdefizit heraus, dass das Bekenntnis und die Lehre der „neuen“ Kirche nicht klar festgelegt waren. Deshalb war es Bucer ein grosses Anliegen, diesen Mangel mit der Inkraftsetzung einer Strassburger Kirchenordnung und eines verpflichtenden Bekenntnisses zu beheben. Der Theologe konnte im Rahmen der Synode von 1533⁹⁷ die Kirche scheinbar spielend – trotz der Opposition aus den eigenen Reihen – auf die von ihm entworfenen theologischen und verfassungsmässigen Grundlagen (*XVI Arti-*

hen der Kirchengüter; Bucers Beitrag zur Sicherung der finanziellen Grundlagen des Gymnasiums: das *Municipalstatut* (1539)).

94 Vgl. BDS 17, 217f.

95 Vgl. dazu die negative Beurteilung Engelbrechts durch alle Prediger und Helfer (mit Ausnahme von Symphorian Altbieser) in TAE 2, 49–54. Siehe auch die Zusammenstellung von W. DELLARDI, Engelbrecht, 193.

96 Vgl. BDS 5, 30f.

97 Vgl. Kap. 5.1.2.2.

kel, *Tetrapolitana* und Kirchenordnung) verpflichten. Damit schien die Neugestaltung des Kirchenwesens einen ersten Abschluss gefunden zu haben. Doch der Eindruck eines Erfolgs trügt: Der Rat schob die Ratifizierung der beschlossenen Artikel während eines halben Jahres hinaus und wollte das alte Kirchenrecht nicht durch ein *neues Papsttum*⁹⁸ ablösen. Erst als die Melchioriten in Münster die Macht übernahmen, reagierte der Strassburger Magistrat aus Angst vor einem analogen Umsturz umgehend und erlegte den Dissidenten zahlreiche Restriktionen auf. Ferner setzte er die Synodenbeschlüsse bis zum Juni 1534 in Kraft – allerdings mit substantiellen Änderungen bei der Kirchenzucht⁹⁹.

Die Kirchenordnung von 1534 verpflichtete alle Pfarrer zur regelmässigen Teilnahme an den seit 1531 stattfindenden Pfarrkonventen, aber die Verordnung schwieg sich zum Vorsitz dieser Zusammenkünfte aus¹⁰⁰. Gemäss Johannes Marbach, dem Leiter der Strassburger Kirche nach 1550, wurde Bucer vom Magistrat zum Präsidenten ernannt¹⁰¹. Mit dieser Einsetzung wurde die dominierende Stellung Bucers unter den Prädikanten offiziell bestätigt. Seine Führungsposition hatte sich auch deutlich in den beiden längeren Sessionen der Synode (Juni und Oktober 1533) gezeigt. Hingegen hatte Capito 1533 an Führungsprestige eingebüsst, nachdem er in den beiden vorangegangenen Jahren unter persönlichen Problemen¹⁰² gelitten hatte;

98 Dieser Ausdruck blieb nach den erregten Diskussionen mit dem Strassburger Pfarrer Anton Engelbrecht während der Vorsynode 1533 ein geflügeltes Wort.

99 Ausführlicher und Belege siehe Kap. 5.2.2 (Die Einführung der Kirchenzucht – allerdings mit erheblichen Restriktionen).

100 Vgl. BDS 5, 30 f.

101 Vgl. das Zitat von Marbach in W. VAN'T SPIJKER, *Offices*, 201, Anm. 422.

102 Der Tod seiner Frau und der beiden Mistreiter Zwingli und Oekolampad innerhalb von zwei Monaten (Oktober–November 1531) sowie ein Schuldenberg stürzten den sensiblen Capito in eine tiefe Depression, die mit einer schweren Schlaflosigkeit einherging. In seiner Verzweiflung wollte der Theologe sogar die Witwe des enthaupteten Täuferführers Augustin Bader, Sabina Bader, heiraten. Bucer konnte das verhindern, indem er eine Verlobung Capitos mit der Witwe Ökolampads, Wibrandis Rosenblatt arrangierte. Doch seine Schulden schien der Kanoniker des Thomasstiftes nicht in den Griff zu bekommen, denn Bucer warf ihm noch an der Synode im Jahr 1533 eine schlechte Haushaltsführung vor (vgl. TAE 2, 50.16). Vgl. DEPPERMAN 247 f. und J. M. KRITTELSON, Bucer, 188–194.

wenigstens hatte er sich vom täuferischen Spiritualismus losgesagt. Der Kanoniker anerkannte denn auch Bucers Präeminenz (*nostrae ecclesiae episcopus*¹⁰³).

Obwohl Capito zunehmend im Hintergrund agierte, darf sein kleiner werdender Einfluss nicht marginalisiert werden¹⁰⁴. Immerhin war der Adelige bis 1525 Propst des Thomasstiftes, daraufhin bis 1537 „einfacher“ Kanoniker und schliesslich bis zu seinem Tode im Jahr 1541 wiederum Propst. Dadurch verfügte der Theologe über zahlreiche Beziehungen und besass ein grosses Gewicht im Kapitel des Thomasstiftes¹⁰⁵.

2.2.2 Bucer und die Strassburger Sicherheitspolitik

Das Eintreten für ein Bündnis mit den Eidgenossen

Als die Schöffen 1529 die Messe verboten, bekannte sich die Stadt klar zur Reformation und schlug sich auf die Seite des Protestantismus¹⁰⁶. Damit geriet sie aber auch in die Gefahr, sich aussenpolitisch zu isolieren. Um dem zu entgehen, hatten sich die Strassburger Diplomaten bereits seit 1525¹⁰⁷ um einen Beistandspakt mit den evangelischen Eidgenossen bemüht. Beide Parteien wollten den durch den Schwabenkrieg (1499) gezogenen Graben zwischen der Schweiz und Strassburg wieder zuschütten. Es war kein Zufall, dass die elsässische Kapitale sich in Richtung Schweiz orientierte, denn die Vorgänge in Zürich hatten gerade für die „Reformationspartei“ wie auch für

103 Aus einem Brief, zitiert nach F. WENDEL, *l'église*, 95.

104 Beispielsweise stammt das deutsche Konzept eines Briefes des Rat an den König Franz I. von Frankreich von Capitos Hand. Vgl. PCOR 2, 379f.

105 Trotzdem kann der Meinung von R. BORNERT, *la réforme*, 56 nicht zugestimmt werden: *La direction de la réforme strasbourgeoise demeurait jusqu'à la mort de Capiton en 1541 bicéphale, Bucer et Capiton figurant en tête du corps pastoral*.

106 Siehe ferner T. A. BRADY, *Turning Swiss*, 34–42, 193–211; DERS., *Politics*, 66–73; W. KÖHLER, *Zwingli und Strassburg*, 154f. und GRESCHAT 100–102.

107 Vgl. PCOR 1, 97–99 und 2855f.

Bucer exemplarischen Charakter gewonnen. Ausserdem wurde der Stadt der Beitritt zum geplanten deutsch-protestantischen Verteidigungsbündnis verwehrt, denn die Strassburger Theologen, darunter Bucer, lagen trotz vorsichtiger Annäherungsversuche nicht auf der Linie der lutherischen Abendmahlstheologie. Beim Marburger Gespräch (Oktober 1529) und bei der Ablehnung der gegen Zwingli gerichteten Schwabacher Artikel (1529) wurde dies erneut deutlich.

Allerdings waren Bucer¹⁰⁸ wie auch die „Reformationspartei“ mehr an einer Allianz mit den Eidgenossen interessiert. Die seit dem Messentscheid dominierende Meinungsgruppe konnte denn auch gegen den Willen von Jakob Sturm und der kurzzeitig fast gelähmten „Lutherpartei“ durchsetzen, dass die Reichsstadt am 5. Januar 1530 ein Verteidigungsbündnis mit der Eidgenossenschaft und Philipp von Hessen, das Christliche Burgrecht, einging. Wenigstens konnte Sturm das Ziel erreichen, dass die Landgrafschaft Hessen in das Bündnis einbezogen und der Verteidigungspakt nicht ausschliesslich von den ihm politisch verdächtigen Schweizern dominiert wurde. Trotz gegenteiliger Bezeugungen¹⁰⁹ bedeutete das Christliche Burgrecht für die elsässische Kapitale eine Lockerung der Beziehungen zum Reich; überhaupt barg das *Turning Swiss*¹¹⁰ erhebliche politischen Gefahren in sich.

Die Unterstützung eines Beitritts zum Schmalkaldischen Bund

Seit der Berner Disputation (1528) engagierte sich der führende Theologe Strassburgs zunehmend intensiver auch ausserhalb der Stadtmauern für die Sache der Reformation¹¹¹. Dabei kooperierte¹¹² er

108 Vgl. z. B. BCOR 3, 167 f., 183 f., 220 f., 292 f., 299 f. und E. ARBENZ/H. WARTMANN, Briefsammlung 3, 200.

109 Vgl. PCOR 1, 425 f.

110 Vgl. den gleichnamigen Buchtitel von T. A. BRADY.

111 Vgl. GRESCHAT 102–112; T. A. BRADY, Politics, 53–80; G. MÜLLER, Einl. zu den Gutachten zu den Ausgleichsverhandlungen in Schweinfurt und Nürnberg (1532). In: BDS 4, 409–417, 428 f., 432 f., 440 f. und G. LIVET, Jacques Sturm, 207–238.

112 Vgl. dazu die weitere Darstellung im Haupttext oder das folgende eindrückliche Beispiel: Bevor Bucer sich im Dezember 1540 auf die geheimen Verhandlungen, die zum Wormser Buch führten, einliess, fragte er den Stettmeister um Rat an (vgl. LENZ 1, 274).

eng mit dem Diplomaten Jakob Sturm, dessen Einfluss seit Mitte der zwanziger Jahre unaufhaltsam zugenommen hatte und mittlerweile weitgehend die Strassburger Aussenpolitik prägte. Sturm spielte aber auch innenpolitisch eine bedeutende Rolle und gehörte beispielsweise bei der ersten Strassburger Synode zu den vier Präsidenten. Trotz der Übereinstimmungen in zentralen Fragen darf das Zusammenwirken der beiden Männer angesichts ihrer grundlegend verschiedenen Positionen nicht idealisiert werden.

Der Patrizier und Ratsherr Sturm, der führende Vertreter der „Lutherpartei“, war als Lehensträger des Strassburger Bischofs, des Markgrafen von Baden und anderer Landesfürsten zum Reich orientiert, weshalb er ein Bündnis mit den evangelischen deutschen Fürsten eingehen wollte. Hingegen suchten Bucer und die „Reformationspartei“ die Verbindung zur Schweiz, insbesondere nach Zürich¹¹³. Während das Reich Christi im Zentrum des bucerschen Engagements stand, beschritt Sturm einen auf „Toleranz“ bedachten Mittelweg zwischen einer evangelischen Radikalposition und einer altgläubigen Blockadehaltung und war dazu bereit, die Religion den politischen Zielen unterzuordnen. Beispielsweise wollte der Ratsherr nicht die Messe abschaffen und lehnte ein massives Einschreiten gegen die Täufer ab. Trotz dieser differenten Grundhaltung verfolgten Sturm und Bucer gemeinsame Ziele. So waren beide daran interessiert, den Abendmahlsstreit zu überwinden¹¹⁴, eine möglichst breite, gemeinsame protestantische Front zu schaffen und die Reformation im Reich zu fördern. Schliesslich unterstützte Sturm die bucerschen Bemühungen um die Verbesserung der Bildung sowie der Wunsch des Theologen nach der Abhaltung der ersten Strassburger Synode im Jahr 1533. Deshalb konnte Bucer in einem Brief an Blarer den Politiker als einen Menschen loben, der ganz dem öffentlichen Wohl ergeben sei¹¹⁵.

Ein erster wichtiger Markstein der fruchtbaren Zusammenarbeit war der Augsburger Reichstag (1530). Als die Kursachsen der Strassburger Delegation nicht die Möglichkeit einräumten, die *Confessio Augustana* ohne den Abendmahlsartikel zu unterschreiben, wurden Bucer und Capito eilends nach Augsburg beordert, um ein eigenes Bekenntnis, die *Confessio Tetrapolitana*, zu formulieren. Dieser zwischen Lutheranern und Zwinglianern vermittelnde Text wurde nur noch von Kon-

113 Vgl. z. B. BCOR 3, 167 f., 291 f., 299 f.

114 Vgl. z. B. PCOR 2, 7f.

115 Vgl. SCHIESS 1, 434.

stanz, Lindau und Memmingen mitunterzeichnet, so dass sich Strassburg theologisch und politisch in eine isolierte Position innerhalb des Reiches gedrängt sah. Ausserdem liess die beginnende Häretisierung der Zwinglianer nichts Gutes für die Bündnispartner des Christlichen Burgrechtes erahnen. Spätestens die Niederlage der evangelischen Eidgenossen in Kappel (11. Oktober 1531) wie auch der gewaltsame Tod Zwinglis legten dann den letzten Strassburgern Befürwortern der Entente nahe, einen Ersatz für das Burgrecht zu suchen. Jakob Sturm war noch nie ein Freund dieser Allianz gewesen und drängte in Augsburg verstärkt auf eine Anbindung an die lutherischen Fürsten. Obwohl Bucer sich für den Abschluss des Christlichen Burgrechts stark gemacht hatte, musste er erkennen, dass die Lösung *Turning Swiss* in eine gefährliche Sackgasse mündete und sich daher ein Zusammengehen mit den lutherischen Fürsten nahelegte. Ausserdem war für den auf Harmonie und Frieden bedachten Pfarrer der Ausgleich mit den Wittenbergern ein „Grundbedürfnis“, denn er blieb trotz aller theologischen Differenzen stark an Luther orientiert¹¹⁶.

Die Annäherung Strassburgs an das lutherische Lager, namentlich an Kursachsen, wurde durch die für die Evangelischen ungünstige Entwicklung des Augsburger Reichstages erleichtert. Die bedrohliche Situation zeigte den deutschen Protestanten die Notwendigkeit einer Verständigung. Bucer konnte das wittenbergische Misstrauen überwinden sowie mit Melanchthon (24. August 1530) und mit Luther (26.–28. September 1530 auf der kursächsischen Festung Coburg) ins Gespräch kommen. Auf einer anschliessenden Reise durch Süddeutschland und die Schweiz warb der Elsässer um die Zustimmung zu seinen um Ausgleich bemühten Abendmahlsartikeln¹¹⁷. Sicherlich trugen die von Luther wohlwollend begleiteten bucerschen Friedensbemühungen dazu bei, dass Strassburg am 1. Februar 1531 in den Schmalkaldischen Bund – notabene auf der Basis der *Confessio Tetrapolitana* – aufgenommen wurde; in dieser Zeit wurden auch andere oberdeutschen Reichsstädte als Mitglieder angenommen. Die Zulassung Strassburgs war ein wichtiger Sieg von Sturm und der

116 Siehe Kap. 6.2.1 (Die angestrebte protestantische Einheit).

117 Vgl. WABR 6, 24–26.

„Lutherpartei“¹¹⁸ und liess das von der „Reformationspartei“ initiierte Christliche Burgrecht längerfristig faktisch obsolet werden¹¹⁹.

Seit dem Frühjahr 1531 wuchs allerdings bei den lutherischen Schmalkaldnern der Druck auf die elsässische Kapitale und die anderen oberdeutschen Städte, die *Confessio Augustana* als Grundlage für das gemeinsame Bündnis anzuerkennen. Eine solche Zustimmung legte sich nahe, um den inneren Zusammenhalt des Bündnisses zu stärken und keinen Anlass zu Spaltungstendenzen zu bieten. Tatsächlich war es um das Vertrauen zwischen den Schmalkaldnern schlecht bestellt. Weil ein allfälliger militärischer Angriff des Kaisers am ehesten den schwachen Städten gelten würde, argwöhnten die Oberdeutschen anfangs 1532, die Bezeichnungen des Zwinglianismus durch die mittel- und norddeutschen Bündnispartner würden einen Ausschluss aus dem Bündnis bei einem kaiserlichen Gewaltakt nach sich ziehen; auch Bucer hegte derlei Befürchtungen¹²⁰. Mit allen Mitteln mussten die Städte eine Spaltung des deutschen Protestantismus verhindern.

Nicht zuletzt aus Einsicht in diese politische Notwendigkeit war der Thomaspfarrer bemüht, den lutherischen Ständen, namentlich Kursachsen, entgegenzukommen. Aufgrund der Empfehlungen und

118 Zwingli reagierte auf den Beitritt Strassburgs zum Schmalkaldischen Bund in einem zornigen Brief an Bucer (12. Februar 1531; vgl. Z XI, 339–343) und entrüstete sich darüber, dass dieser mit den vielen Zugeständnissen an die Wittenberger eine opportunistische Kirchenpolitik betreibe. Dieser harten Einschätzung kann eine gewisse Berechtigung nicht abgesprochen werden. Der Zürcher dachte auch nicht daran, auf den für eine kurze Zeit von den Strassburgern und den Kursachsen gehegten Plan (vgl. PCOR 2, 10–16 und Z XI, 344, Anm. 1) einzutreten, der den evangelischen Eidgenossen einen Beitritt zum Schmalkaldischen Bund auf der Basis der *Tetrapolitana* ermöglicht hätte. Die Strassburger hatten aber die ehemaligen Verbündeten nicht vergessen und wünschten sogar, dass der Beitritt den neugläubigen Schweizern ohne beschränkende Bestimmungen in der Lehre ermöglicht werden könne (vgl. PCOR 2, 22–26).

119 Allerdings unterstützte die Stadt Strassburg die Stadt Zürich im Zweiten Kappeler Krieg 1531 gemäss den Bestimmungen des Burgrechts (vgl. PCOR 2, 86). Auch noch 1532 wollte der Strassburger Rat nicht vom Bündnis mit den Eidgenossen abrücken (vgl. PCOR 2, 144 f.).

120 Vgl. SCHIESS 1, 323 f.

der Anstrengungen Bucers¹²¹ erklärten sich die oberdeutschen Delegierten schliesslich bereit, dem Augsburger Bekenntnis und seiner Apologie am Schweinfurter Tag des Schmalkaldischen Bundes (1. April – 9. Mai 1532) zuzustimmen, um auf dessen vorbehaltlosen Schutz vertrauen zu können. Die politischen Motive für diesen Schritt dürften sowohl bei Bucer wie auch bei den Vertretern der Reichsstädte im Vordergrund gestanden sein. Die Zustimmung wurde nämlich durch einen weiteren weltlichen Umstand erleichtert, der in Schweinfurt bekannt wurde: Angesichts der Türkengefahr war der Kaiser auf die Unterstützung der Protestanten angewiesen und zum Abschluss eines Waffenstillstandes bereit, der allerdings nur für die Anhänger der *Confessio Augustana*¹²² gelten sollte. Die weitschauende Einsicht Bucers in politische Zusammenhänge zeitigte also sehr schnell die ersten Früchte.

Selbstverständlich begrüsste Bucer den avisierten Waffenstillstand und sprach sich in mehreren Gutachten¹²³ für ein solches Abkommen aus, das nach seiner Meinung aber auch die zukünftigen Mitglieder des Schmalkaldischen Bundes umfassen sollte, denn das Reich Christi müsse ständig erweitert werden¹²⁴. Diese Frage liess der im August 1532 beschlossene Nürnberger Anstand noch offen, aber sie gelangte im Zusammenhang mit dem Frankfurter Anstand (1539) zu grosser Bedeutung. Insgesamt war der Nürnberger Anstand ein grosser politischer Erfolg für die Evangelischen, die erstmalig als Partner des Kaisers akzeptiert wurden, und begünstigte die Verbreitung des Protestantismus enorm.

121 Vgl. Bucers Stellungnahme zur *Confessio Augustana* in BDS 4, 418–427.

122 Vergeblich versuchte Bucer zu erreichen, dass die Zwinglianer – die ehemaligen Verbündeten Strassburgs – auch den Schutz des geplanten Anstandes erhielten und nicht zu den Keizern gezählt wurden. Vgl. BDS 4, 437 f.

123 Vgl. BDS 4, 429–431, 433–439, 442–448.

124 Vgl. BDS 4, 435–437, 444–448 und SCHIESS 1, 350–353.

Bucer und der Schmalkaldische Bund: Das Engagement für eine protestantische Bündnispolitik

Auch nach dem Beitritt Strassburgs zum Schmalkaldischen Bund bemühte sich Bucer indirekt um die aussenpolitische Sicherheit von Strassburg. Er war nämlich an einer Allianz des Schmalkaldischen Bundes mit einer europäischen Grossmacht interessiert. Bucers Hoffnungen konzentrierten sich auf Frankreich, aber auch die Eidgenossenschaft sowie die Königreiche England und Dänemark-Holstein erschienen ihm zeitweise als mögliche Bündnispartner:

1. Bucer hegte keine Vorurteile gegenüber Frankreich¹²⁵ und war an einem Bündnis zwischen dem König Franz I., dem Rivalen des Kaisers Karl V.¹²⁶, und dem Schmalkaldischen Bund interessiert. Aus diesem Grunde versuchte er das Verhältnis zu Frankreich und zu dessen Königshaus nach Möglichkeit zu intensivieren¹²⁷. Johann Sturm hielt es im März 1535 sogar für nicht ausgeschlossen,

125 Bucer tadelte Heinrich Bullinger wegen seines Franzosenhasses. Vgl. H. BÜLLINGER, Briefwechsel 5, 305.

126 Weil Frankreich als Konkurrent Karls V. den zentralistisch denkenden habsburgischen Kaiser in die Schranken wies, konnte Bucer das Land sogar als Beschützer der Regionalinteressen und der deutschen Freiheit preisen. Vgl. LENZ 1, 224f.

127 Bucer widmete in den zwanziger Jahren zwei Übersetzungen von Luthertexten [*Ennarrationes Maurini Ludolphi in Epistolas D. Petri duas, et Iudae unam...* (1524); Luther-Postillie (1525) (BCOR 2, 9–11)] sowie einen eigenen Kommentar [*Ennarrationum in evangelia Matthaei, Marci & Lucae, libri duo (...)* (1527)] den französischen Protestanten. 1529 dedizierte der Theologe seinen ersten Psalmenkommentar (*S. Psalmorum libri quinque (...) elucidati*) dem in Spanien inhaftierten Dauphin François Valois und unausgesprochen dem König Franz I. Weil der Monarch den Ruf genoss, der Reformation nahezustehen, hoffte der Pfarrer auf dessen Einsicht in die Pflicht, für die wahre Religion zu sorgen. Trotz dieser unerfüllten Erwartungen setzte er seine Hoffnungen weiterhin in den Franzosenkönig und unterstützte mit einem ebenso erfolglosen Gutachten dessen Initiative aus dem Jahr 1534, ein Religionsgespräch abzuhalten (vgl. Kap. 6.2.2 (Die ersten, wenig erfolgreichen Bemühungen Bucers um einen Ausgleich mit den Akgläubigen)). Allerdings war der Elsässer nicht unkritisch gegenüber Franz I. und klagte die seit dem Herbst 1534 einsetzenden Verfolgungen der französischen Protestanten an. Gemeinsam mit Zwingli war Bucer am Fortgang der französischen Reformation interessiert und hegte im Gegensatz zu Bullinger oder Blarer keine Vorurteile gegenüber den Franzosen. Neben der traditionellen Mittlerrolle Strassburgs zwischen Frankreich und dem Reich ist diese Unbefangenheit im missionarischen Eifer, das *regnum Christi* möglichst weit auszubreiten, zu suchen. Vgl. I. HAZLETT, Pilot-study, 513–521.

dass Franz I. bald den Strassburger Theologen zur Durchführung von kirchlichen Reformen in seinem Reich berufen werde¹²⁸. Es darf aber nicht vergessen werden, dass Bucer über die seit 1534 anhaltenden Verfolgungen sehr besorgt war¹²⁹. Trotzdem warnte er vor einer Parteinahme gegen Franz I. und rief zum Gebet auf, dass dieser von seinem Treiben Abstand nehme¹³⁰. In den Jahren 1540/41, also zur Zeit der Religionsgespräche, engagierte sich der scheinbar „ökumenische“ Strassburger für Bündnisverhandlungen mit dem gesprächsbe-reiten französischen König¹³¹. Insbesondere gelangte der Pfarrer mehrmals an den Landgrafen Philipp von Hessen, der diese Pläne aber ablehnte¹³², um die laufenden Geheimverhandlungen mit dem Kaiser wegen seiner Bigamie¹³³ nicht zu gefährden. Bucer lehnte auch die protestantische Zustimmung des Speyrer Reichstages von 1544 zur Hilfe gegen Frankreich ab¹³⁴, obwohl der Theologe die Allianz von Franz I. mit dem türkischen Sultan missbilligte¹³⁵: *Wir haben Franckreich zum höchsten wider unsr bewegt*¹³⁶. Im Sommer 1545, also im Vorfeld des Schmalkaldischen Krieges, wurden in Strassburg Pläne für ein Bündnis mit Frankreich diskutiert. Obwohl Bucer das Nachbarland wegen der Verfolgung der französischen Protestanten als den *neuen Turcken*¹³⁷ wahrnahm, unterstützte er trotz einiger Vorbehalte diese Absichten und arbeitete einen Briefentwurf an den Dauphin aus¹³⁸. Während der kriegesischen Auseinandersetzungen reiste der Bucer-Freund Johannes Sturm dann verschiedentlich nach Frankreich, um Unterstützung aus diesem Land zu erhalten – allerdings erfolglos¹³⁹.

2. Das Verhältnis von Strassburg zu den Schweizern war nach der von Bucer mitgetragenen Umorientierung zum Schmalkaldischen Bund getrübt. Der Elsässer wollte keineswegs einen Konfrontationskurs mit den Eidgenossen einschlagen und war deshalb bemüht, die Schweizer von seinen Unionsbemühungen zu überzeugen. Allerdings vergassen die von Zwingli geprägten Theologen

128 Vgl. A. L. HERMINJARD, la Correspondance 3, 271 f.

129 Vgl. z. B. SCHIESS 1, 459–461.

130 Vgl. H. BULLINGER, Briefwechsel 6, 387 f.

131 Vgl. PCOR 3, 125–127; LENZ 1, 196 f., 219 f., 224 f., 229, 245, 285–287; LENZ 2, 3–7 und H. EELLS, Bucer, 273–277.

132 Vgl. z. B. LENZ 1, 216, 231 f., 254 f., 302 oder LENZ 2, 9.

133 Vgl. Kap. 6.4.3 (Das von Bucer bekämpfte Geheimabkommen Philipps mit dem Kaiser Karl V. und die schwerwiegenden Folgen für die Ausbreitung des *regnum Christi*).

134 Vgl. LENZ 2, 249 f.

135 Vgl. die abschätzige Formulierung in LENZ 2, 231.

136 LENZ 2, 264 (Bucers Kommentar zum Friedensschluss des Kaiser Karls. V. mit Frankreich).

137 LENZ 2, 347.

138 Vgl. PCOR 4/1, 106 f. und LENZ 2, 334, 354.

139 Vgl. PCOR 4/1 281–284, 469–471, 574.

nicht den „Lagerwechsel“ Bucers und verhinderten denn auch eine Ratifikation der Wittenberger Konkordie. Allerdings hatte der Strassburger auch seine Freunde in der Schweiz, so in den Städten Bern, Basel¹⁴⁰ und St. Gallen¹⁴¹. Insbesondere in Bern hatte sich Bucer einen Namen durch seine führende Rolle an der Disputation von 1528 gemacht. Nicht zuletzt aus diesem Grund schien der Geistliche im Herbst 1537 kurzfristig die Berner Kirche für seine Unionsbemühungen gewonnen zu haben, aber der Erfolg war nur von sehr kurzer Dauer¹⁴². Es ist anzunehmen, dass der Gelehrte seither nicht mehr ernsthaft an ein mögliches politisches Bündnis mit den Eidgenossen glaubte; als Voraussetzung erwartete er zumindest eine Einigung in der Sakramentsfrage¹⁴³. Die Chance auf eine solche Übereinkunft war nach dem Abendmahlsstreit mit den Zürichern (1544) verschwindend gering. Obwohl der Theologe sich 1546 für die Erweiterung des Schmalkaldischen Bundes aussprach¹⁴⁴, war nie die Rede von den Schweizern. Vielmehr war er darüber empört, wie Bullinger sich über Luther äusserte¹⁴⁵. Wenn der Schmalkaldische Bund und die evangelischen Eidgenossen schon nicht Freunde werden konnten, war Bucer wenigstens darauf bedacht, dass sie nicht Feinde wurden. In dem Propagandaschreiben *Bapsts Pauli des dritten Breue sampt der uerhunge setnes Gesandten an die XIII orte der loblichen eidgenossenschaft / Das die auch wolten in die neue heilige Bündnus komen (...)* (1546) warnte er die Schweizer, namentlich die altgläubigen Stände, vor den päpstlichen Plänen.

- 140 Auf Anfrage der Basler fertigten Capito und Bucer beispielsweise 1538 ein Gutachten zu den Kirchengütern an (vgl. O. MILLET, la correspondance, 242). Im Jahr 1539 wurden die beiden Theologen nach Basel gerufen, um einen Konflikt zwischen den Predigern und dem Rat über die Inkorporation aller städtischen Pfarrer in die Universität zu lösen (vgl. H. R. GUGGISBERG, Strasbourg, 338f. und W. VAN'T SPIJKER, Bucer en de twist, 59f.).
- 141 Bucer verfasste im Mai 1533 eine Zuchtordnung für die Stadt St. Gallen. Der Text kam nicht vollständig an, aber der Strassburger konnte die fehlende Passage aus dem Gedächtnis rekonstruieren. (vgl. dazu SCHIESS 1, 392f., 395, 403f.) Allerdings waren die Bemühungen Bucers nicht von Erfolg gekrönt, denn die Exkommunikation wurde in St. Gallen nicht eingeführt (vgl. SCHIESS 1, 419f.). Im übrigen ist die Forschung diesem Entwurf bisher nicht nachgegangen.
- 142 Vgl. dazu das Kap. 6.2.1 (Das Ergebnis der Wittenberger Konkordie: Die oberdeutschen Städte nähern sich noch stärker dem Luthertum an.).
- 143 Vgl. LENZ 2, 453f. Die Stimmung der Strassburger Regierung gegenüber den Eidgenossen war während des Schmalkaldischen Krieges 1546/47 nicht besonders gut, wie ein Bericht eines Baslers aus der Zeit zeigt. Im Zweiten Kappeler Krieg (1531) habe man den Schweizern geholfen, ohne dass man gefragt worden sei. In der schwierigen Situation habe man von den Eidgenossen weder Hilfe noch ein Trostscheiben erhalten. Vgl. PCOR 4/1, 617–619.
- 144 Vgl. z. B. LENZ 2, 428–431.
- 145 Vgl. LENZ 2, 452–454.

3. Bucer gab im Jahr 1531 verschiedene, allerdings ablehnende Stellungnahmen zur Ehescheidung des englischen Königs Heinrich VIII.¹⁴⁶ ab und unterstützte damit wenig konstruktiv die Bemühungen von Simon Grynaeus, ein protestantisches Bündnis mit England anzubahnen. Obwohl die kirchliche Erneuerung schwere Rückschläge erlitten hatte, wurde für Bucer ein mögliches Bündnis der Schmalkaldner mit dem in seinen Augen wetterwendischen¹⁴⁷ Königreich im Herbst 1539 erneut zum Thema. So warb er beim Landgrafen für die Entsendung einer schmalkaldischen Delegation nach England, die unter der Leitung von Philipp Melanchthon stehen sollte¹⁴⁸. Ausserdem wandte sich Bucer in der Bündnisfrage direkt an den Erzbischof von Canterbury, Thomas Cranmer.¹⁴⁹ Der Landgraf Philipp von Hessen stimmte dem Plan zu, während der Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen den Vorschlag ablehnte¹⁵⁰. Daraufhin bat der Strassburger den hessischen Fürsten, wenigstens einen Brief nach England zu schreiben, um auf diese Weise Bündnisverhandlungen einleiten zu können¹⁵¹. Trotz der kursächsischen Ablehnung wurde doch noch eine Delegation des Schmalkaldischen Bundes nach England geschickt, die aber im Januar 1540 keine Ergebnisse nach Hause mitbringen konnte¹⁵². Im Herbst 1544 ergriff Bucer die Initiative für ein Bündnis der Schmalkaldener mit dem englischen Königreich¹⁵³. Nach seiner Meinung hatte sich Heinrich VIII. durch die Absage an das Papsttum und an das Mönchtum dem Protestantismus zugewandt und sich von den Altgläubigen abgekehrt¹⁵⁴. Deshalb legte sich für Bucer ein Bündnis mit dem Inselreich nahe, weshalb er sich im Rahmen seiner diplomatischen Bemühungen unter anderem auch an den englischen Hof wandte. In der Folge kam es zu ergebnislosen Verhandlungen des englischen Gesandten, des Herzogs Christoph Mont, mit Philipp von Hessen und Johann Friedrich von Sach-

146 Auf Anfrage des Baslers Simon Grynaeus, der ein Bündnis des englischen Königs mit den Protestanten zu schaffen versuchte, verfasste Bucer verschiedene Gutachten und Briefe zu dieser Problematik. Grundsätzlich stimmte er darin mit der ablehnenden Haltung der Wittenberger Theologen zum Ehehandel des englischen Königs Heinrich VIII. überein. Vgl. zum ganzen Sachverhalt POLLET 2, 439–459; H. ELLS, Bucer, 122–126 und G. BEDOUELLE/P. LE GAL, le „divorce“, 293–297.

147 Vgl. LENZ 1, 96 f.

148 Vgl. LENZ 1, 99–105.

149 Vgl. PCOR 2, 634–636.

150 Vgl. LENZ 1, 105 f.

151 Vgl. LENZ 1, 109–113.

152 Vgl. LENZ 1, 138 f.

153 Vgl. die beiden Briefe Bucers an Philipp von Hessen in LENZ 2, 267–269, 273–275 sowie die dort abgedruckten editorischen Anmerkungen. Bucer regte gegenüber dem Landgrafen auch ein Bündnis mit dem evangelischen König Christian III. von Dänemark-Holstein an.

154 Vgl. LENZ 2, 268, 289.

sen. Während der Landgraf¹⁵⁵ den bucerschen Plan unterstützte, lehnte der Kurfürst¹⁵⁶ erneut die Bestrebungen ab und liess die Gespräche scheitern. Der enttäuschte Bucer hoffte aber weiterhin auf eine Allianz mit den Engländern und warb bei Philipp darum¹⁵⁷.

Abschliessendes

Bucer verfolgte bei seinen reformatorischen Bemühungen ausserhalb von Strassburg drei langfristige Teilziele: die grösstmögliche Ausdehnung und Durchsetzung der Reformation – des *regnum Christi* –, die Sicherung des Erreichten durch den Ausbau des evangelischen Kirchenwesens und die Schaffung einer möglichst breiten evangelischen Einheit durch die Überwindung aller Spaltungen¹⁵⁸. Der Theologe konnte diese Ziele selbstverständlich nur in Abstimmung mit dem Strassburger Rat verfolgen, der das auswärtige Engagement Bucers zumindest guthiess und es sogar unterstützte, wenn es mit den Interessen der reichsstädtischen Aussenpolitik übereinstimmte. Dafür sprechen zahlreiche Indizien und Argumente¹⁵⁹.

155 Vgl. LENZ 2, 279 f.

156 Vgl. LENZ 2, 283.

157 Vgl. LENZ 2, 334, 347. Ferner unterstützte Bucer die Bemühungen, die verfeindeten Länder Frankreich und England zu versöhnen. Durch einen Friedensschluss der beiden, dem Papst wenig wohlgesonnenen Monarchien hoffte der Theologe – so ist anzunehmen – auf die Schaffung einer schlagkräftigen Allianz gegen den Heiligen Stuhl und seine Verbündeten und natürlich auf eine kirchliche Erneuerung der beiden Länder. Vgl. LENZ 2, 354–362, 451 f.

158 Mit GRESCHAT 103.

159 1. Angesichts der Machtfülle der Strassburger Oligarchie ist es unwahrscheinlich, dass das breite auswärtige bucersche Wirken Ziele verfolgen konnte, die der städtischen Aussenpolitik grundlegend widerstrebten.

2. Bucer unternahm seine zahlreichen Reisen kaum ohne die Zustimmung des Senates. Immerhin konnte der Pfarrer, faktisch ein städtischer Angestellter, während seiner Abwesenheit seinen Aufgaben nicht nachkommen und musste, so ist anzunehmen, vorgängig freigestellt werden. Als Beispiele einer solchen Beurlaubung können die – wenn auch nicht immer explizit genannte, aber durch die Umstände deutlich werdende – Freistellungen Bucers für die Ulmer Reformation (vgl. PCOR 2, 38), für die Augsburger Reformation (vgl. z. B. PCOR 2, 240), für die Kölner Reformation (vgl. PCOR 3, 315) oder für sein Wirken in Hessen (vgl. z. B. LENZ 1, 45) angeführt werden. Die Freistellungen, die auf

Es war aber nicht der Strassburger Rat, der den Geistlichen zum auswärtigen Wirken animierte¹⁶⁰. Primär wurde nämlich Bucers auswärtiges Wirken durch die Einladungen „ausländischer“ Städte (wie Bern, Augsburg oder Ulm) und Fürsten (wie Philipp von Hessen oder der Kölner Erzbischof Hermann von Wied) ermöglicht. Insbesondere Philipp erwirkte einige Male die Freistellung Bucers. Dank der landgräflichen Demarchen konnte dieser das Marburger Gespräch (1528) besuchen, den Fürsten auf vielfältige Weise in den Jahren 1538/39¹⁶¹ unterstützen sowie am Bundestag in Schmalkalden (1540)¹⁶², am

Bitten auswärtiger Mächte erfolgten, zeigen eine gewisse Identifikation des Rates mit den Projekten Bucers.

3. Die im Hauptteil gezeigte Unterstützung der Strassburger Sicherheitspolitik durch Bucer und seine häufige Präsenz an den Bundes- und Reichstagen als Vertreter Strassburgs (vgl. Kap. 2.2.3, Punkt 8.) (aber auch Hessens) sprechen ebenfalls für die Hypothese, dass die Bestrebungen des Pfarrers im Einklang mit der städtischen Aussen- und Sicherheitspolitik standen.

4. Auch einzelne Belege zeigen die Übereinkunft zwischen dem Senat und Bucer auf: So lehnte die Strassburger Regierung den Frankfurter Anstand (Frühjahr 1539) ebenso entschieden wie Bucer ab (vgl. die Belege in G. SCHLÜTTER-SCHINDLER, *Bund*, 170–172). – Im Auftrag der Strassburger XIII, der für die Aussenpolitik zuständigen Geheimen Stube, bat Bucer am 16. Oktober 1539 den Landgrafen Philipp von Hessen seine Fühler für ein Bündnis des Schmalkaldischen Bundes mit dem Königreich auszustrecken. (vgl. LENZ 1, 109–113) – Gereon Sailer reportierte am 6. November 1539, also kurz vor dem Beginn der Religionsgespräche, an Philipp von Hessen: *Er Bucerus ist warlich mit grossen geschefften, auch seiner herren halben peladen (...) (LENZ 1, 346).* – Die XIII beabsichtigten am 26. Februar 1540, Bucer als ihren Vertreter an einen Fürstentag zu schicken (vgl. PCOR 3, 18 f.). – Gemäss eines Briefes vom 26. Februar 1545 gab Bucer dem Stettmeister Sturm eine Schrift zu lesen, bevor er sie an Philipp von Hessen weitersandte (vgl. LENZ 1, 309). – Bucer und der Rat stimmten 1545 überein, dass ein erneutes Religionsgespräch wenig austragen werde (vgl. PCOR 3, 614 f.).

160 Das verdeutlicht ein Beispiel aus dem Jahr 1532: Während der Strassburger Rat der Delegation für einen den Schweinfurter Bundestag vorbereitenden Städtetag freistellte, *den Butzer mit sich gen Ulm (...) zu nehmen oder nicht*, verlangte Ulm eine Teilnahme des Thomaspfarrers. Vgl. S. BRANT, *les annales*, 205 (Nr. 4964).

161 Vgl. z. B. LENZ 1, 45.

162 Vgl. LENZ 1, 131.

Hagenauer Reichstag (1540)¹⁶³ wie auch an den Speyrer Reichstagen von 1542¹⁶⁴ und 1544¹⁶⁵ teilnehmen. Besonders bedeutend ist der Sachverhalt, dass Bucer verschiedentlich als Vertreter der Landgrafschaft Hessen (und nicht der Reichsstadt Strassburg) auftrat.

So gehörte der Geistliche am Wormser¹⁶⁶ (1540/41) und am Regensburger¹⁶⁷ Religionsgespräch (1541) zu den hessischen Interessensvertretern; als Delegierter eines einflussreichen Fürsten erhoffte sich Bucer ein grösseres Gewicht¹⁶⁸. Auch in der Kölner Reformation (1542/43) trat der Strassburger als Diener des hessischen Landgrafen auf – übrigens mit der gleichen Begründung¹⁶⁹. Bei den geheimen Vorbereitungen zur Bigamie (1539) reiste Bucer im Auftrag Philipps

163 Jakob Sturm und Batt von Durzenheim schrieben am 13. Juni 1540 aus Hagenau an die XIII: *Wie wir uf mittag bieber kommen, haben uns etlich gut bern und freund angesprochen und sehe si und uns in ihl wege für gut ane, das her Martin Butzer alhie were; derhalben unser gutbedunken, ir wolten in uf morgen voressen herabreihen lassen.* (PCOR 3, 66 f.) Da Bucer ursprünglich nicht am Hagenauer Konvent teilnehmen sollte, bat er den Landgrafen am 15. Juni, der hessischen Delegation beigeordnet zu werden (vgl. LENZ 1, 173f). Der auswärtige Druck sollte die Strassburger Behörden dazubringen, Bucer für die Teilnahme am Reichstag freizustellen. Erst auf die Bitten der Hessen und der Kursachsen wurde der Geistliche nach Hagenau beordert. Vgl. auch Kap. 6.2.2 (Wenig hoffnungsvoller Beginn der Religionsgespräche).

164 Jakob Sturm hielt eine Teilnahme Bucers am Speyrer Reichstag von 1542 für nicht notwendig: *dan ich nit acht, das in religionsachen etwas gehandelt werde.* (PCOR 3, 222) Gemäss LENZ 2, 49–53 ist es wahrscheinlich, dass Philipp von Hessen einen Beizug Bucers erwirkt hat.

165 Im Vorfeld des Speyrer Reichstages von 1544 gelangte Bucer an Philipp von Hessen mit der Bitte, ihm Urlaub zu verschaffen (vgl. LENZ 2, 247). Jakob Sturm war aber erst nach dreimaligem Bitten des Landgrafen und der Nachfrage des Kölner Erzbischofes Hermann von Wied bereit, den Superintendenten an den Speyrer Reichstag beordern zu lassen. (vgl. PCOR 3, 464). Vgl. LENZ 2, 246, Anm. 1.

166 Vgl. Kap. 6.2.2 (Wenig hoffnungsvoller Beginn der Religionsgespräche; Eine neue unbelastete Gesprächsgrundlage für das Regensburger Religionsgespräch: das Wormser Buch).

167 Vgl. Kap. 6.2.2 (Das Scheitern des Regensburger Religionsgespräches).

168 *Ich habs zu stel erfahren, was am vor reden und reden aus fürstlichem befelch offi gelegen sein wille* (LENZ 1, 174). Aus der Begründung Bucers, warum er am Hagenauer Religionsgespräch 1540 der hessischen Delegation zugeordnet werden wollte. Vgl. auch Kap. 6.3 (Anhaltender Widerstand des Domkapitels gegen eine Reformation).

169 Vgl. LENZ 2, 119, 122, 127 f.

zum Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen, um dessen Zustimmung zur geplanten Doppellehe zu erlangen¹⁷⁰.

Es ist anzunehmen, dass der Pfarrer dank des landgräflichen Einflusses möglicherweise eine Art Sonderstatus in Strassburg genoss. Der 1538 geäußerte Eindruck Philipps, *Dan der Bucer ist Jacob Sturmen unnd deren von Straspurk mechtig*¹⁷¹, dürfte wohl nicht ganz der politischen Realität entsprochen haben. Angesichts der vorliegenden Fakten ist vielmehr zu vermuten, dass Bucers auswärtiges Engagement zwischen 1538 und 1544 im wesentlichen auf der Unterstützung des hessischen Fürsten beruhte und ohne diesen Beistand kaum möglich gewesen wäre.

Der Sachverhalt, dass Bucer vor allem dank der Einladungen fremder Mächte ausserhalb der Reichsstadt wirken konnte, lässt vermuten, dass der Strassburger Rat dem auswärtigen Engagement des Theologen nur ein beschränktes Interesse entgegenbrachte und es nicht förderte. Es ist anzunehmen, dass der Magistrat den bucerschen Bemühungen gewisse Grenzen setzte. Jedenfalls riefen die Autoritäten den Theologen nur an die Reichstage, wenn *religionssachen* im weitesten Sinn auf den jeweiligen Traktandenordnungen standen und die einschlägigen Kenntnisse eines Spezialisten gefragt waren. Die Aussenpolitik sollte nach obrigkeitlicher Auffassung den Diplomaten vorbehalten sein. Die Bedenken, die der Rat gegenüber dem Wirken des Pfarrers ausserhalb Strassburgs hegte, wurden auch in den Auseinandersetzungen der vierziger Jahre¹⁷² zwischen Bucer und Sturm deutlich. Diese schweren Debatten hatten ihren Ursprung im Umstand, dass der Geistliche in seinen auswärtigen Bemühungen primär auf eine möglichst breite kirchliche Erneuerung – auf die Erweiterung des *regnum Christi* – bedacht war und nicht immer genügend Rücksicht auf die Reichsstadt und ihre spezifischen Probleme nahm.

170 Vgl. PCOR 3, 166 und LENZ 2, 8.

171 Aus einem Brief an den Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen am 12. November 1538. Zitiert nach T. A. BRADY, *Politics*, 242, Anm. 70.

172 Vgl. Kap. 2.2.5 (Wachsende Entfremdung zwischen dem Rat und Bucer: die Jahre 1540 bis 1546).

2.2.3 Bucers Wirken für die Reformation in Deutschland (1531–1549)

Als führender Theologe einer bedeutenden Reichsstadt und ausgewiesener Exeget genoss Bucer auch ausserhalb von Strassburg grossen Einfluss, dessen Erhaltung ihm am Herzen lag. Im Gegensatz zu Capito oder Hedio war der unermüdliche Bucer an einem auswärtigen Engagement interessiert und verfügte darüberhinaus über die dafür notwendigen Talente, so dass er immer wieder zur Durchführung der kirchlichen Erneuerung an anderen Orten eingeladen wurde. Teilweise ergriff der einflussreiche Theologe auch selber die Initiative und bemühte sich ohne spezielle Einladung um die Förderung der Reformation. Trotzdem verwahrte er sich 1546 gegen den Vorwurf, er habe sich den Obrigkeiten aufgedrängt, und betonte vielmehr, er sei jeweils gerufen worden¹⁷³.

Wie die im folgenden dargestellten, intensiven aussenpolitischen Bemühungen Bucers eindrücklich zeigen, kannte er keine Musse und keine Ruhe. Sein unermüdliches Engagement belegt eindrücklich, dass sein theoretisches Postulat, die Selbstverleugnung sei die höchste ethische Lebensregel¹⁷⁴, für ihn eine gelebte Wirklichkeit war. Der Geistliche war nämlich vom – fast fanatischen – Eifer gepackt, das *regnum Christi* in Deutschland möglichst weit auszubreiten.

Dies belegt ein Selbstzeugnis Bucers aus dem Jahr 1545: *ut regnum Dei ubique apud nos Germanos obtineat, laboro*¹⁷⁵. Auch der Bucer-Freund Ambrosius Blarer beurteilte 1543 die auswärtigen Bemühungen des Strassburgers ähnlich: *Buceri ministerium nunquam cessemus Domino commendare, qui totus in hoc est et omnibus fit omnia, ut regnum Christi quam latissime proferat, idque per infamiam et bonam famam, per innumera convitia, opprobria et non ferendas calumnias et injurias, quibus omnibus quantumvis deprimitur identidem tamen superior emergit, ut plane in silo divinam virtutem, quae in infirmitate perficitur, agnoscere, adversarii cogantur*¹⁷⁶.

173 Vgl. BDS 17, 70.

174 Vgl. dazu nur die Polemik gegen die Selbstliebe und das Eintreten für die Selbstverleugnung in der Erstlingsschrift in BDS 1, 44–67.

175 M. BUCER, Concilium, m3a. Bucer verwendet anstelle des Begriffes *regnum Christi* gerne auch äquivalente Termini, so *regnum Dei*. Eine Aufzählung von Parallelbegriffen findet sich in BOL XV, 3–6.

176 LENZ 2, 232.

Die Hoffnung auf die Einführung der Reformation in ganz Deutschland war der Motor von Bucers eusigem, rastlosen Tun. Oftmals befasste er sich mit mehreren Problemen gleichzeitig und neigte aus diesem Grund zu einer hastigen Oberflächlichkeit, was im übrigen auch die häufig schlechte Disposition seiner Werke zeigt. Trotz der ständigen Eile war das bucersche Engagement für die kirchliche Erneuerung in Deutschland nicht überstürzt, sondern weitsichtig.

1. 1531 wurde er nach Ulm¹⁷⁷ gerufen, um dort zusammen mit Ambrosius Blarer und Johannes Oekolampad die Reformation zu einem ersten Abschluss zu bringen und eine evangelische Kirchenordnung einzuführen.

2. Von 1531 bis 1537 unterstützte der Strassburger Pfarrer den Fortgang der Reformation in Augsburg¹⁷⁸; namentlich war er an der Ausarbeitung der neuen Kirchenordnung federführend beteiligt und bemühte sich, die unter den Predigern schwelenden Konflikte beizulegen.

3. Bucer beriet den Landgrafen Philipp von Hessen¹⁷⁹ in zahlreichen, damals aktuellen Fragen und stand während mehrerer Jahre (1538–1547) mit dem bedeutenden Fürsten in engem Briefkontakt, wovon zwei dicke Bände der edierten Korrespondenz¹⁸⁰ zeugen.

4. Seit 1530 bemühte sich Bucer um die Beilegung des Abendmahlsstreites und scheute vor keiner Anstrengung¹⁸¹ zurück. Der Abschluss der Wittenberger Konkordie¹⁸², einer kirchenpolitisch bedeutenden Übereinkunft, wäre ohne das langjährige, rastlose Bemühen des Strassburgers nie zustande gekommen.

5./6. Besonders bedeutend war Bucers Beteiligung an den Religionsgesprächen (1539–1545)¹⁸³ und am Reformationsversuch des Erzbistums Köln (1542/ 43)¹⁸⁴, denn der Elsässer verfolgte in beiden Fällen den Plan, die Reformation in ganz Deutschland einzuführen.

177 Ausführlicher und Belege siehe Kap. 6.1.1.

178 Ausführlicher und Belege siehe Kap. 6.1.2.

179 Ausführlicher und Belege siehe Kap. 6.4.

180 Vgl. LENZ 1–2.

181 Für die Wittenberger Konkordie musste der von einem prophetischen Eifer gepackte Bucer erhebliche Reisestrapazen auf sich nehmen: zwischen dem Oktober 1534 und dem Juni 1536 reiste er mindestens 4700 Kilometer (gemäss den Entfernungen des heutigen Strassennetzes). Zwischen 1534 und 1539 dürfte der Strassburger etwa 12'000 Kilometer zurückgelegt haben (vgl. die Berechnungen von GRESCHAT 141). Im übrigen darf nicht vergessen werden, dass Reisen im 16. Jahrhundert beschwerlich und gefährlich war. Beispielsweise entkam Bucer am 1. März 1542 nur mit grossem Glück einem Überfall (vgl. LENZ 2, 122 f.).

182 Ausführlicher und Belege siehe Kap. 6.2.1.

183 Ausführlicher und Belege siehe Kap. 6.2.2.

184 Ausführlicher und Belege siehe Kap. 6.3.

7. Nach 1530 nahm Bucer an den Reichstagen in Augsburg (1530, 1548), in Regensburg (1541 und 1545/46), in Speyer (1542, 1544), in Hagenau und Worms (1540) sowie an den Bundestagen der Schmalkaldener in Schweinfurt (1532), in Frankfurt (1536, 1539, 1543), in Amstadt (1539) und in Schmalkalden (1537, 1540) teil¹⁸⁵. Es ist allerdings festzuhalten, dass der Theologe nicht bei allen Reichstagen und Bundestagen partizipierte – zumeist aber aus nachvollziehbaren Gründen¹⁸⁶. Die Mitwirkung des Reformators an den Reichstagen wird an geeigneter Stelle¹⁸⁷ behandelt, während seine vornehmlich beratende Funktion an den Bundestagen (abgesehen von Schweinfurt 1532¹⁸⁸ und Frankfurt 1539¹⁸⁹) ausgeblendet werden muss – einerseits aus Quellengründen, andererseits, um die Arbeit nicht zu überfrachten.

8. Seit etwa 1530 betrieb Bucer eine intensive Personalpolitik: Gemäss seinen Aussagen aus dem Jahr 1539¹⁹⁰ sandte die Stadt Strassburg je einen Pfarrer nach Thüringen, Bern, Mühlhausen, Worms, Memmingen und Isny, zwei Pfarrer nach Augsburg (plus drei weitere vorübergehend¹⁹¹) sowie eine ungenannte Anzahl Prediger ins wittenbergische Land (!), nach Pfalz-Zweibrücken sowie an andere Orte (z. B. in den jetzigen Kanton St. Gallen¹⁹²). Auch in den folgenden Jahren konnte Bucer seine Schüler als „Botschafter“ an anderen Orten platzieren (z. B. in Hanau-Lichtenberg, siehe unten) und so seinen Einfluss

185 Vgl. die Zusammenstellung der Reisen Bucers in J. ROTT, *la correspondance*, 97–100 sowie das Verzeichnis der Reichs- und Bundestage in PCOR I–4 passim und G. SCHLÜTTER-SCHINDLER, *Bund*, 7–11.

186 Seine Teilnahme kann an folgenden Zusammenkünften (nach 1530) nicht nachgewiesen werden: an den Reichstagen in Nürnberg (1542, 1543) und in Worms (1545) sowie an den Bundestagen in Nürnberg (1534), in Schmalkalden (1533, 1535, 1543), in Braunschweig (1538), in Eisenach (1538), in Naumburg (1540, 1541), in Frankfurt (1531, 1545, 1546), in Göttingen (1542) und in Worms (1546). Die Nicht-Beteiligung kann einerseits durch Bucers Ortsabwesenheit erklärt werden; beispielsweise war er 1538 in Hessen und 1542/43 in Köln tätig. Andererseits dürften die Traktanden, namentlich der Bundestage, die Anwesenheit des Strassburger Theologen notwendig gemacht haben. Vgl. die Zusammenstellung der Reisen Bucers in J. ROTT, *la correspondance*, 97–100 sowie das Verzeichnis der Reichs- und Bundestage in PCOR I–4 passim und in G. SCHLÜTTER-SCHINDLER, *Bund*, 7–11.

187 Vgl. dazu das Kap. 6.2.2 passim.

188 Vgl. dazu das Kap. 2.2.2 (Die Unterstützung eines Beitritts zum Schmalkaldischen Bund).

189 Vgl. dazu das Kap. 6.2.2 (Der Frankfurter Anstand: der Beschluss, Religionsgespräche abzuhalten).

190 Vgl. LENZ 1, 92.

191 Vgl. Kap. 6.1.2 (Einleitung).

192 Gemäss E. ARBENZ/H. WARTMANN, *Briefsammlung* 5, 125 f. versprach Bucer dem St. Galler Reformator Vadian, einen Prediger nach Altstätten SG zu schicken.

sichern. Diese Prediger verbreiteten die Strassburger Theologie und unterstützten zumeist die bucerschen Einigungsbemühungen. Insgesamt wurde mit dieser Personalpolitik die Reputation Bucers gestärkt und die Führungsposition Strassburgs unterstrichen.

9. 1537/38 bemühten sich der Strassburger Magistrat und die Prädikanten, darunter Bucer, erfolglos um eine Reform der Diözese Strassburg¹⁹³. Diese Anstrengungen wurden durch die Rekatholisierung des Städtchens Benfeld (siehe unten) ausgelöst, das 1537 vom Strassburger Rat an den Strassburger Bischof zurückgegeben wurde. Bischof Wilhelm von Honstein blieb aber ein Gegner jeglicher Neuerungen. Nach seinem Tod am 29. Juni 1541 richteten sich die Hoffnungen Bucers¹⁹⁴ auf den neuen Ordinarius Erasmus von Limburg, die aber ebenso enttäuscht wurden¹⁹⁵.

193 Vgl. die diesbezügliche Korrespondenz in ARCEG 4, 122–143; O. WINCKELMANN, Bemühungen, 719–725; W. VAN'T SPIJKER, Offices, 167–169 und K. HAHN, Kirche, 106–117.

194 Vgl. SCHIESS 2, 81 f.

195 Nachdem der humanistisch gebildete Erasmus von Limburg sich nicht aus eigenem Antrieb um die Erneuerung seiner Diözese bemüht hatte, schrieb der Rat am 18. Juli 1542 auf im Juni geäusserten Bitten der Prädikanten einen Brief an den Ordinarius (vgl. die Briefe in ARCEG 4, 154–160). Nach einiger Verzögerung durch den Bischof trafen sich die Strassburger Gesandten mit den Vertretern des Domkapitels und Erasmus am 18. Oktober 1542 in Molsheim. Die Instruktion des Strassburger Rates für den Molsheimer Gesprächstag (vgl. ARCEG 4, 163–167) stammte im wesentlichen aus der Feder Bucers. An der Zusammenkunft hielt der Superintendent auch einen längeren Vortrag und forderte darin zahlreiche, sehr weitgehende Massnahmen (vgl. ARCEG 4, 168–190). Der Bischof liess durch seinen Offizial die Bereitschaft zu einigen Reformen signalisieren (vgl. ARCEG 4, 192 f.). Aus diesen wenigen Andeutungen folgte der Superintendent in einer gewissen Selbsttäuschung, Erasmus plane eine Reform der Bistums (vgl. A. L. HERMINJARD, la Correspondance 8, 157 und LENZ 2, 107). Im Jahr 1542 verfasste Bucer im übrigen auch ein Gutachten *Ein ratschlag, wie man sich mit dem Bischove und grossen Stifft vertragen kondie*. (AST 40, 293–320), in dem vermutlich auch die Reform der Diözese thematisiert wurde. Die bischöfliche Idee, Hedio und Bucer neben dem Tübinger Professoren Dr. Balthasar Käuffelin – einem überzeugten Altgläubigen, der sich nur äusserlich zum Luthertum bekannte – als Berater beizuziehen, bestärkte Bucer in seiner irrigen Auffassung (vgl. SCHIESS 2, 163 f.). Doch der Bischof dachte nicht ernsthaft an eine Umgestaltung und liess die Angelegenheit seit dem Dezember 1542 versanden. Am 18. Dezember 1544 erinnerte der Strassburger Rat den Bischof an sein Molsheimer Versprechen, doch Erasmus reagierte mit einer Ausrede darauf (vgl. ARCEG 4, 201 f.). Es ist verständlich, dass Bucer sich 1545 abschätzig über den Prälaten äusserte: *Unser bischove bleibet ein ölgötz, verstobt und wolte wol, und darff nit* (LENZ 2, 349). Vgl. O. WINCKELMANN, Bemühungen, 719–725; K. HAHN, Kirche, 106–117 und J. ADAM, Kirchengeschichte der Stadt Strassburg, 161–163.

10. Im weiteren unterstützte Bucer die Sache der Reformation im Herzogtum Württemberg (1534)¹⁹⁶, in Benfeld (1538)¹⁹⁷, in Metz (1542/43)¹⁹⁸, in

- 196 Nach der Wiedereinsetzung des Herzogs Ulrich von Württemberg 1534 erteilte Bucer dem württembergischen Kanzler Johann Knoder Ratschläge zur Personal- und Kirchenpolitik (unter anderem den Vorschlag der Berufung von Ambrosius Blarer und Simon Grynaeus) und konzipierte zusammen mit seinen Strassburger Kollegen ein Bedenken für eine Kirchenordnung (vgl. TAE 2, 321 und LENZ 1, 36f.). Zwar wurde Blarer mit der Durchführung der anstehenden Reformen berufen, aber diese Berufung dürfte wohl nicht im Zusammenhang mit den bucerschen Bemühungen stehen. Vermutlich blieben diese Demarchen ohne Folgen. Siehe auch J. ADAM, Kirchengeschichte der Stadt Strassburg, 247.
- 197 Im Jahr 1394 wurde das Städtchen Benfeld durch den Bischof von Strassburg an die Reichsstadt Strassburg verpfändet und stand seither unter der Herrschaft der elsässischen Kapitale. 1527 wurde in Benfeld die Reformation durch den dortigen Pfarrer Nikolaus Prugner eingeführt. Als aber das Städtchen im Jahr 1537 nach Rückzahlung der Pfandsomme wieder unter die Gewalt des Strassburger Bischofs kam, wurden die Neuerungen rückgängig gemacht, und Prugner musste den Ort verlassen. Im Frühling 1538 hielt Bucer im Auftrage seiner Strassburger Amtsbrüder drei Predigten in Benfeld (vgl. BDS 7, 18–65), damit die dortige Gemeinde der Reformation treu bleibe und nicht dem antireformatorischen Kurs des Bischofs Wilhelm von Honstein folge. Ausserdem gelangten die Strassburger Prediger in einem Brief vom 18. Dezember 1537 direkt an den Bischof und baten für die kirchliche Erneuerung in Benfeld (vgl. ARCEG 4, 129f.). Allerdings blieben die Bemühungen Bucers und seiner Mitbrüder vergeblich. Vgl. W. DELIUS, Einl. zu den Benfelder Predigten. In: BDS 7, 15f.; J. ADAM, Kirchengeschichte der elsässischen Territorien, 80–82 und W. VAN'T SPIJKER, Offices, 165–169.
- 198 Seitdem der Regensburger Reichstagsabschied von 1541 zu Reformen im Sinne der 16 verglichenen Artikel aufrief, unterstützte Bucer die Bemühungen um eine Reformation in Metz im Rahmen seiner beschränkten Möglichkeiten. Im März 1542 wollte er sogar für eine öffentliche Disputation mit dem altgläubigen Prediger Matthieu de la Lande in die Reichsstadt kommen, doch das Gespräch kam nicht zustande. Ausserdem trat der Strassburger Superintendent für die Aufnahme der Metzter Protestanten in die Schmalkaldische Liga ein – allerdings ohne Erfolg (siehe Kap. 2.2.5 (Wachsende Entfremdung zwischen dem Rat und Bucer: die Jahre 1540 bis 1546)). Aus anderen, hier nicht zu diskutierenden Gründen konnte sich die Reformation in Metz nicht durchsetzen, und im Oktober 1543 gingen die Autoritäten massiv gegen die dortigen Protestanten vor, was Bucer sehr bedrückte (vgl. CO 11, 634f.). Weiterhin bemühte er sich um die Unterstützung der Metzter Glaubensbrüder (vgl. z. B. PCOR 3, 609f. oder PCOR 4/1, 98). Vgl. O. WINCKELMANN, Anteil, passim (grundlegend); H. ELLIS, Bucer, 313–317 und F.-Y. LE MOIGNE/G. MICHAUX, la réunion, 216–219.

Frankfurt (1542)¹⁹⁹, im Erzbistum Trier (1543)²⁰⁰, in der Grafschaft Hanau-Lichtenberg (1545–48)²⁰¹, in der Kurpfalz (1544–48)²⁰² und in Hamburg

199 Am 9. Dezember 1542 konnte Bucer die Einheit unter den Frankfurter Prädikanten, die sich über das Abendmahl und die Wittenberger Konkordie zerstritten hatten, mit einem Konkordientext (vgl. M. BUCER, *Concordia*, 275–281) wiederherstellen (vgl. LENZ 2, 108 f.). Allerdings brach der Streit bald wieder aus und wurde von Melanchthon im August 1543 abschliessend beigelegt. Siehe K. BAUER, *Bekenntnisstand*, 145–151 und LENZ 2, 109. Anm. 2.

200 Im Jahr 1543 kamen sich Bucer und Bartholomäus Latomus, der Hofrat des Trierer Erzbischofs, näher, obwohl der bucersche Reformationsversuch des Hochstiftes Köln die Beziehungen zwischen den beiden erzbischöflichen Höfen belastete. Der Strassburger versuchte sogar im Juli 1543 Latomus für die Einführung der Reformation in seinem Gebiet zu gewinnen, was dieser umgehend in höflichem Ton abschlägig beantwortete. Ohne Wissen des Autors publizierten die Gegner einer Kölner Reformation den Brief von Latomus. Durch diese Intrige wurde die Angelegenheit aus dem Bereich der privaten Korrespondenz herausgeholt und bildete den Anfang einer Reihe öffentlicher Streitschriften zwischen Latomus und Bucer. Vgl. GRESCHAT 204 und T. SCHLÜTER, *Theologen*, 67–70.

201 Der Graf Philipp IV. von Hanau-Lichtenberg führte in den Jahren 1544/45 die Reformation in seinem Territorium ein, dessen territorialer Schwerpunkt notabene im unteren Elsass lag. Der Strassburger Kirchenkonvent, an dessen Spitze Bucer stand, unterstützte das Vorgehen des Grafen bereitwillig mit der Entsendung geeigneter Leute (die Strassburger Diakone Christoph Söll, Anselm Pflüger, Lorenz Ossner und Conrad Hubert, die in den Jahren 1545 bis 1548 für kurze oder längere Zeit „ausgeliehen“ wurden). Ausserdem beiet Bucer den Grafen bei der Durchführung der Reformation in Briefen (vgl. die abgedruckten Schreiben in ALLMENRÖDER, *Reformationsgeschichte*, 472–474 und W. GUNZERT, *Beiräge*, 134–138), aber er wirkte nicht vor Ort. Trotzdem übte Bucer einen grossen Einfluss auf die kirchliche Erneuerung dieser bedeutenden Grafschaft aus. Immerhin bestimmte Philipp IV. im März 1545, dass die Basis der Hanauer Reformation das von Bucer verfasste Werk *Von Gottes genaden unser Hermans Ertzbischoffs zu Cöln, unnd Churfürsten etc. einfaltigs bedencken* sein sollte. Vgl. zum ganzen T. W. RÖHRICH, *Mittheilungen* 1, 58–81 und J. ADAM, *Kirchengeschichte der elsässischen Territorien*, 82–95.

202 Zunächst versuchte Kurfürst Friedrich II. im religiösen Zwiespalt eine vermittelnde Rolle zu spielen, aber seit 1545 neigte er dem Schmalkaldischen Bund zu, ohne jedoch beizutreten. Die Evangelischen in der Kurpfalz konnten auf die Unterstützung von Graf Ottheinrich von Pfalz-Neuburg, dem Neffen des Kurfürsten, zählen. Bucer schrieb dem Grafen von 1544 bis 1548 zehn Briefe (vgl. einzelne Briefe in H. ROTT, *Friedrich II. von der Pfalz*, 142–150 und POLLET 4, 85–94) und erhielt von ihm acht Zuschrihen. Allerdings dürfte zu dieser Zeit

(1545)²⁰³. Dieses teilweise unbedeutende, teilweise kurzfristig gewichtige Engagement soll wenigstens in den Fussnoten ansatzweise und exkursartig beleuchtet werden, denn die Bucer-Forschung hat es bisher wenig gewürdigt.

das politische Gewicht Ottheinrichs limitiert gewesen sein, denn dieser musste 1544 die Regierungsverantwortung wegen Verschuldung abtreten (vgl. die negative Beurteilung Ottheinrichs durch den Landgrafen Philipp von Hessen in LENZ 2, 440). Im Dezember 1545 stellte der Kurfürst Friedrich II. den Untertanen die *Communio sub utraque* frei, gestattete die Priesterehe, verbot den Klerikern das Konkubinat und erlaubte es den Pfarrern, die Sakramente deutsch zu spenden und es mit der Messe nach eigenem Gewissensentscheid zu halten. Obwohl sich die Verfügungen auf Punkte beschränkten, in denen Kompromisstheologen und neutrale Stände seit langem flexibel waren, begann der Kurfürst seinen konfessionsneutralen Weg zu verlassen. Als der Landesherr im Januar 1546 die Messe abschaffen liess, tat er damit den entscheidenden Schritt zugunsten der Reformation. Um den Herrscher bei der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse zu beraten, begab sich Bucer Ende März 1546 auf dessen Einladung nach Heidelberg. Eine Befragung der Lehensherren im April 1546 ergab eine Zustimmung für weitere kirchliche Neuerungen und für einen Beitritt zum Schmalkaldischen Bund. Ausserdem wurde eine vermutlich von Bucer verfasste Kirchenordnung am 2. Mai 1546 in Kraft gesetzt. Ihre tatsächliche Einführung kam in den folgenden Monaten nicht über die ersten Ansätze hinaus. Trotzdem fiel Bucers Urteil über den Gang der Ereignisse sehr positiv aus: *Die Pfalz, Gott sete lob, greift die sachen mit ernst an (...)* (LENZ 2, 433). Neben dem Superintendenten bemühten sich aber auch die Strassburger Prädikanten Caspar Hedio und Paul Fagius um die Reformation in der Kurpfalz. Obwohl die elsässische Kapitale eine Aufnahme der Kurpfalz in das protestantische Verteidigungsbündnis befürwortete, scheiterte dieses Vorhaben am Widerstand Philipps von Hessen, der um seinen Einfluss in der Liga fürchtete. So nahm die Kurpfalz im Schmalkaldischen Krieg die bisher praktizierte, neutral-vermittelnde Haltung ein. Vgl. M. BRECHT/H. EHMER, Reformationsgeschichte, 372 f.; J. ADAM, Kirchengeschichte der Stadt Strassburg, 248 f.; A. P. LITTENBERGER, Glaubenseinheit, 347–398; R. MATTAUSCH, Reichsstadt, 102–105 und J. ROTT, la correspondance, 70 f.

- 203 Die Hansestadt Hamburg lag seit der Einführung der Reformation im Jahre 1528 mit dem Domkapitel im erhitzten Streit, der auch das Reichskammergericht und die Reichsregierung beschäftigte. Das reiche Hochstift verfügte über einen bedeutenden Einfluss im städtischen Kirchen- und Schulwesen und besass zahlreiche Ländereien. Die Neuordnung des Kirchenwesens hatte für das Hochstift einschneidende Konsequenzen: die Beschneidung der Kirchen- und Schulgewalt, die Aufhebung der kirchlichen Privilegien und der Einzug der Kirchengüter. Ausserdem nahm der Rat sich als neue landesherrliche Kirchenhoheit das Recht,

Dank dieser enormen Bemühungen wuchs Bucers Einfluss im Laufe der dreissiger Jahre weit über Strassburg hinaus, und der Thomaspfarrer gehörte neben Luther und Melanchthon zu den führenden evangelischen Theologen des Reiches. Nach dem Abschluss der Wittenberger Konkordie genoss der Strassburger einen so bedeutenden Ruf, dass der schwer erkrankte Luther ihm im Januar 1537 die Sorge für die gesamte Kirche anbefehlen wollte²⁰⁴.

die freiwerdenden Pfründen während der ungerade Monaten (*menses papales*) zu vergeben. In den Auseinandersetzungen kam es 1544 fast zu einer Übereinkunft, aber der evangelische König Christian III. von Dänemark-Holstein trat plötzlich als Beschützer des Domkapitels auf. Sein jüngster Bruder, Herzog Friedrich, sollte nämlich die bremische Koadjutor und damit die Exspektanz auf das Erzbischofamt erhalten, wofür der Dänenkönig die drei Stimmen des Hamburger Domkapitels benötigte. Als de facto Landesherr von Hamburg war der Monarch grundsätzlich zu dieser Intervention berechtigt, doch sein ungewöhnliches Eintreten stellte die bisher selbstverständliche Unabhängigkeit der Stadt in Frage.

In seiner umfangreichen Expertise (vgl. M. BUCER, *Consilium*, 19–64) unterstützte der vom Hamburger Senat um Rat gefragte Strassburger Reformator die Versuche der norddeutschen Autoritäten, das Domkapitel zu reformieren. Im Blick auf die aktuelle Situation vertrat er die Meinung, Christian III. dürfe gemäss seines kaiserlichen Regierungsauftrages der Stadt nicht schaden, weshalb er selbstverständlich die Bemühungen des Rates um die Neuordnung des Stiftes zu fördern habe. Ebenso selbstverständlich sei der Rat die vorgesetzte Obrigkeit des Stiftes und zur Stiftsreform berechtigt; eine Behinderung durch das ohnehin zweifelhafte Patronatsrecht des Landesfürsten sei nicht statthaft. Da die Pläne Christians sich zerschlugen, entfiel dessen Interesse an den hamburgischen Wahlstimmen und der Grund der Parteinahme für das Kapitel. Bereits während des Schmalkaldischen Krieges 1546/1547 unterstützte der lutherische Dänenkönig wieder den neugläubigen Rat. So hatte das Gutachten keinen längerfristigen Einfluss und stellte nur eine vorübergehende Episode im langjährigen Streit zwischen Domkapitel und Rat dar. Allerdings wird die Autorität Bucers in kirchenrechtlichen Fragen deutlich, wenn sogar die Hamburger einen Strassburger Theologen um die Anfertigung eines Gutachtens baten. Nach H. V. SCHUBERT, *Beteiligung*, 1–19.

204 So G. ANRICH, Bucer, 62.

2.2.4 Der Höhepunkt der Karriere Bucers: Die Ernennung zum Superintendenten (1541) und zum Dekan des Thomasstiftes (1544)

Die Beförderung Bucers zum Superintendenten wurde durch den Tod zweier Präbendare des Thomasstiftes ausgelöst²⁰⁵. Nachdem im November 1541 der Propst Wolfgang Capito²⁰⁶ und der Schulvisitor Jakob Bedrotus gestorben waren, mussten die beiden Pfründen neu vergeben werden. In einem Brief an seine beiden Kollegen Klaus Kniebis und Matthias Pfarrer skizzierte der Scholarch Jakob Sturm anfang Dezember 1541 das weitere Vorgehen:

Mit den zweyen vacirenden Canonicaten zu St. Thoman wer gantz mein bedencken das man herrn Martin Butzer etns conferirt, und den Cleberum zu eineni Pfarrer zu Thoman macht, und das Bucerus superintendens wer uff alle pfarren in stadt und land, und also neben dem Clebero auch ein sunder uffseben uff die pfarrer beite, dan dweyl H. Martin Butzer viel mit schreyben und reyt in gemetner kirchen sachen beladen, khann er nit so woll der pfarr warten, So darf unser Kirchen auch etns superintendents der in versammlung der pfarrer, synoden und sunst die preeminentz und gemein sorge trage. Derbalben auch bievor M. Jacob Bedrotus dem Bucero zugeben worden. Dweyl nun derselb gestorben, will die notturft erfordern ein andern an sein statt zu heben. indem so bedurft man wol in locum Capitons ein person in das Capitel zu St. Thoman der ein Autoridt und wissens hatt zu erhaltung und sifgang der angefangnen Reformation. Derbalben so dem Bucero das Canonicat gelauben und die pfarr dem Clebero möcht man die gefell also austeylen, das H. Martin die ersten iij ersten jor²⁰⁷, weil er halb man wer so vill volgie als er bievor gehabt, das ubrig

205 Siehe W. SOHM, Schule, 165–167; GRESCHAT 210f.; G. MEYER, Entwicklung, 60f.; G. C. KNOD, Stifisherren, passim; C. SCHMIDT, Histoire, 116–119; J. ADAM, Kirchengeschichte der Stadt Strassburg, 189; W. VAN'T SPIJKER, Offices, 201f. und J. ROTT, Bucer, 129.

206 Bereits am 10. November 1541 wurde Kanonikus Beatus Felix Pfeffinger zum Propst gewählt und ersetzte den am 6. November verstorbenen Capito. Vgl. G. C. KNOD, Stifisherren, 14, 28.

207 Dass Bucer die ersten drei Jahre nicht in den vollen Genuss seiner Pfründe kommen sollte, entsprach einer seit 1395 geübten Praxis des Thomasstiftes. Die Intention der damals in Kraft gesetzten Verordnung war aber eine andere und richtete sich an die nicht einheimischen Kanoniker, um sie zur Residenzpflicht zu zwingen. *Le chanoine qui dans l'intervalle des trois premières années ne faisait pas sa résidence, était privé du revenu intégral de son bénéfice* (C. SCHMIDT, Histoire, 119).

*ndmen die Schulherrn Ine und gebe man dem Cleberus jerlich Cgulden, so lang bis die iij Jor verschienen, alsdann niese der Bucerus das Canonicat gar und der Cleberus die Pfarr gar*²⁰⁸. Ausserdem sollte Bucer den zu der Thomasstiftspfründe gehörigen Hof von Jakob Bedrotus an der Rossgasse beziehen²⁰⁹.

Gemäss der Empfehlung Sturms sollte Bucer eine Pfründe des Thomasstiftes erhalten, das Thomaspfarramt abgeben und Strassburger Superintendent werden. Ferner habe Bucer während dreier Jahre den neuen Thomaspfarrer besonders zu beaufsichtigen. Die in diesem Brief niedergelegten Empfehlungen Sturms wurden umgehend umgesetzt: Bereits im Dezember 1541 ernannte der Senat Bucer – notabene erstmalig in der Strassburger Geschichte – zum Superintendenten. In Anerkennung seiner Verdienste wurde er 1544 vom Pfarrerkonvent zum *superintendens perpetuus* (und Hedio zu seinem Stellvertreter) gewählt. Ausserdem übernahm Bucer am 1. Januar 1542 ein Thomasstift-Kanonikat, das er bis zu seinem Tod (1551) im englischen Exil behielt. Das Kapitel hatte dem Theologen nämlich am 22. Juni 1549²¹⁰ die Niessung der Pfründe auch bei Ortsabwesenheit erlaubt; im Gegensatz zu den mittelalterlichen Usanzen handelte es sich bei diesem Entscheid um eine Ausnahmegenehmigung in Anerkennung von Bucers Verdiensten. Schliesslich wurde er – wie es der Vorschlag Sturms vorsah – im Herbst 1544 vollständig von allen Verpflichtungen des Thomaspfarramtes entbunden.

Neben der Notwendigkeit, personalpolitische Entscheidungen nach dem Tod Capitos und Bedrotus zu treffen, dürften folgende Gründe für den Aufstieg Bucers ausschlaggebend gewesen sein: 1. Seit Jahren war Bucer neben Capito die führende Persönlichkeit in der Strassburger Kirche. Die Ernennung war faktisch nur eine rechtliche Bestätigung einer langjährigen Praxis und die offizielle Anerkennung seiner Tätigkeit. 2. Die Autoritäten wollten sich vermutlich auf die eigentliche Regierungstätigkeit konzentrieren und untergeordnete Führungsaufgaben an ein neugeschaffenes Amt eines für die Kirche zuständigen Chefbeamten delegieren. In der Hierarchie dürfte Bucer damit etwa auf der Stufe des Rektors des Gymnasiums rangiert ha-

208 G. C. KNOD, *Stiftsherren*, 53 f.

209 Vgl. G. C. KNOD, *Stiftsherren*, 54, 58.

210 Vgl. G. C. KNOD, *Stiftsherren*, 29.

ben, der als Superintendent der Schule bezeichnet wurde. Das neue Amt darf daher nicht überbewertet werden. 3. Die Behörden suchten Bucer noch stärker an Strassburg zu binden und untersagten ihm im September 1541 trotz der Bitten aus Genf, Basel und Zürich eine Übersiedlung nach Genf²¹¹. Allerdings ist es unsicher, ob der Geistliche tatsächlich wegziehen wollte.

Wenige Jahre später stieg Bucer weiter die Karriereleiter hinauf: Am 31. März 1544²¹² wurde er zum Dekan des Thomasstiftes gewählt. Dieses zweithöchste Amt beinhaltete namentlich die Personalaufsicht, während der 1542 gewählte Nachfolger Capitos, Beatus Felix Pfenninger, das gesamte Stift leitete²¹³. In diesem Jahr dürfte Bucer den Zenit seines innenpolitischen Einflusses erreicht haben. Immerhin war er leitender Beamter der Strassburger Kirche und Personalchef des zweitgrössten ortsansässigen Stiftes.

2.2.5 Bucers Bestrebungen, die Herrschaft Christi voranzutreiben: Der Grund für die seit 1538 wachsenden Spannungen mit dem Rat

Der überaus selbstdisziplinierte Bucer stellte grosse ethische Anforderungen an seine eigene Person, um glaubwürdig zu wirken; die Heuchelei war für ihn ein Greuel²¹⁴. Eine bescheidene, auf Heiligung bedachte Lebensführung wurde ihm denn auch verschiedentlich attestiert²¹⁵. Seine hohen, an sich gerichteten Ansprüche drängten ihn zur ruhelosen Arbeit (*Immoderatus Bucer labor in studiis*²¹⁶). Von Natur aus war der Theologe ein Asket und Puritaner, der seine

211 Vgl. PCOR 3, 214 f.

212 Vgl. die Wahlmitteilung des Kapitels an Bucer in G. C. KNOD, *Stiftsherren*, 54 und Bucers Annahme der Wahl in a. a. O. 55.

213 Zu den Aufgaben der Ämter vgl. SA 199 f.

214 Siehe z. B. Ev (53) 38b, 45a, 75b, 77a.

215 Vgl. SA 867–877 passim, 883, 885.

216 Marginalie in SA 873 (aus der Kondolenz von Nicholas Carr). Vgl. auch dessens Einschätzung in SA 870. – Man bedenke im übrigen nur die Strapazen, die Bucer mit seinen zahlreichen Reisen auf sich nahm. Immerhin reiste er von 1534 bis 1539 jedes Jahr rund 2000 Kilometer. Vgl. GRESCHAT 141.

individuellen Bedürfnisse in den Hintergrund stellte²¹⁷; namentlich auf seine seit 1533 schwache Gesundheit²¹⁸ nahm er wenig Rücksicht. Vielmehr verlangte Bucer nach objektiven, klaren Richtlinien – den Gesetzen des *regnum Christi*²¹⁹. Nach seiner Meinung mussten diese Gebote in einem christlichen Gemeinwesen umgesetzt und auf diese Weise die Herrschaft Christi vorangetrieben werden.

Die Heiligung durch die Anhebung der Zucht²²⁰ und die Verbesserung der Bildung²²¹

Nach der Abschaffung der Messe avancierte die Zuchtfrage zum neuen Hauptanliegen Bucers und figurierte (neben der bis 1534 aktuellen Dissidentenfrage) ganz oben auf der Traktandenliste. Um dem Ziel einer heiligen, möglichst sündenfreien Stadt unter der Herrschaft Christi näherzukommen, erscheint das Eintreten für die Zucht im Anschluss an die Abschaffung der Messe, der schlimmst möglichen Lästerung Christi, folgerichtig und konsequent. Gemäss Bucers Auffassung können auch die zahlreichen anderen, vergleichsweise weniger gravierenden Sünden wie z. B. Ehebruch, Wucher, Zutrinken usw. dem Reich Christi keinen Raum zur Ausbreitung geben. Eine christliche Obrigkeit darf solche Laster nicht dulden, sondern hat sie mit Strafen zu beseitigen und soll das Gute fördern²²². Doch die Hoffnungen Bucers wurden enttäuscht, denn der Magistrat mass den disziplinarischen Fragen keine zentrale Bedeutung bei. Vielmehr setzte er seine bisherige, an den Gegebenheiten orientierte Zuchtpolitik fort, die keineswegs so grosszügig gewesen sein dürfte, wie die bucersche Polemik suggerierte. Trotzdem war der Thomaspfarrer über

217 *Vitae butus contemptio in Buc.* Marginalie in SA 874 (aus der Kondolenz von Nicholas Carr).

218 Vgl. Kap. 2.2.5 (Wachsende Entfremdung zwischen dem Rat und Bucer: die Jahre 1540 bis 1546).

219 Vgl. Kap. 3.4 passim.

220 Ausführlicher und Belege siehe Kap. 5.2.

221 Ausführlicher und Belege siehe Kap. 4.2.

222 Vgl. dazu Kap. 3.5.1 (Die konkreten Aufgaben des Magistrats: die Förderung des Guten und die Beseitigung des Bösen).

das in seinen Augen deutliche Versagen des obrigkeitlichen Sittenregiments enttäuscht und bemühte sich deshalb ab 1538 um den Aufbau einer selbständigen Kirchenzucht. Diese Pläne stiessen aber auf keine Gegenliebe beim Magistrat, der solche Ansätze unterband.

Gemäss Bucers Überzeugung hält die Einsicht vom Sündigen ab. Durch die verbesserte Erziehung der Bürger kann die Heiligung erheblich gefördert werden. Aus diesem Grund war die Bildung für den Geistlichen stets ein zentrales Anliegen. Sein diesbezügliches Engagement führte zu keinen Dissonanzen mit dem Magistrat: Bereits am 8. Februar 1525 reichte der Theologe eine Supplikation ein, deren Anregungen umgesetzt wurden und längerfristig von grosser Bedeutung für das Strassburger Bildungswesen waren. Auch in den folgenden Jahren bemühte er sich intensiv um die Verbesserung der Bildung: Das 1534 eröffnete Predigerseminar ging im wesentlichen auf seine Initiative zurück. Auch die 1538 erfolgte Gründung und der Ausbau des Gymnasiums wären ohne sein weitsichtiges Engagement undenkbar gewesen.

Keine Heiligung und keine Busse: Die drohende Strafe Gottes

Der Misserfolg der Religionsgespräche im Jahr 1541 war schon wenig verheissungsvoll für eine kirchliche Erneuerung in Deutschland. Zu dieser Niederlage gesellte sich massives privates Unglück, das Bucer sehr bedrückte²²³. Im Spätherbst 1541 raffte nämlich die Pest seine Frau Wibrandis, fünf Kinder, einen ausländischen Studenten und zwei Bedienstete dahin; ausserdem starben die Freunde Wolfgang Capito und Jakob Bedrotus. In diesen Todesfällen erkannte der Reformator den Zorn Gottes. Als sich das Misslingen der Kölner Reformation im Sommer 1543 abzeichnete, verdüsterte sich erneut Bucers Stimmung, und seine Hoffnungen auf eine baldige kirchliche Erneuerung Deutschlands sanken. *Bellis et Episcurosmo Christique aperta oppugnatione Germania fatum suum accelerat*²²⁴. Angesichts der

223 Vgl. M. FOURNIER, les statuts, 43 und GRESCHAT 209 f.

224 M. BUCER an H. Bullinger (transkribierter Brief vom 21. Juli 1543).

bedrohten Situation der Protestanten warf Bucer sogar die Frage auf, ob die Evangelischen nicht einen Präventivkrieg beginnen sollten²²⁵.

Nach dem Scheitern des Kölner Reformationsversuches erschien ihm die Lage der Protestanten viel dunkler als bisher, und er sah die Strafe Gottes herannahen²²⁶, obwohl er die Übermacht der evangelischen Stände sah²²⁷. In einem langen Brief an Heinrich Bullinger (28. Dezember 1543)²²⁸ liess er seinem Kummer freien Lauf: Der Kaiser, gemäss der Einschätzung Bucers im Auftreten eine wahrhaft kaiserliche Persönlichkeit, sei der Reformation wenig freundlich gesinnt und ein hart agierender Mann, der seine Ziele mit allen Mitteln durchsetze²²⁹. Karl V. werde Waffengewalt gegen die Evangelischen anwenden, falls der Verhandlungsweg scheitern sollte²³⁰. Auch die ausländischen Mächte seien wenig vertrauenserweckend. König Franz I. von Frankreich habe durch sein Bündnis mit den Türken das Vertrauen verspielt. Während der englische König Heinrich VIII. seine Komplizenschaft bei der Einnahme von Jülich-Kleve-Berg bereue, ziehe sich nun König Christian III. von Dänemark-Holstein aus der europäischen Politik zurück. *Vides Europae ruinas*²³¹. Ohne eine baldige Umkehr werde der Zorn Gottes über Deutschland ausbrechen und das Land untergehen lassen.

Nur noch charismatische (Buss-)Propheten – Menschen, die das Volk ermahnen²³² und mit ihrer geisterfüllten Einsicht in die Geheimnisse Gottes dem Aufbau der Kirche dienen²³³ – könnten mit

225 Vgl. P. MELANCHTHON, Melanchthons Briefwechsel 3, 443f. Dieser Vorschlag stiess allerdings bei Melanchthon auf entschiedene Ablehnung.

226 Vgl. die Briefe an Philipp von Hessen (LENZ 2, 158–165, 203–208, 212–215), Ambrosius Blarer (SCHIESS 2, 206f.) und Heinrich Bullinger (transkribierter Brief vom 20. Oktober 1543).

227 Vgl. LENZ 2, 171.

228 Vgl. LENZ 2, 225–232 und die einleitenden Bemerkungen in a.a.O. 221–223. Kurze Inhaltszusammenfassung in GRESCHAT 202f.

229 Vgl. LENZ 2, 229.

230 *Ea ergo via cum non successit, reversus armis speravit se Germaniam obsequentem sibi redditurum.* LENZ 2, 229.

231 LENZ 2, 231.

232 Vgl. ZEPH (54) 561.

233 *Prophetae sunt, qui non arte, studio, aut alto modo humano instructi, sed solo afflatu Dei, ad aedificationem Ecclesiae, impulsu et lumine Spiritus sancti, loqui possunt arcana et abscondita carni ac rationi humanae, sive de rebus*

ihren göttlichen Offenbarungen einen erhellenden Rat in dieser aussichtslosen Situation wissen. Die 1540er Jahre seien die Zeit der Propheten, die ähnlich wie im Alten Testament das Volk zur Umkehr aufrufen und die drohende Strafe Gottes ankündigen.

*Ego itaque non video ullum hominibus reliquum consilium esse, quod ab interitu Germaniae vindicetur. Dominus Jesus dei, ut toto corde ipsi nos consecremus. Hac una via flagrantem jam in nos iram Dei evademus. Prophetarum tempora nobis sunt. Dei Dominus, ut pari spiritu ad poenitentiam vocemus, qui non penitus deplorati sumus. Jungamus preces, jungamus mentes, ora stylum, quoad fieri poterit, ut vel aliquos tibiones ex incendio patriae eripiamus*²³⁴.

Die Gegenwart sei die Erfüllung der alttestamentlichen Unheilsprophezeiungen, wie Bucer im April 1544 in einem Brief an Bullinger ausführte: *Quae Ieremias ac alii prophetae illo tempore de regno Iuda questi sunt, ea plenissime expressa vide (...) nunc in regno Germaniae. Cum ergo in his malis unum remedium sit converti ad dominum ex tot corde (...)*²³⁵. Ähnlich wie die Botschaft der alttestamentlichen Propheten ist auch der Inhalt des Richterbuches²³⁶, das Bucer in 1544 in seinen Vorlesungen behandelte²³⁷. Die Deutung der Gegenwart als Zeit der Prophetie zeigt, wie sehr Bucer diese Jahre als Ausnahmesituation wahrnahm. Noch 1527 würdigte er die Prophetie als besonderes Merkmal für die Anfänge der Kirche und taxierte das

presentibus, sive praeteritis, sive futuris. EPH (62) 106. Auch RÖM (36) 463 und SYN (27) 2, 109b beziehen das Prophetenamt auf die Kirche. Zu Bucer und die Prophetie vgl. auch Kap. 3.1 (Faktisch: Die Lehre von den zwei Ämtern Christi bei Bucer).

- 234 LENZ 2, 231. Vgl. auch einen Brief Bucers an Vadian aus dem Jahr 1544 in E. ARBENZ/H. WARTMANN, Briefsammlung 6, 325. – Es ist anzufügen, dass Bucer bereits 1528 gegenüber Blarer die Gegenwart auf die Zeit der Propheten bezog: *Die heutige Kirche hat viele Mängel; doch ist viel Besseres auf dieser Welt kaum zu erwarten, da es auch zur Zeit der Apostel ähnlich stand; ich glaube deshalb, dass an allen Gläubigen täglich die Weissagungen der Propheten sich erfüllen, soweit es auf dieser Welt möglich ist; denn der Tag Christi ist noch nicht völlig angebrochen*. (SCHIESS 1, 166 f.) Allerdings dürfte Bucer damals optimistischer die Gegenwart gedeutet und insofern die prophetischen Unheilsandrohungen in weiter Ferne gesehen haben.

235 M. BUCER an H. Bullinger (transkribierter Brief vom 18. April 1544).

236 Vgl. dazu Rf (54) passim.

237 So A. LANG, Evangelienkommentar, 33 f.

Auftreten von Propheten in der Gegenwart als Sonderfall²³⁸! Die aber immer ernsthaftere Bedrohung des Protestantismus gab Bucer im Frühjahr 1545 den Anstoss für den Plan, eine Geschichte der evangelischen Märtyrer zu schreiben, um die Gläubigen in ihrer Anfechtung zu stärken²³⁹.

Der Geistliche berief sich aber nicht nur auf die Propheten, sondern verhielt sich in dieser Zeit auch selber gelegentlich wie ein Prophet.

In einem Brief an Johannes Gropper (31. Januar 1543) schrieb Bucer: *Assumpsit me Dominus, Servorum non est reticere! Posuit me in ministerium suum Christus, depellit me eo nemo de Clero Christi postulabit*²⁴⁰. Oder: Der Strassburger Pfarrer vermahnte den Landgrafen Philipp von Hessen am 13. September 1543 aufs strengste und begründete seine scharfen Worte folgendermassen: *E.f.g. wollen bedencken, was in diesem mein göttlicher befelch und dienst am gotteswort erfordere (...)*²⁴¹.

Auf dem Hintergrund, dass der Theologe die Gegenwart durch prophetische oder deuteronomistische, zur Busse aufrufende Texte interpretierte, wird sein verstärktes Engagement für die Zucht verständlicher.

Wachsende Entfremdung zwischen dem Rat und Bucer:
die Jahre 1540 bis 1546

Die schweren körperlichen Strapazen und die seelischen Belastungen, denen Bucer seit längerem ausgesetzt waren, führten zu gravierenden gesundheitlichen Komplikationen (z. B. chronische Bronchitis, schwere Verdauungsstörungen, Magengeschwüre)²⁴². Das Nachlas-

238 Vgl. SYN (27) 2, 109a–111b.

239 Vgl. SCHIESS 2, 357 f.

240 J. GROPPER, Briefwechsel 1, 296.

241 LENZ 2, 163.

242 Siehe T. A. BRADY, *Earth*, 137–143; DERS., *Politics*, 260–272; GRESCHAT 209–213, H. ELLS, Bucer, 314–317, 419 (ausführlich zur Gesundheit Bucers); F.-Y. LE MOIGNE/ G. MICHAUX, *la réunion*, 216–219; E. WOLGAST, *Wittenberger Theologie*, 269–272, 281–284; G. SCHLÜTTER-SCHINDLER, *Bund*, 227–275; O. WINCKELMANN, *Anteil*, 219–223; R. MATTAUSCH, *Reichsstadt*, 33–56 und C. AUGUSTIJN, *Strasbourg*, 200.

sen der körperlichen Kräfte, die vielen Enttäuschungen und die wenigen Erfolge provozierten düstere Stimmungen und verstärkten die Furcht vor der drohenden Strafe Gottes²⁴³. Um ihr noch entgegen zu können, drängte der Superintendent noch intensiver auf die Heiligung der Bürger. Wohl konnte Bucer seine rigiden Ansichten seinen Amtsbrüdern und den wenigen Anhängern der „Reformationspartei“ vermitteln, doch seine pointierten Stellungnahmen schufen ihm nicht nur Freunde. In die Front der Gegner Bucers reihten sich nicht nur die Nonkonformisten ein, sondern mittlerweile auch angesehene Persönlichkeiten, darunter der Ratsschreiber Michael Han²⁴⁴. Die bucerschen Bemühungen um eine Anhebung der Zucht begegneten einem zunehmenden obrigkeitlichen Unverständnis. Trotz der einflussreichen Rolle Bucers in der Kirche und im Bildungswesen waren darum diese Jahre durch eine wachsende Entfremdung zwischen dem Geistlichen und dem Magistrat geprägt.

Auch das auswärtige Engagement des Theologen wurde namentlich vom Diplomaten Jakob Sturm keineswegs nur gutgeheissen. Besonders umstritten waren drei Probleme:

1. Bucer erteile einen Dispens für die Bigamie des Landgrafen Philipp von Hessen und reiste als Vermittler nach Wittenberg, um die Zustimmung Luthers einzuholen²⁴⁵. Danach fand im Frühjahr 1540 die zweite Hochzeit statt. In den folgenden Jahren zog die Affäre grosse Kreise und lähmte den Schmalkaldischen Bund entscheidend, weil der reichsrechtlich mit der Todesstrafe bedrohte Landgraf dem Kaiser in einem geheimen, am Regensburger Reichstag unterzeichneten Vertrag (1541)²⁴⁶ zahlreiche Zugeständnisse machen musste. Sturm war über das Verhalten des Theologen in der Angelegenheit sehr erbost. Im März und April 1542 waren der ganze Rat und zahlreiche Bürger gegen den Geistlichen aufgebracht, weil er angeblich in einem ihm fälschlicherweise zugeschriebenen *Dialogus Neobuli* die Bigamie verteidigt habe. Nur mit Mühe konnte sich Bucer rechtfertigen und ein Zwangsexil verhindern.

243 *„Dan wartich werden wird wir den seligen Bund Gottes nicht besser dan bisbar erkennen, eingehn, halten und erbreiten, so wirt in Gott an uns auch brechen und nit mehr unser Got und Heiland sein, Sonder, wi er seinem Allen volck gethon, uns in die hende unser feinde zu zeitlichem und ewigen verderben jaemerlich bringen.“* BDS 6/3, 263.24–27 (Aus dem Katechismus von 1543).

244 Vgl. TAE 3, 516.6–10 bzw. LENZ 2, 80f.

245 Ausführlicher und Belege siehe Kap. 6.4.3.

246 Vgl. Kap. 6.2.2 (Das Scheitern des Regensburger Religionsgespräches).

2. Die Metzger Protestanten – eine kleine Minderheit (max. 600 von etwa 20'000), die aber mit dem Schöffenmeister Gaspard de Heu das Stadtoberhaupt stellte – konnten 1542 trotz erbitterter Auseinandersetzungen nicht die Stadtbevölkerung und den Rat auf die Seite der Reformation ziehen. Trotzdem gelangte die evangelische Minorität an den Strassburger Rat, um ihre Aufnahme in den Schmalkaldischen Bund zu erbitten. Ohne Zögern stimmte der Senat diesem Ansinnen zu, denn er erkannte wie Bucer²⁴⁷ keine ernsthaften verfassungsrechtlichen Bedenken für diese Aufnahme; allerdings war Jakob Sturm ortsabwesend. Der Rat und der Superintendent sahen in dem Ersuchen die Chance, dem Evangelium in Metz zum Durchbruch zu verhelfen. Auf Betreiben Bucers²⁴⁸ und des Senates²⁴⁹ unterstützte auch Philipp von Hessen den Plan. Aus Furcht vor politischen Konsequenzen bekämpfte Sturm den Aufnahmeantrag und brachte ihn während der Zusammenkünfte der Schmalkaldener während des Nürnberger Reichstages 1542 schliesslich sogar zu Fall. Als Ersatz wurde wenigstens eine Delegation der Schmalkaldner, darunter Jakob Sturm, Ende September 1542 nach Metz entsandt, aber die Regierung behandelte die auswärtigen Vertreter äusserst frostig.²⁵⁰

3. Der Landgraf Philipp von Hessen wollte das 1542 von ihm eroberte Herzogtum Braunschweig weiterhin aus Glaubensgründen unter kursächsisch-hessischer Kontrolle behalten. Hingegen strebten der legalistische Jakob Sturm und der Strassburger Rat noch vor dem Waffengang eine gütliche Einigung an²⁵¹. Aus Angst vor der kaiserlichen Ungnade und aus dem Widerwillen, sich finanziell an den grossen Kosten einer längeren militärischen Besetzung zu beteiligen, wollten die Strassburger Autoritäten das eroberte Fürstentum an die Kinder des braunschweigischen Herzogs Heinrich (ein Erzrivale von Philipp!) zurückerstatten oder unter eine kaiserliche Schutzherrschaft stellen. Die heiss geführten Debatten um die Frage nach der Zukunft des Herzogtums entwickelten sich zu einer allgemeinen ZerreiSSprobe des Schmalkaldischen Bundes und führten unter anderem auch zu einem heftigen Konflikt zwischen dem hessischen Fürsten und dem reichsstädtischen Diplomaten²⁵². Der Landgraf drohte sogar, die Einigung zu verlassen. Zum grossen Verdross Sturms (und des

247 Bei einer Aufnahme von Metz in den Bund würden, so Bucer, nicht die Untertanen widerrechtlich gegen ihre Obrigkeit geschützt, sondern der bessere Teil der Stadt (*sanior pars* vgl. CO 11, 451) würde Mitglied. Auch eine Einmischung in die fremde Landeshoheit liegt nach Meinung des Superintendents nicht vor, weil der Schöffenmeister, das Stadtoberhaupt, zu den Aufnahmesuchenden gehöre und demnach die Stadtregierung korrekt vertreten sei. Vgl. LENZ 2, 84–88; CO 11, 449–452 und E. WOLGAST, Wittenberger Theologie, 269 f.

248 Vgl. LENZ 2, 84–88.

249 Vgl. PCOR 3, 310 f., 331 f.

250 Vgl. PCOR 3, 320 f., 323 f. und CO 11, 449–452.

251 Vgl. PCOR 3, 460–462, 478.

252 Vgl. LENZ 2, 95, 200, 258 f. (wichtig), 340 f., 349–351 und PCOR 3, 640–646.

Strassburger Rats) begrüßte Bucer nicht nur die Eroberung Braunschweigs und deutete sie als Erweiterung des Reiches Christi²⁵³, sondern lehnte darüberhinaus eine Sequestration ab und sekundierte also den Vorstellungen des Landgrafen²⁵⁴. Die Angelegenheit und die Verleumdungen seiner Person am Speyrer Reichstag von 1544 ärgerten Sturm so sehr, dass er zeitweise sogar das Strassburger Bürgerrecht aufkündigen und die Stadt verlassen wollte²⁵⁵. Wenigstens bemühte sich Bucer, die Konfliktparteien zu beschwichtigen, und warb bei Philipp um Verständnis für den Strassburger Diplomaten und für die reichsstädtische Sichtweise²⁵⁶. Ausserdem versuchte der Theologe in den Streitigkeiten zwischen Philipp und Sturm um die finanzielle Beteiligung²⁵⁷ der oberdeutschen Städte an den Kriegskosten zu vermitteln²⁵⁸. In der Frage der Kosten waren die Strassburger schliesslich zum Einlenken bereit²⁵⁹, während sie hinsichtlich der Frage der Sequestration nicht entgegenkamen. Zuletzt bat Bucer im September 1545 den Landgrafen, einen Ratschlag für das weitere Vorgehen von Luther und Melanchthon einzuholen²⁶⁰.

Die Christlichen Gemeinschaften: die Keimzellen einer heiligen Stadt

Der Schmalkaldische Krieg und die darauffolgende Zeit liessen die Beziehungen Bucers zu den politischen Behörden auf einen neuen Tiefpunkt sinken²⁶¹. Der Reformator erkannte in den Feindseligkeiten das Bemühen Karls V., die *deutsche Freiheit* zu beschneiden, die Befugnisse der Stände einzuschränken und eine zentralistische, dem

253 *Es ist durch den erlangten sig gegen dem tyrannen zu Braunschwig dem reich (sc. Christi) ein seer mercklich fordrung beschehen.* LENZ 2, 89. Ähnlich auch LENZ 2, 83 f.

254 *In dem Braunschweigischen Handel müssen wir fest halten, denn er ist gerecht; der Angriff war eine Nothwehr; der vertriebene Herzog läßt nicht von seinen Drohungen und Nachstellungen; darum er auf keinen Fall wieder einzulassen ist.* LENZ 2, 188. Siehe auch LENZ 2, 258 f.; PCOR 3, 615 und E. ARBENZ/ H. WARTMANN, Briefsammlung 6, 150 f.

255 Vgl. LENZ 2, 307.

256 Vgl. LENZ 2, 208, 212 f., 252 f., 258 f., 263, 345–347, 351–354.

257 Vgl. LENZ 2, 96–103.

258 Vgl. LENZ 2, 105–107, 306–309.

259 Vgl. LENZ 2, 332 f.

260 Vgl. LENZ 2, 375.

261 Ausführlicher und Belege siehe Kap. 5.2.2 (Das Gebot der Stunde: die Heiligung der Stadt und die folgenden Abschnitte).

Evangelium widerstrebende Herrschaft zu einzurichten²⁶². Der Waffengang zeigte dem Theologen die Unversöhnbarkeit der kaiserlichen Politik mit den evangelischen Interessen. Der Schmalkaldische Krieg war daher für Bucer *ein krieg Gottes, ein krieg umbs himelreich und ewiges leben, nicht allein umbs zeitlich, umb das alles es doch auch mit zu thun ist; dann je kein christ under dieser leut und widerchristen tyrannei zu leben begeren mage*²⁶³. Nach Meinung des Pfarrers waren die kriegesischen Auseinandersetzungen die verdiente Strafe Gottes²⁶⁴, der die Stadt nur noch mit der Busse und der Umkehr entrinnen konnte. In seinen Augen tat die Regierung für die Rettung zu wenig und setzte ihre Hoffnungen nur auf die trügerische irdische Hilfe, anstatt das Heil aus der Umkehr zu erwarten²⁶⁵. Würde sich die Stadt bekehren, könnte *der herre fil engel vom himmel in unser einigung* (sc. Schmalkaldischer Bund) *sehen lassen*²⁶⁶.

Aus diesem Grund begann der Pfarrer zusammen mit seinen Kollegen im November oder Dezember 1546 in aller Stille *Christliche Gemeinschaften* – kleine Bekenntnisgemeinschaften innerhalb der „Volkskirche“ – aufzubauen, die Strassburg wie einen Sauerteig durchsäuern und die übrigen Bürger zur *Besserung* animieren sollten. In diesen Gruppierungen sollte auch die Exkommunikation geübt werden, die der Rat bisher vehement abgelehnt hatte. Im Frühjahr 1547 genehmigte der Senat zunächst die Gemeinschaften unter der Auflage, keine Bannpraxis zu üben, doch bereits im November des gleichen Jahres untersagte er die ungeliebten Gruppierungen. Zunächst unterstützte der Superintendent die Opposition jüngerer Prediger gegen dieses Verbot, aber letzten Endes fügte er sich den Anordnungen des Rates. Dennoch hielten die gravierenden Spannungen zwischen den Behörden und Bucer unvermindert an.

262 Vgl. LENZ 2, 479f. Vgl. zu Bucers Vorstellung des Verhältnisses zwischen dem Kaiser und den Ständen das Kap. 3.5.2 (Der Kaiser an der Spitze eines *freien Reiches*: Bucers Vorstellung einer idealen Herrschaftsform für Deutschland).

263 LENZ 2, 460.

264 Vgl. BDS 17, 86–91. *Accertum sane hostem immisit nobis dominus*. PCOR 4/1, 203.

265 Vgl. LENZ 2, 489f.

266 LENZ 2, 483.

Der unversöhnliche Kampf gegen das Interim

Die Protestanten hielten sich im Schmalkaldischen Krieg zurück, verpassten dadurch einige günstige Möglichkeiten und begingen weitere strategische Fehler²⁶⁷. Darüber beklagte sich Bucer²⁶⁸, doch er war sich der Potenz des Feindes durchaus bewusst²⁶⁹. Deshalb hoffte der Theologe auf eine Allianz mit Frankreich und bemühte sich um die finanzielle Unterstützung durch die evangelischen Eidgenossen²⁷⁰, die allerdings in Strassburg wegen ihrer fehlenden Bereitschaft zur Unterstützung in irgendeiner Form eine schlechte Reputation hatten²⁷¹. Diese Anstrengungen blieben ohne Erfolg und hätten auch an dem für die Protestanten ungünstigen Verlauf des Krieges nicht mehr viel geändert.

Bucer erklärte sich das ausbleibende Kriegsglück mit der fehlenden Bereitschaft zur Busse und Heiligung und deutete die sich anbahnende Niederlage als Strafe Gottes²⁷².

*Das man dann in dem glaubenskrieg kein glaubenszucht gehalten nach wagens, nemlich bei sollicher grossen machi dorffen understohn, ist auch schwere schmach Gottes gewesen. Darumb hatt er uns auch verworffen und fur sein instrument, seiner kirchen zu helfen, nach nit wollen geprauchten*²⁷³.

Für diese, vom deuteronomistischen Geschichtswerk geprägte Sichtweise hatte die „realpolitische“ Strassburger Regierung angesichts der akuten Gefährdung der Stadt nicht viel übrig und trat deshalb in Verhandlungen ein, obwohl die Schöffenmehrheit in einer Befragung am 19. Januar 1547 sich noch für eine weitere Gegenwehr ausge-

267 Vgl. BRADY 258–275; T. A. BRADY, Politics, 308–317; GRESCHAT 213–232; J. ADAM, Kirchengeschichte der Stadt Strassburg, 261–272 und B. HALL, Martin Bucer in England, 144f.

268 Vgl. PCOR 4/1, 436f. und 583f.

269 Vgl. PCOR 4/1, 203f.

270 Vgl. PCOR 4/1, 484f. und 508f. Bereits 1545 ermunterte Bucer den Landgrafen Philipp von Hessen, die von Frankreich und England angebotene Freundschaft zu vertiefen. Allerdings hatte der Theologe keine besonders hohe Meinung von diesen beiden Ländern. Vgl. LENZ 2, 334, 347f.

271 Vgl. PCOR 4/1, 617–619.

272 Vgl. CO 12, 459–461, SCHIESS 2, 610 und LENZ 2, 459–461, 469f., 489f.

273 LENZ 2, 470.

sprochen hatte²⁷⁴. Am 21. März 1547 leisteten Jakob Sturm und seine Delegation dem Kaiser in Nördlingen den Huldigungseid und mussten vor ihm sogar niederknien²⁷⁵. Als Sühne wurde Strassburg die Ablieferung der Geschütze sowie die Zahlung von 30'000 Gulden auferlegt. Ausserdem musste die freie Reichsstadt dem König Ferdinand 12'000 Gulden Strafe bezahlen und alle Schuldbriefe herausgeben. Das Problem der Zukunft der Religion wurde in den Friedensverhandlungen aber noch nicht angegangen, sondern auf den Augsburger Reichstag (Beginn 1. September 1547) vertagt. Trotz der harten Friedensbedingungen war die Stadt zumindest nicht mehr in akuter Gefahr, in kriegerische Auseinandersetzungen hineingezogen zu werden.

Eine Befragung der Schöffen, der Zunftvertreter, ergab am 20. April 1547 eine deutliche Zustimmung zum Friedensvertrag. Bucer missbilligte dieses Vorgehen und wünschte vielmehr eine Konsultation aller Einwohner, denn er erwartete wohl auf diesem Weg eher eine Ablehnung des Abkommens²⁷⁶. Trotzdem unterstützte der Pfarrer – wenn auch mit einiger Skepsis – den Abschluss des Friedensvertrages:

Wir wollen also den von Gott angebotenen Frieden annehmen, um nicht durch Widerstand mit Hilfe von Gottlosen und Ausländern auch den Glauben zu verlieren. Gegen eine von Gott auferlegte Tyrannei darf man gar nicht kämpfen, ist aber zweifelhaft, ob er nur damit droht oder sie auferlegt, dann nur mit frommen, durch wahrhafte Bekehrung geheiligten Waffen. Doch selbst wenn Gott uns mit Karls Herrschaft nur drohte, fehlen uns solche Waffen und Retter, wie er sie seinem Volk verlieh. Also mögen die Behörden dem Kaiser gehorchen, aber weitere Forderungen als solche erkennen, welche die Religion schädigen und uns zu gottloser Verurteilung dessen nötigen, was wir auf Gottes Befehl getan haben. Denn in diesem Krieg haben wir nur getan, was das Gesetz der

274 53,9 Prozent befürworteten den Widerstand; 33,2 Prozent standen für Friedensverhandlungen ein; 10,4 Prozent vertrauten dem Regime; nur 2,5 Prozent waren für eine sofortige Unterwerfung unter den Kaiser. Vor allem die einfacheren Zünfte (v. a. Tucher, Kürschner, Schneider, Zur Luzern, Bäcker, Küfer, Maurer, Zur Blume, Gerber, Zimmerleute, Zum Encker) traten für den Widerstand ein. Vgl. BRADY 258–271.

275 Vgl. den Abdruck des Friedensvertrages in PCOR 4/1, 658–660.

276 *Es ist der gemeyn man in Straßburg unwillig; begert in gemeyn sampt und sunderlich berufen (zu) werden und nit durch zünfte vornemlich, die im anfang sind ursach gewesen der religion.* LENZ 2, 493.

*Liebe und der allgemeine Landfriede wie das besondere im Herrn geschlossene Bündnis fordert; dies als Rebellion bezeichnen hieße Gottes Majestät leugnen*²⁷⁷.

Allerdings konnten für Bucer nicht alle Zweifel ausgeräumt werden, denn ohne die Bekehrung und die Busse konnte kein Unterfangen glückbringend sein²⁷⁸. Deshalb musste die Strafe Gottes bald eintreffen: *Aber, lieber Gott, wo bleibt die rechte frei bekanntniß [von] Gots sohn und rechte ware gelubt gegen gliedern? Gots straf muß daruf folgen. Religion [sol] selig, der im vertrauen zu Gott nuhr halt zu tod kehme!*²⁷⁹

Zur vorübergehenden Lösung der religiösen Frage liess Karl V. das sogenannte Interim ausarbeiten. Im April 1548 wurde Bucer an den Augsburger Reichstag gerufen, wo er als protestantischer Kronzeuge die Artikel unterzeichnen sollte²⁸⁰. Nachdem er sein anfänglich bedingtes Ja zu dem vermeintlichen Einigungspapier zurückgezogen hatte, wurde er unter massivem Druck zur Unterschrift gezwungen. In seiner Heimatstadt polemisierte der Theologe gegen das faktische Ausnahmegesetz für die Protestanten und rief stattdessen – erfüllt von prophetischem Eifer – zur Umkehr auf. Namentlich lehnte der Geistliche die Wiedereinführung der Messe ab, für deren Abschaffung er sich bis 1529 so heftig eingesetzt hatte. Nach seiner Meinung konnten nur noch Busse und Umkehr die göttliche Rettung herbeiführen und die Strafe Gottes abwenden. Mit dieser unrealistischen Sichtweise trat er in die Opposition zur keineswegs interimsfreundlichen *classe politique*.

Am 30. August unterstützten die Schöffen die Ratspolitik und erteilten das Mandat für die Verhandlungen mit dem Bischof über die Einführung des Interims. Trotz dieser Niederlage opponierte der Superintendent weiterhin mit allen Mitteln gegen das Reichsgesetz. Allerdings stand er auf verlorenem Posten, denn die Einführung des Interims war beschlossene Sache. Zwar versuchte der Magistrat die Verhandlungen hinauszuziehen, aber die Wiedereinführung der Messe war unabwendbar. Im Rahmen der Gespräche über die Einführung

277 SCHIESS 2, 609 (nur in Übersetzung wiedergegeben). Ähnlich SCHIESS 2, 595f.

278 Vgl. SCHIESS 2, 599, 609f., 622–626.

279 LENZ 2, 492.

280 Ausführlicher und Belege siehe Kap.5.3.

des Interims verlangte die altgläubige Delegation vom Senat die Abberufung Bucers, die am 1. März 1549 erfolgte. Am 6. April verliess er zusammen mit dem ebenfalls entlassenen Prediger Paul Fagius die Stadt, um einer ehrenhaften Einladung des Erzbischofes Thomas Cranmer nach England zu folgen; dort fühlte er sich sicher vor dem Papst und Kaiser Karl V. – in Bucers Augen ein Häscher des Heiligen Stuhls.

2.2.6 Bucers Exil in England

Während seines 22monatigen englischen Exils erfuhr Bucer eine starke Förderung durch den Erzbischof Thomas Cranmer²⁸¹. Dieser beschritt kirchenpolitisch gesehen eine *via media* zwischen Zwinglianismus und Katholizismus und benötigte für die Fortführung seiner Politik geeignete Professoren, die eine neue Generation von Pfarrern ausbildeten. Neben Paul Fagius und Petrus Martyr Vermigli gehörte Bucer zu den Wunschkandidaten, die dank der Gunst der Stunde – des Interims! – nach England geflohen waren. Im Einvernehmen mit dem Lord-Protektor John Dudley Warwick, dem Herzog von Northumberland, konnte der Erzbischof beim noch jugendlichen König Eduard VI. am 4. Dezember 1549 ein Empfehlungsschreiben an die Universität Cambridge erwirken, in dem der Strassburger zum königlichen Theologieprofessor vorgeschlagen wurde. Diesem Wunsch wurde stattgegeben, und Bucer wurde in Anbetracht seiner Verdienste zum ersten theologischen Ehrendoktor von Cambridge ernannt.

Die erzbischöfliche Fürsprache, das hohe Ansehen Bucers im Königshaus sowie der teilweise einflussreiche Freundes- und Bekanntenkreis²⁸² hätten eine gute Plattform für ein bedeutendes Wirken

281 Nach GRESCHAT 233–260; D. F. WRIGHT, Bucer, 523–530 und H. VOGT, Bucer, 23–120. Zur neueren Forschungsgeschichte zu Bucer und England vgl. H. VOGT, Bucer, 121–125; B. HALL, Bucer et l'Angleterre, 406 f. und D. F. WRIGHT, Bucer, 523–532.

282 Zu seinen prominenten Freunden und Bekannten sind zu zählen: Professor Matthew Parker, später Erzbischof von Canterbury; Edmund Grindal, der Nachfolger Parkers als Erzbischof von Canterbury; Walter Haddon, Juraprofessor und Vizkanzler der Universität Cambridge; Professor Nicholas Carr (Griechisch);

bilden können. Obwohl er die Notwendigkeit einer tiefgreifenden Erneuerung der desolaten englischen Kirche sah²⁸³, setzten die fehlende Kenntnis des Englischen und sein problematischer Gesundheitszustand seinen reformatorischen Aktivitäten enge Grenzen. Der gebrochene Mann litt nämlich seit dem Juli 1549 unter einer Tuberkulose²⁸⁴ und war deswegen nur beschränkt „einsatzfähig“; im Oktober 1549, im März und April 1550 sowie im Februar 1551 war er sogar weitgehend bettlägerig. Im übrigen wurde von Bucer auch nicht erwartet, dass er ein grosses Engagement zugunsten der Reformation entfaltete. Vielmehr sollte er sich um die Ausbildung des evangelischen Klerus bemühen, wissenschaftlich tätig sein und gegebenenfalls Stellung zu grundlegenden Fragen beziehen – kurzum dabei behilflich sein, die geistliche Grundlage für einen erfolgreichen Abschluss der englischen Reformation zu schaffen. In diesem Sinne wurden Bucer und Paul Fagius im Sommer 1549 beauftragt, die Bibel zu übersetzen, zu kommentieren und zu paraphrasieren. Auch das umfassende Alterswerk *De regno Christi* (1550), ein Neujahrsgeschenk an König Eduard VI.²⁸⁵, kam diesem Wunsch nach geistlicher Wegweisung entgegen.

John Cheke, der Lehrer von König Eduard VI.; Roger Ascham, der Lehrer der späteren Königin Elisabeth I.; Henry Grey, Herzog von Suffolk; Catherine Brandon, Herzogin von Suffolk; William Parr, Graf von Sussex und der Bruder von Catherine Parr, der Witwe des Königs Heinrichs VIII. Nach H. VOGT, Bucer, 27–34 und A. E. HARVEY, Bucer, 36–43.

283 Vgl. Bucers Klage über die englische Kirche in CO 13, 574–577.

284 Vgl. Bucers Beschreibung seiner Krankheit in einem Brief an Johann Echt in A. E. HARVEY, Bucer, 122–127. GRESCHAT 255 diagnostiziert – notabene ohne Quellenangabe für die von ihm angeführten Symptome – Tuberkulose.

285 Der junge König las das Buch offensichtlich und schrieb unter dem Eindruck der Lektüre die Abhandlung *A Discourse on the Reformation of Abuses*. Trotzdem entfaltete das schlecht konzipierte Buch *De regno Christi* – abgesehen von der Passage über die Scheidung – kaum Einfluss auf die weltliche oder geistliche Politik. Das Werk enthielt nämlich zahlreiche Vorschläge, die sich durch ihren starken alttestamentlichen Bezug weit von der sozialen Realität entfernten und nicht in die englischen Verhältnisse passten. *What Bucer's work did provide was a fresh and vigorous challenge to the English state on the reform and remodelling of the church, together with a useful account of the principles for the relation of this reformed church with the Christian state in which King Edward would protect the church as it trained the people in the ethics of love and service*. B. HALL, Martin Bucer in England, 157. Vgl. a. a. O. 154–157.

Bucer sollte als prominente geistliche Autorität die Reformation verteidigen, und das tat er auch im Rahmen seiner Kräfte. Das hohe Ansehen, das der Geistliche offensichtlich genoss, wird in der ungewöhnlich grossen Trauergemeinde bei seiner Beerdigung deutlich. Obwohl Cambridge nur 2500 Einwohner zählte und der verstorbene Exulant nur eineinhalb Jahre dort gewohnt hatte, nahmen angeblich über 3000 Leute teil. Möglicherweise hatte sich Bucer zu Lebzeiten um das Wohl der Stadt bemüht²⁸⁶. Angesichts seines geistlichen Gewichtes überrascht es nicht, dass er in verschiedene Debatten verwickelt wurde: in einen Abendmahlsstreit (1549)²⁸⁷, in den „Kleiderstreit“ (1550/ 1551)²⁸⁸ und in eine Auseinandersetzung mit dem Cambridger Professor John Young über die Rechtfertigung (1550)

286 Immerhin gibt die Leichenrede von Walter Haddon einen Anhaltspunkt: *Hutic antini sollicitudini accessit cura de Politia et civili administratione oppidi* (sc. es muss Cambridge gemeint sein.), *ut omnia in eo administrarentur ad utilitatem et conservationem totius corporis* (SA 888).

287 Im Juni 1549 sollte Bucer den Oxforder Theologieprofessor Petrus Martyr Vermigli, der in einem Streit mit seinem altgläubigen Kollegen über das Abendmahl lag, mit einer Stellungnahme sekundieren. Bucer wollte keine öffentliche Debatte und verzichtete auf eine Erklärung. In Erinnerung an die wenig fruchtbaren Abendmahlsauseinandersetzungen in Deutschland beschwor er Martyr, die Debatten in dieser Frage nicht zu forcieren. Nach GRESCHAT 240 f.

288 Der neue Bischof von Gloucester, John Hooper, verwarf im Gefolge Zwinglis und Bullingers alle traditionellen Riten und wollte sich im Juli 1550 nicht im Ornat ordinieren lassen. Weil das neue Ordinationsformular erst im März 1550 in Kraft gesetzt worden war, konnte Erzbischof Cranmer keine Ausnahme hinnehmen. Es kam zu einem Streit, der eine grosse Aufmerksamkeit unter den Theologen erregte. Der von Cranmer um Rat angegangene Bucer stellte im Dezember 1550 die Kleiderfrage der christlichen Freiheit anheim und fragte Hooper sowie den Erzbischof kritisch, ob der Gehorsam gegenüber Gott sich auf die Kleiderfrage einengen lasse (Vgl. dazu auch Kap. 3.4 (Das antithetische Schema *externa-spiritualia* als Kanon im Kanon) und Kap. 4.1 (Grundsätzliches)). Zwar führe der Gebrauch der traditionellen Gewänder vielfach zum Aberglauben, aber zunächst sei die Lehre und die Zucht wiederherzustellen, bevor solche unwesentlichen Fragen angegangen würden. Erst nachdem Hooper unter Hausarrest gestellt worden war, unterwarf dieser sich der kirchlichen Gewalt und wurde im Bischofsgewand geweiht. Interessanterweise regelte das zweite *Book of Common Prayer* im Sinne Hoopers. Nach GRESCHAT 243 f., C. HOPF, Bucer, 131–148; H. VOGT, Bucer, 60–65 und D. MACCULLOCH, Cranmer, 477–483. Vgl. die Briefauszüge in C. HOPF, Bucer, 148–170.

sowie über die Zinsfrage²⁸⁹. Ausserdem wurde der Flüchtling vom Erzbischof Cranmer gebeten, eine Stellungnahme zur ersten Fassung des *Book of Common Prayer*²⁹⁰ abzugeben. Das im Januar 1551 abgeschlossene Gutachten²⁹¹ beeinflusste die Arbeiten für die zweite Ausgabe massgeblich, doch Bucers Meinung drang nicht in allen Punkten durch²⁹².

289 John Young, ein Theologieprofessor aus Cambridge, machte Bucers Rechtfertigungsverständnis in seinen Vorlesungen lächerlich. In der öffentlichen Disputation am 8. August 1550 zwischen den beiden Gelehrten zeigte sich, dass es im Streit nicht nur um die Rechtfertigung, sondern auch um die Heilssuffizienz der Schrift, um die Unfehlbarkeit der Kirche und damit um die reformatorischen Grundlagen an sich ging. Auch in der Zinsfrage herrschte Dissens: Während Young die traditionelle Lehrmeinung vertrat, sprach sich Bucer für das Zinsnehmen aus (vgl. M. BUCER, *Tractatus domini Martini Buceri de usuris: cultus supra in disputatione, facta fuit merito*. In: SA 789–796.). Einige Zeit später weigerte sich der Altgläubige sogar, das Protokoll des Reformators über dieses Gespräch (vgl. M. BUCER, *Disputatio docta in Comitibus Academiae Cantabrig. publice habita*. In: SA 711–788.) zu lesen und Korrekturen anzubringen. Ausserdem machte Young Stimmung gegen den bevorzugten Ausländer und zeigte ihn sogar beim Universitätsessen wegen Häresie an. Der evangelische Hochschullehrer ging zum Gegenangriff über und erwiderte die Anschuldigungen Youngs in seinen Vorlesungen. Daraufhin wurden die beiden Kontrahenten von der Universität aufgefordert, eine schriftliche Darstellung ihres Streites darzulegen. Bucer reichte eine solche ein und schrieb eine ganztägige Disputation auf den 9. September 1550 aus. Ausserdem verfasste Bucer eine breite Widerlegung (vgl. *Controversia inter Ioan. Iungum et Martinum Bucerum in Academia Cantabrigienst exorta, de bonis operibus hominum nondum iustificatorum*. In SA 797–862.), in der er Young sogar des Pelagianismus bezichtigte. Der Altgläubige reichte seine Ausführungen verspätet ein und bat aus gesundheitlichen Gründen, die Disputation zu verschieben. Trotzdem fand das Gespräch am 9. September 1549 statt. Der königliche Lehrer John Cheke, ein Freund Bucers, entschied die Disputation zugunsten des Flüchtlings. Nach GRESCHAT 241–243 und H. VOGT, Bucer, 51–55.

290 Für die Ausarbeitung der ersten Ausgabe des *Book of Common Prayer* griff Cranmer auf die von Bucer und von Melanchthon 1543 ausgearbeitete Kurkölnener Kirchenordnung *Von Gottes genaden unser Hermans Erzbischoffs zu Cöln, unnd Churfürsten etc. einfaltigs bedencken* (...) zurück. Namentlich die Taufordnung wurde fast vollständig aus dem *Einfältigen Bedencken* übernommen, während bei der Abendmahlsordnung grössere Zurückhaltung geübt wurde. Ausserdem wurde das Ordinationsformular durch Bucers Schrift *De Ordinatione legitima* beeinflusst. Vgl. H. VOGT, Bucer, 14f., 96f., 124.

291 Vgl. SA 456–503. Ausführliche Besprechung in C. HOFF, Bucer, 65–81.

292 So D. MACCULLOCH, Cranmer, 505.

Angesichts fehlender greifbarer Ergebnisse oder anderer Anhaltspunkte wird in dieser Arbeit das Engagement Bucers in England nicht weiter beleuchtet. Trotz seiner weitgehend fehlenden unmittelbaren Wirkung²⁹³ ist aber festzuhalten, dass der Strassburger und seine Lehre einigen Einfluss auf den frühen Protestantismus und auf seine Schüler bzw. Freunde (z. B. die späteren Erzbischöfe Matthew Parker und Edmund Grindal sowie der Märtyrer John Bradford) in England hatte²⁹⁴. Auf diesem indirekten Weg wirkte Bucer auch nach seinem Tod (28. Februar 1551) in England politisch fort. Allerdings warnt die geringe Zahl der englischen Übersetzungen von Werken Bucers davor, dessen Einfluss in England überzubewerten.

293 A. G. DICKENS, *Lollards and Protestants In the Diocese of York. 1509–1558*. London/New York 1959. warnt in seinem Resumée auf Seite 243 generell vor einer Überbewertung von Bucer, Bullinger und Cranmer: *Scholars who seek an historical understanding of the English Reformation would be wise to think a little less about Bucer, Bullinger, and even Cranmer, and somewhat more in terms of a diffused bucer inveterate Lollardy revived by contact with continental Protestantism. This hypothesis finds powerful support in the records of the diocese of York.*

294 Vgl. zur Wirkungsgeschichte: P. COLLINSON, *The Reformer and the Archbishop: Martin Bucer and an English Bucerian*. In: Ders., *Godly People. Essays on English Protestantism and Puritanism*. London 1983. 19–44. M. E. VANDER SCHAAP, *Archbishop Parker's efforts toward a Bucerian discipline in the Church of England*. In: SCJ 8, 1. 1977. 85–103. R. G. HOBBS, *Martin Bucer and the Englishing of the Psalms: pseudonymity in the service of early English Protestant piety*. In: MBRCC. 161–175. H. VOGT, *Martin Butzer und die Kirche von England*. phil. Diss. Münster 1966. 110–125. B. HALL, *Bucer et l'Angleterre*. In: SCRS. 411–415. – Grundsätzlich ist mit B. HALL, *Martin Bucer in England*. In: MBRCC. 159. zu sagen, dass keine direkte Linie von Bucers Lehre zum späteren Puritanismus gezogen werden kann, wie es A. LANG, *Puritanismus und Pietismus. Studien zu ihrer Entwicklung von M. Butzer bis zum Methodismus*. BGLRK 6. Neukirchen 1941. oder P. COLLINSON, a. a. O., 39ff. tun.

3 Eine Einführung in Bucers Vorstellung vom regnum Christi

Aus Bucers zahlreichen Werken sticht sein letztes Buch (1550) mit dem programmatischen Titel *De regno Christi* besonders hervor. Darin fasst der Reformator sein theologisches Lebenswerk im Nachdenken über das wiederherzustellende Reich Christi zusammen. Der Begriff *regnum Christi* ist nicht nur für dieses vermächtnisartige Werk bedeutend, sondern er steht auch im Zentrum von Bucers Denken und Handeln: von der Vorrede der Erstlingsschrift bis zum letzten Traktat findet sich der Ausdruck immer wieder in reicher Fülle¹. Insbesondere taucht der Begriff in allen Kommentaren und in vielen anderen Hauptwerken auf, die dem Terminus teilweise grössere Abschnitte widmen. Angesichts der Häufigkeit und der Gewichtung in den zentralen Schriften ist der Ausdruck *regnum Christi* als ein Schlüsselbegriff für seine Theologie und sein Leben zu betrachten². Diese Einsicht wird auch durch Bucers Selbstsicht bestätigt, der 1545 sein Wirken

- 1 Der zentrale Begriff *regnum Christi* findet sich in zahlreichen Stellen. Im folgenden wird ein kleiner Überblick über einige wichtige Passagen gegeben, die das Reich Christi bzw. Parallelbegriffe thematisieren oder anschneiden; dabei wird ein Anspruch auf Vollständigkeit nicht erhoben.

Aus der kritischen Edition: BDS 1, 44 f., 81, 220, 340; BDS 2, 198–201; BDS 4, 426, 436, 447; BDS 5, 336f, 444–452; BDS 6/2, 30, 49–54, 124 f., 138–144, 184; BDS 6/3, 148; BDS 7, 103–107; BDS 17, 87 f., 92, 211, 335 f.; BOL1, 201 f.; BOL 2, 72–75, 92, 129 f., 411 f., 521; BOL XV, komplett. Aus den Kommentaren: Ev (53) 8a, 13b–15a, 36ab, 86b, 106b, 114b, 121ab, 122b, 137a–138b, 153b, 157b, 159b, 164ab, 176a, 179ab, 181b–182a, 189b–190b, 191b, 198b, 199a sowie Parallelstellen in SYN (27), Ev (30) und Ev (36); EPH (27), 44–46, 57 f., 101 f.; EPH (62) 6, 33, 42, 72–74, 94, 111, 113, 173, 179; Ps (29) 24a–26a, 64b–65a, 130b–131a, 148b, 149b–150a, 211ab, 245b, 293b–294a, 307a, 314b, 213b–215b, 218ab, 246ab, 265a–267a, 315ab sowie Parallelstellen in Ps (32) und Ps (54); Ps (32) 280a–286a sowie Parallelstellen in Ps (29) und Ps (54); RÖM (36) 62, 189, 261, 267 f. sowie Parallelstellen in RÖM (62). Aus diversen Schriften: SA 556 f., M. BUCER, Acta, 108 f., DERS., scripta (...), Lutomi, 130 f., 204 f., 209 f., DERS., Wege, 24 f., 29 f., DERS., ungefährlich Bedencken, Aib–Aiiib, DERS., Concilium. m2a–m3a; DERS., historia, gamma ff. und DERS., Erinnerung, 118–120. Aus der Korrespondenz: WABR 8, 389 f.; SCHIESS 2, 449, 452 f., 585 f., 698 f., 702 f., 735; LENZ 1, 70–80; LENZ 2, 83–87, 89, 116–119, 158–165, 173–187; PCor 3, 125–127.

- 2 Diese Meinung ist eine *communis opinio* und wird beispielsweise auch von W. VAN'T SPIJKER, Kingdom, 109–111; W. PAUCK, Reich Gottes, 1–67; K. KOCH, Studium, 50–65; G. HAMMANN, Bucer, 95–102 und H.J. SELDERHUIS, Huwelijk, 278–287 vertreten.

folgendermassen zusammenfasste: *ut regnum Dei ubique apud nos Germanos obtineat, laboro*³.

Grundsätzliches zum Begriff *regnum Christi*

Christus ist der *erlöser, könig und herre aller beerscharen in himel und ufferden*⁴. Er ist ein wahrhafter König, *qui vitae et necis potestate plena in omnes fungitur*⁵ und der alle Gewalt im Himmel und auf der Erde innehat. Seine ewige Herrschaft erstreckt sich auf alle Erwählten zu allen Zeiten: (...) *regnum Christi regnum esse omnium saeculorum omniumque hominum, qui sunt ad salutem electi*⁶. Das Reich Christi kämpft gegen die Sünde und führt zur Heiligung. *Hoc itaque praecipuum agit in administratione regni sui per omnem doctrinae et disciplinae suae administrationem, ut homines peccata agnoscant sua, illisque per eum liberentur et vivant iustitiae*⁷. Darin besteht also sein „Regierungsprogramm“. Das *regnum Christi* ist ein Reich der *iustitiae et gratiae, regnum Spiritus vivificantis et sanctificantis nos, regnum vitae aeternae, et beatitudinis consummatae* (...) ⁸. Es ist ein geistliches Gemeinwesen⁹, in dem Christus durch seinen Geist *in mentibus regnat electorum, iustificans eos atque salvans*¹⁰. Es ist auch nicht *de hoc mundo, id est situm in externo dominatur: unde et gloria, divitiis, et potentia externa destituitur* (...) ¹¹. Trotz seiner Geistlichkeit kennt es zwei äussere Zeichen, nämlich die Taufe und das Abendmahl¹². Die Herrschaft Christi ist nur für

3 M. BUCER, Concilium, m3a. Bucer verwendet anstelle des Begriffes *regnum Christi* gerne auch äquivalente Termini, so *regnum Dei*. Eine Aufzählung von Parallelbegriffen findet sich in BOL XV, 3–6.

4 LENZ 2, 459.

5 EV (53) 36a.

6 BOL XV, 92.

7 BOL XV, 47.

8 EV (53) 86b.

9 Vgl. RÖM (36) 463 und SYN (27) 1, 45b.

10 SYN (27) 1, 45ab.

11 EV (53) 190b.

12 Vgl. SYN (27) 1, 46a.

die Erwählten einsichtig. *Regnat autem in his pro consilio patris ac suo, arcano quidem, sed semper iusto*¹³.

Die Voraussetzung für die Aufnahme in das Reich Christi ist die Erwählung durch den Heiligen Geist. Wer aber nicht in diese Herrschaft erwählt ist, fällt der ewigen Verdammnis anheim, denn die Sünden können nur im *regnum Christi* vergeben werden. *Cum igitur haec omnia ab eo pendent quod suo nos Deus Spiritu afflet (cf. Io 3,8), illustret, accendat et ad se rapiat, recte dixit Dominus neminem nisi renatum totumque innovatum posse regnum Dei videre (Io 3,4), hoc est ingredi (Io 3,5) et verorum bonorum participem fieri (cf. Eph 2,19)*¹⁴. In das Reich Christi werden also nur innerlich erneuerte Menschen aufgenommen, die ihr Bürgerrecht unter Beweis stellen. *In hoc regnum per fidem recipimur: dilectione, ut germano regni huius insigni, et actu proprio, eius cives esse nos comprobamus*¹⁵. Selbstverständlich gehört zum *regnum Christi* das reformatorische Priestertum aller Gläubigen. *Et hoc regni Christi esse proprium, quod, qui vere eius cives sunt, iidem sint omnes veri sacerdotes Dei, id est, qui oris et totius vitae confessione adnuncient virtutes eius, qui vocavit eos ex tenebris in admirabilem suam lucem. 1. Pet. 2. [9]*¹⁶.

Das dynamische Reich Christi will sich bis zur Wiederkunft Christi kontinuierlich ausbreiten¹⁷. *Id in electis viguit quidem ab initio, at nunc revelari palam, et quam late orbis patet, proferri debuit (...)*¹⁸. Die ganze Welt soll von der Herrschaft Christi erfasst werden. *Dann ob wol das reich Christi nit von diser welt und unser religion ein hymlich thun ist, ein neu leben der widergepurt im h. geist, noch sind wir in diser welt, und ist die gantz welt der acker, darein der gut samen götlichs worts solle gesähet werden*¹⁹. Das *regnum Christi* erlebte bereits einmal unter den römischen Kaisern Konstantin und Theodosius eine grosse Blütezeit, aber der Aufstieg des Papsttums,

13 BOL XV, 17.

14 BOL 2, 130.

15 EV (53) 61b. Ähnlich EPH (62) 74.

16 BOL XV, 35.

17 Vgl. SYN (27) 1, 238a.

18 SYN (27) 1, 45b.

19 LENZ 2, 174.

besonders im 11. Jahrhundert, verkleinerte es ganz erheblich²⁰. Seit dem Beginn der Reformation im Jahr 1520 konnte das Reich Christi in vielen europäischen Gegenden teilweise, in Ungarn gar vollständig restituiert werden. Das Reich Christi ist mit der Einführung des Interims 1549/50 erneut massiv bedroht worden. Die Bedingungen für eine Wiedereinsetzung der Herrschaft Christi sind verhältnismässig einfach erfüllbar. *Verum in hoc uno, ut Christi regnum simpliciter restituatur, pura tum doctrina, tum Sacramentorum et disciplinae Ecclesiasticae administratione admissa. (...) Haec igitur pura et simplex regni Christi restitutio, (...) impijs quidem perturbat impietatem suam, et scelerosis licentiam perturbandi et divina et humana omnia circumscibit et impedit*²¹. Insofern ist das Reich Christi realisierbar und keine Utopie, wie sie Thomas Morus oder Plato beschreiben²².

Christus will aber sein Reich noch weiter vergrössern und *per universum orbem amplificari* (...) ²³. In seinem Reich herrscht er über die Erwählten, aber ein grosser Teil der Welt untersteht noch nicht dieser geistlichen Herrschaft, sondern gehorcht dem Satan und gehört zu den Feinden des Reiches Christi. Der grösste, schlimmste Feind ist neben den Türken der Papst²⁴. Solche Feinde sind:

*Alle, die tren boesen begirden folgen und sich nit dem geyst und wort Christ genitzlich ergeben. (...) Alle, die der gesunden leer Christt oder christlicher einigkeyt und warer versammlung hindertlich setnd, als alle secten und rotten thun. (...) alle, auch, die nit von ganzem hertzen und allen krefftien die Christliche kirche und tre ware uffbauung fürderen (...)*²⁵

20 Vgl. BOL XV, 36–40; BDS 7, 198–203 und M. BUCER, christliche Erinnerung, 138–140.

21 M. BUCER, Concilium, m2a.

22 Vgl. BOL XV, 293–304.

23 M. BUCER, scripta (...) Latomi, 130.

24 Vgl. M. BUCER, christliche Erinnerung, 118–121. Während die Urteile Bucers über das Papsttum in den 1540er Jahren durchwegs vernichtend ausfielen, wollte der Geistliche in den früheren Jahren noch nicht an den völligen Verfall des Papsttumes glauben und hoffte damals noch, dass der Papst in baldiger Zukunft umdenken und sein Amt zum Wohl der Gesamtkirche reformieren werde. Aus diesem Grund war der Strassburger 1534 sogar bereit, die Herrschaft des Papstes unter der Bedingung zu akzeptieren, dass dieser seine Macht zum Wohle der Kirche einsetze. Vgl. POLLET 2, 516f. und Kap. 6.2.2 (Die ersten, wenig erfolgreichen Bemühungen BUCERS um einen Ausgleich mit den Altgläubigen; Anm. 66).

25 BDS 6/3, 148.5–10.

Bucer verfolgte das Ziel, dass das *regnum Christi* bis in alle Winkel der Erde reicht²⁶. Seine weitläufigen Aktivitäten sind von der Hoffnung getrieben, das Reich Christi möglichst auszubreiten. Für dieses hohe Ideal nahm der Geistliche alle erdenklichen Strapazen auf sich und setzte alle ihm zur Verfügung stehenden Mittel ein.

Diese wenigen Gedanken sind für Bucers Vorstellung vom *regnum Christi* wegweisend. Im folgenden wollen wir uns dem bucerschen Reich Christi-Denken noch stärker annähern, indem wir uns mit dem Hauptwerk *De regno Christi* auseinandersetzen.

Die Vorstellung des *regnum Christi* gemäss dem Hauptwerk *De regno Christi* (1550)

In der Einleitung dieser wichtigen Schrift wird der Terminus *regnum* als eine weise, tugendhafte Verwaltung eines Gemeinwesens bestimmt, die alle Untergebenen mit den lebensnotwendigen Dingen versorgt und sie zu einem sittlichen, glücklichen Leben führt.

*Iam nominus, regnum, si vere et proprie vocetur, dicit administrationem populi aut civitatis, quam unus, et is qui caeteris sapientia et omni virtute praestat, sic administrat et quaecumque salutaria civibus sunt ita procurat, ne quid omnino illis desit, quo a puero quisque ad omnem virtutem, beatamque vivendi rationem, solidamque felicitatem formetur atque perducatur*²⁷.

Bei seinen weiteren Überlegungen setzt der Theologe unausgesprochen voraus, dass dieses Verständnis eines Königreiches auch in der Heiligen Schrift verwendet werde. Aufbauend auf diesen Prolegomena präzisiert er den Begriff *regnum Christi*, indem er die Eigentümlichkeiten des *regnum mundi* bestimmt und heraushebt, worin sich das Reich Christi davon unterscheidet.

1. Die alles überragende Herrschaft des geistlichen *regnum Christi*
Obwohl sich das *regnum Christi* auf die Erwählten erstreckt, strebt es eine weltumfassende Herrschaft an: (*Regno Christi omnia* (sc. alle Völker und Reiche) *debent subitici*)²⁸, denn die Sünden können nur innerhalb dieses Reiches

26 Vgl. Ps (29) 130a und M. BUCER, scripta (...) Latomi, 130 f.

27 BOL XV, 4.

28 BOL XV, 21. Vgl. BOL XV, 4, 14–19, 35, 52–54.

vergeben werden; die Teilhaftigkeit am ewigen Heil ist ohne den heilsvergebenden Dienst des geistlichen Reiches Christi undenkbar. Deshalb sollen ihm alle Reichtümer und menschlichen Ehren gegeben werden. Überhaupt: Die ganze Welt soll vom *regnum Christi* regiert und geführt werden. Immerhin habe die nicht sichtbare, seit mehreren Jahrhunderten nicht beachtete Herrschaft Christi – so Bucer – seit wenigen Jahren immer mehr Menschen erreicht und nehme weiter an Fülle zu. Die Beständigkeit des Reiches Christi zeigt sich in der Verbundenheit mit dem ewigen, unveränderlichen Jerusalemer Tempelberg Zion, während die weltlichen Reiche keine solche Verbindung kennen und einem ständigen Wechsel unterliegen²⁹.

Trotz der überragenden Macht unterwirft sich das Reich Christi *suo modo* den weltlichen Reichen: (...) *convenit inter regna mundi et regnum Christi, quod sicut regna mundi regno Christi, ita etiam regnum Christi suo modo subiacitur regnis mundi. (...) Porro, sicut se regnum Christi regnis et potestatibus subicit mundi: sic contra omne verum mundi regnum (regnum dico, non tyrannidem) subicit se regno Christi, et reges ipsi cum primis, ut qui pietatem non colere tantum pro se, sed etiam ad eam subditos adducere studeant*³⁰. Die Darstellung akzentuiert aber nicht die Unterwerfung des *regnum Christi* unter die weltliche Herrschaften, sondern deren Anerkennung des Reiches Christi.

2. Der enge Bezug des *regnum Christi* zur Kirche

Obwohl der himmlische König Christus – im Gegensatz zu den weltlichen Herrschern – immer in seinem ganzen geistlichen Reich zugegen ist, bedient auch er sich der Diener und beauftragt sie durch den Heiligen Geist mit der Wortverkündigung, der Sakramentsverwaltung und der Diakonie³¹. Die Kirchen, in denen diese Diener wirken, sind die irdischen Stützen des *regnum Christi*. (*Ecclesia locus pedum Dei*.) *Coelum atque sedes eius est, ubi se plene revelat; terra autem sanctorum scabellum est pedum eius (Es 66, 1), in quo nobis se ex parte repraesentat, et ea parte, cuius percipiendae sumus hic eius dono capaces*³². Allerdings warnt Bucer mit seiner starken Akzentuierung der Pneumatologie vor einer Überhöhung der Kirche: *Ex his cognoscimus, neminem in regnum venire Christi et in eo perseverare, nisi afflatum et innovatum Spiritu eius (...)*³³.

3. Keine frommen und gerechten Menschen ohne das *regnum Christi*

Die Könige und das Reich Christi wollen, *ut cunctos ciues suos pios et bonos efficiant*³⁴. Die weltlichen Herrscher können die *impietas* und die *iniustitia* nur mit äußerster Gewalt ausrotten. *Porro, quamquam omnem curam suam reges*

29 Vgl. BOL XV, 21.

30 BOL XV, 14.

31 Vgl. BOL XV, 6 f., 31–33.

32 BOL XV, 33.

33 BOL XV, 26.

34 BOL XV, 7. Vgl. BOL XV, 726, 34 f.

*mundi hic intendant, nec quicquam quod ad hanc rem pertineat praetermittant; tamen animos hominum innata impietate et iniustitia purgare ipsi non possunt, ac ideo nec vera pietate et iustitia imbuere*³⁵. Hingegen ist der König Christus der einzige, *qui suos cives regit et peccatis mortuos ad vitam adducit iustitiae* (...) ³⁶. Mit der Befreiung von der Sünde führt Christus die Menschen zur wahren *pietas* und *iustitia*. Seine Herrschaft richtet sich gegen die Sünde und strebt die Heiligung an³⁷. Um diesen Prozess der Sündenerkenntnis und der Heiligung voranzutreiben, sind die Verkündigung und die Kirchenzucht essentiell notwendig, denn die Sündenvergebung kann nur ein Mensch mit einem bekümmerten Herz annehmen.

Das Reich Christi besteht nicht in Worten, sondern im täglichen Bemühen, sich zu bessern – kurzum in der Heiligung. Allerdings handelt es sich bei der Heiligung nicht um eine Selbstrechtfertigung: Der Heilige Geist hat jeden Bürger des Reiches Christi erfasst und einen Prozess ausgelöst, der den Menschen von seiner Selbstfixierung erlöst und auf den Nächsten ausrichtet. Der so erneuerte Mensch bringt wie ein guter Baum gute Früchte hervor. Die innere Veränderung führt längerfristig zum Überfluss an materiellen Gütern, weil die Menschen teilen und nicht nur für sich denken. Bei der Förderung der Wohlfahrt kann die weltliche Macht sich nur auf äussere Mittel stützen, die die Menschen jedoch nicht ändern.

4. Die Auferstehung – das Ende des *regnum Christi*

*Regnum Christi in hoc mundo est administratio salutis electorum Dei, qua hic rex noster donatos sibi a patre, sicut peccatis cotidie purgat, in Satanae potestate semper magis eripit sibi que vindicat et contra omnia mala tuetur*³⁸. Mit der Auferstehung der Toten endet das Reich Christi, denn angesichts der gebrochenen Macht des Satans ist es für die Erwählten nicht mehr vonnöten. *At quia opus regni Christi et gubernatio non nisi facta plena regeneratione electorum Dei per beatam resurrectionem perficietur, hinc absoluta illa in sanctis iustitia et vita aeterna aliquando regnum Dei in scripturis vocatur*³⁹.

Nach diesen langen Vorüberlegungen gibt Bucer zwei Definitionen des Terminus *regnum Christi*:

Regnum servatoris nostri Iesu Christi administratio est et procuratio salutis aeternae electorum Dei, qua hic ipse Dominus et rex coelorum, doctrina et disciplina sua per idoneos et ab ipso delectos ad hoc ipsum ministros administratis, electos suo, quos habet in mundo dispersos et vult nihilominus

35 BOL XV, 8.

36 BOL XV, 8.

37 BOL XV, 47.

38 BOL XV, 53.

39 BOL XV, 53.

mundi potestatibus esse subiectos, colligit ad se, sibi que et Ecclesiae suae incorporat atque in ea sic gubernat, ut purgati indies plenius peccatis bene beateque uiuant et hic et in futuro.

Eiusdem regni definitio diffusior

Est igitur illud administratio et procuratio salutis aeternae electorum Dei in hoc mundo, qua unigenitus Dei filius illos, misso eis Evangelio suo per delectos ad id a se ministros, et adspirato suo Spiritu, colligit de mundo ad se (iametsi eos mundi potestatibus, imo omnibus mundi hominibus, quibus eos ipse adiungit, uelit esse ad bonum subiectos (1. Pet. 2, 13)) sicque collectos sibi et Ecclesiae sanctae suae, quae est eius corpus (Eph. 5, 29–30), incorporat sacrosancto baptismo, solennique foederis diuini, id est, adoptionis in filios pactione et sanctione. Atque ita sibi Ecclesiaeque suae incorporatos regi et gubernat ipse, purgando indies magis magisque a peccatis, et ad omnem pietatem et iustitiam, adeoque uitam aeternam instituendo, formando et perficiendo, utens ad id uerbi sui atque sacramentorum per idoneos ministros dispensatione, eaque et publica et domestica et privata, ac vigilantiam etiam disciplinae suae cum poenitentiae, tum caeremoniarum, tum uitae totius administratione⁴⁰.

Im folgenden werden die Eigenschaften, die das Reich Christi auszeichnen, sowie die Schritte, die zur Verwirklichung dieser *propria* notwendig sind, ansatzweise dargestellt.

*(Primum regni Christi proprium, in Ecclesiis omnia ad certum geri prelati incrementum)*⁴¹ Alles Tun und Lassen der Kirchen soll auf die Sündenreinigung, die Versöhnung mit Christus und dessen Verherrlichung ausgerichtet sein. Zur Förderung dieses Ziels müssen alle Dinge abgeschafft werden, die nicht von Christus befohlen worden sind: das Priesteramt, die Gottesdienste in fremder Sprache, die menschlichen Zusätze bei den Sakramenten, die Bilderverehrung.

*(Alterum regni Christi proprium, colligit homines in illud Evangelio et Spiritu sancto)*⁴² Die über die Erde zerstreuten Erwählten des Reiches Christi hören regelmässig auf das Wort Gottes, das geeignete Diener verkündigen. *Ad restituendum regnum Christi ante omnia opus est clara et assidua Evangelii praedicatione*⁴³.

*(Tertium regni Christi proprium, ciues et ministros huius regni oportere potestatibus mundi esse subiectos)*⁴⁴ Zwar ist das von Christus regierte Reich nicht von dieser Welt, aber alle Bürger dieses Reiches müssen gemäss Röm 13, 1–4 den weltlichen Obrigkeiten gehorchen, die das Schwertamt innehaben sowie dem Nächsten dienen sollen.

40 BOL 15, 54 f.

41 BOL XV, 55. Zum folgenden siehe a. a. O. 55.

42 BOL XV, 56. Zum folgenden siehe a. a. O. 56 f.

43 BOL XV, 56.

44 BOL XV, 57. Zum folgenden siehe a. a. O. 57.

*(Quantum regni Christi proprium, cives eius fidem et obedientiam singulos oportere profiteri)*⁴⁵ In das Reich Christi können nur die Menschen aufgenommen werden, die im Evangelium unterrichtet worden sind, ihre Sünden bekennen und Busse tun. Das *regnum Christi* ist nur für die Getauften reserviert. Wer als Kind getauft worden ist, hat den Katechismusunterricht zu besuchen und als junger Erwachsener im Rahmen einer Konfirmationsfeier seinen Glauben öffentlich zu bekennen (*promissio pietatis*⁴⁶).

*Quintum regni Christi proprium est, ut omnes veri eius cives praebeant se Christo regi per omnem vitam regendos et gubernandos, id est, a peccatis purgandos ad omnemque pietatem et iustitiam, hoc est, vitam aeternam instituendos, formandos et perficiendos, idque per sacrum Ecclesiae ministerium*⁴⁷. Dazu bedarf es speziell ausgebildeter, würdiger Diener, deren Aufgaben die Lehre sowie die Verwaltung der Sakramente und der Zucht umfassen.

Der zweite Teil des Werkes beleuchtet die Massnahmen zur Wiederherstellung des Reiches Christi eingehend und präzisiert sie anhand von vierzehn Gesetzen. Diese Gesetze sind vom König Eduard VI. von England zu erlassen und durchzusetzen. Das Reich Christi soll also unter Anrufung des weltlichen Armes wiederhergestellt werden.

Gemäss dem ersten Gesetz⁴⁸ sind die Kinder im Glauben an Christus zu unterrichten und in den Katechismus einzuführen. Das zweite Gesetz⁴⁹ schreibt die Sonntagsheiligung analog zur alttestamentlichen Sabbathheiligung vor. Die Kirchengebäude sollen nach dem dritten Gesetz⁵⁰ geheiligt und nur für kirchliche Zwecke gebraucht werden.

Das vierte Gesetz⁵¹ sieht eine Reform der kirchlichen Ämter vor. Das Gewicht liegt nicht auf der Veränderung von Strukturen, sondern auf der Besetzung aller kirchlichen Ämter mit würdigen, engagierten Personen; andernfalls sind die Amtsinhaber zu entlassen. Besonders liegt Bucer die Restituierung des Bischofsamtes am Herzen: Die Bischöfe sollen die Lehre und die Zucht wie auch die kirchlichen Diener beaufsichtigen und regelmässige Visitationen durchführen. Damit die Ordinarien sich vollumfänglich ihrer Aufgabe widmen können, sollen die wirtschaftlichen Belange einer Diözese den Ökonomen übergeben werden. Den Bischöfen, die von Amtes wegen Teile des englischen Königreiches verwalten, soll je ein Koadjutor zur Seite gestellt werden. Das

45 BOL XV, 57. Zum folgenden siehe a. a. O. 57–59.

46 BOL XV, 58.

47 BOL XV, 59. Zum folgenden siehe a. a. O. 59–62.

48 Vgl. BOL XV, 114.

49 Vgl. BOL XV, 114–116.

50 Vgl. BOL XV, 117.

51 Vgl. BOL XV, 118–130.

fünfte Gesetz⁵² schreibt die Neuregelung der Verwaltung der Kirchengüter vor, die nur noch gemäss ihrer ursprünglichen Bestimmung gebraucht werden dürfen. Zweckentfremdungen sind ausgeschlossen. Gemäss dem sechsten Gesetz⁵³ ist eine kirchliche Armenfürsorge einzurichten. Zu diesem Zweck sind Diakone und Unterdiakone einzustellen, die die Einnahmen aus dem kirchlichen Besitz (ein Viertel) wie auch die Spenden verwalten und an die Armen verteilen.

Das siebte Gesetz⁵⁴, das ein Viertel des Werkes *De regno Christi* umfasst, beschäftigt sich sehr ausführlich mit der Ehegesetzgebung und überträgt deren Ausführung der Obrigkeit. In der Verordnung wird ausdrücklich die Scheidung gutgeheissen und mögliche Gründe angegeben.

Das achte Gesetz⁵⁵ ordnet das öffentliche Leben neu und bekämpft den Müssiggang. Folgende Massnahmen sind zu ergreifen: a) Verbesserung des Erziehungswesens: Alle Kinder sind an kirchlichen Schulen in die Bibel und den Katechismus einzuführen und haben zu diesem Zweck lesen und schreiben zu lernen. Die begabten Kinder sollen auf weiterführenden Schulen weiterausgebildet werden, während die übrigen handwerkliche Berufe erlernen sollen. b) Schaffung von neuen Arbeitsplätzen in der Wolleverarbeitung, im Bergbau sowie in der Leder- und Papierproduktion. c) Verbesserungen in der Landwirtschaft (niedrige Pacht, Verwendung des Landes nur für Getreideanbau und nicht als Viehweiden) d) Schaffung eines Milizheers, Abschaffung des stehenden Heeres, Verzicht auf die Reisläufer bei der Landesverteidigung. e) Kampf gegen die Monopole der Kaufleute und deren Reichtum sowie Einführung von Handelsbeschränkungen: Nur noch staatlich approbierte, fromme Kaufleute dürfen die zugelassenen Waren exportieren oder importieren. f) Einführung von Massnahmen gegen den Müssiggang: Die Erholung darf nicht zur Zerstörung der Sitten führen, sondern soll der *pietas* zuträglich sein. g) Der Adelsstand soll zur moralisch-geistigen Elite aufgewertet werden. Das neunte Gesetz⁵⁶ verbietet allen Luxus und alle Exzesse.

Gemäss dem zehnten Gesetz⁵⁷ sind alle Verordnungen in Versform (!) und allgemein verständlich neu abzufassen. Die Gesetze sollen sich auf das Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe, dann auf das Land und schliesslich auf die einzelnen Menschen beziehen. Unter den Gesetzen soll der Dekalog den ersten Rang einnehmen. Das elfte Gebot⁵⁸ schreibt eine weitgehende Regierungsreform vor und hält unter anderem eine Verwaltung gemäss Ex. 18, 21–25 für angemessen. Das eigentliche Gewicht legt die Verordnung nicht auf strukturelle Veränderungen, sondern auf die Vermeidung von Missbräuchen

52 Vgl. BOL XV, 130–142.

53 Vgl. BOL XV, 143–152.

54 Vgl. BOL XV, 152–236.

55 Vgl. BOL XV, 236–260.

56 Vgl. BOL XV, 260–263.

57 Vgl. BOL XV, 264–268.

58 Vgl. BOL XV, 268–282.

durch regelmässige Visitationen und auf den integren, nicht korrupten Charakter der Regierungsmitglieder. Das zwölfte Gesetz⁵⁹ verlangt eine für das Königreich einheitliche Rechtssprechung. Die charakterlich einwandfreien, nicht bestechlichen Richter sollen beständig den Nutzen des Gemeinwesens vor Augen haben und die Gesetze nur nach ihrer ursprünglichen Intention ausgelegen.

Das dreizehnte und das vierzehnte Gesetz⁶⁰ fordern eine Reform des Strafvollzugs. Die Gefängnisstrafen sind in Arbeitsleistungen für die Allgemeinheit umzuwandeln. Da die alttestamentlichen Gesetze als normative Grundlage für die Strafzumessung gelten sollen, ist die Todesstrafe für die in der Bibel vorgeschriebenen Fälle anzuwenden. Die Strafen sollen beim Schuldigen Besserung und Reue hervorrufen und bei allen anderen Menschen die Furcht und den Schrecken vor der Sünde befördern. Schliesslich kann das Böse in einer christlichen *res publica* nicht geduldet werden.

Zwischenergebnisse

Die bisherigen Ausführungen lassen erkennen, dass einige Theologumenen Bucers Vorstellung des Reiches Christi auszeichnen. Zu nennen sind insbesondere:

- Die Christologie: Seit der Auferstehung ist Christus der Herrscher seines Reiches. Er wird als der Erhöhte und nicht als der Leidende dargestellt.
- Die Pneumatologie: Der Heilige Geist erwählt im Auftrage Christi die Bürger des Reiches und führt sie in die Gemeinschaft. Nach ihrer Wiedergeburt *bessern* sich die Erwählten.
- Die Ekklesiologie: Das Reich Christi steht in enger Beziehung zur sichtbaren Kirche.
- Die Ethik: Das Reich Christi kämpft gegen die Sünde und erneuert die Menschen innerlich, denn es verfolgt das Hauptziel, die Menschen gut und fromm zu machen.
- Die Gesetze (eigentlich ein Teil der Ethik): Ihre normative Führung trägt dazu bei, das Reich Christi wiederherzustellen.
- Die Beziehung des Reiches Christi zu den weltlichen *regna* ist gekennzeichnet durch eine gegenseitige Unterwerfung.

59 Vgl. BOL XV, 282–285.

60 Vgl. BOL XV, 285–293.

In den folgenden Kapiteln sollen diese Punkte ausführlicher beleuchtet werden.

Zu Bucers Rezeption von älteren Reich-Gottes-Vorstellungen

Bevor wir aber *medias in res* gehen, soll zumindest ansatzweise auf den starken Traditionsbezug des *regnum Christi*-Gedanken aufmerksam gemacht werden⁶¹. Eine eigentliche Auslotung der aufgegriffenen Traditionen kann in dieser Arbeit aber nicht geleistet werden. Die in dem Alterswerk angeführten Bibelstellen⁶² sind – das zeigt eine vertiefte Lektüre deutlich – aufgrund eines Vorverständnisses ausgewählt und selektiv ausgelegt worden. Auch die bucersche Hoffnung des Reiches Christi auf Erden liegt zumindest teilweise im Widerspruch zur biblischen Einsicht, dass die Königsherrschaft Christi nicht von dieser Welt ist. Offensichtlich ist die Reich Christi-Vorstellung nicht nur in Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift gewonnen, sondern baut in erheblichem Masse auch auf älteren Reich-Gottes-Traditionen auf.

Allerdings hat der Strassburger Reformator entscheidende Modifikationen am mittelalterlichen Erbe vorgenommen: 1. Das *regnum Christi* ist die Gemeinschaft der Erwählten und nicht eine irdische Institution. 2. Das mit dem Reich Christi einhergehende ethische Programm beruht auf der Voraussetzung der vorangegangenen Gnade Gottes und ist nicht moralistisch-legalistisch begründet. 3. Aufgrund des Offenbarungsverständnisses verzichtet Bucer auf das Naturrecht⁶³ und arbeitet entsprechend dem reformatorischen Prinzip *sola scriptura* mit der Heiligen Schrift.

61 Zum folgenden nach MÜLLER 98f.

62 Vgl. namentlich die Auswahl der Jesaja-Stellen in BOL XV, 23–35.

63 Vgl. dazu MÜLLER 256–259.

3.1 Der König Christus und sein Mittler, der Heilige Geist

Der König des *regnum Christi* ist selbstverständlich Christus, der über die Erwählten herrscht und für ihr Heil sorgt¹. Insofern vermittelt die Christusherrschaft die tröstliche Sicherheit, dass Christus die Gläubigen erlösen will und letzten Endes alle Geschicke dieser Welt in seinen Händen hält. Deshalb sollen die Christen ihr Vertrauen ihrem König und nicht irdischen Dingen schenken². Das Heil der Menschen hängt von der Kenntnis des Heilswerks Christi ab. *Nam a cognitione Christi, et quam nobis paravit salutis, omnis cum pietas sincera, tum beatitudo solida pendet*³. Im folgenden soll nun der Christologie nachgegangen werden.

Das Reich Christi – das Reich zwischen den Zeiten

Bucer sieht das Erlösungswerk Christi im Rahmen der Heilsgeschichte, die von der Schöpfung bis zur Vollendung aller Zeiten dauert⁴. Bereits in der Erstlingsschrift skizziert der Reformator die Rolle Christi in der Heilsgeschichte und nimmt dabei Kol 1, 16.20 auf. *Dann Christus Jhesus unser heyland ist der, durch den wie alle ding geschaffen seind, also hatt gott gefallen durch yn auch alle ding wider zu bringen und in erste ordnung, in die sye geschaffen seind, stellen*⁵. Die durch Christus bewirkte Versöhnung will also alle Dinge gemäss ihrer ursprünglichen Bestimmung wiederherstellen. Besonders gilt die Versöhnung aber den Menschen. *Plena ergo nostri redemptio, et in*

1 Vgl. W. VAN'T SPIJKER, *Offices*, 39 f. und W. PAUCK, *Reich Gottes*, 4–7.

2 BOL 2, 52.

3 EPH (27) 40b–41a.

4 Vgl. W. VAN'T SPIJKER, *Offices*, 39 f.; DERS., *Kingdom*, 109–113 und KRÜGER 81–85.

5 BDS 1, 60.1–4.

*libertatem vindicatio erit, cum per hunc spiritum Dei et Christi, animo et corpore, ad imaginem primogeniti, perfecte renovati fuerimus, non tantum liberi peccato et morte, sed simul bonis omnibus beati*⁶. Die Erlösung kann Bucer sogar mit einer Vergottung der Menschen vergleichen⁷.

Im Rahmen dieses heilsgeschichtlichen Denkens situiert der Geistliche das *regnum Christi*. Zwar ist es ein ewiges Reich, denn es ist zugleich das Reich Gottes⁸, aber auf Erden wirkt das Reich Christi erst seit der Inkarnation. Zuvor existierten auf der Erde nur die *regna mundi*, die bloss mit äusserlichen Gesetzen die öffentliche Ruhe und Sicherheit der Bürger gewährleisteten. Allerdings deutete sich die anbrechende irdische Herrschaft Christi bereits damals an, beispielsweise im Königreich Davids⁹. Das *regnum Christi* war aber in altestamentlicher Zeit noch unter dem Deckmantel der *externa*¹⁰ verborgen und gelangte erst zur vollen Realität, als Christus in die Welt kam. *Per Christum enim regnum Dei vere demum mundo contigit* (...) ¹¹. Mit der Taufe durch Johannes den Täufer wurde Jesus in sein Herrscheramt eingesetzt¹². Das Reich Christi wurde „öffentlich“ und will seither die ganze Welt erreichen¹³.

Im Zusammenhang mit der Auslegung der Taufe Jesu (Joh 1, 29–34) bestimmt Bucer die Rolle des *regnum Christi* in der Heilsgeschichte anhand eines *triplex aetas*-Schema, in dem sich notabene das bucersche Erziehungsdenken widerspiegelt: die *pueritia*, die *plene virilis aetas* und die *media aetas*, das Zeitalter des *regnum Christi*. Diese Periodisierung erfolgt in Relation zur progressiven Offenbarung durch den Heiligen Geist.

6 EPH (27) 28a.

7 Vgl. SYN (27) 1, 9a.

8 Vgl. SYN (27) 2, 143b–144a.

9 *At vero haec regnante Davide foelicitas umbra fuit regni Christi, quod in Zifon coepit, et veram plenamque libertatem omnibus electis per orbem attulit.* Ps (54) 93. Vgl. auch Ps (54) 399.

10 Siehe Kap. 3.4 (Das anithetische Schema *externa-spiritualia* als Kanon im Kanon).

11 Ps (54) 361.

12 Ps (54) 22.

13 *Id in electis viguit quidem ab initio, at nunc revelari palam, et quam late orbis patet, proferri debuit.* SYN (27) 1, 45b.

Id sane Paulus ad Corinthios [1 Cor 13, 10–12] et alibi [Eph 4, 13–15] docet apertius, quam ut quicquam qui modo illum cura aliqua legerit, inficiari possit: triplicem esse populi Dei aetatem: pueritiam [cf. 1 Cor 13, 11; Eph 4, 14], aetatem adultiorem [cf. 1 Cor 13, 12] pleneque virtutem [cf. 1 Cor 13, 12; Eph 4, 13]. Pueritia formata est, ut par eras, multis caeremoniis externo verbo adiectis. Plene virilis aetas ista omnia missa faciet: tum enim cum advenit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est [1 Cor 13, 10]. At media aetas quae evangelii verbo regitur, ut spiritualior est quam pueritia, ita non est tota spiritualis, ut erit aetas plene virilis, vita coelestis. Igitur verbo externo utitur et, huius causa, externa quoque societate et propter hanc signis potissimum duobus, alio quo eam societatem suspicamus, alio quo renovamus et confirmamus¹⁴.

Die Kindheit (*pueritia*) ist die Zeit des Alten Testaments und kennt noch zahlreiche äussere Symbole, während die *plene virilis aetas* erst beim jüngsten Gericht anbricht und als geistliches Zeitalter vollständig auf äussere Rituale verzichten kann. Die *media aetas* ist die Zeit nach der Geburt Jesu und ein Stadium zwischen der *pueritia* und der *plene aetas virilis*. Trotzdem ist die *media aetas* weiter als die *pueritia* vorangeschritten und kennt anstatt vieler äusserer Rituale nur noch das Abendmahl und die Taufe¹⁵. Mit dem Anwachsen des Geistes geht also ein Rückgang der Zeremonien einher. Allerdings ist dieses Zeitalter weiterhin den *externa*¹⁶ verhaftet, aber schon in zunehmendem Masse den *spiritualia* verpflichtet. Wie die *pueritia* wächst auch die *media aetas* auf die dritte Epoche der Vollendung und des ewigen Ruhms hin. Diese nicht mehr äusserliche, aber auch nicht völlig geistliche Herrschaft ist das Zeitalter des *regnum Christi* – und damit auch der Kirche.

Die Konstanz des zunehmenden Geistes verbindet die drei Zeitalter miteinander, denn der Heilige Geist wirkte auch schon in der

14 BOL 2, 88. Ähnlich auch ZEPH (28) 69ab.

15 *Multa enim de his per Moschee praecepta legitimus quae utique spirituales et internae doctrinae, tum regni Christi in cordibus typi sunt et figurae (cf. 1 Cor 10, 6). Non igitur, quicquid externum in Moschee praeceptum est ac idea rerum spiritualium in regno Christi figura et adumbratio, in regno Christi, quatenus id quod hic fide vivit et a Domino adhuc peregrinatur, abolitum. Nam etiam nos in carne adhuc vivimus, quamlibet spiritu, si modo nomen nostrum impleverimus, adultiores quam fuerint veteres, eoque et nobis aliquis caeremoniarum usus est.* BOL 2, 87f.

16 Zum Verhältnis *externa-spiritualia* siehe Kap. 3.4 (Das antihetische Schema *externa-spiritualia* als Kanon im Kanon).

*pueritia. Für Bucer hat die Kontinuität der Willensoffenbarung Gottes als doctrina im alten und neuen Bund ihren Grund in der Kontinuität des Geistes in der Geschichte des Volkes Gottes*¹⁷. Das Verhältnis zwischen den beiden Testamenten wird durch die Quantität und die Intensität der Geistmitteilung bestimmt¹⁸.

*Collatio novi et veteris testamenti (...) non est proprie novi testamenti quod per Christum constat, et veteris quod pepigit Deus cum patribus. Nam omnino in substantia utrumque idem est. Sunt enim et ipsi per Christum servati. Sed potius est, inter verum et aeternum Dei foedus, quod idem cum omnibus electis, ab initio mundi habuit, licet post Christum sit, cum magis revelatum, tum latius propagatum, et ceremonias foederis cum populo Ebraeorum percussi, umbras scilicet veri testamenti, et beneficij Christi*¹⁹.

Adam, Noah, Abraham, Melchisedek, David, Salomo und andere biblische Gestalten waren Vorläufer von Christus und wiesen mit ihren göttlichen Taten auf den Messias hin²⁰. Christus agierte aber auch schon in der Zeit des Alten Testaments *in persona*²¹. *Huius regni filii et cives veteres quoque fuerunt, sed vulgus sanctorum haec non tam revelate atque potenter sensit quam sancti qui post mortem Christi fuerunt*²². Die Herrschaft Christi dauert nur bis zum Ende der Welt und wird *per beatam resurrectionem*²³ vom Reich Gottes abgelöst. Die geistliche Führung des Königs Christus ist dann nicht mehr vonnöten, weil die Sünde vernichtet worden ist. (...) *proprie regnum Christi dicatur dum pugna viget contra peccatum [cf. 1 Cor 15, 25–27]. Hoc penitus extincto, regnum proprie Dei erit qui tum futurus est omnia in omnibus, 1 Corinth. 15 [28]*²⁴. Mit dem Anbruch der sündenfreien, vollkommen geistlichen *plene virilis aetas* ist das Reich Christi obsolet. *Regni Christi finis, cum perfecta fuerit regeneratio electorum*²⁵. Zugleich führt die Vernichtung der Sünde zu einer Wiederherstellung der

17 KRÜGER 82.

18 Vgl. SYN (27) 1, 151ab.

19 SYN (27) 1, 151b.

20 Vgl. RÖM (36) 192–199; Ps (29) 196ab; Ps (32) 285ab und BOL 2, 143f.

21 RÖM (36) 64b.

22 BOL 2, 69.

23 BOL XV, 53.

24 BOL 2, 476. Siehe auch BOL XV, 53 f.

25 BOL XV, 53.

ursprünglichen Schöpfungsordnung, in der nicht mehr der sündige Eigennutz, sondern der durch die Güte Gottes inspirierte Gemeinnutz herrscht²⁶. Damit schliesst sich die Heilsgeschichte.

Die Lehre von den drei Ämtern Christi bei Bucer

Die sogenannte drei Ämter-Lehre Christi²⁷ beruht auf altkirchlichen und mittelalterlichen Lehren, die erstmalig 1542/43 von Johannes Calvin systematisch entfaltet wurden²⁸. Auch Bucer kann vom dreifachen Amt Christi²⁹ sprechen. Im Gegensatz zu Calvin führt der Strassburger diese Lehre nicht systematisch aus, und sie dient auch nicht als konstitutives Schema zur Deutung des Erlösungswerkes Christi.

Die Übersetzung des Namens Christus mit der Gesalbte ist für Bucer der Ausgangspunkt für das Nachdenken über die drei Ämter Christi. Im alten Testament hat die Salbung den Charakter einer Amtseinsetzung der Könige, Propheten und Priester³⁰. Auch Christus wird mit seiner Salbung durch den Heiligen Geist in ein Amt, allerdings in ein neues, gegenüber früher unvergleichbares, umfassendes Amt, eingeführt. *Unctus est, ut sit rex, doctor et sacerdos noster in aeternum, qui gubernabit nos, ne quid boni desideremus, aut malo ullo premamur, docebit veritatem omnem* (...) ³¹. Die Aufgaben die-

26 Vgl. BDS 1, 45 f., 50 f.

27 Gemäss der drei Ämter-Lehre ist Christus gleichzeitig Prophet (*munus propheticum*), Priester (*munus sacerdotale*) und König (*munus regale*). Zu Lebzeiten verkündete Jesus als Prophet den Menschen den Willen Gottes und sagte die Zukunft voraus (*propheta immediata*). Das prophetische Amt geht für alle Zeiten weiter und wird in mittelbarer Weise durch besondere Persönlichkeiten erfüllt, die im Namen Christi predigen und die Zukunft ankündigen. Christus brachte sich als der wahre und endgültige Hohepriester selbst am Kreuz zum Opfer für die Menschen; insofern war er Priester und Opferlamm in einem. Auf Grund seines Opfers übernimmt Christus auch in der Gegenwart priesterliche Funktionen und leistet Fürbitte (*intercessio*) für die Seinen beim Vater. Als endgültiger König schützt und regiert Christus seine Gemeinde und führt sie zum Ziel. Vgl. H. OTT, Antwort, 266–268.

28 Vgl. W. VAN'T SPIJKER, Offices, 40 f. und DERS., Kingdom, 113 f.

29 Vgl. SYN (27) 1, 10ab und BOL 2, 100.

30 BOL 2, 100.

31 SYN (27) 1, 10b.

ses umfassenden Amtes unterscheiden sich vom „klassischen“ Amt des Königs, des Priesters und des Propheten grundlegend.

Ea enim unctus fuit, non ut esset regni terrent mutabilis administrator, aut manu facti tabernaculi sacerdos, vel de alto vaticinans ac docens propheta, sed ut afflicto Evangelizaret regnum Dei, ut obligaret vulnera contritis corde, ut promulgaret captivis remissionem, et compeditis apertionem carceris, ad promulgandum annum beneplacitum Domino, et diem ultionis Dei nostri, ad consolandum omnes lugentes, et reliqua que lesa. de ipso, hoc loci vaticinatus est. Ut uno verbo ea complectar, unctus in hoc fuit, ut pauperibus spiritu sibi fidentibus annuclaret et exhiberet gratiam patris, atque aeternam vitam, ac modo summus pontifex noster, in caelo ad dexteram patris, nostram causam agat, suo spiritu, beatifica ista unctione, omnes electos consummans³².

Dieses neue, bis anhin unbekannte Amt Christi bedingte auch eine geistliche, mit alttestamentlichen Ritualen unvergleichbare Salbung. Dadurch unterschieden sich die Ämter Christi von den alttestamentlichen Vorgängerämtern, die im Vergleich nur einen Schatten darstellen. Der Hohepriester und oberste Prophet Christus regiert nicht mit äusserer Gewalt, sondern er wirkt mit dem Heiligen Geist auf die Menschen und führt sie zum ewigen Heil³³. Das Motiv der „ganz anderen“ Salbung weitet Bucer im übrigen aus und begründet damit das Priestertum aller Gläubigen – also anders als Luther, der dieses Theologumenon mit der Taufe rechtfertigt. Christus ist gesalbt, *ut nos ungat in filios Dei, vere reges et sacerdotes*. Die Salbung durch den Heiligen Geist wählt die Menschen aus und ernennt sie zu Königen, Propheten und Priestern. *Vocatur denique spiritus sanctus unctio, quod sicut unctione olim sacerdotes et reges, ad officia sua deputabantur, et ceu idonei declarabantur, ita ad vivendum et glorificandum Deum electi, per Spiritum Dei instituuntur, et idonei non tam declarantur quam efficiuntur³⁴.*

32 SYN (27) 1, 10ab.

33 BOL 2, 100.

34 SYN (27) 1, 78b–79a.

Die Idee des *munus duplex* Christi spielt bei Bucer eine grössere Rolle³⁵. Er lässt das prophetische Amt Christi in den Hintergrund treten und integriert es in das priesterliche Amt. Bucer begründet diesen Sachverhalt mit der Feststellung, dass die alttestamentlichen Priester, beispielsweise Melchisedek, die Verkündigung der Lehre und damit das Prophetenamt übernommen hatten³⁶. Allerdings beruht diese Argumentation auf einem einseitigen Verständnis der Prophetie, die stark auf die kirchliche Verkündigung und Unterweisung konzentriert ist³⁷. Zudem hat sich der Hauptinhalt der alttestamentlichen Weissagung, nämlich die Ankündigung des Messias, mit dem Auftreten von Jesus erfüllt³⁸. Deshalb ist die Prophetie in der Zeit nach der Inkarnation nicht mehr vonnöten. Entsprechend gibt Bucer dem prophetischen Amt Christi für die irdische Lebenszeit Jesu kein Gewicht und weist diesem Amt in der Gegenwart erst recht keine Bedeutung zu. Neben den theologischen Gründen dürften vor allem die schlechten Erfahrungen mit den selbsternannten Propheten der Dissidentenkreise die Zurückstufung der Prophetie gefördert haben. Insofern will Bucer das Prophetenamt als zeitlich limitierte Besonderheit des Alten Testaments und der frühen Kirche bestimmen. Trotzdem schliesst er das Auftreten einiger weniger Propheten in der Gegenwart nicht aus. Zwar marginalisierte er 1527 ihre Bedeutung³⁹, aber er hoffte in den für ihn besonderen Jahren nach 1543, dass

35 Vgl. W. VAN'T SPIJKER, *Kingdom*, 113 f.; DERS., *Offices*, 39–48 und G. HAMMANN, Bucer, 232 f.

36 Vgl. Ps (54) 402.

37 *Propheta itaque vera et sancta (...) facultas quaedam videtur, Dei consilia et placita ac certius cum cognoscendi, tum enarrandi ad Ecclesiae profectum, instinctu afflatuque divini spiritus aliquibus facia. Huius pars quaedam est, praesensio ac praedictio futurorum, aut etiam reconditorum. Pars, et quidem, divinius de Deo, ac pietate dexterius differendi facultas.* SYN (27) 2, 108a.

38 Vgl. SYN (27) 2, 107b.

39 Vgl. SYN (27) 2, 109a–111b. *Atque hinc iam liquet, praesentem Ecclesiam, ut de doctoribus per spiritum Dei formatis gloriari possit, de Prophetis certe non posse, quos si non omnino nullos, certe perpaucos, eosque nimis obscuros habet.* SYN (27) 2, 109b.

Busspropheten auftreten und das Volk mit ihrer Botschaft vor der drohenden Strafe Gottes bewahren werden⁴⁰.

Demzufolge hat Christus primär ein *duplex munus* inne, nämlich das des Priesters und das des Königs. Trotz ihrer unterschiedlichen Aufgaben sind die Königsherrschaft Christi und sein Priestertum eng aufeinander bezogen und bedingen sich gegenseitig. Dieser Umstand wird besonders im Kommentar zu Psalm 110 deutlich. Darin wird der alttestamentliche Priesterkönig Melchisedek als *umbra ad Christum*⁴¹ interpretiert. *Is sic regnum administrabat, ut simul et sacerdotio fungeretur, hoc est Doctrinae sacrae interpretem, et pacatorem atque sacrificium populi ageret. Ad hunc igitur modum regnaturum, non Davidem, nisi ut umbram, sed Christum suum, Dominus iuravit, qui unus scilicet est Dei et hominum moderator, unus advocatus, sacrificium et Sacerdos: et is quidem qui sanctificatos in aeternum consummat (...)*⁴². Das königliche Priestertum Melchisedeks ist ewig, denn es ist frei von äusseren Zeremonien⁴³. Bei David findet Bucer ebenso die Einheit von Königtum und Priesterschaft verwirklicht und interpretiert das Reich Davids als einen Schatten des Reiches Christi⁴⁴. (...) *sacerdos appellatus sit, non solum propter publicum ministerium, et regiam potestatem pie et religiose administrata, sed propter religiones et ceremonias tanto studio reparatas, auctas et ornatas*⁴⁵. So akzentuiert Bucer sowohl bei Melchisedek, dem königlichen Priester, und bei David, dem priesterlichen König, die Einheit von Königtum und Priestertum und sieht bei beiden Personen eine Abschattung Christi.

Auch im Hinblick auf das *regnum Christi* betont der Theologe die Gemeinsamkeit der beiden unterschiedlichen Ämter: *Sed proprie regnum Christi idem est, quod sacerdotium eius, et situm in iustificatione inpiorum, et intercessione pro sanctificatis*⁴⁶. Der König Christus leistet Fürbitte bei Gott für die Seinen und ist zugleich Priester.

40 Vgl. Kap. 2.2.5 (Keine Heiligung und keine Busse: Die drohende Strafe Gottes).

41 Ps (54) 402.

42 Ps (54) 402.

43 Ps (54) 402.

44 Vgl. BOL 2, 90.

45 Ps (54) 402.

46 SYN (27) 1, 144a.

Insofern ist das Reich Christi *sacerdotium in action*⁴⁷. *Sacerdotium est sacra functio reconciliandi homines Deo, et perducendi homines ad cognitionem et communionem Dei: id solus Christus potest: igitur solus est ipse verus Sacerdos*⁴⁸. Ohne sein einzigartiges, wirksames Opfer am Kreuz könnte Christus nicht als priesterlicher König fungieren, dessen Herrschaft diejenige Melchisedeks in den Schatten stellt⁴⁹. Mit seinem Kreuzestod hat Christus den Satan und die Macht der Sünde besiegt, doch die Sünde ist in der *media aetas* noch nicht vollständig ausgerottet. Wenn aber die Sünde und der Tod dereinst endgültig überwunden sind, hat das Reich Christi seine Pflicht erfüllt und geht in das Reich Gottes ein. Obwohl Bucer sonst gelegentlich ausführt, das Reich Christi sei ewig, widersprechen sich die beiden Aussagen nicht:

*Finis nanque regni Christi erit, cum mediandi, et intercedendi finis, aderit, quando extinctus ultimus hostis erat, mors, de quibus 1. Corinth 15. Neque pugnat hoc tjs locis qui regno Christi aeternitatem tribuunt, quia illis aliud non significatur, quam stante hoc seculo, illud finem haudquaquam accepturum. Deinde quando Christus finis regno potissimum charitatem suis reparat, in qua omnia iustitiae consummatio sita est, eaque non excidit, simpliciter potest aeternum dici regnum Christi, praesertim cum idem et patris sit*⁵⁰.

Wie die häufige Verwendung des Terminus Reich Christi bzw. *regnum Christi* zeigt, legt aber Bucer den Akzent auf das königliche Amt. Christus ist der alleinige König, der vom Himmel durch den Heiligen Geist über die Erwählten herrscht und als Vermittler für die Seinen wirksame Fürbitte leistet. Zu dieser Mediation können die Menschen nichts beitragen, weil sie das Heil nur *sola gratia* erfahren können.

Iam Rex regum [1 Tim 6,15] Christus est, summus sacerdos [cf. Ps 109, 4] et prophetarum caput [cf. Mt 11, 9] qui non imperio externo modo regit, non brutis

47 W. VAN'T SPIJKER, Kingdom, 112.

48 Ri (54) 516.

49 *Longe verius (sc. als Melchisedek) autem rex iustitiae et pacis (Hbr 7,2) est Christus, verior sacerdos [cf. Hbr 7,15] qui solus sacrificio suo placare Deum potuit [Hbr 7,27], veriusque Abrahamum cum omni posteritate sua, id est electos, benedixit [Hbr 7,1], dum solus is est qui Spiritum donat iustitiae.* BOL 2,143 f.

50 SYN (27) 2, 143b–144a.

pecudibus sacrificat, non externa voce tantum docet et monet, sed Spiritu sancto mentes, sed spontaneus regit ad salutem sempiternam. Eo seipsum pro nobis sacrificium perfectae expiationis obtulit effectique ut et nos gratiae Deo hostiae evadamus [Hbr 9, 14]. Eodem etiam docet et monet ut, quos suo regno donaverit, reddat tandem per omnia iustos, sanctos et beatos [cf. 2 Tim 4, 18]⁵¹.

Marginale Kreuzestheologie

Das Kreuz ist der Ausdruck des priesterlichen Amtes schlechthin⁵²: Der Priester Christus bringt sich am Kreuz stellvertretend für die ganze Menschheit Gott als Opfer dar. Weil Bucer in seiner Christologie den Akzent auf das Königtum Christi und auf dessen Erhöhung legt, misst er der Erniedrigung und dem Kreuz nur ein geringes Gewicht bei. Es ist denn auch kein Zufall, dass die Darstellungen der Kreuzigung in den Evangelienkommentaren⁵³ nicht besonders ausführlich ausfallen und im Grunde genommen erweiterte Paraphrasen sind. Ganz der johanneischen Theologie folgend widmet Bucer seine Aufmerksamkeit hingegen der Inkarnation⁵⁴, in der bereits die Göttlichkeit des Christus deutlich wird und der Ruhm des Reiches Christi bereits zu strahlen beginnt.

Trotz seines geringen Interesses am Erdenleben Jesu kann dem Strassburger keinesfalls ein Doketismus unterstellt werden, denn er stellt ihn in den Kommentaren zur Kreuzigungsszene als leidenden und sterbenden Menschen dar. Ferner weist der Reformator darauf hin, dass der Nazarener bis zu seinem dreissigsten Lebensjahr als Handwerker gearbeitet hatte⁵⁵. In der Exegese vom Röm 1, 3f wird das Problem der Gottmenschheit von Jesus Christus diskutiert und die im Konzil von Chalcedon (450) festgelegte Zwei-Naturen-Lehre

51 BOL 2, 100.

52 Vgl. A. LANG, Evangelienkommentar, 110–117; H.-M. BARNIKOL, Bucers Lehre, 13–18 und W. VAN'T SPIJKER, Offices, 43f.

53 Vgl. die Darstellungen der Kreuzigung und des Todes Jesu in SYN (27) 2, 356b–363b und BOL 2, 506–529.

54 Vgl. BOL 2, 23–60.

55 Vgl. SYN (27) 1, 83b.

anerkannt⁵⁶. Gerade in den Auseinandersetzungen mit den Dissidenten, namentlich mit Melchior Hoffman⁵⁷, verteidigt der Geistliche diese altkirchliche Tradition.

Im Grunde genommen nimmt er das Erdenleben Jesu aus der Perspektive der Erhöhung wahr. Daher bemüht sich der Evangelienkommentar, Christus als König auf Erden darzustellen. Symptomatisch ist in dieser Hinsicht auch die Auslegung zu den Weisen aus dem Morgenland, die bereits das Jesuskind wie einen König verehren⁵⁸. Das Ansehen und die Macht des Reiches Christi zeichnen sich bereits im Erdenleben von Jesus ab. Trotzdem sind die Annahme der menschlichen Gestalt und das Kreuz notwendig, denn nur das Leiden des unschuldigen, reinen Jesus kann die Menschen mit Gott versöhnen⁵⁹. Das Leiden ist eine wichtige Voraussetzung dafür, dass die Menschen den Herrscher erkennen können.

*Omnia ita in Christo temperata videmus, ut pii quidem salvatorem ipsum, non possint non agnoscere, impij autem atque reprobi nihil minus. Ita divinitas eius, cruce et humilitate tegitur*⁶⁰.

In diesem Sinne bildet die Erniedrigung – so die bucersche Interpretation – geradezu eine erkenntnistheoretische Notwendigkeit.

In der Erniedrigung am Kreuz legt Christus die notwendige Grundlage für seine Erhöhung. Im Grunde genommen ist der Tod Christi in Bucers Auffassung ohnehin nur ein Übergang, wie beispielsweise die Auslegung zu Joh 12, 27–36 zeigt⁶¹. Die Auferstehung und die Erhöhung überstrahlen das Kreuzesgeschehen, das bloss eine Art Vorbereitungsstufe zur Herrlichkeit Christi darstellt. Bucers Akzent liegt auf der Erhöhung, was in den folgenden Sätzen besonders deutlich wird.

56 Vgl. RÖM (62) 21A–26E, bes. 24F. Gemäss den Ausführungen Bucers sind die göttliche und die menschliche Natur von Jesus Christus ungetrennt, unvermischt, unauflöslich und in ihrer Wesenhaftigkeit verbunden.

57 Vgl. BDS 5, 55–59.

58 Vgl. SYN (27) 1, 29a–32b.

59 Vgl. SYN (27) 2, 184a und EPH (27) 28ab.

60 SYN (27) 1, 40a. Siehe auch SYN (27) 1, 19a.

61 Vgl. bes. BOL 2, 368–397, bes. 384 f.

*Hoc ergo homo factus, mortuus, et rursus in vitam beatam, et administrationem regni Dei exaltatus, plusquam ante praestitit, quod effusus fuit postquam regnum suum gloriosus inivit spiritus Dei super omnem carnem, hoc est, omne genus hominum, congregarique coeperunt, et qui dispersi in gentibus filij Dei erant (...)*⁶².

Durch die Erweckung von den Toten wird der irdische Jesus in einen priesterlichen König verwandelt, der vom Himmel mit Hilfe des Heiligen Geistes über die Seinen regiert. Zugleich wird dem Erhöhten alle Macht im Himmel und auf Erden, die Königsherrschaft, übertragen.

Der Zweck des Sühnetodes Christi: die *ad imaginem Dei restitutio*

Das notwendige, von Gott im voraus bestimmte⁶³ Leiden und der Tod Christi werden von Bucer als *satisfactio, placatio, liberatio, purgatio, reconciliatio* und *expiatio*⁶⁴ beschrieben⁶⁵. Indem Christus das Leiden auf sich nimmt, wird er zum alleinigen *mediator* und zum *intercessor* für die Menschen. Mit der Annahme des unumgänglichen Versöhnungswerkes Christi erlässt Gott den Menschen die Sünden⁶⁶. Diese Vergebung betrifft nicht nur die Erbsünde, sondern auch die Aktualsünden. Erst durch das Blut Christi wird die Versöhnung der Menschen mit Gott möglich. Die zahlreichen Opfer, die gemäss den alttestamentlichen Gesetzen dargebracht worden sind, kündigen das eine allein heilbringende und heilswirksame Opfer Christi an. *Solus ergo Dominus noster Iesus Christus hostia illa fuit, quae placare Deum humano generi potuit (...)*⁶⁷. Gottes Gerechtigkeit verlangt eine adäquate Satisfaktion für die Sünden⁶⁸. Da aber alle Kinder Adams verloren sind, sandte Gott aus Barmherzigkeit seinen Sohn Christus, einen *alius ex filiis Adam*⁶⁹, der zur Genugtuung fähig war. Nur

62 EPH (27) 59b–60a.

63 Vgl. SYN (27) 2, 184a.

64 Vgl. EPH (27) 28ab; BOL 2, 68 und RÖM (36) 2, 4–6, 12, 156, 178.

65 Siehe A. LANG, Evangelienkommentar, 110–117; H.-M. BARNIKOL, Bucers Lehre, 13–18; L. LEIJSEN, Martin Bucer, 188–202 und W. VAN'T SPIJKER, Offices, 43f.

66 Vgl. EPH (27) 30a.

67 EPH (27) 29a.

68 Vgl. EPH (27) 28ab.

69 EPH (27) 29b.

durch seinen heilsnotwendigen Tod können den Menschen die Sünden vergeben werden⁷⁰.

Christus ist zur Sühnung der Sünden gestorben und auferstanden, um den Menschen den Heiligen Geist zu schenken und sie nach seiner *imago* wiederherzustellen.

*Mortuus siquidem est, ut tua peccata exptaret, et vim Satanae in te profligaret, unde erat ut vim legis divinae ne intelligere quidem posses. Coelos adscendit, ut te coelesti spiritu adflatum ad imaginem suam plene repararet*⁷¹.

In der *restitutio ad imaginem Dei* wird die ursprüngliche, nicht durch die Sünde korrumpierte menschliche Natur wiederhergestellt, deren Hauptprinzip der gegenseitige Nutzen ist⁷². In Bucers Auslegung des Kreuzesgeschehens dominiert überhaupt die Ethik:

*Siquidem Christus pro nostris peccatis mortuus est, ut ea aboleret, dum ipsi credimus, et eo membra eius sumus, de carne et ossibus eius, non potest in nobis vivere et regnare peccatum. (...) novam coelestemque vitam communicavit sibi credentibus, communicata morte sua et resurrectione: nova igitur et libera vivendi ratio nobis competit, et veterem servilem convenit esse abolitam. (...) Si mortuus est pro te Christus et resurrexit, tibi quoque moriendum est, et ita nova et sempiterna vita ineunda: nostraeque afflictiones et mors ipsa non poterunt aliud, quam esse in hanc novam et foelicem vitam transitio*⁷³.

Den Zweck und den Sinn des Todes Christi sieht der Geistliche darin, dass der Mensch durch den Sühnetod aus seiner sündigen Existenz befreit und gemäss dem Bilde Gottes restituiert werden kann. Durch sein Sterben auf Golgota hat Christus die Macht der Sünde gebrochen und die Voraussetzungen für die *restitutio ad imaginem Dei* geschaffen. In der *restitutio* erhält das ganze Heilsgeschehen – von der Inkarnation Christi bis zu dessen Auferstehung – seinen Sinn.

70 *At semel tamen erat, per innocentem et libere in gratiam Dei susceptam mortem, divinae severitati satisfaciendum [cf. Hbr 9, 12]. Eam cum nemo filiorum Adam praestare posset, Verbum hoc, id est ipsum Deum, hominem fieri et mori pro nobis necessum fuit [cf. Rm 5,8]. BOL 2, 62.*

71 RÖM (62) 482F Vgl. auch RÖM (36) 233.

72 Vgl. dazu Bucers Erstlingsschrift in BDS 1, 44–67.

73 RÖM (36) 286.

Der König Christus ist im Himmel, aber er herrscht durch den Heiligen Geist auf der Erde⁷⁴. (...) *regnum electorum per spiritum suum administrat* (...) ⁷⁵ Das statthalterliche Wirken des Geistes offenbart die mächtige göttliche Kraft, die Christus durch seinen Kreuzestod und seine Erhöhung erworben hat. Der Geist ist ein Geschenk des herrschenden Christus (*regnantis Christi donum*⁷⁶). Der Heilige Geist ist also in Abhängigkeit von Christus zu sehen und ist sozusagen dessen Botschafter. In diesem Sinn folgt die Pneumatologie auf die Christologie und macht diese wirksam.

(Quid Spiritus sanctus) (...) Est enim utrius Dei, omnium vivificatrix, alitrix, foitrix et consummatrix cuius solius afflatu fit ut Deum et cognoscamus et amemus similesque tandem illi evadamus. Hanc exercere virtutem eamque administrare quibus vult, Christi est; Verbi nimirum per quod omnia ut condita sunt [cf. Col 1, 16], ita et moderantur atque feruntur, sicut habet Epistola ad Heb. [cf. Hbr 1, 2–3]. Quoque is est qui gratiam Patris, a qua hoc donum venit, morte sua nobis comparavit [Rm 5, 15]⁷⁷.

Der Heilige Geist ist nicht autonom, sondern proklamiert den Ruhm Christi. *In quo sane divinitatem et regnum Christi apertissime praedicavit, cum illi communem cum patre in novandi nos, iustificandi, atque plane beatificandi vim, hoc est, donum spiritus sancti adscribit*⁷⁸. Christus spricht selber durch den Heiligen Geist und ist durch ihn bei den Erwählten zugegen⁷⁹.

Trotz seiner Gebundenheit an Christus stammt der Heilige Geist von Gott ab. *Est enim hic Spiritus virtus ipsissima Dei (...) Deus etenim unus est, neque esse potest inter ipsum, Verbum eius et Spiritum sanctum, hanc salvificam et omnium vivificatricem virtutem de qua hic agimus, ullum substantiae discrimen*⁸⁰. Gott zeigt seine Kraft durch

74 Vgl. W. VAN'T SPIJKER, *Offices*, 48–50; DERS., *Lehre*, 75–78; HAMMANN 1, 91–109 und A. LANG, *Evangelienkommentar*, 120–129.

75 SYN (27) 1, 2a. Siehe auch M. BUCER, *scripta* (...) *Latomi*, 204f.

76 BOL 2, 540. Siehe auch EPH (27) 24b.

77 BOL 2, 65.

78 SYN (27) 1, 80b.

79 Vgl. SYN (27) 1, 80b.

80 BOL 2, 65.

den Heiligen Geist und ist in ihm manifest. Es ist aber Christus, der diese, durch seinen Kreuzestod erworbene Kraft sendet und die unterbrochenen Verbindungen zwischen Gott und den Menschen wiederherstellt.

*Paracletus autem spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo. Vide filius mitti a patre, et pater in nomine filij, nimirum quia filio pater regnum sanctorum tradidit, quem illis quoque morte sua placatum reddidit, unde spiritum filiorum Dei accepta licet a patre potestate, tunc dispensat, qui idem cum patris sit donum, dicitur a patre, sed per Christum, hoc est, in nomine ipsius mitti*⁸¹.

Diese Sätze lassen folgende interessante Beobachtung zu: In der Pneumatologie treffen und vereinigen sich eine monenergistische Gotteslehre und eine Christologie der Erhöhung. Diesen Sachverhalt begründet und vertieft der Strassburger mit Hilfe der Trinitätslehre:

*D. Kimbt docet suos dum nos ex hoc loco Christum Deum probamus, eo quod oporteat Filium eiusdem naturae esse cuius Pater sit, respondere nobis, Deum summam unitatem esse, nec augeri eum aut minui, vel dividi posse, sed neque prioris aut posterioris ratione recipere. Id vero libenter et nos fatemur. neque ita Patrem Deum, Filium Deum, Spiritum sanctum Deum dicimus, ut Divinae substantiae inter eos sectio sit, sed unum summa simplicitate Deum, tantum personali discrimine, in Scripturis praedicatum confitemur. Verbum enim, sive virtutem Dei, ut Paulus vocat: item Spiritum atque omnia vivificantem et ornantem Dei adflatum, Sacrae litterae praedicant. Iam Verbum, Spiritumque Dei a Deo ipso diversa quis faciat? Natura igitur sunt inter se unum idemque Deus, Verbum, et Spiritus, Pater, Filius, et Spiritus sanctus. Rursum quum Scriptura sub distinctis personis de his loquitur, quis corrigit linguam Dei?*⁸²

Für Bucer hat der Heilige Geist primär die Funktion der Offenbarung. Diese Aufgabe erfüllt er in der Unterweisung und in der Ermahnung. In diesem Sinn hat er die Aufgabe zu sprechen, zu befehlen, zu fordern, zu lehren und vorzuschreiben⁸³. Auf diese Weise führt er zum *omnium verum intellectum* [2 Tim 2, 7] *qui situs in eo est quod Christus ipse vere agnoscitur*⁸⁴.

81 SYN (27) 1, 80b.

82 Ps (54) 24.

83 Vgl. BOL XV, 77.

84 BOL 2, 431 f.

Die lebendigmachende Kraft Gottes, die sich in der Auferstehung Christi zeigte, ist in der Gegenwart manifest im Heiligen Geist. *Nota spiritum sanctum, hoc est (...) sanctam virtutem et energiam*⁸⁵. Seine überwältigende Dynamik wird in den zahlreichen Synonymen und Attributen deutlich: *vivificatrix omnium, virtus Dei, fatrix, consummatrix, energia divina, spiritus sapientiae, spiritus intelligentiae, spiritus consilii, spiritus fortitudinis, spiritus scientiae, spiritus timoris Domini*⁸⁶. Das Tun des Heiligen Geistes illustriert Bucer mit eindrücklichen Bildern: *ignis, aqua, digitum Dei, unctio*, Siegel, *obsignatio, arrabo, lux*⁸⁷. Der Heilige Geist, der Paraklet, ist nicht der Tröster, sondern der *patronus, dux, doctor* und *adhortator* im Alltag⁸⁸. *Sine Spiritu nihil recte feceris, sic etiam nihil insolens sit*⁸⁹. Als Botschafter des Königs Christus leitet der Heilige Geist die Erwählten zur Frömmigkeit und zur würdigen Lebensführung an. Entsprechend übersetzt der Reformator das Wort *paracletus* mit *advocatus, patronus* oder *adhortator* und hält jedenfalls eine Übertragung mit *consolor* für nicht angemessen⁹⁰.

85 Vgl. SYN (27) 1, 72a.

86 Vgl. BOL 2, 65, 454; SYN (27) 1, 76b und BOL XV, 23.

87 Vgl. BOL 2, 65 f.; EPH (27) 39b und SYN (27) 1, 141a.

88 Vgl. BOL 2, 453–455. Siehe auch SYN (27) 1, 79a.

89 BOL 2, 122.

90 Vgl. SYN (27) 1, 79a.

3.2 Die sichtbare Kirche und das *regnum Christi*

Obwohl der Terminus Reich Christi ein Bestandteil der Christologie ist, ist er thematisch eng mit der Kirche verknüpft¹: Der König Christus ist der *procurator vineae Dei, hoc est, caput Ecclesiae, omnium iudex*² und stets um den Aufbau des mystischen Leibs bemüht³. Zu diesem Zweck sendet Christus allen Auserwählten den Heiligen Geist und vereinigt sie unter dessen Führung im unsichtbaren *regnum Christi*⁴, denn *Gott ist ein Gott der gemeinschaft. So will unser herr und haupt Christus uns als seine glider also regiren und selig machen, das er das werk unsers heils nicht dann durch alle glider und wahre gemeinschaft derselbigen fuere und ußrichte*⁵. Die wahre, dem Auge entzogene Kirche ist die von Christus geleitete Gemeinschaft der Erwählten – das Reich Christi⁶.

Das *regnum Christi*: die wahre Kirche
und die unsichtbare Gemeinschaft der Erwählten

Die wahre Kirche ist also bei weitem nicht die *congregatio omnium baptisatorum, qui se tradunt et constituunt in potestate et disciplina Romanae ecclesiae et ordine hierarchico*⁷. Besonders in den ersten reformatorischen Jahren akzentuiert Bucer die Distanz des *regnum Christi* zur römischen Kirche. Die wahre Kirche, das geistliche Reich Christi, wird aus der Reichweite klerikaler Ansprüche herausgehoben und findet sich in der Reinheit der Gemeinschaft der Auserwähl-

1 Vgl. G. HAMMANN, Bucer, 95f und W. VAN'T SPIJKER, Offices, 61–77.

2 SYN (27) 2, 243b.

3 Vgl. SYN (27) 2, 126a.

4 Vgl. PS (54) 313.

5 LENZ 2, 427.

6 Vgl. BDS 2, 115 und Eph (62) 41f.

7 EPH (62) 41. Siehe zum folgenden G. HAMMANN, Bucer, 95–102 und W. VAN'T SPIJKER, Offices, 62–64.

ten wieder. *In coelis siquidem est horum municipatus, quamlibet in terris adhuc corpore peregrinentur a Domino. Haec ipsa vere quoque ut civitas, ex vivis lapidibus, fundamento Christo inedicata est, et quotidie instauratur, sic quoque consociata, ut vel sola civitas dici queat*⁸. Namentlich in der Auseinandersetzung mit dem Augustinerprovinzial Conrad Treger betont Bucer, dass die wahre Kirche nicht die sichtbare Gemeinschaft der Getauften ist⁹: *Dann die christlich Gemeyn nichts anders ist, dann die gemeynschafft der beyligen, das ist der glaeubigen. Und die ist ye unsichtbar, dann wir glauben sye*¹⁰. Auch im Synoptikerkommentar von 1527 unterstreicht der Theologe die Differenz zwischen dem *regnum Christi* und allen weltlichen Institutionen: *Proinde recte caelorum regnum vocatur, caelestis enim, et omni terrena incomparabiliter praestans (...)*¹¹. Die Verbindung zwischen der sichtbaren Kirche und dem Reich Christi besteht nur durch den Heiligen Geist. Die darin deutlich werdende Distanz zwischen dem geistlichen *regnum Christi*, der wahren Kirche, und der sichtbaren Kirche erlaubt es dem Reformator, eine kritische Haltung zu den bestehenden kirchlichen Verhältnissen einzunehmen.

Das himmlische *regnum Christi* sucht sich aber auf dieser Welt eine Gemeinschaftsform und drängt deshalb zur Gründung der Kirche. Zu diesem Zweck versammelt der Heilige Geist die Erwählten und führt sie in die Gemeinschaft der sichtbaren Kirche. *Hanc autem Electorum concionem, spiritu in unum collectam, corporibus autem quam late orbis patet, dispersam (...)*¹² Durch den direkten Weg zu den Gläubigen schafft der Heilige Geist die irdische Kirche – notabene ohne die Vermittlung durch eine klerikale Hierarchie. Es sind also die Erwählten, die die sichtbare Kirche zum Ort des göttlichen Wirkens werden lassen. Mit anderen Worten: Die Kirche auf Erden ist eine Folge der Erwählung (und nicht umgekehrt) und verkörpert auch nicht das Reich Christi, sondern bleibt nur ein Entwurf und eine

8 Vgl. Ps (32) 307a.

9 Vgl. BDS 2, 111–115.

10 BDS 2, 113.25f. Ähnlich: *Noch so ist allweg die Kirch unsichtbar, dann man glaubt sye, sycht sye nit* (BDS 2, 115.21f.).

11 SYN (27) 1, 46a. – Siehe auch BOL XV, 6; BOL 2, 521; BDS 1, 340 und BDS 2, 115.

12 ZEPH (54) 574.

Projektion. Insofern ist die sichtbare Kirche nicht eine Heilsbedingung, sondern die individuelle Erwählung durch den Heiligen Geist, die der Kirche vorausgeht. Auf diese Weise deutet Bucer die Kirche als Ort des göttlichen Handelns und kann gleichzeitig seinem Verständnis der Erwählung treu bleiben. Trotzdem ist sich der Theologe bewusst, dass die sichtbare Kirche nicht nur aus Erwählten, sondern auch aus Heuchlern besteht; die sichtbare Kirche in einer sündigen Welt kann immer nur ein *corpus mixtum* sein, zu dem auch Heuchler und *impij* gehören – wie das Unkraut im Weizen¹³.

Das *regnum Christi* – faktisch eine Chiffre für die sichtbare, erneuerte Kirche

*Verum in hoc uno, ut Christi regnum simpliciter restituatur, pura tum doctrina, tum Sacramentorum et disciplinae Ecclesiasticae administratione admissa*¹⁴. Das *regnum Christi* kann wiederhergestellt werden, wenn das Evangelium verkündigt, die Sakramente richtig verwaltet und die Kirchenzucht richtig angewandt werden. Diese drei Anliegen sind die notwendigen Minimalbedingungen, um die Herrschaft Christi herzustellen und ihr sichtbare Gestalt zu verleihen. In diesem Zusammenhang erscheint die Verbindung zwischen dem geistlichen *regnum Christi* und der erneuerten, weiterhin sich erneuernden Kirche, die von ihrem Haupt Christus (und nicht vom Papst) regiert wird, sehr eng. Obwohl Bucer gleichzeitig immer wieder betont, dass das *regnum Christi* die unsichtbare Gemeinschaft der Erwählten ist, impliziert sein Sprachgebrauch eine Gleichsetzung.

Diese Gleichsetzung ist häufig zu beobachten und kann an zahlreichen Beispielen belegt werden: In der Erstlingsschrift *Das ym selbs*, aus dem Jahr 1523 schrieb Bucer in der Vorrede: *Also ist es gewislich auch das reich Christi und wore kirch, wo das wort Christi mit solchem lust gebort und fleiss bewart wirt*¹⁵.

13 Vgl. SYN (27) 2, 144a–145a; Ps (54) 4, 94; BDS 3, 113; BDS 5, 131f.; BDS 9/1, 402; EPH (62) 19, 37; M. BUCER, scripta (...) Latomi, 134f. und BOL 2, 286.

14 M. BUCER, Concilium, m2a. Siehe zum folgenden G. HAMMANN, Bucer, 95–102.

15 BDS 1, 44, 15f. Es ist allerdings einzuräumen, dass Bucer bei diesem Satz eigentlich an die Gemeinschaft der Erwählten dachte, denn nur die Erwählten können das Wort Gottes hören.

– In einem Brief an Luther vom 23. November 1524 legen die Strassburger Prediger dar: *Hec animis Christi regnum emergere et illustrari unice cupientibus (...)* ¹⁶. – 1532 hielt Bucer dem Täufer Marbeck entgegen: *Sind sie gleichig, so sind sie jm reich Christt, das ist jn der kirchen*¹⁷. Auf einigen Seiten später heisst es: *(...) jm reich Christt, das ist seyner kirchen hie ufferden (...)* ¹⁸. – Aus dem Römerbriefkommentar von 1536: *Ita ecclesia quid aliud, quam Respublica est, regnum siquidem Dei, regnum coelorum, et civitas sancta in scripturis vocatur? Haec tota in fide Christi est, butus enim sponsa, butus corpus*¹⁹. – Am 1. September 1542 gratulierte Bucer dem Landgrafen Philipp von Hessen zur Eroberung Braunschweigs und hoffte, dass damit das Reich Christi (= erneuerte Kirche) erweitert werden könne²⁰. – Im Buch *De regno Christi* (1550) wird die Kirche verschiedentlich explizit²¹ und implizit²² mit dem Reich Christi gleichgesetzt. – Im Epheserkommentar von 1551 heisst es: *At regnum Dei, Christi ecclesia est*²³.

Die faktische Gleichsetzung des *regnum Christi* mit der erneuerten Kirche ist aber nicht dogmatisch zu überhöhen. Bucer betrachtete die Kirche niemals als Heilsanstalt im Verständnis der altgläubigen Theologie. Vielmehr ist die sichtbare Kirche der reguläre Ort für das Wirken des Heiligen Geistes, aber sie verfügt nicht über ihn und kann ihn erst recht auch nicht spenden. Die Heilsbedeutung, die der Kirche nicht zukommt, trifft aber für das *regnum Christi* als Wirklichkeit und Offenbarung des erhöhten Christus zu. (...) *extra quod (sc. regnum Christi) nulla salus, nihilque boni est*²⁴. Die Kirche ist das bevorzugte Feld der Nachfolge und widerspiegelt das Wirken des *regnum Christi* auf Erden. Allerdings hat Gott in Ausnahmefällen auch Menschen ausserhalb der Kirche gerettet. Die im *ordo iustificationis* begründete Heiligung macht aber einen Ort der Gemeinschaft erforderlich, wo die Gläubigen sich durch die Predigt, die Sakramente und die Zucht reinigen und gegenseitig geistlich erbauen können. Keine *tota vitae perfectio* ohne die Gemeinschaft!

16 BCOR 1, 296.240.

17 TAE 1, 506.21 f.

18 TAE 1, 507.31 f.

19 RÖM (36) 19.

20 Vgl. LENZ 2, 83.

21 Vgl. BOL XV, 33.

22 Vgl. BOL XV, 98–105.

23 EPH (62) 111.

24 PS (54) 26.

Eine notwendige Ambivalenz

So liegt eine gewisse Ambivalenz in Bucers Werk vor²⁵: einerseits eine enge Verbindung, andererseits eine klare Grenze zwischen dem unsichtbaren, geistlichen *regnum Christi* und der sichtbaren Kirche²⁶. Die flexible Handhabung des Begriffes *regnum Christi* gibt dem Pfarrer die Möglichkeit, die bestehenden kirchlichen Verhältnisse an einem absoluten Massstab zu messen und zu bewerten. Gleichzeitig kann er der erneuerten Kirche einen neuen, gebührenden Stellenwert einräumen, ohne ihr eine exklusive Heilsfunktion zuzuerkennen und auf eine kirchenkritische Dimension verzichten zu müssen. Der Geistliche löst diese Ambivalenz auf, indem er von der Kirche *coram Deo*, der reinen Gemeinschaft der Erwählten, und der Kirche *coram hominibus*, der sichtbaren Kirche, spricht: *Hanc regnum coelorum [Mt 3,2] in evangelicis Literis vocavit, quia vere spiritualem vereque coelestem vitam ii meditantur qui coram Deo in hoc suum regnum pervenerunt. Coram hominibus nanque et sati a Diabolo, mala zizania [Mt 13,25], sese admiscunt qui in fine mundi demum omnes efficiuntur*²⁷. Während Bucer gegenüber den Altgläubigen die Distanz und entsprechend das *coram Deo* betonte, hob er gegenüber den Dissidenten die Sichtbarkeit der Kirche, also das *coram hominibus*, hervor.

Der Strassburger geht aber von der Einheit der sichtbaren und unsichtbaren Kirche aus:

Die geschrifft redt nur von einer kirchen, die etn leb, gespons und rich Christi ist, und das sind fromme, gottselige leutte, deren neues und ewiges leben wol inwendig durch den glauben alleyn in gott stätt und deshalb unsichtbar ist. Dwiß aber dieser glaub sich durch etn züchtig, erbar und aller welt dienstlich und nützlich leben in warer liebe thätig und krefftig stetigs eiget und erzeugt,

25 Vgl. K. KOCH, *Studium*, 50–56 und W. VAN'T SPIJKER, *Offices*, 61–66.

26 Selbst das Werk *De regno Christi* von 1550, das das Reich Christi am deutlichsten mit der erneuerten Kirche gleichsetzt, kennt diese Ambivalenz, allerdings nicht besonders ausgewogen. So wird im ersten Teil verschiedentlich auf die geistliche Dimension des *regnum Christi* hingewiesen (z. B. BOL XV, 23–25 und 47–53).

27 BOL 2, 71.

ist ein solche kirch und gemeyn gotts gar woll zu seben, wo sye anderst ist: dan bey den fruchten kennet man den boum [Mt. 7.16]²⁸.

Auch in der Auslegung von Jes 60, 4–14 unterstreicht Bucer die Einheit des *regnum Christi* und der Kirche und erklärt die verschiedenen Grade der Perzeption mit der menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit.

Quam vocat locum pedum Domini, quia in sola Ecclesia Deus se vere praesentem pro modo nostrae capacitatis in hac vltia exhibet. Coelum alioqui sedes eius est, ubi se plane revelat; terra autem sanctorum scabellum est pedum eius (Es. 66, 1), in quo nobis se ex parte repraesentat, et ea parte, cuius percipiendae sumus hic eius donos capaces²⁹.

Es ist allerdings festzuhalten, dass sich die Akzente in Bucers Ekklesiologie im Laufe der Zeit verschieben. Während der Theologe in den ersten Jahren die Distanz zwischen dem *regnum Christi* und der Kirche betont, lässt er nach 1530 die beiden Grössen in eine zunehmend engere Beziehung treten. Diese Entwicklung soll im folgenden Abschnitt beleuchtet werden.

Das *regnum Christi* und die Kirche: die Etappen einer Entwicklung bis 1549

In den ersten Jahren der Reformation war Bucer bemüht, den Kirchenbegriff von den Ansprüchen der römischen Kirche zu befreien, und legte den Akzent auf die Deutung, das *regnum Christi* sei die geistliche Gemeinschaft der Erwählten – und nicht die sichtbare Kirche³⁰. Nachdem in Strassburg der Kampf gegen die Altgläubigen mit der Abschaffung der Messe (1529) gewonnen war, musste eine „neue“ Kirche aufgebaut und ausgestaltet werden. Unter anderem aus diesem Grund liess Bucer die Distanz zwischen dem *regnum Christi*

28 TAE I, 201.25–33.

29 BOL XV, 33.

30 Vgl. W. VAN'T SPIJKER, Offices, 62–66 und G. HAMMANN, Bucer, 95–102. W. P. STEPHENS, Church, 46–60 hat in seiner Einzelstudie über die beiden Epheserkommentare von 1527 und 1551 exemplarisch auf die Entwicklung des Kirchenbegriffs hingewiesen.

und der Kirche in den Jahren nach 1530 zunehmend kleiner werden. Die irdische Kirche, ihre Ämter und ihre Sakramente gewannen seit 1530 zunehmend an Bedeutung. *Je mehr sich der Begriff des himmlischen Reiches in der kirchlichen Gemeinschaft herauskristallisiert, um so stärker konkretisiert er sich in den Strukturen und um so unentbehrlicher wird die Kirche; nicht zu Verwirklichung des Heils (dies kann nicht oft genug betont werden!), sondern für dessen Aktualisierung im Leben der Gläubigen*³¹.

Die wachsende Bedeutung der irdischen Kirche in Bucers Theologie dürfte ferner als Reaktion auf die seit 1527 stärker werdenden Dissidenten³² zu werten sein, die die Strassburger Kirche zu spalten drohten. In den Auseinandersetzungen mit diesen Kreisen unterstrich der Theologe die göttliche Herkunft der Kirche und zeigte, dass ihre Existenz und ihr Wirken dem Heilshandeln Gottes entspringt. Zwar ist die Kirche keine notwendige Heilsbedingung, aber sie wird als ein Ort dargestellt, dem eine besondere Würde zukommt. In diesem Sinn ist die Kirche die sichtbare Gemeinschaft der Getauften, zu der neben den Erwählten auch die Verworfenen gehören. Der separatistische Weg ausserhalb der Kirche ist eine selbstsüchtige Trennung vom normalen Wirkungsfeld des Heiligen Geistes.

Ausserdem dürfte die stärkere Gewichtung der irdischen Kirche auf die Konflikte in der Zuchtfrage³³ zurückzuführen sein. Um den Prozess der Heiligung in Strassburg zu intensivieren, hoffte Bucer zunächst auf die obrigkeitlichen Zuchtmassnahmen, die dem Reich Christi Raum schaffen sollten. Nachdem sich aber abzeichnete, dass der Magistrat die bucerschen Bestrebungen nicht teilen und die weltliche Disziplin nicht verschärfen wollte, wurde das Anliegen einer selbständigen Kirchenzucht dem Theologen immer wichtiger. Damit ging eine wachsende Relevanz der sichtbaren Kirche, ihrer Ämter und ihres Auftrages einher.

Schliesslich ist zu berücksichtigen, dass Bucer sich spätestens nach der Abschaffung der Messe 1529 nicht mehr in der Situation befand, die klerikalen Ansprüche der römischen Kirche abweisen zu

31 G. HAMMANN, Bucer, 99f.

32 Vgl. Kap. 5.1.2 passim.

33 Vgl. Kap. 5.2 passim.

müssen. Vielmehr war der leitende Prediger mit der Aufgabe konfrontiert, eine „neue“, vom Strassburger Bischof unabhängige Kirche aufzubauen und sie theologisch zu legitimieren. Der Ausdruck dieses Bemühens ist der 1538 erschienene Traktat *Von der waren Seelsorge*³⁴.

Das Alterswerk *De regno Christi* – das Ende einer Entwicklung

In dem Alterswerk *De regno Christi* (1550) kommt die Entwicklung der bucerschen Ekklesiologie zum Abschluss³⁵. Das Werk, das eine Zusammenfassung der bucerschen Theologie ist, bringt keine grundsätzlich neuen Aspekte. Vielmehr werden die Gedanken zusammengefasst und unter dem Blickwinkel des Reiches Christi gebündelt. In diesem kompositorisch gesehen keineswegs meisterhaften Traktat geht die Dynamik des *regnum Christi* über die Kirche hinaus und erstreckt sich auf die ganze Welt³⁶. Dieses Reich unterscheidet sich an Weisheit und Tugend von den weltlichen Reichen³⁷, die deshalb der Ausstrahlung des *regnum Christi* und damit der Kirche untergeordnet werden sollen³⁸. Die Kirche soll nämlich ein vorläufiges Abbild des Reiches bilden und dazu beitragen, die Menschen unter dessen Herrschaft zu führen. Aus diesem Grund werden die kirchlichen Strukturen und Ämter wie auch die Lebensführung der Gläubigen zu Vorbildern für die ganze Menschheit.

34 Vgl. BDS 7, 90–241.

35 Vgl. G. HAMMANN, Bucer, 100–102.

36 Gemäss G. HAMMANN, Bucer 100 f. soll der *regnum Christi*-Begriff hier erstmalig über den spezifisch kirchlichen Rahmen hinausgehen und sich auf die ganze irdische Wirklichkeit erstrecken. Diese Feststellung trifft nicht zu, denn Bucer vertrat bereits 1526 die Meinung, der König Christus herrsche über die ganze Welt (vgl. BDS 2, 198–200). In diesem Sinn fasste der Theologe den Psalm 93 zusammen: *Vom reych gottes durch Christum in aller welt angangen, dem sich aller gewalt entgegen setzet*. (BDS 2, 199.34 f.) Vgl. auch Psalm 108: *Von erhoebung des reychs Christi, dem alle wolcker haben sollen underworfen werden*. (BDS 2, 199.37–38).

37 Vgl. BOL XV, 4.

38 Vgl. BOL XV, 21.

Die Kirche wird als Stätte göttlicher Gegenwart und göttlichen Handelns – als Fusschemel Gottes³⁹ – beschrieben. Sie wird unentbehrlich für die Heiligung der Erwählten sowie für die Vergegenwärtigung des Heils in den Sakramenten und in der Verkündigung. Insofern ist die Teilhabe an der kirchlichen Gemeinschaft neben dem Glauben⁴⁰ fast schon eine Heilsbedingung. (...) *neminem posse (...) verae Ecclesiae Christi accenseri, qui non summo studio sacros frequentet coetus et quos possit eodem invitet, idque eo, ut lucem Domini, hoc est puram Evangelii doctrinam indies clarius perspiciant et studiosius sequantur*⁴¹.

Die Herrschaft Christi über sein Reich

Trotz der unterschiedlichen Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen dem Reich Christi und der sichtbaren Kirche vertritt Bucer die konstante Auffassung, dass die eine wahre Kirche von ihrem König Christus geleitet wird⁴². In diesem Sinne hat er (und nicht der Papst) die alleinige Schlüsselgewalt über das Reich Christi⁴³. Es ist aber eine *potestas verbi*⁴⁴.

Culus potestatis est, primum in Ecclesiam recipere, condonatis peccatis, et salute Christi addicta, omnes qui profitentur se Evangelio credere, aut offeruntur Ecclesiae Christi per credentes. Deinde in Ecclesia eosdem instituere et regere, ut ad finem qui est huius reipublicae (nempe vivere in gloriam Dei et salutem proximorum) sese totos accommodet, hoc est continuo magis respiciant, et in novitate vitae promoveat. Ad id pertinet doctrina, exhortatio, monitio, correctio, increpatio, castigatio, precum usus, sacra mentorum exhibitio, et tota officii pastoralis administratio. Praeterea si qui in Ecclesia sanctis monitionibus non vult parere, hoc est legibus reipublicae huius non vivere, quae poscunt talem poenitentiam, hoc est vitae ad placita Dei perpetuam innovationem, et admittant

39 BOL XV, 33.

40 Vgl. BOL XV, 31.

41 BOL XV, 23.

42 Vgl. W. VAN'T SPIJKER, Offices, 45 f.; G. HAMMANN, Bucer, 208–242 und K. KOCH, Studium, 56–61.

43 Vgl. Ev (53)121b, 142ab (zu Matth 16, 13–20). Die Auslegungen z. St. in SYN (27) und Ev (30) sind massiv kürzer.

44 V. VINAY, Confessioni, 106.

*quae aperte cum placitis Dei pugnent: potestatis huius est tales republica Christi elicere, et communione Christi atque sanctorum excludere*⁴⁵.

Die Herrschaft Christi über die Gemeinschaft der Erwählten stellt eine so enge Verbindung dar, dass sie sogar mit einer Ehe zu vergleichen ist (vgl. Eph 5, 22–32)⁴⁶. Das Ziel dieser Regentschaft ist der Kampf gegen die Sünde. Zu diesem Zweck benötigt der König dieses Reiches den Dienst der sichtbaren Kirche, deren Aufgabe die Besserung der Glieder und des ganzen Leibes ist⁴⁷.

*Nun, weil aber die Christen (...) inen selb nimmer gantzlich absterben, das Christus gar in inen lehte, sonder irren und sündigen noch teglich fñ, so muss derhalben in der Kirchen und Gemeinde Christi ein stete lere, zucht und treiben sein, das ist, ein regiment, durch welches die Christen dahin immer gefürdet und getrieben werden, das sie lernen, inen selb als weiter abstehn und sich Christo dem Herren irem haupt gantzlich lassen und begeben; Uff das er in inen, wie in seinen recht lebendigen und fertigen glideren, einmal aller ding lebe und sein werck ausrichte. Dis regiment in seiner Kirchen hat und füret unsere Herre Christus durch sich selb und seinen Geist; Darumb dann die schrifft in heisset den König der himel, die kirch das reich der himel (...)*⁴⁸. Christus reinigt und säubert die Kirche, bis er sie in selb darstelle ein bertliche Gemeinde, die weder flecken noch runzel babe (...) ⁴⁹.

So haben sich nicht nur die einzelnen Gläubigen, sondern auch die Kirche als Institution hat sich zu heiligen⁵⁰.

Gemäss der obigen Passage ist die Kirche ein Leib, dessen Haupt Christus ist. Die Allegorie der Kirche als Leib Christi ist konstitutiv für Bucers Ekklesiologie⁵¹ und hat ethische Implikationen: Die Christen sollen die *nehiste und einigste, sonder auch die getrewiste und embsigiste gemeinschaft*⁵² haben (man beachte die Superlative). In der engen Gemeinschaft des Wortes, der Sakramente und der Seelsorge dienen und ermahnen sich die Christen – die neuen, von der Selbst-

45 Ev (53) 121b.

46 Vgl. EPH (27) 100b–101a und EPH (62) 182f.

47 Vgl. BDS 7, 98 f.

48 BDS 7, 103.2–14.

49 BDS 7, 103.17 f. Vgl. auch BDS 2, 172.

50 Vgl. EPH (27) 98a und BDS 7, 98 f.

51 Vgl. z. B. auch EPH (62) 36; BDS 5, 132 f. oder BOL 2, 71.

52 BDS 7, 101.13 f. Vgl. auch BOL 2, 71.

sucht freien Kreaturen – gegenseitig. Die Kirche ist der Ort der Nächstenliebe und damm in der bucerschen Ständeordnung *der best und volkummest standt uff erden und seligest (...), in dem einer seinem nechsten zum nutzlichisten und fürderlichsten dyenen mag*⁵³.

Durch den gegenseitigen, unermüdlichen und ruhelosen⁵⁴ Dienst tragen die Christen zur progressiven *Besserung* des ganzen Leibes und aller Glieder bei⁵⁵. Das „Regierungsprogramm“ der Herrschaft Christi, die Bekämpfung der Sünde und die Heiligung, richtet sich nämlich nicht nur an den einzelnen Christen, sondern an den ganzen Leib – an die Kirche als Institution; auch sie muss durch den Glauben ihrer Glieder wachsen und sich heiligen. *Hye (vgl. Eph 4, 11–15) hoeren wir, das der leib Christi, welchs ye die wor christlich Kirch ist, mussz taeglich bessert werden, das ist, wir muessen im glauben und erkantnuß Christi zunemen und wachsen*⁵⁶. Die Nachfolge dient dem Aufbau des Leibes Christi und damit der Gemeinschaft der Kirche. Wie der einzelne Christ durch sein *vitae testimonium*⁵⁷ die Herrschaft Christi bezeugt, so bestätigt die Kirche in der *pietas* ihrer Glieder die Regentschaft des Erhöhten. *Quintum proprium signum (sc. Ecclesiae), iustitia est, et sanctimoniae vitae, quibus Deus glori-ficetur*⁵⁸. Die *sanctimonia* ist darum für Bucer auch eine Eigenschaft der Kirche⁵⁹.

Neben dem Bild vom Haupt und dem Leib stellt der Strassburger die „Regierungstätigkeit“ Christi mit Hilfe der Schaf-Metapher⁶⁰ dar: Der König führt die verirrtten Schafe zur Herde zurück und bewahrt die schwachen, verletzten wie auch gesunden Schafe vor jeglichem Unglück. Ausserdem reinigt er die Herdenglieder von ihren Sünden und leitet sie weiter auf dem Weg zur *fromkeit und seligkeit*⁶¹.

53 Vgl. BDS 1, 51.32–34.

54 Vgl. M. BUCER, scripta (...) Latomi, 124 f.

55 Vgl. BOL 2, 73 und BDS 7, 98 f.

56 BDS 2, 106.32–34.

57 BOL XV, 49.

58 EPH (62) 38.

59 EPH (62) 38.

60 Vgl. BDS 7, 103–107.

61 BDS 7, 105.9 f.

*Und dis regiment fueret und übet der Herre im haus Jacob, das ist, in der Kirchen ewiglich, Ist und wohnet bei den seinen bis zu ende der welt, Wol nicht befindlich oder uff die weise diser welt, die er verlassen hat, aber doch warlich und thaetlich, Als nemlich ein Koentg in seinem reich (...)*⁶².

Als mächtiger König gebietet Christus alleine über die Kirche und benötigt deshalb keinen Stellvertreter auf Erden – also keinen Papst⁶³. Die Macht und der Einfluss Christi überschattet ohnehin alle kirchlichen Ämter⁶⁴. Gemäss den Ausführungen im Traktat *Von der waren Seelsorge* (1538) hat Christus, der einzige, wahre Hirte, nach seiner Himmelfahrt Kirchendiener zum Hüten seiner Schafe eingesetzt, um ins Herz der Menschen zu wirken und um die Kirche aufzubauen⁶⁵. Zwar kannte die Urkirche noch zahlreiche unterschiedliche Ämter, aber die heutige Kirche hat nur noch zwei Grundtypen, aus denen sich die zahlreichen einzelnen Ämter ableiten: 1. Das Hirtenamt ist für die Seelsorge, den Dienst an der Lehre und an der Zucht, zuständig und wird von den *Eltisten* wahrgenommen. 2. Die Diakonie gewährleistet die leibliche Notdurft (vgl. dazu Kap. 4.3.2).

Neben dem missionarischen Auftrag, alle Nichtchristen für die Kirche zu gewinnen und sie aus der Gefangenschaft des Satans zu befreien⁶⁶, haben die *Eltisten* dafür zu sorgen, dass die Christen *nicht allein in derselbigen erhalten, sonder auch also von allen sünden abzogen und zu allem guten angefuert und angehalten werden, das sie in der gotseligkeit imer zunemen und zu einem vollkommen man in Christo wachsen*⁶⁷. Das weitläufige Hirtenamt umfasst die Verkündigung und Unterweisung in der Heiligen Schrift, die Administration der Sakramente sowie die Kirchenzucht⁶⁸. Gemäss Bucers Vorstellungen füllen die Doktoren, die Lehrer, die Prediger, die lei-

62 BDS 7, 105.10–14.

63 Vgl. BDS 7, 105–107.

64 *Est Ecclesiae unum caput Christus, butus membra et ministri sunt Apostoli et Episcopi et pastores omnes, quisque pro sua vocatione. Alius quidem alio ministerio latus, nullus autem ubique.* RÖM (36) 490.

65 Vgl. BDS 7, 107–122 und ferner EPH (27) 85a.

66 EPH (27) 84b.

67 BDS 7, 116.35–117.3.

68 Vgl. Kap. 5.2.

tenden Prediger (Bischöfe) und die Kirchenpfleger das Amt der Seelsorge aus. Trotz ihrer Unterschiedlichkeit sollen alle kirchlichen Ämter nur ein Ziel verfolgen, nämlich den Prozess der Besserung voranzutreiben⁶⁹.

Zwar hat die Obrigkeit in erster Linie die Religion zu fördern und die Bemühungen des Hirtenamtes mit flankierenden, auf die *externa* beschränkten Massnahmen unterstützen, aber der Magistrat hat im bucerschen Ämterkonzept kein eigentliches kirchliches Amt inne⁷⁰. Gelegentlich schreibt der Geistliche aber der weltlichen Regierung ein solches Amt zu.

69 Vgl. BDS 3, 99.

70 Vgl. dazu Kap. 3.5.1 passim.

3.3 Die Heiligung – das „Regierungsprogramm“ des *regnum Christi*

*Regnum Christi in hoc mundo est administratio salutis electorum Dei, qua hic rex noster donatos sibi a patre, sicut peccatis cottidie purgat, ita Satanae potestate semper magis eripit sibique vindicat et contra omnia mala tuetur*¹. Die geistliche Herrschaft des Königs Christus rechtfertigt die Erwählten, reinigt sie immer mehr von den Sünden und unterwirft sie zunehmend dem Willen Gottes. Das „Regierungsprogramm“ des *regnum Christi* besteht im Kampf gegen die Sünde und in der Führung zur Heiligung². In das Reich Christi wird aber nur aufgenommen, wer vom Heiligen Geist erneuert worden ist³. Christus herrscht nicht mit äusserer Gewalt, sondern durch das vom Heiligen Geist vermittelte heilsmächtige Wort. Die Botschaft von der Vergebung der Sünden zeigt nicht nur den Weg zum neuen heiligen Leben, sondern eröffnet ihn zugleich. Unter der Mithilfe des Heiligen Geistes bewirkt nämlich das Evangelium in den erwählten Menschen eine innere Veränderung und führt sie in die beständige Umkehr. Geleitet vom Heiligen Geist begeben sich die Gläubigen auf den Weg des geistlichen Wachstums und beginnen, ein heiliges, zuchtvolles Leben zu führen.

Die Heiligung wirkt sich aber auch in der Gesellschaft aus: Der exemplarische Lebensstil der Christen soll als menschliches Vorbild in einem Gemeinwesen wirken und ihm neue Impulse geben. Quasi wie ein Sauerteig durchsäuern die Gläubigen die *res publica* und bilden die Keimzellen eines Gemeinwesens, das unter der Herrschaft Christi steht. Durch die Heiligung der Bürger wird das Gemeinwesen in eine sich heiligende *res publica* transformiert. Auf diese Weise wird das Reich Christi lebendig unter den Menschen und erweist sich als eine gesellschaftsverändernde Kraft.

1 BOL XV, 53.

2 BOL XV, 47.

3 Vgl. RÖM (36) 333.

Die Heiligung beruht auf dem Glauben. Den Ausgangspunkt der folgenden ausführlichen Überlegungen bildet daher Bucers Glaubensbegriff.

3.3.1 Die guten Werke und die *vitae perfectio* als Ziel des *ordo iustificationis*

Bucers Glaubensverständnis

Der Glaube, ein Geschenk Gottes, beginnt mit dem Erkennen und Verstehen⁴.

*Fides gratuitum donum Dei est, et afflatus divinae sapientiae et revelationi, quo Electis suis illuminat oculos, ut cognoscant in Christo patrem, et teneant certissimam esse spem vitae aeternae, ad quam electi sunt (...) et cognoscant se servari a Deo, ea virtute, qua Christus excitatus est a mortuis (...)*⁵.

Bucer verdeutlicht die hohe Bedeutung des Erkennens für den Glauben mit entsprechenden Vokabeln (z. B. *cognoscere, apprehendere, amplecti, recipere, inhaerere*⁶). Die *mens*, der *animus* und das *cor* sind die von Bucers synonym verwandten Sinnesorgane des Glaubens. Zwar akzentuiert der Theologe das intellektuelle Moment bei der Perzeption, aber zu ihr gehört eben nicht nur der Verstand, sondern auch das Herz und der Geist. Die Wahrnehmung betrifft das ganze Menschsein und nicht nur den Verstand⁷. Allerdings genießt der Intellekt in der bucerschen Anthropologie und entsprechend auch in der Glaubenslehre das Primat. Die hohe Gewichtung der Vernunft

4 Siehe MÜLLER 21–31; A. LANG, Evangelienkommentar, 104–130; W. P. STEPHENS, Holy Spirit, 66–68; KRÜGER 157–163; K. KOCH, Studium, 43–45; HAMMANN 1, 109–119; L. LEIJSEN, Martin Bucer, 227–249; W. VAN'T SPIJKER, Lehre, 86–90 und H.-M. BARNIKOL, Bucers Lehre, 53–72.

5 EPH (62) 33.

6 Vgl. RÖM (36) 15, 118, 229, 347, 416 und EPH (62) 33–35.

7 Mit W. P. STEPHENS, Holy Spirit, 66 f., der Vorbehalte gegen MÜLLER 25–29 anbringt.

dürfte aus einem (wohl erasmisch-thomistischen) Menschenbild erwachsen sein, gemäss dem das menschliche Handeln nicht durch Affekte und Emotionen beeinträchtigt, sondern durch den Verstand gesteuert wird.

Unter Zuhilfenahme etymologischer Überlegungen gelangt der Elsässer zur Einsicht, dass das griechische Wort *pistis* mit *persuasio bonitatis Dei*⁸ zu übersetzen sei. *Jam haec divinae bonitatis receptio fides est, certa illa, per spiritum Dei, de divina huiusmodi nobis exposita bonitate, persuasio*⁹. Eine Übertragung mit *fiducia*¹⁰ ist zu missbilligen. Glauben bedeutet für Bucer die primär verstandesmässige Einsicht in die Güte Gottes und die vom Heiligen Geist bewirkte Überzeugung¹¹. Bei der Bestimmung des Glaubens als *persuasio* geht es dem Theologen darum, die Gewissheit der Güte Gottes hervorzuheben¹². Glaube und Zweifel sind für ihn unvereinbar.

*Proinde fidem in Deum recte definiemus, si dicamus indubitatum esse persuasorem, Deum esse, ut omnium rerum autorem, bonorumque fontem, illa et nostrum conditorem, servatorem, atque aeternum beatorem. Sic fidem Christi, certam persuasorem, eum nostrum esse redemptorem ac instauratorem*¹³.

Die Glaubensgewissheit ist in der Güte Gottes begründet, die sich nicht nur in der Schöpfung¹⁴, sondern besonders in der Inkarnation und im Kreuzestod Christi zeigt. Insofern vermittelt die *persuasio* den Gläubigen die tröstliche Gewissheit, dass der gütige Gott sie von allen Übel und Bedrängnissen erlösen wird.

8 Vgl. SYN (27) 2, 17a–21b.

9 Ev (30) 87D.

10 Vgl. EPH (27) 19b–20a.

11 Während die Frage der Glaubensgewissheit für Luther das zentrale Problem darstellt, kennt Bucer diese Frage im Grunde genommen gar nicht. Der Gläubige kann nach seiner Meinung auf das vom Heiligen Geist gestiftete Geschenk der *persuasio bonitatis Dei* zurückblicken. Im Verständnis des Wittenbergers dagegen ist der Glaube ein Leben auf die Zusage Gottes hin, in der Gott dem gläubigen Sünder eine fremde Gerechtigkeit zuteilen wird. Der Glaube ist bei Luther entsprechend auf die gnädige Zukunft ausgerichtet, während Bucer mehr aus der Vergangenheit denkt. Vgl. MÜLLER 25–31.

12 Vgl. EPH (27) 19b–20a; EPH (62) 21 oder SYN (27) 2, 24b.

13 Ps (29) 27ab.

14 Vgl. BDS 1, 45–48.

Die *persuasio* erfasst den ganzen Menschen – nicht nur die *mens*¹⁵ – und löst eine geistliche Wiedergeburt aus. Durch sie kehrt der Gläubige um und wird zu einer neuen Kreatur¹⁶. Die *persuasio* ist also nicht nur die verstandesmäßige Überzeugung, sondern ist am ehesten als ein von der intellektuellen Gewissheit getragenes Bewusstsein zu charakterisieren. Im Prozess des Überzeugtwerdens hat der Verstand als primäres rezeptives Organ zweifellos die grösste Bedeutung. Letzten Endes bleibt aber die Überzeugung das Werk des Heiligen Geistes, der den ganzen Menschen, namentlich dessen Verstand, „anweht“. *Verum ut nihil veri, nihil solidi boni, absque afflatu Spiritus Christi, cognoscere possumus*¹⁷. Darum ist der Glaube ein Geschenk Gottes¹⁸.

Der *ordo iustificationis*: der vom *regnum Christi* eingeleitete Prozess, der die Welt verändern will

Bucer analysiert den Prozess des Überzeugtwerdens und löst ihn in mehrere aufeinanderfolgende Akte auf¹⁹. Der *ordo iustificationis* – so sein Terminus – ist ein Prozess der Heiligung, der mit der Erwählung einsetzt und in eine neue Lebensgestaltung hineinführt. Eine erste, kurze Zusammenfassung dieses Vorgangs findet sich bereits in der Erstlingsschrift von 1523: *dann allein das goettlich wort uns*

- 15 Bezeichnenderweise hebt Bucer bei der Auslegung von Joh 3, 1–8 hervor, dass die geistliche Wiedergeburt den ganzen Menschen betreffe, und ergänzte die Paraphrase mit den eigenen Worten *totus innovatus. Cum igitur haec omnia ab eo pendent quod suo nos Deus Spiritu afflet (cf. Io 3, 8), illustret, accendat et ad se rapiat, recte dixit Dominus neminem nisi renatum totumque innovatum posse regnum Dei videre (cf. Io 3,3), hoc est ingredi (Io 3,5) et verorum bonorum participem fieri (cf. Eph 2, 19)*. BOL 2, 130.
- 16 Vgl. BOL 2, 130.
- 17 M. BUCER, *Quomodo S. Literae (...) instructio*, 48. Vgl. auch BOL 2, 130 und EPH (27) 20b.
- 18 Vgl. EPH (62) 33.
- 19 Vgl. MÜLLER 21–31; A. LANG, *Evangelienkommentar*, 104–130, P. W. STEPHENS, *Holy Spirit*, 37–47; KRÜGER 157–163; K. KOCH, *Studium*, 51f.; H.-M. BARNIKOL, *Bucers Lehre*, 5–12; W. VAN'T SPIJKER, *Lehre*, 96–99; C. KRIEGER, *réflexions*, 97; T. F. TORRANCE, *Kingdom*, 81–83; HAMMANN 1, 168–177 und G. HAMMANN, *Bucer*, 38.

gesund und selig machet, bringt den glauben, der glaub die lieb, die lieb die frucht der guten werck, den folget das ewig erb und gantz goettlich und selig leben²⁰. Im folgenden soll jeder Schritt der *ordo iustificationis*²¹ einzeln beleuchtet werden.

1. Die heilsnotwendige, infralapsarische Erwählung (*electio, prae-destinatio*) durch den Heiligen Geist²² ist für Bucer der Ausdruck der Absolutheit der Rechtfertigung *sola gratia (nihil nostro merito)*²³. Die Erwählten werden dadurch in den Leib Christi aufgenommen (*incorporari*²⁴), geheiligt und damit unter seine Herrschaft gestellt. Auf die Erwählung folgen quasi automatisch die anderen Schritte, denn ein erwählter Mensch wird mit Sicherheit – so Bucers Auffassung – auf die Heilige Schrift hören und sein Leben würdig gestalten²⁵.

2. Die Verkündigung des Evangeliums und der *bonitas Dei* (bzw. der *iustitia Dei*)²⁶. Dem hörenden Mensch wird die *cognitio*²⁷ offenbart, die im Gegensatz zur natürlichen Gotteserkenntnis wesentlich vollkommener ist²⁸.

3. Der Heilige Geist bewirkt die Überzeugung (*persuasio*), indem der Erwählte auf das Evangelium hört, von der Botschaft der Güte Gottes überzeugt und so gerechtfertigt wird. Dadurch wird der Gläubige aus der Herrschaft der Sünde befreit und erfährt die Gotteskindschaft (*adoptio in filios*).

Mox spiritus cordibus electorum, illa persuadet, ut indubitatam eis fidem habeant, Deum agnoscetes per Christum sibi peccata omnia condonare, filios habere et haeredes, quos aeterna sit iustitia ornaturus (...) ²⁹.

20 BDS 1, 67.8–11.

21 Vgl. EPH (27) 25a–26b; SYN (27) 1, 28b–29a; SYN (27) 2, 15b–25b und BOL 2, 476.

22 *Primum omnium est, esse a Deo electum (...)* SYN (27) 2, 24a.

23 EPH (27) 25a. Vgl. auch EPH (27) 52b und EPH (62) 21–24.

24 Vgl. SA 559.

25 Vgl. BOL 2, 39.

26 Die *bonitas Dei* und die *iustitia Dei* sind für Bucer Synonyme. Vgl. PS (29) 130b–131a.

27 (...) *proximum, ut mittat Deus qui Evangelium annuntient, et Dei bonitatem verbis comendent (...)* SYN (27) 2, 24a.

28 Vgl. RÖM (36) 86–88.

29 SYN (27) 2, 24a.

4. Die den ganzen Menschen erfassende *persuasio* löst eine existentielle, lebenslange Veränderung aus und lässt das Vertrauen zu Gott (*fiducia*) erwachsen³⁰. Ferner führt die *persuasio* in ein neues, heiliges, gottgefälliges Leben voller Nächstenliebe. Die Heiligung ist eine automatische Konsequenz der Erkenntnis und damit letzten Endes eine Wirkung der Erwählung.

Simul atque vero persuasio haec animum obtinuit, et timor et amor Dei cum summa admiratione et reverentia iuxta adsunt: et adsunt pro modo persuasionis, tanto nimium intentiora, quanto plenior fuerit persuasio. Sic tum animus Deo plenus et ad imaginem Dei reconstitutus, ultro studet, Deum in omnibus referre, summa vitae innocentia, puritate, mansuetudine, dilectione sedula, et studiosissima beneficentia erga quoslibet, peculiariter tamen erga eiusdem pietatis consortes. Haec omnia agit et praestat unus idemque spiritus, qui persuasa Dei bonitate, ita filios Dei, affectu et opere reddit³¹.

Bucer sieht also in der *fiducia*, in der Nächstenliebe und in der *sanctimonia* die notwendigen Folgen der *persuasio*. Seine psychologische Erklärung: *Nam agit omnino, quisque pro sententia animi sui, et ut est mente persuasus. Animi iudicium, affectus quoque et vires hominis sequuntur³²*. Die *persuasio bonitatis Dei* verändert den ganzen Menschen, auch die Affekte, und richtet ihn neu aus.

5. Die Verherrlichung durch Gott: *Ut ita (...) in sanctis sit, gloria Dei, ex iustitia, qua illos dignatio Dei ornat, resultans³³*.

Der Prozess des *ordo iustificationis* ist eine Heilsbedingung. (...) *neminem in regnum venire Christi et in eo perseverare, nisi afflatum et innovatum Spiritu eius (...)³⁴*. Dieser Prozess bleibt nicht beim eigentlichen Akt der Rechtfertigung stehen, sondern führt direkt in die praktische Lebensgestaltung, genauer gesagt in die *sanctimonia*,

30 *Atque fides, ut supra saepe dictum, si praecise eam intelligas, est persuasio et certus assensus Evangelii Domini nostri Iesu Christi, ex qua statim nascitur fiducia in Christum et verus cultus, indeque in proximos amor, et officia omnia.* RÖM (36) 462. Ähnlich auch EPH (27) 20b.

31 SYN (27) 2, 24b.

32 SYN (27) 2, 18a.

33 EPH (27) 26b.

34 BOL XV, 26.

hinein. Nachdem der Heilige Geist, der *innovator totius hominis*³⁵, den Erwählten eine *nova mens* gegeben hat, führt er sie *ad ea quae recta sunt*³⁶ und setzt so die Herrschaft Christi durch. Das *regnum Christi*, das den ganzen Menschen verlangt³⁷, fordert nämlich einen Lebensstil, der der *nova vita*³⁸ entspricht. *Regnum enim est iustitiae et gratiae, regnum spiritus vivificantis et sanctificantis nos (...)* ³⁹. Das Reich Christi will nicht verborgen bleiben, sondern in der *vita Deo digna*⁴⁰ ihrer Bürger sichtbar werden. An den Früchten ist das *regnum Christi* erkennbar.

*Non est regnum Dei ut vos somnatis carnale, quod certo loco demonstrari possit. Aut enim in fide situm est, et nusquam videtur, licet fructus suos ubicunque fuerit, luculentos proferat*⁴¹.

Die Selbstverleugnung und die Bereitschaft, das Kreuz zu tragen, zeigen die Zugehörigkeit zum *regnum Christi*⁴². Die sichtbar gewordene, hohe Gewichtung der Ethik ist typisch für Bucers Theologie, denn ihr Sinn liegt primär in der Unterweisung in der rechten Lebensführung. *Vera theologia non theoretica vel speculativa, sed activa et practica est. Finis siquidem eius agere est, hoc est vitam vivere deiformem. Hinc divus Paulus virtutis toties meminit inque virtute, non in sermone, regnum Dei [1 Cor 4,20] situm esse praedicat*⁴³.

Von der effektiven Rechtfertigung zu den guten Werken

In der *ordo iustificationis* wird der Mensch von seinen Sünden befreit (*remissio peccatorum*⁴⁴), unter die Schar der Erwählten gerech-

35 RÖM (36) 401.

36 Vgl. RÖM (36) 428.

37 Vgl. SYN (27) 2, 33b.

38 RÖM (36) 282.

39 SYN (27) 2, 33b.

40 SYN (27)2, 33b.

41 Ev (30) 180D.

42 Vgl. Ps (54) 94.

43 BÖL 2, 433. Ähnlich: *Nam et sacra doctrina proprie moralis est.* RÖM (36) 29.

44 RÖM (62) 402E, 403B.

net (*iustus haberi, iustus pronunciari, inter iustos numerari*⁴⁵). Es wird ihm das ewige Leben zuerkannt (*adiuatio vitae aeternae*⁴⁶), und er wird gerechtmacht (*communicatio verae iustitiae, iustos fieri*⁴⁷). Im Glauben wird der Mensch der Gerechtigkeit Gottes teilhaftig. *Die Gerechtigkeit, in der Gott selber gerecht ist und sich als gerecht erweist, wird zugleich auch – mittelbar – zu des Menschen eigener Gerechtigkeit*⁴⁸. Bucer vertritt die Vorstellung einer effektiven Rechtfertigung und nicht die Auffassung Luthers, dass der Mensch durch den imputativen Zuspruch einer *iustitia aliena extra nos* von Gott für gerecht gehalten wird.

Der Gläubige wird beim Strassburger auf Grund einer aus Gnaden verliehenen *iustitia* gerechtmacht. (...) *etenim nos iustificari, nihil aliud est quam nos iustos, eoque et salvos reddi*⁴⁹. Sein Interesse konzentriert sich aber nicht auf den Akt der Rechtfertigung, sondern seine Aufmerksamkeit richtet sich auf das Leben nach der Rechtfertigung. *Ex qua etiam persuasione, hoc est, fide, vera atque solida iustitia continuo sequitur*⁵⁰. Die Gerechtmachung, die gottgeschenkte Heiligkeit, erfüllt sich in der Heiligung des Menschen und soll sich deswegen in seinem sittlichen Verhalten widerspiegeln – in der gelebten Gerechtigkeit. Bezeichnenderweise ordnet der Theologe häufig den Begriff *iustitia* mit *sanctimonia* gleich und spricht von der Gerechtigkeit als der *ratio vivendi* wie auch von den *officia iustitiae*⁵¹. Die effektive *iustitia* stellt also nicht einen zu erreichenden statischen Zustand der Heiligkeit dar, sondern will sich dynamisch weiterentwickeln und wachsen.

Damit reicht die Rechtfertigung über den forensisch-effektiven Akt in den Raum der Heiligung hinein, und das menschliche Tun

45 Ev (30) 123, RÖM (62) 222F. – Siehe zum folgenden H.-M. BARNIKOL, Bucers Lehre, 20–25, 87–129 (grundlegend); M. DE KROON, Martin Bucer und Johannes Calvin, 61–75; HAMMANN 1, 177–182; KRÜGER 174–179; L. LEIJSEN, Martin Bucer, 165–182 und K. KOCH, Studium, 45–50.

46 RÖM (62) 173AB, 181B, 254D.

47 RÖM (62) Praef. 12.

48 H.-M. BARNIKOL, Bucers Lehre, 89.

49 Ps (54) 29.

50 Ev (30) 87D.

51 Vgl. die Belege bei H.-M. BARNIKOL, Bucers Lehre, 27 f.

bekommt eine unmittelbar rechtfertigende Bedeutung. Deshalb kann Bucer sogar von einer doppelten Rechtfertigung sprechen. *Duplex est iustificatio, non una, fidei et operum*⁵². Die erste, grundlegende Rechtfertigung (*hauptgerechtmachung*⁵³) ist die Sündenvergebung und die Gerechtmachung des Unfrommen um des Verdienstes Christi willen, während der Gläubige im Rahmen der zweiten Rechtfertigung von Gott in Relation zu seinen guten Werken – aber aus freier Gnade – zurückgekauft wird⁵⁴. In diesem Sinn erkennt der Theologe in den Werken – notabene unter Zuhilfenahme der scholastischen Kausalitätslehre – eine Zweitursache für die Rechtfertigung. Die guten Taten können aber nicht die Erstursache sein und sind auch nicht eine aus sich selbst heraus verursachte, eigenständige Ursache – also keine selbständige menschliche Ergänzung zum allein von Gott gewirkten Heil –, sondern sind eine Auswirkung der unverdienten Güte Gottes⁵⁵. Insofern sind die guten Werke ein Zeugnis der Hauptgerechtmachung⁵⁶. *Das vertrauen unsers hails dürfen die Menschen nit auf solliche werck setzen, als sie dann allwegen noch unvollkommen seindt, sonder auf den lebendigen Gott, der uns solliche werck durch Christum geschencket hat (...)*⁵⁷. Ohne die *bonitas Dei* wären die Menschen unnütze Sklaven und könnten keine guten Werke vollbringen⁵⁸. Weil Gott aber will, dass der Mensch durch gute Werke zum Heil mitwirkt, wird er aus Werken gerechtfertigt.

*Nilominus tamen, cum Deus velit nos sibi bonis operibus ad nostram salutem cooperari, imo etiam eam perficere (...), ac ita statuerit nobis secundum nostra facta rependere, sit enim suo modo iustificatio nostri, hoc est, adtucatur nobis vita aeterna, ex operibus (...)*⁵⁹.

52 EPH (62) 62.

53 BDS 9/1, 384.28.

54 Vgl. RÖM (36) 115b–119b.

55 *Nam nostra opera, etiam cum optima habentur, semper tamen infra debitum sunt nec ullo modo ac idonea, ut causae sint nostrae salutis, nisi ita volente Deo idque ex sola sua bonitate.* RÖM (36) 116b/117a.

56 BDS 9/1, 392.

57 BDS 9/1, 394.16–18.

58 *Quantumvis enim pie sancteque vivamus et omnia recte faciamus, adhuc inutiles servi sumus nec possunt ulla nostra merita sic esse, ut Deum vel ad minimum omnium benefactorum (...) obligare (...) possimus.* RÖM (36) 116a.

59 RÖM (36) 129. Ähnlich RÖM (36) 119.

Die erste Rechtfertigung bildet die Voraussetzung für die guten Werke, denn diese sind ein Effekt des Glaubens. Ohne die vorangegangene Erneuerung durch den Heiligen Geist kann der Mensch keine guten Taten vollbringen, und eine Rechtfertigung ausschliesslich aufgrund eigener Verdienste ist ausgeschlossen⁶⁰. Die Rechtfertigung durch die Werke wird damit zum Bestandteil des *sola gratia*. Auf diesem Hintergrund präzisiert Bucer die Lehre von der *duplex iustificatio* und nuanciert zwischen der Gerechtmachung durch den Glauben und der Gerechtsprechung durch die Werke: *Fide iustificamur, id est, iusti efficitur, operibus ac dictis iustificamur, id est, iusti declaramur et iudicamur*⁶¹.

Mit diesen Überlegungen will der Geistliche den Werken die ihnen gebührende Bedeutung zukommen lassen. Die durch den Glauben zugesprochene Gerechtigkeit kann für ihn keine verborgene Wirklichkeit sein, die nur für den Gläubigen sichtbar wird. Vielmehr ist sie eine Realität, die sich im Wandel des Gerechtfertigten zeigt. *Fide iustificari et salvari, hoc est, iustos et salvos evadere*⁶².

Die *vitae perfectio* und die Nächstenliebe: die notwendigen Folgen der *persuasio* und der Erwählung

Die *sanctimonia* ist eine automatische Folge der *ordo iustificationis*, genauer gesagt der *persuasio*⁶³. Wie für Bucer der Glaube durch die Erkenntnis bedingt ist, so bedingt die Glaubenserkenntnis ihrerseits wiederum das Handeln des Menschen⁶⁴. Aus der Einsicht, ein Geschöpf Gottes zu sein, folgt zwangsläufig der Dienst am Nächsten⁶⁵: *Hinc (sc. persuasio) nanque, ut fonte omnis bonis, dilectio proximis*,

60 Syn (27) 1, 119a.

61 SYN (27) 2, 134b.

62 Ps (54) 29.

63 Nach MÜLLER 21–35, 146 f.; W. P. STEPHENS, Holy Spirit, 83–93; KRÜGER 157–163; C. KRIEGER, réflexions, 97; L. LEIJSEN, Martin Bucer, 154–159 und H.-M. BARNIKOL, Bucers Lehre, 64f, 73–78.

64 KRÜGER 162.

65 Vgl. Ps (32) 40ab.

*ac quicquid virtutum est, certo promanai*⁶⁶. Die *persuasio bonitatis Dei* muss (*certo*) also direkt zur Nächstenliebe und zu den anderen guten Werken führen. Ist der Gläubige nämlich einmal von der Güte Gottes überzeugt, richtet er sich innerlich spontan und mit allen Kräften nach dem Schöpfer und seinen Geschöpfen aus. *Conditi namque sunt ad bona opera (...)*⁶⁷. Der Glaube befreit den Menschen von seiner natürlichen Selbstbezogenheit und erfüllt ihn mit Nächstenliebe, so dass er nicht mehr für sich, sondern für die anderen Menschen lebt⁶⁸. Das ist möglich, weil der Verstand eines Gläubigen durch die *cupiditates* nicht verwirrt wird. Die erneuerte *mens* richtet sich nunmehr auf das Gesetz aus, das in der Gottes- und der Nächstenliebe erfüllt wird.

*In his duobus mandatis tota legem et prophetas pendere. id est, totam vitae doctrinam, quam consummatissimam Deus in lege et prophetis suis proposuit. Cumque similia inter se sunt, pendenti sane omnia, in utroque. Quicunque enim diligit vere Deum, is necesse est, ut solidam ipsi fidem habeat, et ad ipsius voluntatem totus comparatus sit, hinc mox sequitur omnimoda vitae perfectio, ut quis et apud se, et erga alios vivat, et sanctissime et decentissime: si tam vere diligit proximum, certo testatur, se ante tam credere in Deum, vereque ipsum diligere: unde consequitur rursum adesse, quicquid in homine Dei oportet*⁶⁹.

Die Gottesliebe wird in der *vitae perfectio* und in der Nächstenliebe bestätigt. Gerade die *charitas, quae vera est ac ideo totum hominem occupat*⁷⁰, bezeugt die Gottesliebe und erweist dem Mitmenschen die Freundlichkeit, die Gott dem Gläubigen hat zuteil werden lassen. *Est enim dilectio nostrae restitutionis consummatrice, utpote qua Deum, qui Charitas est, rite demum referimus, unde eam ante omnia in lege sua requirit. Quae ergo in ingenio nostro a depravatione supersunt humanitatis officiola, haudquaquam negligit, sed instaurat, et vero demum animo usurpat*⁷¹. Die Gottesverehrung im Dienst am Nächsten ist aber nichts anderes als ein *Deo debitum reddere*. Immerhin

66 SYN (27) 2, 18b. Ähnlich EPH (27) 20b.

67 EPH (27) 54b.

68 Vgl. BDS 1, 59–67; SYN (27) 1, 142ab und SYN (27) 2, 23ab.

69 SYN (27) 2, 267ab.

70 RÖM (36) 70.

71 RÖM (36) 65.

ist das göttliche Gesetz gegeben worden, *ut nos erga proximum per omnia bonos reddat, id est, beneficos*⁷².

*Nec enim dum proximis benefactimus, ipsos ceu dato beneficio nobis obstringimus, nam Deo in illis debitum reddimus cultum, non conferimus illis aliquid de nostro*⁷³.

Das christliche Leben steht grundsätzlich unter dem *debere*. *Si dominus* (sc. König Christus) *est, obsequi eius voluntati debemus. Eius vero voluntas est, ut ipsemet dicit: Praeceptum meum do vobis, ut diligatis invicem. Item, tunc discipuli mei eritis, si feceritis quae praecipio vobis*⁷⁴. Mit dem *debere* ist der Gehorsam verbunden: *obedientia Christi*⁷⁵, *obedientia Dei*⁷⁶, *obedientia Evangelii*⁷⁷, *obedientia verbi*⁷⁸, *obedientia fidei*⁷⁹, *obedientia legis*⁸⁰, *prompta obedientia*⁸¹, *plena obedientia*⁸². Die guten Werke sind entsprechend die Pflichterfüllung.

*Porro bona opera sunt proprie officia iustitiae, quibus Deo ad commoda moralium, cum publica, tum privata sancti inserunt, proximosque tam ad pietatem, quam ad vitam praesentem tuant*⁸³.

Die guten Werke geschehen also nicht aus eigenen Kräften und eigenen Intentionen, *sonder zu welchen got unss zu vor bereit hat, das wir darin wandeln sollen; das sind aber die werck pruderlicher lieb, die wir nit got, noch den heiligen oder den todten, sonder die wir den leuten thun sollen*⁸⁴. Die Voraussetzung für die guten Werke ist der

72 RÖM (36) 482.

73 RÖM (36) 466.

74 EPH (62) 104.

75 BOL XV, 14, 40, 43, 57, 58; EV (53) 77b.

76 BOL 2, 152; EV (53) 159b.

77 BOL XV, 27, 57; RÖM (36) 62.

78 BOL 2, 186; EV (53) 14b.

79 RÖM (36) 61, 62, 465.

80 RÖM (36) 416; EV (53) 36a.

81 BOL XV, 22.

82 BOL XV, 96.

83 RÖM (36) 112.

84 BDS 1, 318.11–14. Ähnlich SYN (27) 1, 220a und EPH (62) 70.

wahre Glaube an Christus⁸⁵. Die Erwählung durch den Heiligen Geist ist aber nicht nur eine Berufung zur Nächstenliebe, sondern auch zur Heiligung. *Sanctus est qui nos vocavit, et nos sanctificat: sancti ergo simus oportet: unde Christianos Paulus ubique sanctos vocat*⁸⁶. In der *sanctimonia* erfüllt sich die Erwählung. *Causae finales (sc. electionis) sunt, vitae sanctificatio et gloria Dei*⁸⁷. Durch eine heilige Lebensführung wird der Gläubige in der Gewissheit seiner Erwählung bestärkt.

*Verum quidem est, quo amplius iustitiae studeas, hoc tibi est altis magis firmatur certitudo de tua vocatione et electione: solidum namque studium iustitiae, tale donum Dei est, ut nullis nisi praedestinatis et electis concedatur: probat ergo omnino esse electum et praedestinatum serio studere iustitiae*⁸⁸.

In der Überzeugung der *bonitas Dei* liegt für den Theologen die Kraft und der Wille zur Verwirklichung des Guten. *Dieser pädagogische Optimismus, der nicht zuletzt – auch bei Bucer – von einem bedonistischen Kern der Ethik lebt, ist der Auffassung, daß ein Mensch dem mit allen Kräften nachstrebt, was er als das Gute erkennt, weil er darin für sein Leben die Seligkeit und die Erfüllung letzter Bedürfnisse zu finden hofft*⁸⁹. Dieser Idealismus erfährt durch den Umstand aber eine Relativierung, dass die „natürlichen“ Menschen der Eigenliebe verfallen sind; nur die Erleuchtung durch den Heiligen Geist ermöglicht die Nächstenliebe⁹⁰.

85 Vgl. EV (53) 36ab.

86 RÖM (36) 61.

87 EPH (62) 19.

88 RÖM (36) 360.

89 MÜLLER 32.

90 Vgl. BDS 1, 61–65. – *Spiritus enim sanctus, Spiritus filiorum Dei, quo mens renovatur, hoc est, tum ut Deo plene fidat, illustratur, tum ut proximum rite amet, accenditur; lux illa est qua a Christo sole iustitiae et vera mundi luce, electi donantur, ut et ipsi lux sint in illo, et filii lucis, id est lucentes, lucemque altis praeferentes. Qui igitur fructus Spiritus, iidem sunt lucis a Christo donatae, reddit.* SYN (27) 1, 141a.

Die guten Werke aus Dankbarkeit und der *imitatio Christi*

Gottes Geist entzündet in den Herzen der Gläubigen einen solchen Eifer, dass diese das göttliche Erbarmen durch die Nächstenliebe vergelten müssen⁹¹. Wie ein guter Baum gute Früchte reifen lässt, so muss auch ein Christ quasi automatisch gute Werke hervorbringen⁹². Es ist dem Reformator ein grosses Anliegen, dieses Verhältnis und seine innere Notwendigkeit aufzuweisen.

So aber nun ein gläubiger ein werck gottes ist, das geschaffen ist zu solchen guten wercken, mag er ir freylich nit muessig ston und im selb guts thun und suchen. Dann was durch Christum Ihesum gott schaffet, muess ye gut und gerecht seyn und des gewarten (= verrichten), darzu es geschaffen ist. als wol als alle ander werck und geschoepfte gottes des gewarten, dazu sye geschaffen, der vogel des flygens, der fisch des schwymmens, der mensch seins redens. Darum als wenig einich creatur und werck gottes mag das nochlassen, dazu es geschaffen, es sey ynn dann durch ein zufal unmoeiglich worden, als wenig mag ein worer christ und gläubiger on gute werck leben, die er on allen eygen gsuch allen menschen einem jeden noch seiner entpfencklichkeit ihue und bewys⁹³.

Die Rechtfertigung und die Nächstenliebe gehören zusammen. Der Schritt zum *sylogismus practicus* liegt nahe. Die guten Werke sind ein Ausdruck der Glaubensentwicklung und ermöglichen mit ihrer Gradmesserfunktion einen Schluss auf den Glaubensstand⁹⁴. Ob man zu den Erwählten gehört, lässt sich in der Liebe zum Wort Gottes, in der Fähigkeit der Selbstverleugnung und in der Nächstenliebe ablesen. Je nach Stufe der Selbstverleugnung und dem Dienst am Nächsten unterscheidet der Theologe zwischen keinem, einem schwachen und einem ganzen Glauben.

91 Nach MÜLLER 21–35, 146 f.; J. MÜLLER, Einl. zu *Das ym selbs* (...). In: BDS 1, 39 f.; W. P. STEPHENS, Holy Spirit, 83–93; KRÜGER 157–163; K. KOCH, Studium, 99–104 und H.-M. BARNIKOL, Bucers Lehre, 64 f., 73–78.

92 Vgl. SYN (27) 2, 133b–134a.

93 BDS 1, 66.6–17.

94 Vgl. BDS 1, 65 f. *Seind wir unfließig in gemelten guten wercken, so haben wir auch gewislich wenig glaubens. Thun wir ir gar kein und suchen allein das unser, so haben wir gar kein* (BDS 1, 66.23–25). *In primis autem observandum erat solam dilectionem germanam esse Christianismi notam* (BOL 2, 412). Ähnlich auch BDS 1, 319.25–28.

Bei der Darstellung des Verhältnisses zwischen der Rechtfertigung und der Nächstenliebe greift Bucer auch auf den Gedanken der Liebe Gottes und der ihr gebührenden Dankbarkeit zurück.

*Quamobrem baptizari Spiritu [cf. Io 1,33] est Spiritu sancto amplius donari [cf. Dn 6,3] quo Christi iam sumus, Deum Patrem invocemus et ad gratiam eius vitam comparare nostram satagamus*⁹⁵.

Die Notwendigkeit der guten Werke wird auch durch den *imitatio Christi*-Gedanken begründet. Die Christen sollen dem Meister Jesus nachfolgen, sich selber verleugnen, das Kreuz auf sich nehmen und sich der Nächstenliebe hingeben. *Si itaque ipse (sc. Christus) unicus noster magister est, quem debemus pro viribus aemulari, sequamur quoque eius exemplum in docendo, praesertim cum id praecipuum operum fuerit, quae cum hominibus in carne conservatus gessit*⁹⁶. Bucer misst der frommen Betrachtung des sich selbst erniedrigenden Herrn eine zentrale Bedeutung zu.

*Dises so ein gläubig hertz bedencket, würt es also entzündt in lieb zu seinem heyland und herren, das es yetzt sich sein selb ganz verleiücknet und entleert und dencket: ist der ewig sun gottes, dein herr und heyland, nit kummen, das man im dyente, sonder das er andern dyente, und sein seel für dich und vñle zur erlöschung hyngebe, hat sich entleert der goettlichen gestalt, in der er was, und hat eins knechtis gestalt an sich genomen, ist gehorsam worden biß in den tod und den tod des creützes, was woltestu dann uff dir machen? O das ich doch ein wenig mitnem herren und erlöser moechte nachfolgen, des danckbar sein, der ich doch nichts bin, kan noch vermag. Alles hab ich durch in auß gnaden des vatters, wie gern will ich zu dyenst meinen bruedern darstrecken, mich sein gar nichts annemen, sonder gehorsam werden auch biß in tod, ja in tod des creütz. das ist alles leiden und schmach. Und also geschicht, das wir uns selb verleiücken, unser creütz uff uns nemen und also unserem herren, meister, künig und heyland nachfolgen (...)*⁹⁷.

Auch im Evangelienkommentar wird immer wieder auf die unvergleichliche, geradezu überwältigende Güte und Demut von Jesus hingewiesen⁹⁸. Allerdings betrifft die Christusnachfolge – so Bucer –

95 BOL 2, 66.

96 SYN (27) 1, 142a.

97 BDS 1, 63.30–64.12.

98 Vgl. z. B. EV (30) 86B.

nicht die Momente, in denen Jesus als Gottessohn handelt. Beispielsweise kann dessen vierzigstägiges Fasten nicht nachgeahmt werden, denn wie kann ein normaler Erdenbürger sich vierzig Tage der Speise enthalten?⁹⁹

3.3.2 Das neue Leben unter der Herrschaft Christi: die Heiligung

Die gebrochene Macht der Sünde

Trotz der – bereits beschriebenen¹⁰⁰ – Vorstellung von der effektiven Rechtfertigung vertritt Bucer keine *theologia gloriae*, denn er ist sich durchaus der menschlichen Sündhaftigkeit bewusst¹⁰¹. Obwohl der Gerechtesprochene sich nicht mehr im Machtbereich der Sünde bewegt und ein neues, heiliges Leben beginnt, wird er auch weiterhin vom Fleisch bedrängt. Trotz aller Niederlagen im Kampf gegen die Sünde kann er auf die Unterstützung des Heiligen Geistes zählen und bleibt im Reich Christi (sofern er regelmässig Busse tut und seine Verfehlungen bereut¹⁰²). In diesem Sinne ist ein Christ *stimulus ac peccator*¹⁰³.

Die Sünde ist eine Gesetzesübertretung, die aus Unglauben entstanden ist¹⁰⁴. *Nam peccati nomen intelligitur: quod sit admissum contra legem*¹⁰⁵. Bucer erklärt die Sünde als Folge einer falschen Einsicht: *Peccatum siquidem est, errore sectari malum pro bono, et bonum negligere pro malo*¹⁰⁶. Diese Begriffsbestimmung hebt besonders auf die Aktualsünden ab, während das grundsätzliche Verhältnis des

99 Vgl. SYN (27) 1, 92a.

100 Vgl. 3.3.1 (Von der effektiven Rechtfertigung zu den guten Werken).

101 Siehe MÜLLER 31–40; H.-M. BARNIKOL, Bucers Lehre, 20–25; HAMMANN 1, 203–206; L. LEIJSEN, Martin Bucer, 331–346 und W. P. STEPHENS, Holy Spirit, 78–83.

102 Vgl. EV (53) 121b.

103 Vgl. RÖM (36) 329.

104 Vgl. RÖM (36) 504.

105 RÖM (36) 255.

106 RÖM (36) 253.

Menschen zu Gott – wie es Luther tut – nicht reflektiert wird. Allerdings geschieht dies im Nachdenken über die Erbsünde (siehe unten).

Wie diese Definition bereits anklingen lässt, spielt der Verstand bei der Erklärung der Genese der Sünde ähnlich wie in der Glaubenslehre eine zentrale Rolle. *Initium nanque omnis mali in vita, a depravatione iudicij est*¹⁰⁷. Die *depravatio* des Verstandes lässt den Menschen nicht Gott und den Nächsten, sondern nur das Eigene lieben. Anstatt dem Schöpfer gibt der Mensch den Geschöpfen Gottes die Ehre. Durch den Sündenfall ist nämlich den Menschen, die ursprünglich gut waren und den anderen Kreaturen dienten, die Erkenntnis Gottes verlorengegangen. Seither sind die *imago Dei* des Menschen sowie die ursprüngliche, von Gott zum Wohl aller Geschöpfe eingesetzte Schöpfungsordnung zerrüttet.

*Mit der erkenntniß gottes ist auch uns erkenntniß der creaturen entpfallen, und wie wir ym nit woellen zu dyenst leben, also von rechts wegen werden unserem dyenst auch sein creaturen entzogen. Woellen wir den schoepfer nit, billich mangeln wir auch der geschoepft. Dem teuffel haben wir gefolget und gott veracht, darumb seind wir auch in den verkerten synn gegen, das wir niemant nutz konden setn, sonder so vil an uns gelegen mentgklich schaden zufuegen und uns die ewig verdamnüß*¹⁰⁸.

Der Egoismus ist eine Folge der angeborenen Erbsünde, die alle Menschen korrumpieren lässt. Zur Umschreibung der Erbsünde findet Bucer in der Römerbriefauslegung harte Worte: *natura depravata*¹⁰⁹, *perversitas*¹¹⁰, *innata pravitas*¹¹¹, *depravatum ingentum*¹¹², *depravata origo*¹¹³, *natura corrupta*¹¹⁴, *ingenii eversio*¹¹⁵, *depravatio iudicii et concupiscentiae*¹¹⁶. Die Erbsünde betrifft den ganzen Menschen, darunter besonders den Verstand.

107 RÖM (36) 253.

108 BDS 1, 49.22–50.4.

109 RÖM (36) 87.

110 RÖM (36) 113, 131, 142, 326.

111 RÖM (36) 142.

112 RÖM (36) 142, 321, 325, 326.

113 RÖM (36) 257, 325, 426.

114 RÖM (36) 257.

115 RÖM (36) 257, 268, 287.

116 RÖM (36) 267.

(...) *peccatum originis, vitium esse ac depravationem totius hominis, quo iam Deum et Dei placita, vera scilicet bona, nec nosse, nec animo persequi potest, sed ex perverso de rebus iudicio, nihil suo loco et numero vel habet, vel expetit, abutitur vero et pervertit omnia*¹¹⁷.

Der zerrüttete Verstand erfasst infolge seiner *imbecillitas* nur die kreative Welt und bewertet durch die Misslenkung der *cupiditates* die zeitlichen Güter über¹¹⁸. Ohne das Eingreifen des Heiligen Geistes wird das *iudicium* nicht erleuchtet und aus dem Einflussbereich der Begierden herausgerissen. Nur wenn der Heilige Geist den Verstand erneuert (*renovatio mentis*¹¹⁹), ist dieser in der Lage, die menschliche Verderbtheit und die gleichzeitige vollständige Abhängigkeit von Christus zu erkennen. Die Einsicht in die Erbsünde vertieft notwendigerweise den Glauben an Christus¹²⁰.

Durch das Eingreifen des Geistes werden die Gläubigen aus dem Machtbereich der Sünde herausgerissen, weshalb Bucer im Hinblick auf sie sogar behaupten kann: *Proinde quicumque Christi vere fuerit, is ut non poterit peccare, hoc est, peccatis animo deditus esse et studere* (...) ¹²¹. Das will aber nicht heissen, dass der Strassburger die Sündhaftigkeit der Gläubigen anzweifelt. Vielmehr erklärt er den Unterschied folgendermassen:

*Unde et p[er] dum peccant, non ex fide, id est, certa persuasione, de Dei verbis, sed pro carnis iudicio agunt. Verum hoc a reprobis differunt, quod idipsum, quod faciunt malum, odiunt, et quam primum ab ipso resiliunt, quippe recte persuasi de Deo et eius bonitate, unde mente legi ipsius condelectantur, malumque carnis detestantur*¹²².

Wenn die Erwählten sündigen, geschieht dies nicht aus einer falschen Grundeinstellung, sondern *sanctae isti persuasioni aliquid adhuc apud illos deest*¹²³. *Qui natus est ex Deo, non peccat, quia semen Dei manet apud illum* (...) ¹²⁴. Ein gläubiger Mensch sündigt also *nicht im Glauben*

117 RÖM (36) 267 f.

118 Vgl. RÖM (62) 276 f.

119 RÖM (36) 458.

120 Vgl. RÖM (36) 257 f.

121 SYN (27) 1, 243b.

122 SYN (27) 2, 21b. Vgl. auch RÖM (36) 87 f.

123 SYN (27) 2, 21b–22a.

124 Ps (29) 104b.

oder in Christo / da es jm nit möglich ist / sunder thut ein fal ausser Christo und dem glauben / und ist not / das er durch die buss im glauben / Christo wider eingeleibt werde / bleibt er on buss ligen und berauss / er verdirbt¹²⁵. Hingegen urteilt die blinde Vernunft, die *ratio ignara Dei voluntatis*, immer *pro carnis cupiditatibus*¹²⁶.

Gemäss Bucers Überzeugung ist die Macht der Sünde für den Christen nicht nur im Glauben, sondern auch realiter gebrochen. Insofern hat die Sünde eher den Charakter eines Unfalls. Insgesamt vertritt der Pfarrer ein wesentlich optimistischeres Menschenbild als Luther und kann auch dessen Angst vor der unaufhaltsam fortreisenden Macht der Sünde nicht teilen. Das zeigt sich auch in Bucers Konzeption vom unfreien Willen¹²⁷. Zunächst zeigt die tägliche Erfahrung, dass der Mensch seinem Willen nach frei ist¹²⁸. Allerdings kann der Mensch zu seinem Heil nichts beitragen. Ist der Verstand aber einmal erleuchtet, ist der dem Intellekt untergeordnete Wille des Gläubigen nur noch auf Gott und den Nächsten ausgerichtet. Ein vom Heiligen Geist erneuerter Mensch kann faktisch nur noch das Gute tun. Im Gegensatz zu Luther differenziert Bucer nicht zwischen dem freien Willen hinsichtlich der *iustitia civilis* und dem unfreien Willen hinsichtlich der *iustitia Dei*, sondern der unfreie Willen betrifft den ganzen Menschen¹²⁹.

Die *communio Christi*: die Aufforderung zum Kampf gegen die Sünde

In Ausübung seiner geistlichen Herrschaft erwählt der König Christus die Menschen zu Bürgern des Reiches Christi und offenbart sich

125 M. BUCER, Glaub, B IIa.

126 SYN (27) 1, 22a.

127 Vgl. BDS 3, 233–243; EPH (27) 31b, 47ab und BOL 2, 244–248.

128 *Der frei wil ist wol da, dann etn yeder thut selb willig bede, hoefs und guts. Also bat auch Gott den menschen geschaffen, das er nit wie eyn bloch (=Klotz) zogen oder wie etn fisch (=Vieh) getriben, sonder als etn vernunftige Creatur geletet werde und nach dem in gut dunckt und ers tm eerlich nutzlich oder lustlich erkennet, alles anneme oder verwerffe, angreiffe oder faren lasse.* BDS 3, 238.4–9.

129 Vgl. BOL 2, 247f.

im Rahmen des *ordo iustificationis*¹³⁰. Auf diese Weise wird dem Berufenen durch den Heiligen Geist die *iustitia* und die *vita Dei* „angehaucht“, so dass er nicht mehr nach dem Fleische leben kann. Durch die Geistmitteilung wird er in Christus eingepflanzt, und er lebt nicht mehr sein eigenes Leben, sondern das Leben Christi.

*Hic autem adflatus, hic ductus spiritus Christi eiusmodi est, et adeo nobis ingenium Christi adferit, nosque in illud immutat, ut propterea dicamur membra Christi, caro de carne eius, ipsi institi, et viventes iam eius, non nostram vitam*¹³¹.

Durch diese *insitio* wird der Gläubige in die *communio Christi* aufgenommen und mit dessen Tod und Auferstehung verbunden. Die Gemeinschaft mit Christus wird dem Menschen allein durch den Glauben zuteil. (...) *nos fide in Christum, eam communionem Christi percipere* (...) ¹³². Die so erfahrene *communio Christi* begründet eine neue, heilige Lebensgestaltung, denn wie kann ein Mensch in Gemeinschaft mit Christus leben und gleichzeitig in der Sünde leben?¹³³

a) Die Gemeinschaft mit dem Tod Christi gibt dem Gläubigen Anteil an der erfolgten Vernichtung der Sünde durch die Sühne am Kreuz. Diese *extinctio peccati* wird in der Vernichtung der verwirrenden *cupiditates* realisiert, die auf diese Weise ihre Macht und ihre Bedeutung verlieren. Infolge der Bestimmtheit des Menschen durch die Sünde führt dieser Abtötungsprozess des alten Adams (*mortificatio*) zu heftigen inneren Auseinandersetzungen, deren Ablauf Bucer anhand eines psychologischen Modells erklärt: Die Sündenerkenntnis führt in die vom Heiligen Geist bewirkte Furcht vor dem göttlichen Gericht. Als Reaktion darauf entwickelt sich die Verwünschung (*execratio*) der Sünde. Die *mortificatio* richtet sich in der Intensität nach der Stärke des *terror iudicii divini*. *Proinde pro modo terroris iudicii divini semper habet nostri mortificatio, hoc est, iusta poenitentia, et solida contritio, quae illico ex se pariunt certam respiscen-*

130 Nach MÜLLER 21–35; A. LANG, Evangelienkommentar, 104–110; W. VAN'T SPIJKER, Lehre, 96–99; E. ELLWEIN, Leben, 109–114 und H.-M. BARNIKOL, Bucers Lehre, 20–25, 64 f., 73–78.

131 RÖM (62) 380E.

132 RÖM (62) 311C.

133 Vgl. RÖM (36) 287.

tiam, veramque et iugem meditationem iustitiae¹³⁴. Diese immer wieder stattfindende *mortificatio* ist im Grunde genommen nichts anderes als ein unaufhörlicher Prozess der Busse und Reue (*perpetua quaedam poenitentia*¹³⁵), der sich über das ganze Leben des Gläubigen in einer stetig fortschreitenden Entwicklung erstreckt. Die Bussse bleibt nicht bei der Abtötung stehen, sondern eröffnet den Weg zu einem neuen, besseren Leben. Zur wahren Busse gehört nämlich, *ut aliquod bonis operibus testemur propositum vitae melioris*¹³⁶.

b) Die Gemeinschaft mit der Auferstehung Christi bricht die Macht des Todes und gibt dem Gläubigen Anteil am neuen Leben (*vivificatio*).

*Credimus quod et vivemus cum eo (sc. Christo), hoc est, vivemus vitam dei, vitam iustitiae, vitam omnis peccati puram. Hoc vero probat ex eo, quod Christus excitatus a mortuis est, in quo declaratum est, peccatum a morte eius penitus delectum esse: ita, ut mors nihil amplius in eum possit*¹³⁷.

Das neue Leben beruht auf einer *innovatio spiritus sancti*¹³⁸, die den ganzen Menschen, namentlich seinen Verstand, erfasst und ihn zu einem *novus homo*¹³⁹ macht. Dieses neue Leben ist geheiligt und verlangt also eine heilige, dem erfahrenen Heil würdige Lebensführung. (...) *at resurrectionis in nobis similitudo in nova vita est, qua iam cum Christo capite nostro, vivimus Deo, non peccato: ergo Christiani necessario in vitae novitate versantur, atque ideo haerere in peccato non possunt*¹⁴⁰. Deshalb hat sich der erneuerte Mensch mit aller Schärfe von der Sünde abzuwenden, sich selber zu verleugnen, das Kreuz auf sich nehmen und sich mit allen Kräften Gottes Geboten zu widmen. *Nova vita iugis, meditatio est iustitiae. In peccato perseverare, vita vetus est, et perpetua servitus iniustitiae*¹⁴¹. Lebens-

134 RÖM (62) 316E.

135 RÖM (36) 288a. Siehe auch RÖM (36) 286b, 311a.

136 Rl (54) 482.

137 RÖM (62) 318EF.

138 RÖM (62) 315.

139 RÖM (36) 328.

140 RÖM (36) 282.

141 RÖM (62) 314F/15A.

lang ist der Gläubige bestrebt sich zu erneuern oder – wie Bucer immer wieder sagt – sich zu *bessern*¹⁴².

Das Wachsen zur *ad imaginem Dei restitutio*

Die Heiligung des Gläubigen ist also in einer doppelten Bewegung der geistgewirkten Gemeinschaft mit Christus begründet¹⁴³: einerseits in der Ablegung des alten, sündigen Menschen, andererseits in der Annahme einer neuen, geistlichen Existenz. Aus der *omnis iustitie et virtutis comunicatio*¹⁴⁴ folgt eine ständige, progressive Sündenreinigung und Transformation der sündigen Existenz in eine *neue creatur (...), der nit me künn im selb, sonder muesse andern zu nutz und gott zu lob leben (...)*¹⁴⁵. Diesen vom Heiligen Geist geleiteten Prozess vergleicht Bucer mit einem kontinuierlichen, lebenslangen Reinigungsvorgang, die auf die *ad imaginem Dei restitutio*¹⁴⁶ abzielt.

*Sanctificatio nostri, est nostri ab omni impuritate purgatio, et in divinam sortem conformatio. (...) Cum itaque in hac voce sanctificationis est ab omni peccato purificatio, et in divinitatis communem subiectio*¹⁴⁷.

142 M. LIENHARD, Alternativen, 90 weist mit Recht daraufhin, dass das Stichwort *Besserung* immer wieder in der *Confessio Tetrapolitana* (in: BDS 3, 37–179) auftaucht. Diese Einsicht gilt nicht nur für dieses Bekenntnis, sondern ist auf das ganze Schrifttum Bucers auszuweiten. Vgl. dazu die keineswegs vollständige Auswahl von BDS-Stellen, die dieses Stichwort beinhalten: BDS 1, 139; BDS 2, 172; BDS 4, 44, 57, 220–230; BDS 5, 39–41, 145–147, 310–324, 336 f., 339, 384–386, 398; BDS 6/2, 70 f., 75, 79, 82, 105, 109 f., 123, 141 f., 156, 159, 163, 165–168, 180, 183 f.; BDS 6/3, 89–92; BDS 7, 92 f., 95, 98 f., 102, 106, 131, 152 f., 158 f., 172, 177 f., 190, 198–203, 219–230, 236, 238, 274 f., 360, 369, 373, 483 f.; BDS 9/1, 50, 270; BDS 17, 87 f., 163 f., 235, 304, 532.

143 Vgl. H.-M. BARNIKOL, Bucers Lehre, 20–25, 64 f., 73–78; HAMMANN 1, 159–165, 201–206; L. LEIJSEN, Martin Bucer, 188–195; J. COURVOISIER, la notion, 55 f.; K. KOCH, Studium, 60–65; D. WRIGHT, Infant baptism, 103 f. und W.P. STEPHENS, Holy Spirit, 83–93.

144 RÖM (36) 61.

145 BDS 1, 65.27 f.

146 RÖM (36) 52, 61. Vgl. auch BDS 1, 51 und SYN (27) 2, 269 b). Weitere Verweise bei HAMMANN 2, 140 f., Anm. 294 f.

147 RÖM (36) 303.

Die Heiligung ist also nicht ein Zustand, der erreicht werden will, sondern ist ein Prozess des geistlichen Voranschreitens und des geistlichen Wachstums¹⁴⁸.

Dieses geistliche Reifen verändert den Gläubigen schrittweise und führt ihn immer mehr in ein heiliges Leben voller Nächstenliebe; auf diese Weise reift er von einem Kind im Glauben zum Erwachsenen heran¹⁴⁹. (...) *quare necesse est, ut cottidie nos, suo spiritu immutet, vitij et concupiscentijs mortificet, ad serviendum Deo viventi accendat, hoc est, sanctificet*¹⁵⁰. Der Heilige Geist, der *auctor sanctimoniae*¹⁵¹, verkleinert also täglich die Sündhaftigkeit des Menschen und fördert die Heiligkeit, so dass aus dem *simul justus ac peccator* immer mehr ein Gerechter wird. *Perficitur autem cotidie a Spiritu Dei qui ad imaginem Christi nos indies magis ac magis reformat* (2 Cor 4, 16)¹⁵². Das geistliche Wachstum *wurdt durch gute werck jmer gemeret und furbracht* (...) ¹⁵³. Das Fernziel ist die Vernichtung der Sünde, *utique in peccato et in iustitia manere non poterunt*¹⁵⁴.

Das neue Leben besteht in der kontinuierlichen Erneuerung durch den Heiligen Geist, der die Gläubigen immer mehr nach dem Bilde Gottes umformt und ihn in den Prozess der Heiligung führt. Durch die ständige Erneuerung und die wachsende Vergeistlichung gewinnt das Ebenbild Gottes zunehmend an Gestalt im Gläubigen.

*Id persuasione spiritus sancti, et auditu verbi eius constat, unde fides in cordibus nostris gignitur; haec continuo accendit, ut cor vere diligat, quem agnovit sibi optimum, mox amor hic Dei, omnia in nobis ad ipsius voluntatem immutat et transformat: tum demum amor proximi, et ab ipso vita sequitur decentissima, planeque ad imaginem Dei comparata. In qua siquid desideretur, inde est, quod fides infirmior est: nam omnino tantum quisque Deum amat, et refert, quantum de ipso erga se bonitate fuerit persuasus*¹⁵⁵.

148 Wir haben in aller schrift, das wir wachsen und zunemen sollen in der gottseligkeit. BDS 2, 106.21 f.

149 Vgl. RÖM (36) 496 und EPH (27) 86ab.

150 SYN (27) 1, 52b.

151 RÖM (36) 52.

152 BOL 2, 130.

153 BDS 9/1, 390.20 f.

154 RÖM (36) 282.

155 SYN (27) 2, 267b.

Das langfristige Ziel dieser kontinuierlichen Entwicklung ist also die *tota vitae perfectio*¹⁵⁶ und die *ad imaginem Dei restitutio*. Damit kann die Heilsgeschichte geschlossen werden. Nachdem die Menschen die *imago Dei* durch den Sündenfall verloren haben, können sie sich dem Bild Gott durch eine fortgesetzte Erneuerung und durch die Hilfe des Heiligen Geistes immer mehr angleichen¹⁵⁷. Auf diese Weise folgen die Menschen Gott, dem gütigen Schöpfer, und werden selber zu *instrumenten goettlicher guetigkeit*¹⁵⁸.

Dieses geistliche „Unterwegssein“ kann Bucer mit dem Wachsen eines Kindes zum Erwachsenen vergleichen und dabei in Anlehnung an biblische Formulierungen unterschiedliche Grade der Erkenntnis (und damit des geistlichen Wachstums) wahrnehmen¹⁵⁹. Obwohl die Heiligung nach Möglichkeit bereits in der Gegenwart zur völligen Erfüllung kommen soll, gelangt der Gläubige nie zur vollständigen *ad imaginem Dei restitutio*, vielmehr kann er sich ihr nur annähern. Bucer gibt denn auch zu, dass die kontinuierliche Erneuerung *non potest non omne in nobis peccatum occidere*¹⁶⁰. Gleichwohl ist zu sagen, dass der eschatologische Vorbehalt nicht besonders deutlich wird.

*Sed illa sanctificatio non est illico perfecta, inchoata tantum est, et quotidie magis perficitur, eiusdem opera, qui illam inchoavit, duratque quandiu hic sumus, suaque sensim accipit incrementa. Illi igitur adscribenda merito est nostri sanctificatio*¹⁶¹.

Trotz des ständigen Bemühens kann das Leben eines Christen also nicht heilig sein. Vielmehr sündigt er immer wieder und bedarf beständig der Unterstützung wie auch der Erneuerung durch den Heiligen Geist. Ohne die göttliche Einwirkung kann der Mensch nämlich das Gute nicht erkennen.

156 SYN (27) 2, 190a.

157 Vgl. SYN (27) 2, 267a.

158 Vgl. BDS 1, 50.34.

159 *Id autem cognitione fideque Christi habetur, vere igitur haec vita aeterna est, et caput ac fons totius pietatis. Nolandum praeterea, gradus in hac cognitione esse, quosdam etiamnum pueros esse, qui imposturis hominum adhuc sunt obnoxij, nemo igitur temere abijciendus, qui in errorem incidit.* EPH (27) 86ab.

160 RÖM (36) 355.

161 EPH (62) 180.

(...) wie die sonn den tag in der welt, also gibt und würcket Gott in uns frombkeyt. Für und für muß die sonn scheinen, also muessen auch die kinder Gottes für und für durch den geyst Gottes gefueret und getrihen, Rom. 8[14], das ist: geleret und zum guten geneyget und zu thun gefertiget werden. Darumb saget Paulus. Ich lebe tetzund nit, sonder es lebet in mir Christus. Galats 1[2, 20]¹⁶².

Die kontinuierliche Reinigung von den Sünden und die immer stärkere Annäherung an eine *tota vitae perfectio* werden durch die Busse, das Schuldbewusstsein und die Reue befördert. Die heilbringende *poenitentia evangelica* ist die *accepta gratia peccatorum per fidem in Christum, perpetuum mortificandae carnis, vitaeque ad voluntatem Domini formandae, studium, sed alacre, irremissaque, sed iubens meditatio*¹⁶³. Diese kontinuierliche Umkehr befreit den Christen aus seiner sündigen, ichbezogenen Selbstliebe und lässt ihn sein fleischliches Leben immer mehr überwinden. Die Busse gehört daher essentiell zum *regnum Christi*. Es ist für Bucer kein Zufall, dass Johannes der Täufer die Ankündigung der Ankunft des Reiches Christi mit dem Aufruf zur Busse verbindet.

Poeniteat vos, appropinquavit enim regnum caelorum
*Verba paucissima, sed summa haec est totus praedicationis Evangelicae, unde sic, et Christus, et Apostoli suum Evangelion auspicati sunt (...). Sensus autem est: Innovamini, actae vitae ita poeniteat, ut totam deponere, et nova commutare libeat, appropinquavit enim diu expectatum regnum caelorum, regnum iustitiae, regnum spiritus atque solidae pietatis*¹⁶⁴.

Die Busse, die Erneuerung und Heiligung eines Christen kann für Bucer nicht ausserhalb der Kirche geschehen. In den späteren Jahren wird die Kirche zur Vergegenwärtigung des Heils immer bedeutender, was besonders im Epheserkommentar von 1551 deutlich wird: *Sanctificat* (sc. Christus), *idest, Ignoracione dei, et cupiditatibus vitio-*

162 BDS 5, 81.31–35.

163 SYN (27) 1, 110a. Bucer grenzt die nicht heilbringende *poenitentia legalis*, die aus dem Hass über die eigene Sünde entsteht, von der *poenitentia evangelica* ab, die eine Konsequenz der Annahme der Gnade ist: *Est ergo poenitentia legalis, sive animi contritio, odium et cum animi dolore ac compunctione, peccatorum detestatio, quae coartatur simulatque cognita lege Dei, peccatorum quoque agnita fuerit abominatio. Et est impiis cum piis communis*. SYN (27) 1, 109b–110a. Vgl. zu dieser Thematik auch RÖM (62) 354.

164 SYN (27) 1, 45ab.

*sis per Spiritum sanctum suum, et ecclesiae doctrinam, atque disciplinam repurgat*¹⁶⁵. Die Verkündigung, die Sakramente und die Kirchenzucht unterstützen und fördern den geistlichen Wachstumsprozess¹⁶⁶. (...) *die leüt zu vermanen, das alle Cerimonien allain darzu geordnet seind, das der glaub an Christum und auß dem alle hailigkeit und gerechtigkeit wachsen und zunemen, zu seinem preiß und zu warer besserung dess naechsten* (...) ¹⁶⁷. Es ist Bucers eigene Sichtweise, dass die Sakramente das geistliche Voranschreiten unterstützen. Mit der Taufe, einem *sacrement d'éducation*¹⁶⁸, beginnt die Erziehung und damit das Wachsen. Bei der Konfirmation, einer sakramentsähnlichen Handlung, bekennt der mittlerweile junge Erwachsene seinen Glauben und verpflichtet sich selbst zum Gehorsam. Im Abendmahl wird der Gläubige schliesslich gestärkt und sein Wille erneuert, sich zu *bessern*.

Das neue Leben unter der Herrschaft Christi in praxi

Die würdige, heilige Lebensgestaltung, die das *regnum Christi* verlangt, ist in der *pietas* verkörpert¹⁶⁹. Wie die beiden folgenden Definitionen hervorheben, wird die *pietas* im Glauben an Christus und in der Liebe zum Nächsten gelebt.

*⟨In quibus sita pietas.⟩ Notandum ergo quod omnem salutem, fide in Dominum Iesum, et dilectione in sanctos definit*¹⁷⁰.

*Siquidem cui vera fides adest, ultro animus divinae gloriae in omnibus studet, si dilectio sincera, nihil mali, sed omnia bona proximo exhibentur. Haec solida pietas est*¹⁷¹.

165 EPH (62) 113. Vgl. auch RI (54) 479.

166 Vgl. BDS 5, 242.

167 BDS 6/2, 71.7–10. Vgl. auch BDS 4, 238.

168 J. COURVOISIER, *la notion*, 56.

169 Vgl. HAMMANN 1, 184f., 195–203 und M. DE KROON, *Studien*, 114–122.

170 EPH (27) 41a.

171 EPH (27) 64b.

Das *ardens pietatis studium*¹⁷² verwirklicht sich in der Ausrichtung auf Christus wie auch auf den Nächsten und besteht aus Selbstverleugnung und Verachtung der irdischen Güter. Die *pietas* ist eine von Gott geschenkte¹⁷³ Glaubenshaltung, die einerseits das Leben in Abhängigkeit von Christus sieht und die andererseits eine auf den Nächsten bezogene Ethik verlangt. Diese Bipolarität wird auch in einer dritten Definition deutlich, in der Bucer den Ausdruck *pietas* als *mori peccatis, et vivere iustitie*¹⁷⁴ erklärt. Ein Christ kann die Sünde nämlich nicht mehr weiter tolerieren und muss sie entschieden bekämpfen. Die *pietas* wird durch regelmässigen Gottesdienstbesuch, durch die häufige Niessung der Sakramente, durch das Gebet und durch die Kirchengzucht befördert¹⁷⁵.

In Bucers Schriften finden sich zahlreiche Hinweise, wie er sich das christliche Leben in praxi vorstellte: Ein Christ solle *tranquille, modeste, in omnes benefice*¹⁷⁶ sowie *pie, iuste et sobrie*¹⁷⁷ leben. Das christliche Leben, das aus Pflichterfüllung und Gehorsam besteht, soll *in patientia*¹⁷⁸ und *in verecundia, moderatione, mansuetudine, tranquillo spiritu nullis pravis affectibus perturbato et corrupto, in bonis operibus, id est beneficiis, quibus alio afficiamus cibando eos, potando, tecto recipiendo, vestiendo, curando, consolando*¹⁷⁹ gestaltet werden. Der Gläubige solle *crucifigere carnem suam cum vitiosis cupiditatibus, et animi morbis, modumque in cibo, potu, corporis cultu, cunctisque rebus vitae praesentis, inde petere*¹⁸⁰. Trotzdem dürfe er alle Dinge *außfreyem willen und mit lustigem hertzen beschehen*¹⁸¹ lassen, denn die *bilaritas moderata*¹⁸² sei nicht zu verdammen. Besondere Anliegen sind für den Elsässer die *continentia atque puritas*¹⁸³, die

172 SYN (27) 1, 73b.

173 Vgl. SYN (27) 2, 24b.

174 Ps (29) 145b.

175 Vgl. M. BUCER, scripta (...) Latomi, 130f.

176 RÖM (36) 481.

177 Ev (53) 47a.

178 Vgl. Ev (53) 121a.

179 BOL XV, 262.

180 EPH (62) 15. Ähnlich EPH (27) 50b.

181 BDS 5, 313.28f.

182 BOL 2, 113.

183 SYN (27) 2, 341a.

*bescheydenbeyt*¹⁸⁴, die *Christliche zucht und messigkeyt*¹⁸⁵. Zur christlichen Lebensführung gehöre aber auch die Höflichkeit, der Respekt¹⁸⁶, die Ruhe¹⁸⁷ sowie die *suavitas et lenitas*¹⁸⁸. Ein Christ müsse sich *ab omnibus artibus et quaestibus abhorrere, quibus vel tantillum proximus gravari posset, et ijs studere potissimum, quibus quam plurimum ad alios commodi rediret* (...) ¹⁸⁹. Aus diesem Grund ist Bucer gegenüber den Kaufleuten und dem Geldgewerbe sehr kritisch¹⁹⁰.

Wenn die Menschen die Vergänglichkeit des jetzigen und die Unvergänglichkeit des zukünftigen Lebens erkennen, werden sie *diss leben gar ring und leicht achten / und mit froelichem beritzen übergeben*¹⁹¹. Ein Christ muss auch bereit sein zu leiden (*tolerantia animi*¹⁹²), sich selber zu verleugnen und das Kreuz mit Gleichmut auf sich zu nehmen¹⁹³. Die Selbstverleugnung ist für Bucer der Inbegriff einer gelebten Nachfolge Christi. Indem der Gläubige sein Kreuz auf sich nimmt und sich selber verleugnet, kann er wie sein Herr den anderen Menschen dienen. Ohne Selbstverleugnung keine Nächstenliebe!¹⁹⁴

*Proximum, quod nos accendat, ut nihil prius habeamus quam gloriam Dei, et gratiam nobis in Christo factam, praedicare et promovere, nullius rei, ne vitae quidem iactura deterriti. Deinde transanimat adeo, ut qui antea tantum nostra in omnibus quaerebamus, abnegatis nobis ipsis, quaeramus quae sint aliorum, et sincera nos dilectione, omnibus servos addicamus, praecipue autem domesticis fidei*¹⁹⁵.

184 BDS 7, 220.21.

185 BDS 7, 291.24.

186 RÖM (36) 65.

187 (...) *animo utique erit maxime sedato et tranquillo, minime festinabit*. EPH (27) 67a.

188 EPH (27) 90a.

189 ZEPH (28) 30a.

190 Vgl. BOL XV, 247–250 und SA 784–794.

191 M. BUCER, Glaub, C IV a.

192 SYN (27) 1, 174b.

193 (...) *abnegare semetipsum, hoc est sese totum patris curae committere, ut nihil pro seipso iam sit sollicitus, tum tollere crucem suam, hoc est, suam fortem, suasque erumnas, quas sibi optimus pater dispensaverit, aequo animo perferre*. SYN (27) 2, 186a.

194 Vgl. BDS 1, 64–66 und ZEPH (54) 558.

195 SYN (27) 1, 79b.

3.4 Die ethisch-juristischen Grundlagen des *regnum Christi*: Die Gesetze

Der König Christus regiert die Bürger seines Reiches durch die *doctrina*. *Regnum ergo Dei, hoc est, cognitio et doctrina Dei, his enim praecipue regnat Deus in hominibus, sicut quilibet rex suis legibus, et statutis*¹. Bucer misst darum den Gesetzen in *De regno Christi* eine grosse Bedeutung für die Restituierung des Reiches Christi zu und schlägt deshalb eine Reihe von zu erlassenden Verordnungen vor². Das Reich Christi gelangt erst zur Herrschaft, wenn seine Gebote befolgt werden. Im folgenden wird dem bucerschen Gesetzesverständnis aus einer breiteren Perspektive nachgegangen. Im Vordergrund der Darstellung steht nicht der *usus elenchticus*³, sondern der *usus politicus legis* und der *tertius usus legis* – also der Gebrauch des Gesetzes für den bekehrten Christen.

Bucers Gesetzesbegriff

Im Exkurs *De Lege*⁴ im Rahmen der Auslegung zur Bergpredigt entwickelt Bucer seinen Gesetzesbegriff aus dem hebräischen Terminus *Torah*⁵. Weil dieses Wort vom hebräischen *jarah* (= führen, leiten) abstammt, bedeutet *Torah* nicht Gebot oder kodifiziertes Recht, sondern viel allgemeiner *doctrina et vitae institutio*⁶ bzw. *vitae et pietatis*

1 Ev (30) 164A.

2 Vgl. Kap. 3 [Die Vorstellung des *regnum Christi* gemäss dem Hauptwerk *De regno Christi* (1550)].

3 Selbstverständlich kannte Bucer auch diesen *usus*. Vgl. dazu SYN (27) 1, 155b–156a; RÖM (36) 176–179, 199 oder EPH (62) 90.

4 Vgl. SYN (27) 1, 149a–159a.

5 Nach MÜLLER 207–211; W. P. STEPHENS, *Holy Spirit*, 93–98; KRÜGER 75–85; K. KOCH, *Studium*, 65–69, 87–89; H.-M. BARNIKOL, *Bucers Lehre*, 35–38 und A. LANG, *Evangelienkommentar*, 143–147.

6 SYN (27) 1, 149a.

*doctrina*⁷. Bucer verallgemeinert den Gesetzesbegriff und lässt ihn zu einem Synonymbegriff für die Heilige Schrift werden⁸. Das Gesetz ist geradezu der Ausdruck des ewigen Bundes Gottes mit den Menschen. Zwar lehnt der Geistliche eine Trennung von Gesetz und Evangelium ab⁹, aber er differenziert den allgemeinen Begriff *lex* in das Evangelium, das Angebot der göttlichen Barmherzigkeit, und die *lex proprie dicta*, die Gebote Gottes, auf¹⁰. In seiner Gesamtheit verkörpert das Gesetz den Heilswillen Gottes, das den Prozess der *ad imaginem Dei restitutio* unterstützt und normativ begleitet.

*Omnis utique Dei lex hac spectat, et nos vocat, ut perfectum bonitate Deum et ipsi boni in omnes referamus, haec imago caelestis est, quae amissa semel, debet quotidie in nobis restitui, ad quam et continuo spiritus Christi electos reformat (...)*¹¹.

Der Strassburger definiert das Gesetz folgendermassen: *Per legem itaque et Prophetas, intelligemus Dei doctrinam, scripturis sacris comprehensam, qua ad pie atque salubriter vivendum homines instituuntur*¹². Das Hauptziel aller Gesetze, namentlich der biblischen, ist *inclians ad bona, et prohibens mala*¹³. Das Gesetz rechtfertigt nicht¹⁴, aber es begleitet normativ das ganze Leben des Menschen und erzieht zum Heil. Das heilstiftende, lebenseröffnende Gesetz

7 EPH (27) 62a.

8 Eine naturrechtliche Begründung der Gesetze ist für Bucer undenkbar: *Ex his omnibus liquere, existimo, legem, id est rationem recte et ordine vivendi, quae sola proprie lex dicitur, nequaquam naturae, ne humanae quidem, sed Divini esse opus Spiritus* [Ps (54) 15]. Zur marginalen Bedeutung des Naturrechtes siehe MÜLLER 256–259.

9 Vgl. Ps (54) 122.

10 *Adferunt ei illa distinctio legis, id est, doctrinae divinae literis traditae, In legem proprie dictam, qua parte scilicet praecipit quid nobis faciendum, et in Evangelium, qua parte commendat dei misericordiam et benevolentiam in Christo* (RÖM (62) Praef.). Im Sinne dieser Differenzierung ist die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in der Epheservorlesung 1550/51 zu verstehen (vgl. EPH (62) 80). Ausserdem setzt Bucer in a. a. O. 90 das Gesetz mit der Heiligen Schrift gleich.

11 SYN (27) 2, 267a.

12 SYN (27) 1, 149a.

13 EPH (62) 90. Ähnlich: *Lex docet vitare mala, et sectari bona*. EV (53) 47b.

14 Vgl. SYN (27) 1, 155ab.

schult als *Zuchtmeister*¹⁵ den Glauben¹⁶, lehrt die Erkenntnis Gottes¹⁷, zeigt die Sünden¹⁸ an, weist auf die Gerechtigkeit¹⁹, bietet die Güte Gottes²⁰ und erzieht zum Heil wie auch zur *pietas*²¹. Es ist ein Spiegel, in dem die Gläubigen *sich beschawen sollen / wie weit sie im Goettlichen leben vortgangen seien / unn ein liecht dem sie nach wandlen / unn ein weg in dem sie gebn sollen*²². Während das Gesetz den Ungläubigen in Sünde und Schuld führt, stellt es dem Gläubigen Gottes Willen dar²³. *In hunc vero usum quoniam lex divinitus donata est, recte illi simpliciter tribuitur, esse salutarem, erudire ad salutem, instruere omni opere bono, esse divinam sapientiam, atque venam vitae (...)*²⁴.

Das biblische Gesetz besteht aus drei grossen Komplexen, die 1. auf das Gottvertrauen, 2. auf die Nächstenliebe und 3. auf die heilige Lebensführung abzielen²⁵. Um diesen dreifachen geistlichen Kern gruppieren sich eine Reihe von Verordnungen: Zum Bereich des ersten Komplexes gehören die Opfer- und Kultgesetze; die bürgerlichen Gesetze werden der Forderung der Nächstenliebe zugerechnet; die vielfältigen Reinigungsvorschriften gliedern sich dem dritten Bereich der *decentia vitae* an.

Ea in tribus sita est, ut Deo fidamus, ipsum ex animo timeamus et amemus, deinde ut proximum perinde atque nos ipsos diligamus: tertium ex utroque gignitur, ut continenter ijs quae corporis necessitas requirit, et cum decore utamur. Ceremonijs, alijsque externis, impijs quoque communibus, hic nullus locus.

15 M. BUCER, beständige Verantwortung, 32a.

16 *Lex enim Dei, ut fidem cum primis docet, ita per se salvifica est, data enim est ad vitam.* RÖM (36) 25.

17 (...) *Lex Dei cognitionem, quantum externa doctrina fieri potest, suppeditat.* Ps (54) 122.

18 Vgl. M. BUCER, beständige Verantwortung, 31b und SYN (27) 1, 155a–157a.

19 (...) *et lex quid aliud quam iustitiam veram docet?* RÖM (62) 477C.

20 *Ubique enim lex, id est, illa dei doctrina, quae nobis in sacris Scripturis commendata est, dei nobis bonitatem offert, et ad amplectendam hanc aemulandamque potentissimis rationibus provocat.* RÖM (62) V 27.

21 *Lex prodest ad pietatem, erudit enim ad salutem.* RÖM (36) 309.

22 M. BUCER, beständige Verantwortung, 31b.

23 Vgl. RÖM (36) 27f.

24 RÖM (36) 311.

25 Vgl. RÖM (36) 492f. und SYN (27) 1, 149a.

Ad primum ergo pertinet quicquid scriptura habet, de timore, fiducia, amoreque Dei. His adiectae tamen fuere veteribus leges sacrificiorum, aliarumque tabernaculi ceremoniarum. Ad secundum quicquid de amore proximi. His adiectum fuit de legibus civilibus. Ad tertium pertinet quicquid praeceptum est mundicie, decencieque corporum, quibus adiectae sunt purificationes illae externae²⁶.

Die Gebote der beiden ersten Bereiche sind die wichtigsten, denn die Liebe zu Gott verwirklicht sich in der Nächstenliebe²⁷. *Cumque similia inter se sunt, pendet sane omnia in utroque²⁸*. Die Nächstenliebe ist geradezu das Ziel und die Erfüllung aller Gebote²⁹.

Die Gerechtigkeit kommt nur aus der Befolgung der göttlichen Gesetze, was wiederum ohne Glauben unvorstellbar ist. *Iustitia siquidem Dei [Rm 1, 17] quid aliud fuerit quam Legi eius parere?*³⁰ Aus diesem Grunde lehnte Bucer die Vorstellung Luthers einer bürgerlichen Gerechtigkeit (neben einer göttlichen Gerechtigkeit) ab und hielt die Verwendung des Begriffes *iustitia* in der zweiten Ausgabe des Evangelienkommentars von 1530 in dieser Hinsicht für unstatthaft.

Iustitia civilis quae est absque Spiritu filiorum [Rm 8, 15], ea est vitae aequabilitas qua cum hominibus commodè vivitur absque studio Dei. Ad hanc vero non Lex Dei, sed utilitas nominisve cupiditas impellit. Una est vera iustitia quae ex fide [Rm 10, 6] qua, ut Deus agnoscitur [cf. Rm 1, 17], ita ipsi in primis vivitur. Quae sine hac est, umbra iustitiae, non iustitia vere dicitur³¹.

In der dritten Auflage des Evangelienkommentars fehlt der Abschnitt über die Ablehnung der bürgerlichen Gerechtigkeit. Im Zeichen der Wittenberger Konkordie wurde er gestrichen. Im Römerbriefkommentar von 1536³² und im Epheserbriefvorlesung von 1551³³ würdigt Bucer sogar die bürgerliche Gerechtigkeit, ohne das reforma-

26 SYN (27) 1, 149a.

27 Vgl. SYN (27) 2, 266–269a. Siehe auch Kap. 3.3.1 (Die *vltiae perfectio* und die Nächstenliebe: die notwendigen Folgen der *persuasio* und der Erwählung).

28 SYN (27) 2, 267a.

29 Vgl. RÖM (36) 493.

30 BOL 2, 248. Anm. 125.

31 BOL 2, 248. Anm. 125.

32 Vgl. RÖM (62) 463B.

33 Vgl. EPH (62) 66.

torische *sola fide* zu gefährden. Zugleich warnt er vor einer Dignität, die der bürgerlichen Gerechtigkeit nicht zukommen darf.

Die Heilige Schrift ist aber nicht nur die Norm für alle religiösen Belange, sondern auch für die weltlichen Gesetze. *Wiewol aber weltlicher oberkeit dyenst, die sye der gemeyn schuldig ist, nit in dem stot, das sye das goettlich wort und gesatz predigen, yedoch gebürt yn nach goettlichem gesatz zü regieren und irs vermoegen zu uffgang goettlichs worts helffen*³⁴. Das göttliche Gesetz ist für Bucer die Grundlage jeder *res publica*. Daher bedauert er zutiefst, dass nur sehr wenige Obrigkeiten vom Heiligen Geist geleitet sind und mit Hilfe göttlicher Gesetze regieren. *Quis enim Solon, quis Plato, quis Aristoteles, qui denique me consulti aut Caesares, potuissent dare meliores* (sc. Gesetze) *Deo*?³⁵

Die notwendige Erfüllung des Gesetzes

Angesichts der hohen Bedeutung der Ethik in der bucerschen Theologie ist es nicht überraschend, dass der Geistliche diejenige biblische Linie (z. B. Röm 3, 31; Matth 5, 13 f.) betont, die die Aufrichtung des wahren Gesetzes durch Christus und nicht das Ende des Gesetzes postuliert³⁶. Christus hat nämlich das richtige Gesetzesverständnis gelehrt und das Gesetz in einem sündlosen Leben erfüllt. Schliesslich tut er dem Gesetz noch täglich Genüge, indem er den Gläubigen den Heiligen Geist schenkt, damit sie gemäss dem Gesetz leben.

*Hanc solus implevit et cottidie in suis implet atque consummat. Implevit, cum per subiecta legum explanationem, fumo pharisaicarum interpretationum exemti, et suo vero et germano splendore restituit, Implevit, cum unus illam vita sua plene exprefsit, factus unicum eius, quod aemulemur universi, absolutum exemplar. Implevit denique et implet eam cottidie, cum suis spiritum quem morte sua meruit etiam donat, quo et ipsi secundum eam vivere et libeat et liceat*³⁷.

34 BDS 1, 55.22–25.

35 SYN (27) 1, 152b.

36 Vgl. z. B. Ev (53) 44a–47a. Siehe zum folgenden MÜLLER 207–211; W. P. STEPHENS, Holy Spirit, 93–98; KRÜGER 75–85; K. KOCH, Studium, 65–69 und A. LANG, Evangelienkommentar, 143–147.

37 Vgl. SYN (27) 1, 153b.

Der Gläubige, dem die Gebote gemäss Jer 31, 31–34 in das Herz geschrieben sind³⁸, erfüllt das Gesetz freiwillig und natürlich. Das Gesetz tritt nämlich nicht mehr als äusserlich fordernde Macht auf, sondern der Heilige Geist leitet die Christen zur spontanen Befolgung der Gebote an³⁹. Die Jeremiaverheissung des neuen Bundes ist mit der Geistausgiessung erfüllt⁴⁰. Die neue *lex spiritualis* tötet nicht mehr, sondern ist lebensstiftend⁴¹. *Rechtes Verstehen und aufrichtiges Tun des Gesetzes fallen dort zusammen, wo der Geist wirkt*⁴². Der Gläubige erfüllt das Gesetz nunmehr freudig und spontan.

*Omnes vere credentes per legem docentes peccatum, sunt mortui legi, et condemnationi legis, quia liberantur per fidem ab ea. Soluti tamen illa ab ea sunt, non ut contra legem vivant, sed ut serviant Deo in novitate spiritus. Danda itaque opera semper est legi, implendae totis viribus, ut in ea praecepta iustitia est colenda, semper voluntarie, non coacte. Nam liberi iam sumus, sed non simpliciter liberi, verum liberi secundum quid. Liberi ab eius censura et condemnatione, liberi ab augmento peccati, et concupiscentiae, et caetera. Quamquam si recte intelligas, sumus etiam simpliciter liberi ab ea. Si spiritum Christi habes, et eo ageris, es ab ea simpliciter liber, et tamen amas, et amplecteris, quod in illa praecipitur, ex amore. ut servire duplex est, invite et sponte, illa quae legis fiunt, invite et sponte: si spiritum Christi habemus, spontanei sumus, non inviti*⁴³.

Wenn der Mensch voll und ganz vom Geist ergriffen ist, benötigt er das Gesetz eigentlich nicht mehr⁴⁴. Diese Aussage trifft für die *plene virilis aetas* zu, aber die *media aetas* ist geistlich noch nicht so vorangeschritten und bedarf immer noch des Gesetzes, um die Menschen anzuleiten. *Deinde cum omnibus, quam diu hic agimus, multum iniustitiae adhaeret, ideo et nobis ad id legis usus est, ut peccatum in nobis latitans, tanto plenius cognoscamus, atque inde tanto avidius*

38 Vgl. SYN (27) 151ab.

39 *Hactenus ergo non sunt sub lege credentes, quod domi habent spiritum, omnia lege perfectus nonentem, atque nullo potentius ad ea impellentem, nimirum qui cor moveat, ut ultro velit, quod lex negabat.* SYN (27) 1, 155a.

40 (...) *sed donat suum spiritum, qui lex illa est, data in intimum nostrum, et inscripta in cor nostrum* (...). SYN (27) 1, 151b.

41 Vgl. RÖM (36) 321.

42 KRÜGER 84.

43 EPH (62) 82.

44 Vgl. BOL 2, 387f.

*quoque Christum medicum amplexamur*⁴⁵. Der sich immer mehr durchsetzende Geist kann in der *media aetas* das Gesetz und seine Strafen nicht ersetzen⁴⁶. Vielmehr soll es Tag und Nacht mit allem Eifer studiert und mit gleicher Energie befolgt werden⁴⁷. Schliesslich ist das Gesetz gegeben worden, *ut vita adferret*⁴⁸.

Das Befolgen der göttlichen Gesetze: ein Bestandteil
des Bundes Gottes mit den Menschen

Gott hat mit den Menschen einen ewigen Bund abgeschlossen, in dem sich die „Vertragspartner“ wie ein Fürst und sein untergebenes Volk gegenseitig Pflichten und Rechte versprechen⁴⁹. Allerdings sind die beiden Parteien nicht gleichberechtigt, denn die Menschen stehen bei Gott in der Schuld und sind ihm unterworfen. Wenn die Gläubigen sich an die göttlichen Weisungen halten, wird ihnen die göttliche Huld zuteil. Kommen die Christen aber ihren Pflichten nicht nach, bestraft Gott sie für ihre Vergehen⁵⁰.

*Porro foedus Domini est, ut sicut ipse nos eum Deum nostrum agnoscamus et colamus, in praescriptis eius omni studio viventes. Sic Gen. 17, Exod. 24, Iehosua 24 17me 31. foederis ratio descripta legitur. Quale enim foedus inter populum se principes fidei committentem, iussisque eius obedientiam promittentem, et principem principis munus vicissim populo pollicentem, atque in suam fidem dum recipientem, percutitur, talis est, et foederis ratio, quod scilicet Deum inter et sanctos. Hi toti se illius fidei committunt, victurosque se illius legibus recipiunt, contra ille promittit, se non humani principis, sed Dei munus praestitutum, hoc est, autorem et largitorem omnis boni, tum animi, exhibiturum*⁵¹.

Das Befolgen der göttlichen Gebote zieht Glück und Heil nach sich⁵²
und ist für das Gedeihen des Gemeinwesens notwendig. Ansonsten

45 SYN (27) 1, 157b.

46 Vgl. SYN (27) 1, 157a–158b.

47 Vgl. SYN (27) 1, 158b.

48 RÖM (36) 176. Ähnlich RÖM (36) 312.

49 Vgl. LENZ 2, 100.

50 Vgl. BDS 17,91 f.

51 PS (29) 141ab.

52 Vgl. LENZ 2, 41, 178, 187 und BDS 7, 191.

drohen bereits in der Gegenwart die schweren Strafen Gottes, von denen die Texte des deuteronomistischen Geschichtswerkes und die alttestamentlichen Propheten berichten⁵³. *Nam, cum hi Evangelium gratiae reiciunt, impingunt in petram scandalı Christum, atque confringuntur (...), ut omni recta ratione et salutaribus in rebus suis consiliis destituantur; paulo post incidit in eos hic lapis et commolitur, hoc est, perdit eos omnino*⁵⁴. Als Beispiele für solche Strafen führt Bucer die ständig präsente Türkengefahr⁵⁵, die Teuerung, die politischen Spaltungen, die ungerechten Regierungen, die Pest und andere Krankheiten an⁵⁶. *Nun, suchen wir nit vor allem das reich Christi und heil der armen seelen, so wurd der zorn Gottes, den wir doch durch etgen geprechen zufil anreizen alle zumal, dermaßsen anbrennen, das wir's mit unserem endlichen, ewigen verderben erfahren werden. E.f.g.* (sc. der Landgraf Philipp von Hessen) *lesen die propheten!*⁵⁷ Die Sünden werden nicht einfach *sola gratia* vergeben, sondern sie müssen gebüßt und bereut werden. Ansonsten züchtigt der Herr *die seinen umb vergangene missethat gern (...)*⁵⁸. Bucer

53 Vgl. die Zusammenstellung in BDS 17, 88–90.

54 BOL XV, 34.

55 Bucers Briefe beschäftigen sich am Rande immer wieder mit der Türkengefahr (vgl. z. B. CO 11, 414–416, 602; E. ARBENZ/H. WARTMANN, Briefsammlung 5, 64; DIES., Briefsammlung 6, 149–151, 396 f.; SCHIESS 1, 352 f.; SCHIESS 2, 595 f.; LENZ 2, 50, 91 f., 106 f., 162, 235–244, 291, 309–313, 321, 485 f.). Obwohl die Türken nach der Ansicht Bucers eine Rute Gottes sind und in dessen Auftrag handeln, unterstützte der Geistliche selbstverständlich die Türkenkriege. Gemäss seiner Meinung konnten aber die Feldzüge nur bei einer wirklichen Bekehrung der Christen erfolgreich sein. Der Geistliche hielt die Türken für Tyrannen (vgl. M. BUCER, christliche Erinnerung, 142) und den Koran für ein abergläubisches Buch (vgl. LENZ 2, 91 f.), aber er zeichnete keine Schwarz-Weiss-Bilder der Türkenherrschaft in Ungarn. Immerhin schrieb er am 8. Februar 1545 an den Landgrafen Philipp von Hessen: *Die weil gabt's Evangelı under den Turcken in Hungeren uff* (LENZ 2, 291; ähnlich auch PCOR IV/1, 44–47). Auch in *De regno Christi* (1550) wiederholte Bucer die Aussage, die ungarische Kirche hätte unter der Türkenherrschaft die reine Lehre und die christliche Zucht angenommen. *Rex noster Christus faxit, ut harum Ecclesiarum exemplum quam plurimae sequantur* (BOL XV, 42).

56 Vgl. z. B. BDS 7, 273 f.; LENZ 2, 188, 243 und VGG 111h.

57 LENZ 2, 41.

58 LENZ 1, 195.

kennt also einen Tun-Ergehens-Zusammenhang, der sich in der Gegenwart auswirkt⁵⁹. Er betrifft notabene nicht nur einzelne Personen, sondern auch ein ganzes Gemeinwesen (wie z. B. Ninive). Deshalb sollte das Befolgen der göttlichen Gebote eigentlich im ureigensten Interesse jeder Regierung liegen.

Der Tun-Ergehens-Zusammenhang wird exemplarisch in der Auslegung zu Ri 6, einer Nachschrift einer Vorlesung aus dem Jahr 1544, aufgegriffen.

(...) est propositio, Deus populum sua impietate prolapsam, ideoque iusto Dei iudicio impiis tyrannis venundatum, ultronea misericordia restituit poenitentem. (...) Maxima calamitate affecti Midian populum Dei. Ratio, quia omnia alimenta et libere vivendi libertatem et potestatem sustulerunt. Ergo gravissima fuerunt tyrannide oppressi⁶⁰. Daraufhin riefen die Israeliten zum Herren. Ergo fuit ista publica poenitentia tametsi quod publice fit, non statim ita se habet ut a singulis fiat, sed a plerisque⁶¹. Gott schickte einen Propheten, der die Israeliten an die beneficia Dei erinnere und sie zur Busse aufrief. Die Busspredigt tat offensichtlich ihre Wirkung, und Gott erbarmte sich des Volkes Israel und berief Gideon zum Befreier.

Der Tun-Ergehens-Zusammenhang dient Bucer vor allem dazu, die Notwendigkeit der Reue und Umkehr zu verdeutlichen. Gott erbarmt sich nämlich – so Bucers Überzeugung – des Büssenden.

Die Vorstellung des Tun-Ergehens-Zusammenhangs ist schon beim frühen Bucer nachweisbar⁶², aber sie spielt in den Kommentaren⁶³ nahezu keine Rolle. In den Jahren nach 1540, besonders ab Herbst 1542, wird diese Vorstellung in der Korrespondenz⁶⁴ und in anderen

59 Es ist anzumerken: Der König Christus straft aber nicht nur in der jetzigen Zeit, sondern auch in der Zukunft; beim jüngsten Gericht wird er die Frevler in die Hölle werfen. Vgl. Ps (29) 265b.

60 Ri (54) 490

61 Ri (54) 490.

62 Vgl. z. B. BDS 2, 494.5–495.15, 504 f., 536.30–35; BDS 7, 273–275 und S. BRANT, les annales, 251 (Nr. 5104)].

63 Vgl. Ps (29) 302b und SYN (27) 2, 151b.

64 Vgl. CO 13, 147–149; CO 12, 459–461, 499–501, 555; SCHIESS 2, 219 f. 225–228, 608–610, 622, 634 f.; LENZ 1, 195 f.; LENZ 2, 40 f., 85 f., 100, 106, 151, 158–165, 178, 187–189, 225–232, 244, 251 f., 255 f., 274 f., 469–472, 480 f., 489–492 und BDS 17, 88, 198, 211.

Texten⁶⁵ zunehmend bedeutender. Bucer interpretiert die 1540er Jahre aus der Perspektive des deuteronomistischen Geschichtswerkes und der dieser Tradition nahestehenden Propheten. Aus diesem Grund zieht er zahlreiche Parallelen zwischen dem alttestamentlichen Israel und der Gegenwart. Als lobende Beispiele führt Bucer die Könige Hiskia und David an, die Busse getan und dadurch das jüdische Volk vor schwerem Schaden bewahrt hatten. In Analogie zum alttestamentlichen Israel stellen die 1540er Jahre die Zeit der zur Busse rufenden Propheten dar⁶⁶.

Das Aufgreifen des Konnexes zwischen Tun und Ergehen ist im Kontext der schweren Bedrohung des Protestantismus zu sehen. Nachdem die politischen Möglichkeiten ausgeschöpft waren, die Reformation im Reich voranzutreiben, und die Situation für die Evangelischen immer angespannter wurde, nahm Bucer die ungünstigen zeitgeschichtlichen Entwicklungen als Strafe Gottes für den ungenügenden Glauben und die mangelnde Lebensführung wahr.

Das Auftreten des Herzogs Heinrich von Braunschweig ist eine Rute Gottes für Philipp von Hessen⁶⁷; die Niederlage des Herzogs Wilhelm von Jülich-Kleve-Berg *ist on zweifel ein straff des herren, das er das erkandte reich Christi nit besser befördert hat*⁶⁸. Weil das Reich Christi nicht mit gebührendem Ernst gesucht werde, so Bucer in einem Brief an Philipp von Hessen, *ist der teuffel in allem desto gewaltiger und richtet so vil meer ergernuß an in eußerer pollicei und besonderem leben under E.f.g. underthonen selb und dann auch zwischen inen und den anstoßenden leuten*⁶⁹. Die Niederlage im Schmalkaldischen Krieg führt der Geistliche auf die nachlässige Lebensführung und den schwachen Glauben der Evangelischen zurück⁷⁰.

65 Vgl. BDS 17, 88–108, 198–206; BOL XV, 9, 33–35; RI (54) 473, M. BUCER, christliche Erinnerung, 48f., 112–130, 156; DERS., Historia, gamma 1–5 und VGG 13a–14b, 111b, 134b–135a.

66 Vgl. Kap. 2.2.5 (Keine Heiligung und keine Busse: Die drohende Strafe Gottes).

67 *Darumb E. f. g. nit uber in, der ein rut Gottes ist, sonder meer uber das zornen solle, darumb Gott die rut brauchet, und meer gedencken, wie nach recht fürstlichem ampt im und anderen geweret werde, die armen zu vertrucken und das reich Gottes zu verhtnderen* (LENZ 2, 30). Weiter weist Bucer auf die Zuchtlosigkeit und die fehlende Bereitschaft hin, den religiösen Vergleich am Regensburger Reichstag zu fördern.

68 LENZ 2, 106.

69 LENZ 2, 161.

70 Vgl. LENZ 2, 459–461, 469–472.

Im Herbst 1547 – nach dem verlorenen Schmalkaldischen Krieg – stellt Bucer in einem Rückblick resigniert fest, dass die Menschen alle Mahnungen Gottes, endlich Busse zu tun, in den Wind geschlagen haben und nicht umgekehrt sind. Dabei können nur die Busse und die Umkehr die Evangelischen retten.

Nun, lieben brueder, in allen disen so schweren fehen und warlich erschrocklichen ergernussen: und under so grewlicher schmach und lesterung der Goettliche Majestet von wegen solcher unser fehl und mengel sind wir nun so vil jar immer sicher btingangen, Und stimal so vil Fürsten und Siett uns immer zugefallen, haben wir desto weniger nach der gantzen geborsam des Evangelii betrachtet, Und auch die gnedigen ruten, allerlei süchten, pestilentz, ißwörung und aufruren, damit uns der liebe Gott in disen xxviii gnadenjahren bat so offft zu rechter buß woellen aufwecken, Ja, auch das iltfellig und gantz ernslich drawen Gottes, damit er uns lengist, und offft warlich mit gar erschrocklichem anzeigen, die jetzige truelsal und des Türcken uherfal, die eüsserste zeitliche geisel, gedrawen hat, gar wengt bewegen lassen⁷¹.

Die ewige Gültigkeit des Alten Testaments

Das Alte Testament ist für Bucer grundsätzlich auch in der Zeit des Neuen Testamentes gültig⁷²; deshalb gilt der alttestamentliche Tun-Ergehens-Zusammenhang auch in der Gegenwart. Die innere Einheit der Schrift lässt einen grundlegenden Widerspruch zum Alten Testament nicht zu. Der Heilige Geist widerspricht sich in den beiden Testamenten nicht, sondern er setzt sein Heilswerk kontinuierlich fort. Aus diesem Grund erlässt er bei allen Menschen die gleichen Gesetze.

Quod si dicimus, facimus sane Spiritum sanctum in Apostolis sibi ipsi contradicere, quod excreandae genus est blasphemiae. (...) Necesse enim est, verba Dei et Spiritus sancti ubique et per omnia consentire. (...) Nullo enim loco Spiritus sanctus aliquod Dei verbum ociosum facit aut damnat res prius a se concessas et probatas, ubi par ratio et causa existit⁷³.

71 BDS 17, 103.4–13.

72 Nach H. J. SELDERHIJIS, Grundlage, 231–241; A. LANG, Evangelienkommentar, 143–147; W. VAN'T SPIJKER, Eenheid, 42–47; KRÜGER, 81–85; M. KÖHN, Bucers Entwurf, 81–85 und MÜLLER 200–206. Vgl. zu diesem Abschnitt Kap. 3.1 (Das Reich Christi – das Reich zwischen den Zeiten).

73 BOL XV, 199.

Die Kontinuität des göttlichen Heilswerkes führt Bucer zur Annahme, der Alte und der Neue Bund sind *idem in substantia, quia eodem in utroque Deus spectat, nimirum ut ipse sit, per suam bonitatem Deus noster, et nos eius per fidem populus*⁷⁴. Der Kern des Bundes ist auch nach der Inkarnation Christi der gleiche geblieben. Zwar haben sich die Bedingungen geändert und die Erkenntnis gemehrt, aber es ist im Innersten immer noch der gleiche Bund. Wie zu allen Zeiten verlangt er, *ut sicut ipse nos eum Deum nostrum agnoscamus et colamus, in praescriptis eius omni studio viventes*⁷⁵.

Gemäss Bucers Vorstellung hat Christus bereits in vielfältiger Weise in alttestamentlicher Zeit gewirkt⁷⁶ und unter dem Namen Jahwe sogar dem Volk Israel das Gesetz gegeben⁷⁷. *Per ipsum enim unum inter patrem et nos mediatorem, de cuius plenitudine Moses et prophetae omnes, quaecumque tradiderunt, acceperunt, lex quoque Dei universa ad nos est delata*⁷⁸. Die Erwählten, die zur Zeit des Alten Testaments lebten, sind auch durch Christus gerettet worden; der Unterschied zwischen den beiden *aetates*⁷⁹ besteht nur darin, dass der Heilige Geist sich in Christus deutlicher offenbart, auf alle Völker ausdehnt und die Zeremonien zunehmend von den *elementa mundi*⁸⁰ befreit. Von Christus haben denn auch schon Mose und die Propheten geschrieben, aber sie haben ihn und die Freiheit in den Zeremonien zurückgewiesen⁸¹. Der Hauptunterschied zwischen den beiden Testamenten beruht also in der dunkleren Erkenntnis Christi im Alten Testament als im Neuen. Die Erkenntnis erweitert sich aber nicht *a carnali ad spiritualem, sed a minus spirituali ad plus spiritualem*⁸².

Und ist aller underscheid zwischen disen zweyen Testamenten und gnadenbunden in dreyen stucken: Das erst, das Got die erkandnuß seines Christi bey den alten dunckler, nun heller mittheylet. Das ander, das vor solche erkandnuß

74 SYN (27) 1, 150b. Ähnlich EPH (62) 79.

75 PS (29) 141a.

76 Vgl. RÖM (36) 64b.

77 Vgl. BOL 2, 25–27.

78 BOL XV, 177.

79 Vgl. Kap. 3.1 (Das Reich Christi – das Reich zwischen den Zeiten).

80 SYN (27) 1, 157a.

81 Vgl. RÖM (36) 189b.

82 M. BUCER, Quid de baptismo, Bili.

*allain bey dem samen Abraham nach dem flaisch öffentlich geprediget warde, nun aber allen Creaturen. Das dritt, das die alien, als die am gaist kindtscher waren, von Got mehr eüsserer anfuering zur Religion empfangen haben, Wir, als denen der Herr seinen gaist reicher mitgethatit, weniger*⁸³.

Die hellere und kräftigere Offenbarung der göttlichen Gnade in Christus hat für Bucer eine doppelte Konsequenz: 1. die Offenbarungsuniversalität: Der Gnadenbund wird auf alle Völker der Erde erweitert. 2. die Offenbarungsintensität: Die Zunahme des Heiligen Geistes reduziert die *externa* auf zwei äussere Zeremonien, die Taufe und das Abendmahl, und fokussiert das von den *externa* befreite Gesetz auf die drei Hauptanliegen (Gottvertrauen, Nächstenliebe, heilige Lebensführung).

Gemäss Bucers Ansicht ist Christus die Mitte und das Zentrum der Heilsgeschichte. Bei einer solchen Sichtweise kann mit der Inkarnation Christi nicht vom Anbruch eines Neuen Bundes die Rede sein. Das Neue Testament ist denn auch für den Reformator nicht etwas grundsätzlich Neues, sondern lediglich eine Erneuerung (*innovatio*)⁸⁴. Der irdische Jesus, der *innovator* der alttestamentlichen Gesetze, nimmt seine eigenen Verordnungen nicht zurück, sondern will ihre eigentliche Bedeutung in Erinnerung rufen⁸⁵. Die Gesetze, die sich auf die *pietas* beziehen, sind daher auch von Christus bestätigt worden⁸⁶. Ausserdem besitzt der irdische Jesus nicht die Kompetenz, die von ihm gegebenen, alttestamentlichen Gesetze zu ändern oder gar neue äussere Verordnungen zu erlassen. Er war nicht – wie die Altgläubigen suggerieren – ein neuer Gesetzgeber, sondern er verkündigte als Lehrer das Evangelium; das ist seine Aufgabe⁸⁷. Insofern war er nicht gekommen, *ut ullas de rebus civilibus, uti matrimonium est et divorcium, leges aut daret novas, aut extantes iam vel suas, vel gentium immutaret, quae quidem leges haberi possint, hoc est, quae iustae sint et naturali consentientes aequitati atque honestati*⁸⁸.

83 BDS 6/2, 130.5–11. Vgl. auch BDS 5, 182; VGG 18b und M. BUCER, beständige Verantwortung, 29b.

84 Vgl. RÖM (36) 189.

85 Vgl. EPH (27) 61a.

86 Vgl. EPH (27) 64b.

87 Vgl. SYN (27) 1, 117b; EPH (27) 60b und BOL 2, 411.

88 BOL XV, 185.

Bucer ist weit entfernt davon, alle alt- und neutestamentlichen Gesetze als vollumfänglich gültig anzuerkennen⁸⁹. Als Kanon im Kanon dient ihm das antithetische Schema *externa-spiritualia*.

- die *externa*: *Quicquid homines administramus, externum est et per se ad salutem, hoc est animi immutationem, nihil conferre potest*⁹⁰. Die *externa* sind die äussere Schale und wegen ihrer Abhängigkeit von den äusseren Umständen (z. B. Zeit, Ort und Personen usw.) als *accessoria*⁹¹ bzw. als *Adiaphora*⁹² zu werten; sie unterstehen der christlichen Freiheit. Die Gotteskindschaft hängt *a fide in Christum (...) et a nulla re externa*⁹³ ab.
- die *spiritualia*: *Dicuntur spiritualia, quia operatur ea in nobis spiritus Dei, cum nihil tale possit caro et sanguis*⁹⁴. Die *spiritualia* sind vom Heiligen Geist bewirkt und bilden den *nucleus verae pietatis*⁹⁵. Die *lex mandatorum sita in praeceptis fidei et dilectionis*⁹⁶ ist das ewiggültige „Kerngesetz“, denn *nihil nisi spiritus Dei dictata continens*⁹⁷. Die *spiritualia* sind ein Bestandteil des Reiches Christi.

*Ut igitur omnia butus regnt Christi spiritualia et caelestia sunt, ture caeleste, et caelorum regnum appellatur. Nam etst verbum externum, et duo signa, Baptismum et Eucharistia, Ecclesiae Dominus commendati, ut qui in corpore etiamnum agimus, nullius sunt tamen momenti, nisi intus Dominus doceat, et quae signis stgnificantiur, ipse intus per spiritum perficiat*⁹⁸.

89 Siehe MÜLLER 165–183, 200–211; W. P. STEPHENS, *Holy Spirit*, 93–98; KRÜGER 77–85 und HAMMANN 1, 152–158. – Vgl. zur gesamten Thematik auch Kap. 3.1 (Das Reich Christi – das Reich zwischen den Zeiten).

90 V. VINAY, *Confessionni*, 90.

91 Vgl. SYN (27) 1, 152a und BOL 2, 152.

92 Vgl. BCOH 1, 228.

93 M. BUCER, *scripta (...) Latomi*, 194.

94 EV (30) 24a.

95 SYN (27) 2, 73b.

96 SYN (27) 1, 154b.

97 SYN (27) 1, 154b.

98 SYN (27) 1, 46a.

Um zu den *spiritualia*, dem *nucleus verae pietatis*, zu gelangen, gilt es die äussere Schicht, die *externa*, zu durchstossen. Beispielsweise ist das eigentliche Anliegen der Zeremonialgesetze nicht der äusserliche Vollzug des Kultus, sondern der Gehorsam gegenüber dem Worte Gottes und die wahre Gottesliebe⁹⁹. (...) *in externis illis hanc Deus quaesivit, in sacrificijs fidem, in iudicijs charitatem, in ritibus alij, vitae decentem modum*¹⁰⁰. Das Gesetz, das wie oben beschrieben aus drei Komplexen besteht, wird auf die Kernanliegen fokussiert. Die Bestimmungen, die den *externa* zuzuordnen und also von der Zeit, vom Ort, von den Personen und von anderen äusseren Umständen abhängig sind, gelten nicht mehr. (...) *omnes ceremonias cultus Dei ad fidem, formulas iuris civilis ad dilectionem, ritus purificandi corpora, ad morum puritatem decentiamque pertinuisse, ac quicquid externum in eis per se ad fidem, dilectionem, decentemque vitae modum non attinet, abrogatum esse* (...) ¹⁰¹. Auch gewisse Worte Christi (z. B. Matth 10, 9 ff.) werden von Bucer als nicht allgemein verbindliche, zeitgebundene *praecepta privata* qualifiziert¹⁰². *Et hic canon intelligendi, quaecumque Dominus privatis praecepit, certissimus est, ut quae externis circumstantijs addicta sunt, reliquamus ijs, quibus fuere praecepta, nos vero amplectamur, quicquid in eis de universali pietatis ratione, fide scilicet et dilectione* (...) ¹⁰³. Diese Aussagen Christi dürfen nicht auf Situationen ausgeweitet werden, die ihm gar nicht vor Augen standen. Aus diesen kontextgebundenen Einzeläusserungen können keine universalen Satzungen abgeleitet werden.

Die Abschaffung betrifft nur die Gesetze, die ausschliesslich *externa* regeln und keinen Bezug zu *fides*, *dilectio* und *modestia* haben. *Quicquid igitur non per se, ad fidem, dilectionem, et carnis mortificationem pertinet, mandatum licet veteri populo fuerit atque ab illo observatum, eo liberi nos sumus*¹⁰⁴. Jedoch gelten diejenigen alttestamentlichen Gesetze weiterhin, die einen Bezug zur *pietas* haben. *Quae ergo huiusmodi fuerint, quanlibet externa sint, quatenus*

99 Vgl. BOL 2, 387.

100 SYN (27) 1, 152a.

101 EV (53) 80a.

102 Vgl. EV (53) 98b–99a.

103 SYN (27) 2, 73a.

104 SYN (27) 1, 153a.

*cum illis, in quibus vere pietas sita est, coniuncta fuerint, piis omnino observanda sunt*¹⁰⁵. Aus diesem Grund gelten die meisten mosaischen *civiles leges* weiterhin, denn ihr Ziel ist es, *ut iuste et aequo inter se homines viverent, fontes punirentur in exemplum altis, atque tranquillius viverent innocentes, illas iuris formulas per se nihil moratus*¹⁰⁶. Insofern sind die alttestamentlichen Gesetze, die alles Böse bekämpfen und den Unverständigen Furcht eintreiben, *als ein allgemaine leer Gottes wider alle ungerechten gegeben, deren auch die Christen sovil getrewlicher nachkommen sollen (...)*¹⁰⁷.

Die für Bucer konstitutive Gegenüberstellung *externa-spiritualia* verdeutlicht einerseits die richtige Gewichtung des menschlichen Handelns vor Gott und andererseits die durch den Heiligen Geist geschenkte Freiheit (*libertas spiritus*¹⁰⁸). Das Schema weist einen ausgesprochen polemischen Charakter auf. *Die bewußte Unterscheidung des menschlichen Handelns von den göttlichen Gnadenerweisen wendet sich gegen die römische Veräußerlichung des Kultus, gegen die Sakramentsmagie und nicht zuletzt gegen jede Form des Strebens nach Werkgerechtigkeit*¹⁰⁹. Die Gegenüberstellung dient Bucer häufig zur Lösung von praktischen Fragen (z. B. der Bilderfrage, vgl. Kap. 4.1), denn mit Hilfe dieses Schemas lässt sich der Bereich der christlichen Freiheit abstecken. Ein vom Heiligen Geist geleiteter Christ ist nämlich frei in der Gestaltung der *externa*, denn sie sind ja nur *accessoria*. Im Grunde genommen sind alle *externa* hinfällig¹¹⁰. Allerdings soll bei der Neuordnung der *externa* Rücksicht auf die Schwachen genommen werden¹¹¹. *Scimus iactari Christi libertatem in externis; at si quis hac aliter quam in publicam utilitatem utitur, carnis licentia est, non libertas Christi [cf. Gal 5, 13]*¹¹². Die christliche Freiheit ist nicht schrankenlos, sondern nimmt Rücksicht auf die Schwachen; jene ist eine Freiheit in Bindung.

105 Ev (53) 80a.

106 Ev (53) 45b.

107 BDS 6/2, 142.13–15.

108 EPH (27) 27b.

109 MÜLLER 176.

110 Vgl. EPH (27) 59b.

111 Vgl. BDS 2, 220 f. und BCOR 1, 234.

112 BOL 1, 111.10–12.

Die Anwendung der Unterscheidung *externa-spiritualia* ist denkbar einfach. Bei allen göttlichen Verordnungen muss der *nucleus verae pietatis* gesucht werden. Die *externa* sind als äusserer Schein für den Christen hinfällig und können frei geregelt werden, sofern sie die *spiritualia* nicht tangieren. *Quae ut temporariae sunt, ita certis semper hominibus, et certo tempore ac loco praecepta sunt, non in universum omnibus, verum quoniam Dei nihilominus praecepta sunt, nunquam vacant doctrina fidei et charitatis, si quis animadvertat*¹¹³. Zurück bleibt nur der allgemein verbindliche *nucleus pietatis*.

*Proinde quicquid Dei praeceptis, tam in Evangelicis literis, quam lege et prophetis, externarum circumstantiarum annexum fuerit, ut est locus, tempus, numerus ordo, et hoc genus alia, id ad eum modum, quem in exemplis paulo ante adductis ostendimus, resecandum est, ijsque quibus peculiariter ea mandata sunt, relinquendum, ac quod tum reliquum fuerit, fidei et charitatis, quae in nullo quamlibet minutulo et externo praecepto Dei, etiam praeter spiritalem figurationem praeteritae sunt, id est ut propter Dei praeceptum, et ad nos omnes pertinens, prona mente cunctis amplectendum est*¹¹⁴.

Nach der Scheidung des geistlichen Gehaltes eines Gebotes von der situationsgebundenen Fassung ist das jeweilige Gebot für die Gegenwart sachgemäss zu erneuern. Die biblischen Gesetze sind nämlich keine abstrakten Formulierungen, sondern konkrete, an die jeweilige Situation angepasste Forderungen Gottes.

Für Bucer ist also nicht die lutherische Antithese von Gesetz und Evangelium massgebend, sondern die Dialektik *externa-spiritualia*. Alle die die *externa* betreffenden Gebote sind in der *media aetas* ausser Kraft gesetzt, aber gleichzeitig gilt der dreifache, zeitlose Gehalt des Gesetzes, die *doctrina et institutio vitae*, als Ganzes weiterhin. Die Gläubigen sind insofern *a lege liberati at non a lege soluti*¹¹⁵. Einerseits bemüht sich der Exeget streng an die Heilige Schrift zu halten. Andererseits betont er die christliche Freiheit, so dass von Biblizismus und theologischer Engstirnigkeit keine Rede sein kann.

113 SYN (27) 2, 73b.

114 SYN (27) 2, 74a. Vgl. auch EPH (27) 64b–65a.

115 SYN (27) 1, 155. Anstatt dieser Wendung schreibt Bucer in der Ausgabe von 1536 und 1553: (...) *nos per Christum Lege quidem esse liberatos et solutos, sed non alienatos* (...) EV (53) 48a.

Welche Gesetze gelten für die Christen? Ein zusammenfassender Überblick

1. Das wichtigste Gesetz: das Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe (Lk 10, 27)

Bei den Christen sollen alle Dinge *aus warer lieb zur Eere gottes unnd Nutz des nechsten (...) fürgenommen werden. Unnd so aber die mennschen bännndell sich täglich Enderennd, ervordert die Nott, das auch die Ordnungen unnd satzungen, wie dann täglich beschicht, geenderet werden. Darauff sehen aber die Cristen in sollichem, das alle Ordnungen aus der lieb zur Eere gottes und fromen der nechsten angestellt (...) ¹¹⁶*. Aus diesem Grund vertritt Bucer die Position: *Ad praecepta dilectionis Dei et proximi omnes leges referendae*¹¹⁷. Alle Gesetze sollen dem Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe entsprechen und dahingehend mit Hilfe des Heiligen Geistes¹¹⁸ überarbeitet werden. Zwar betont der Geistliche das Gebot der Nächstenliebe stärker¹¹⁹, aber dieser Umstand ist in Relation zum Gebot der Gottesliebe zu sehen. Die wahre Nächstenliebe ist nämlich ohne die Gottesliebe nicht möglich.

Wie die Erstlingsschrift von 1523¹²⁰ zeigt, ist das Prinzip der Nächstenliebe zum alles beherrschenden *Weltgesetz*¹²¹ geworden, dem alle Dinge und Geschöpfe – von der unbeseelten Natur bis zu den Engeln – folgen. *Summa nanque praeceptorum est, Dilige dominum deum tuum ex toto corde tuo, tota anima tua, ex omnibus viribus tuis, et proximum tanquam teipsum*¹²². Diese beiden Gebote sind also die wichtigsten Gesetze, dem alle anderen biblischen Verordnungen untergeordnet sind. Damit stellt Bucer die Kasuistik der Gesetze unter die Generalklausel des doppelten Liebesgebotes. Zwar ist die starre, wenig anpassungsfähige und schnell veraltete Kasuistik mit ihren detaillierten Anweisungen genauer und verwirklicht eine

¹¹⁶ BDS 3, 109:37–111:8.

¹¹⁷ BOL XV, 266.

¹¹⁸ Vgl. BOL 2, 376.

¹¹⁹ Vgl. EPH (27) 38b und BDS 1, 44–67.

¹²⁰ Vgl. BDS 1, 44–67.

¹²¹ M. GRESCHAT, *Ansatz*, 89.

¹²² EPH (62) 90. Vgl. EV (53) 49a.

grosse Rechtssicherheit, aber die Generalklausel ermöglicht durch ihre Flexibilität eine individualisierende Gerechtigkeit. Die unaufhebbare Spannung zwischen Generalklausel und Kasuistik begrenzt er folgendermassen: Die Kasuistik wird nicht aufgehoben und durch die Generalklausel ersetzt, aber ein Gesetz kann nur toleriert werden, wenn es nicht mit der Gottes- und Nächstenliebe im Widerspruch steht. *Dann also besleyset sich der Crist, alles allen zuwerden, das er zugefallen unnd diennst der menntschen sich ublich nichtzit weigert weder zuleyden noch thun, was nun dem gebayß gottes nit ennt gegen ist*¹²³.

2. Der Dekalog (Ex 20, 2–11)

Alle Gesetze zur Beförderung der *pietas* und der Nächstenliebe sind im Dekalog¹²⁴ zusammengefasst, der deshalb eine zentrale Bedeutung unter den Gesetzen einnehmen soll¹²⁵. Namentlich das fünfte Gebot erinnert die Menschen daran, die Eltern sowie alle kirchlichen und weltlichen Administrationen zu ehren. Diese Vorgesetzten lehren, ermahnen, regieren, korrigieren, ernähren, verteidigen und erziehen. Darin besteht die *iustitia distributiva, qua cuique id attribuitur muneris atque honoris et emolumenti, quod cuique ad uniuersae reipublicae utilitatem competit pro sua natura, ingenio, uirtute, studio. Iniquitas enim est, imparibus facultate atque conatu reipublicae commodandi paria deferre munia, dignitates et utilitates*¹²⁶.

3. Die Goldene Regel (Matth 7, 12)

*Tertio ergo loco sequantur leges, ad quas exigendae sunt rerum et actionum huius vitae communicationes, contractus voluntarii et involuntarii, quarum cum illa sit summa regula, unumquemque ita agere debere cum proximis suis, uti velit illos agere secum (cf. Mt. 7, 12), idque ex sincera charitate*¹²⁷. Die Richtschnur für alles menschliche Tun und Lassen soll also die Goldene Regel sein. Namentlich

123 BDS 3, 111.39–112.2.

124 Vgl. die Auslegungen des Dekalogs in Ps (32) 106b–107a, in den Katechismen in BDS 6/3 sowie in VGG 30a–37b.

125 Vgl. BOL XV, 266f. und RÖM (36) 318.

126 BOL XV, 267.

127 BOL XV, 267. Vgl. zum folgenden BOL XV, 267f.

soll dieser Grundsatz bei den Bestimmungen zum Zinsnehmen¹²⁸ sowie bei allen Handelsgesetzen Anwendung finden, *ut (...) fraus absit omnis et dolus*¹²⁹. Die Gesetze sollen dahingehend korrigiert werden, dass sie die Selbstliebe und die Habsucht unterdrücken. *Haec itaque consyderent et respiciant correctores legum omnium, quae dantur de praestanda iustitia, quam uocant commutativum, quo homines doceantur eoque perducantur, ut agnoscant, se non sibi, sed Deo, Ecclesia, patriae atque proximis quibus esse natos seque Deum et rempublicam impie oblaedere mererique hominum eiici consortio, si ulla in re deprehendantur quicquam boni sibi, quam et reipublicae et cuique proximo maluisse*¹³⁰.

4. Die Gesetze, die keine Gültigkeit mehr besitzen

Es ist notwendig, dass alle Gesetze zur *pietas* anleiten¹³¹. *Abrogatas igitur dicamus eas leges, quas observandis nulla iam necessitas. Eae vero sunt, quotquot praecipiant, quod cum fide in Deum et dilectione in proximum, quibus tota pietas constat, non est necessario connexum*¹³². Darunter fallen die alttestamentlichen Gesetze, *die gott seinem allen volck uff die zeyt allein gesetzet hat, da sie noch allein das volck gottes seind (...)* ¹³³: (...) *alle Cerimonien ires (sc. der Juden) gotsdienst, alle satzungen leiplicher raynigung und auch alle ordnungen der policey, sovil die mit den besonderen und ausseren umbstenden der zeyt, statt, zal, weysen, personen verfasst seind*¹³⁴. Bei den alttestamentlichen Gesetzen ist aber der *nucleus pietatis* un-

128 Vgl. EV (53) 56ab; PS (54) 98f.; V. VINAY, *Confessionni*, 108 und SA 784–794. Bucer gestattet das gelegentliche Zinsnehmen, aber er verdammt die professionellen Verleiher, weil sie sich auf Kosten des Nächsten bereichern. Über die Höhe des Zinssatzes äussert sich Bucer nur zurückhaltend, aber er hält einen Zinssatz von fünf Prozent angemessen. Der Wucher beginnt dann, wenn der Verleiher sich die Schwäche des Ausleihers zu Nutzen macht. Vgl. C. BAUER, *Wirtschaftsethik*, 211–227 und F.-J. FUCHS, Bucer, 185–194.

129 BOL XV, 267.

130 BOL XV, 268.

131 Vgl. EV (53) 98b.

132 EPH (27) 63b.

133 M. BUCER, *Argumenta*, 33.

134 BDS 6/2, 140.37–39.

verändert gültig, namentlich die Gesetze *von der allgemainen Gott-saeligkeit, hailigkeit und gerechtigkeit (...)*¹³⁵.

Alle kirchlichen und weltlichen Verordnungen, die der Schrift und dem *nucleus pietatis* entgegenstehen, sind ausser Kraft zu setzen. *Kain satzung oder Ordnung soll unnder die jihenigen mennt-schen satzungen gezellet werden, so die schrifft verdammet, Dann alain die, so dem gesatz Gottes enntgegen seind*¹³⁶. Dazu gehören insbesondere alle päpstlichen Dekretalen, *die lauter erdichtet und falsch sind*¹³⁷. Vom *Corpus Iuris Canonici* können die ursprünglichen, nicht verfälschten, altkirchlichen Gesetze anerkannt werden¹³⁸. Die Kirchenväter irren auch gelegentlich, aber man *findet (...) daneben sovil herrlicher sprüch unnd leeren / da von / das alles vermoegen zu guten / uns allein auß den gnaden Gottes kummet (...)*¹³⁹.

5. Die Freiheit in den *externa* und das Prinzip der *epieikeia*

Alle alt- und neutestamentlichen Gesetze, die die *externa* betreffen, können im Rahmen des Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe, des Dekalogs und der Goldenen Regel frei angeordnet werden. Ebenso *die satzungen, so mit der schrifft styimmen unnd also zufürdern gute sitten unnd fromen der menntschen diennstlich, Wiewol sy in der geschryfft von wortt zu wortt nit ausgetruckt sein, noch sollen sy mer für göttlich dann menntschlich Ordnung gehalten werden. Dann sy aus dem gepott der liebe, welche alles uffs Ordennlichest unnd besserlichst anrichtet, herflyessen*¹⁴⁰. Darunter fallen beispielsweise die Gebote aus 1. Kor 11 und 14.

135 BDS 6/2, 141.4f.

136 BDS 3, 107.32–37. Ähnlich auch siehe SA 188f.

137 M. BUCER, Kirchengüter, F2a.

138 M. BUCER, Kirchengüter, F2b. Am Leipziger Religionsgespräch (vgl. Kap. 6.2.2 (Die ersten, wenig erfolgreichen Bemühungen Bucers um einen Ausgleich mit den Altgläubigen)) vertrat Bucer die Meinung, dass nur die Kirchengesetze und -väter aus den ersten vier Jahrhunderten als Richtschnur für die zu ergreifenden Reformen anerkannt werden können (vgl. LENZ 1, 63–68).

139 M. BUCER, Kirchengüter, Gb.

140 BDS 3, 109.4–15.

Die bestehenden Gesetze müssen nicht durch Bestimmungen, die direkt aus der Bibel gewonnen sind¹⁴¹, ersetzt werden, aber ein Gesetz kann nur toleriert werden, wenn es mit der Gottes- und der Nächstenliebe, dem Dekalog und der Goldenen Regel nicht im Widerspruch steht. Insofern zielt Bucers Theologie nicht auf eine Theokratie, eine religiös legitimierte Herrschaft, ab. Bei allen Gesetzen, die die *externa* regeln, sollte bedacht werden, dass sie *den menschen zu gutem dienen sollen, und deshalb, wo sichs anders zutrage, der mensch allweg das thun moege und solle, das im zun ehren Gottes dienstlich sein wille, unangesehen, wie der buchstab laute auch der goettlichen gebot, dann in allen denen ordnungen, die das eusserlich menschlich thun belangend, welchs an zeyt, stet, maß und person gebunden ist, die sich leichtlich enderen, kan man nimmer das erreychen, das allweg recht und thunlich ist, deshalb mus man allemal dem stat geben, das die Philosophi „to epitices“ (...) heissen, das ist, dem billichen lencken und richten allergesetzen und ordnungen uff dasjenig, so zu jeder zeyt, an jeder stat, mit jeder person recht und gepürend sein wille, das die Lateinischen „dispensieren“ nennen*¹⁴². Die Gesetze sollen also nach der Billigkeit (*epietkeia, aequitas*) ausgelegt werden. *Die liebe zu Gott und dem naechsten hat auch bey den alten (sc. bei den Juden) alle gesetz muessen maessigen, damit man das (= das was) Got wolte erraichen moechte*¹⁴³. Unter Berücksichtigung der Situation ist die für die betroffenen Personen optimale Verordnung zu suchen. Dieses *epietkeia*-Konzept¹⁴⁴ stand namentlich bei der bucerschen Argumentation in den Religionsgesprächen¹⁴⁵ Pate.

141 Ein solches Verfahren würde mit Bucers Schema *externa-spiritualia* im Widerspruch stehen. Vgl. dazu das Kap. 3.4 (Das antithetische Schema *externa-spiritualia* als Kanon im Kanon).

142 BDS 5, 321.14–24.

143 BDS 6/2, 138.34f.

144 Der Begriff *epietkeia* stammt ursprünglich von Aristoteles und ist im 16. Jahrhundert namentlich von Erasmus von Rotterdam wie vom französischen Rechtsgelehrten Guillaume Budé rezipiert worden; auch der Bucer bestens vertraute Thomas von Aquin hatte auf diese Vorstellung zurückgegriffen. Gemäss M. DE KROON, Studien, 37–56 dürfte Budé die bucersche *epietkeia*-Anschauung am deutlichsten beeinflusst haben.

145 Vgl. Kap. 6.2.2 (Bucers Programm einer *guten, leidlichen Reformation*: die minimalen Voraussetzungen für die Herrschaft Christi).

3.5 Zum Verhältnis von *regnum Christi* und *regnum mundi*

3.5.1 Der Dienst der Obrigkeit für das *regnum Christi*

Das geistliche *regnum Christi* gebietet über die *regna mundi*, indem es einzelne Menschen, darunter auch fromme Magistrate, unter seine geistliche Herrschaft stellt. Solche Politiker werden – so Bucers Überzeugung – das Böse beseitigen und dem Guten Raum schaffen. Auf diese Weise werden die Voraussetzungen für das heilsame, sich selbst durchsetzende Wirken des *regnum Christi* geschaffen¹. So können *die oberen, die das schwert tragen, durch das ampt der regierung zur fürderung und auffbawung des reichs unsers Herren Jesu dienen*².

Für ihren wertvollen Dienst haben die Obrigkeiten die Macht über Leben und Tod von Gott erhalten³. *Hactenus igitur divinitatis participes sunt et dii atque filii Altissimi (Ps 81, 6) iure vocantur*⁴. Die Magistrate haben ein göttliches Amt inne. *In götlicher schriftt bei allen b. vetteren unnd unns ist die oberkeyt auch durch solich jr ampt der oberkeyt ein dienerinn Gottes, unnd ein solche dienerinn, das die inn der oberkeyt daher werden götter genandt. Darumb ist jr ampt der regierung, das ist alles guts bei den jren zu furderen unnd alles arges nach jrem vermogen abzuschaffen, der höchsten und furnemisten guten werck eins*⁵. Das obrigkeitliche Amt ist für den Strassburger *maxime utilis et expetenda*⁶ und kann – bei rechter Ausübung – Katastrophen wie das Wiedertäuferreich in Münster verhindern⁷.

1 Vgl. BDS 5, 451.

2 BDS 6/2, 51.23–25.

3 Vgl. BOL 2, 350.

4 BOL 2, 350.

5 BDS 5, 485.11–15.

6 RÖM (36) 480a.

7 Vgl. BDS 6/2, 52.

Das Zentrum aller obrigkeitlichen Bemühungen: die Religion

Gemäss ihrer schöpfungsmässigen Bestimmung dienen sich alle Kreaturen und Dinge gegenseitig⁸; nur der Mensch ist seit dem Sündenfall dem Eigennutz verfallen⁹. Eine Umkehr und eine Neuorientierung des Lebens auf Christus ermöglicht aber dem Menschen, sich auf die Nächstenliebe auszurichten und auf diese Weise seiner ursprünglichen schöpfungsmässigen Bestimmung nachzukommen. Was für den einzelnen Menschen zutrifft, gilt speziell für das Gemeinwesen; es soll sich zu einem Ort des gegenseitigen Nutzens entwickeln. Die Nächstenliebe innerhalb einer *res publica* ist aber ohne das Evangelium undenkbar, denn nur die Gnadenbotschaft eröffnet den Menschen den Weg zum Gemeinnutz. Ein geordnetes Zusammenleben ist überhaupt ohne die Religion undenkbar. *Zu recht geordneter pollicey ist vonnothen, das die Obern die grosten sorge und vleis ankeren, damit jm volck die einige, ware Religion bestand und jmer zuneme. Dan das end deren, die ein gut Pollicey und rechte regirung halten und furen wollen, ist, das fre burgere und underthanen frome und erbare Leuth seien und haben, was jnen zu rechtem frommen und erbarn leben notwendig, dienstlich, furderlich und ergetzlich sein mag*¹⁰. Insofern muss für jede Obrigkeit die Verbreitung des Evangeliums im Vordergrund aller Bemühungen stehen. Oder wie Bucer in einer grundsätzlichen Marginalie des Römerbriefkommentars schreibt: *Praecipua cura magistratus vera religio*¹¹.

Wenn aber eine Obrigkeit ihrer schöpfungsmässigen Bestimmung nachkommen und den Gemeinnutz fördern will, hat sie sich zunächst selber zu bekehren; schliesslich sind nur die Christen zu Nächstenliebe fähig. Die bekehrten Magistrate dienen quasi automatisch dem Nächsten¹². *Also wer mit heyl regieren soll und nit ein tyrann*

8 Vgl. BDS 1, 44–67.

9 Vgl. auch K. KOCH, *Studium*, 154–158; W. MAURER, *Verhältnis*, 12–17; W. P. STEPHENS, *Holy Spirit*, 167–172 und G. HAMMANN, *Bucer*, 95–102.

10 BDS 7, 344.3–10.

11 RÖM (36) 489. Vgl. auch LENZ 2, 177.

12 *Non animadvertentes, eos qui pie et ex voluntate Domini magistratum gerunt, nihil minus quam dominari, imo servire maxime: et tanto pluribus, quanto pluribus praefuerint*. EV (53) 156a.

sein, ist von noeten, das er uß dem volck gottes von gott erwoelt sey. das ist, das er recht glaeubig zu regieren nit sich selbs dar geben habe, sonder darzu beruffet sey. Der dann wie er sich erkennt ein underhyrten gesetzt sein nit über sein eygen, sonder über die schaeftin gottes, also gedenckt er auch dieselbigen nit noch seim gutduncken, sonder nach dem gesatz gottes, des sye seind, zu regieren¹³. So können nur vom Heiligen Geist geleitete Christen gute Politiker sein, denn nur sie sind in der Lage, die Nächstenliebe zu üben und die Voraussetzungen für die heilsame Herrschaft des Reiches Christi zu schaffen. *Dieweyl dan das ampt der oberkeyt nieman recht führen kan, dann ein christ, dann sunst nieman recht weiß, was böß und gute werck seind (...)*¹⁴. Eine fromme Obrigkeit hat täglich das göttliche Gesetz zu studieren¹⁵ und hat den Vorbildern Mose, Josua, David, Salomo, Hiskia, Josia, Nehemia, Konstantin dem Grossen, Valentinian, Theodosius, Karl dem Grossen und anderen frommen Fürsten¹⁶ nachzueifern.

Nur die christlichen Magistrate können das Gedeihen einer *res publica* garantieren. Die Grundlage jedes Gemeinwesens ist nämlich die Religion: Während die wahre Religion eine *res publica* gedeihen lässt, provoziert die falsche Religion die Strafe Gottes¹⁷. *Dann nach gemainer Ordnung Gottes hanngt an den Obern Der underthan baide, hayll und verderben. Derhalben niemantdt pillicher das Ampt der Oberkait tregt, Dann Eben die aller Cristlichisten unnd haylligsten Leut*¹⁸. Die Förderung des wahren Gottesdienstes sollte ohnehin im Interesse des Magistrats liegen, denn nur die Christen sind die besten Bürger. (...) *Das auch Burgerliche satzung ain Yeder so vil fleysziger halften württ, sovil er ain besserer Crist unnd im glauben Reicher ist*¹⁹.

13 BDS 1, 56.14–20. Ähnlich auch M. BUCER, *Utrum reformare Ecclesiasticum ministerium (...)*. AST 39,53.

14 TAE 1, 507.19–21.

15 Vgl. BDS 1, 56.

16 Vgl. M. BUCER, *Concilium*, s2; BOL XV, 98–102; LENZ 2, 160f; BDS 6/2, 49 f. und BDS 1, 57.

17 Vgl. dazu das Kap. 3.4 (Das Befolgen der göttlichen Gesetze: ein Bestandteil des Bundes Gottes mit den Menschen).

18 BDS 3, 163.18–25.

19 BDS 3, 163.6–10.

Weil die Religion überhaupt alle weltlichen Güter übertrifft²⁰, soll der Magistrat *die Religion zum fürnemsten versorgen*²¹ und das Reich Christi mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln fördern.

*Die regierung sollen sehen, das ire underthonen recht und wol leben, das mag nun nit sein, wa sy nicht vor allem zum waren Gotsdienst gezogen werden. An dem hangen alle tugenten, auch alles glück und bayl. (...) Darumb muessen die Gottsaeltigen obren die Religion nit als ain mittel zum eusserlichen friden brauchen wie die Gotlosen tyrannen thund, sonder die Religion selb lassen ir end sein, darumb sy alles thun und anrichten, das bey den iren durch ir ampt der regierung der nam Gottes als mehr geballiget und sein reych mehr außgepraytet und haß erbawen*²².

Zum Verhältnis zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Regiment

Der Stadtreformator differenziert nicht zwischen Bürger- und Christengemeinde, sondern sieht das Gemeinwesen als eine vom König Christus geleitete Einheit²³. Es gibt für Bucer keine Teilung der Welt in eine Sphäre der Religion und eine weltliche Sphäre. Die beiden Regimente sind von Christus eingesetzt worden und sollen für die Ausbreitung des *regnum Christi* zusammenarbeiten, ja dessen Herrschaft bezeugen. Die Kirche und die Obrigkeit haben das gleiche Ziel, nämlich *daß möglichst viele sich Christus weihen und, wer das nicht kann, weil er nicht will, die Willigen möglichst wenig hin-*

20 *Cum itaque religio non solum bona alta universa excellat: sed sine ea nihil sit tam humano generi bonum aut salutare: certe consequens erit, ut magistratus primum debeat religioni vindicandae et conservandae curam impendere.* EV (53) 161b.

21 M. BUCER, Beständige Verantwortung, 257b.

22 BDS 6/2, 125.30–38.

23 Vgl. auch M. DE KROON, Bucer und Calvin über das Recht auf Widerstand, 152–158; H. SCHMID, Zwinglis Lehre, 249–262; A. FARNER, Lehre, passim; J. M. ESTES, *Officium*, 66–68; J. V. POLLET, Huldrych Zwingli, 135–180; K.-F. STOLZENAU, Frage, 196–213; E. WOLGAST, Wittenberger Theologie, 40–94; DERS., Hochstift, 45–54; B. MOELLER, Reichsstadt, 39–49 sowie W. MAURER, Verhältnis, 10–25. Vgl. zur ganzen Thematik auch Kap. 5.2.1 (Zum Verhältnis von Kirche und Obrigkeit in Bucers Zuchtgedenken).

dere²⁴. Trotz des gemeinsamen Bestrebens weist Bucer immer wieder²⁵ auf die Unterschiede zwischen dem weltlichen und dem geistlichen Regiment hin.

Während die Kirche nur mit geistlichen Mitteln über die Christen herrscht, regiert die weltliche Obrigkeit über alle Menschen, also über Christen, Nichtchristen und Katechumenen, mit Hilfe des Schwertes. Das weltliche Regiment ist besorgt, *das es den eußerlichen, leiblichen glidderen, die wider gottes gebott sundigen, wehre vnd widerstande, die selbigen jm zaum und eyner ußerlichen zucht und disciplin erhalte und das es die bösen, schädlichen vnd ungehorsamen buben mitt dem swertt straffe, die frommen aber und gotts forchtigen im friden vor frembdem gewalt und unrecht beschutze vnd beschirme [etc.]*²⁶. Die obrigkeitlichen Kompetenzen erstrecken sich auf die beiden Tafeln des Dekaloges, *sovil die ußerlichen zucht und disciplin anlanget*²⁷. Zwar kann die Obrigkeit das Herz der Untertanen nicht zum wahren Glauben zwingen, *ist sie doch gleich wol schuldig jnn der ersten tafel, alle mißbreuch vnd abgötterey, so wider die vier ersten gebott zu entheyligung Gottes namen uffgebracht werden, abzustellen und aufzureuthen und dagegen sich befeissen, damitt thren underthonen Gottes wortt dermaßen klar vnd hell furgetrag vnd gepredigett werde durch geschickte und verstendige leuth (...)*²⁸. Hinsichtlich der zweiten Tafel ist die weltliche Regierung schuldig, *under iren underthonen gutthe justitia vnd ein ernstliche erbare ußerliche zucht zuerhaltiben, alle laster und sünd mit eynem sunderlichen eyffer zustraffen, dann sie tregt das schwert nit umb sonst, sie ist Gottes dienerin, spricht Paulus, ein recherin zur straff uber den, der böses*

24 SCHIESS 2, 226.

25 Vgl. BDS 1, 44–67; SCHIESS 2, 225–228; BDS 7, 141–212 und BOL XV, 6–20. – K. KOCH, Studium, 175–177 behauptet im Hinblick auf den Traktat *Von der Kirchen mengel und fahl* (in: BDS 17, 159–195), die darin vorgetragene Trennung der beiden Regimente sei nur eine vorübergehende Abweichung von der sonst von Bucer eingehaltenen Linie und beruhe auf dem Einfluss des Johannes Marbach, der 1545 nach Strassburg berufen wurde. Diese Behauptung erscheint wenig plausibel, weil sie den Traktat nicht in das bucersche Denken einbettet, sondern einfach von einer vorübergehenden Abweichung ausgeht.

26 BDS 17, 161.18–22.

27 BDS 17, 162.2.

28 UDS 17, 162.5–9.

thut, und daneben die frommen und undertrugkten wittwen und weysen zuzurderen, zum rechten helffen, sie schutzen und schirmen²⁹.

Der Dienst des Magistrats beschränkt sich auf die neutralen *externa*³⁰, also darauf, *das in usserlichem gut ordnung und friden gehalten werd, die frommen beschutzet, die unfrommen von beleydigung der frommen durch straff abgehalten, yedoch so ist ir dyenst uff die gantz gemeyn gericht, deren wolfart zu schaffen mit erhaltung gemeynes fridens und rechtens*³¹. Allerdings sind die *externa* weit gefasst: Zu den obrigkeitlichen Aufgaben gehören namentlich die gesamte wirtschaftliche Verwaltung der Kirche sowie die Ernennung der kirchlichen Mitarbeiter³². Diese Aufgaben wurden in Strassburg durch den Rat und seine Sonderkommission der Kirchspielpfleger erledigt³³. Diese Vermischung von weltlicher und geistlicher Administration, die allerdings nur die *externa* betraf, wurde von Bucer nie kritisiert, sondern vielmehr aktiv unterstützt. Schliesslich können die *externa* ihren Beitrag zur Ausbreitung des Reiches Christi leisten, indem sie den *spiritualia* Raum geben. Der zweite Teil des Werkes *De regno Christi*³⁴ gibt einen Überblick über die Schritte, die vom weltlichen Arm einzuleiten sind. Die Obrigkeit unterstützt mit flankierenden Massnahmen den *uffgang goettlichs worts*³⁵ und ist sozusagen die Steigbügelhalterin der *spiritualia*.

Jedoch steht es den weltlichen Regierungen nicht zu, die vom König Christus geführte Kirche zu leiten³⁶ und sich in die *spiritualia*

29 BDS 17, 162.17–22.

30 Vgl. EV (53) 167b. Vgl. auch das Kap. 3.4 (Das antithetische Schema *externa-spiritualia* als Kanon im Kanon).

31 BDS 1, 55.3–7.

32 Vgl. M. BUCER, Kirchengüter, li4a.

33 Vgl. dazu das Kap. 2.2.1 (Die erste Pfarrstelle in der Vorstadtgemeinde St. Aurelien); das Kap. 4.2.2 (Neue finanzielle Grundlagen für das Schulwesen: das Heranziehen der Kirchengüter; Bucers Beitrag zur Sicherung der finanziellen Grundlagen des Gymnasiums: das *Municipalstatut* (1539)); das Kap. 5.2.2 (Bucers Wunsch nach neuen städtischen Ämtern zur Straffung der Zucht) und BDS 5, 29f.

34 Vgl. BOL XV, 102–293 und Kap. 3 (Die Vorstellung des *regnum Christi* gemäss dem Hauptwerk *De regno Christi*).

35 BDS 1, 55.24f. Vgl. auch M. BUCER, christliche Erinnerung, 67.

36 Vgl. EPH (62) 36.

einzumischen. Um die *spiritualia*, also um die Verkündigung des Evangeliums, die Verwaltung der Sakramente, die Absolution und die Exkommunikation, kümmert sich ausschliesslich das geistliche Regiment. *Es hatt auch die weltlich Oberkeit in dißsen stucken, diewyl sie gottes wort sind, nichts zusetzen noch zugebiethen. Es were dann sach, das die kirchen diener und pflägers in jhrem ampt hinleßsig erfunden wurden oder aber ein falsche schedliche leer einfureten in die kirchen und sie solchs uberwißen weren. So hatt die Oberkeyth nit allein gewalt, sonder ist auch schuldig, ihre prediger und kirchen pfleger uff jhr ampt zuweisen und ihm fall. das nichts erschießen (= fruchten) wolte, gar abzusetzen unnd jhre kirchen mitt andern besser zuversahen. Darumb ist dißer underschid hie wol zumercken, das man lerne, beide Regiment recht von einander scheiden. Namlich das die weltlich Oberkeyth uff der pfaltz jhren oberzöleten befehle trewlich verrichte, die kirchen nicht hindere in dem, so ihr zugehörig, sonder sie und ihre diener schutze und schirme; Die kirche sich der weltlichen geschafft vnnd des ußerlichen gewalts gantz und gar entschlahe und sich allein ihres gewalts, so da geistlich ist, die gewissen zuregieren (...)*³⁷.

Die weltlichen Belange gehören nicht zu den Aufgaben des geistlichen Regiments. *Die die Seelsorge on mittel versehen / die sollen aller weltlichen geschafften frey seyn*³⁸. Wie Bucer ausführt, sind bereits im Alten Testament die Funktionen geteilt: Auf den Rat des Schwiegervaters Jethro hin hat Mose den geistlichen Dienst seinem Bruder Aaron übergeben (vgl. 2. Mos 18) und sich nur der weltlichen Administration zugewandt³⁹. Um eine Verzettlung der Kräfte zu vermeiden, sind also die Kirchengüter den weltlichen Behörden zur Verwaltung zu übergeben⁴⁰. Die Temporalien bleiben aber weiterhin im Eigentum der Kirche und sind für die Erhaltung bzw. den Neubau der Kirchen, die Bildung und das Almosenwesen⁴¹ gemäss den altkirchlichen Bestim-

37 BDS 17,163.20–32.

38 M. BUCER, Beständige Verantwortung, 257b.

39 Vgl. M. BUCER, christliche Erinnerung, 68 und LENZ 1,48f.

40 Vgl. BDS 9/1, 84f.; M. BUCER, Kirchengüter, B3b–C4a, J2a–J3a und DERS., Ein ausführlich Bedencken, 1112, 1119f.

41 Vgl. BDS 7, 491; BOL XV, 134f.; M. BUCER, Ein ausführlich Bedencken, 1113f.; DERS., Kirchengüter, e1b, h4ab und DERS., Acta, 102f.

mungen zu verwenden. Das Kirchengut darf nicht durch frevlerische, alt- oder neugläubige Fürsten missbraucht werden⁴².

Die Unterscheidung zwischen den beiden Regimenten hat den Charakter einer Arbeitsteilung: Während das geistliche Regiment mit dem Wort und den Sakramenten für die Ausbreitung des Reiches Christi sorgt, schützt die Obrigkeit die Untertanen mit dem Schwert vor dem Bösen und sorgt für die Zucht, die Wohlfahrt und die ausenpolitische Sicherheit aller Bürger. Die eigentliche Regierungstätigkeit wird nicht religiös legitimiert, sondern als eine durchaus weltliche Aufgabe angesehen. Zwar soll die Obrigkeit im Rahmen ihrer Kompetenzen dazu beitragen, die Herrschaft Christi aufzurichten, aber die politische Führung soll ihre konkrete Regierungstätigkeit durchaus „eigengesetzlich“ – allerdings im Rahmen der Gottes- und der Nächstenliebe, des Dekalogs und der Goldenen Regel⁴³ – ausgestalten. Die Aufgaben des Magistrats wie auch die Staatsform gehören in den Bereich der *externa*, die der christlichen Freiheit anheimgestellt sind. Die bestehenden Gesetze müssen nicht durch Bestimmungen, die direkt aus der Bibel gewonnen sind⁴⁴, ersetzt werden, aber ein Gesetz kann nur toleriert werden, wenn es mit der Gottes- und der Nächstenliebe, dem Dekalog und der Goldenen Regel nicht im Widerspruch steht. So zielt Bucers Theologie nicht auf eine Theokratie, eine religiös legitimierte Herrschaft, ab. Das Gemeinwesen darf aber nicht wertneutral sein, sondern soll seine Ausrichtung im *regnum Christi* finden. Das weltliche und das geistliche Regimente verbindet darum die Gemeinsamkeit, dass sie der Ehre Gottes dienen. Insofern sind sie einander zugeordnet und bedingen sich gegenseitig; ein Regiment kann für sich nicht genügen. Deshalb trat Bucer stets für eine enge Kooperation zwischen Kirche und Obrig-

42 Vgl. LENZ 1, 72 f. und LENZ 2, 242. BUCER wehrt sich aber gegen den altgläubigen Vorwurf, die Protestanten hätten sich mit der Einführung der Reformation unberechtigt an den Kirchengüter bereichert (vgl. BDS 9/1, 164 und M. BUCER, Kirchengüter, Za-e1a).

43 Vgl. dazu das Kap. 3.4 (Welche Gesetze gelten für Christen? Ein zusammenfassender Überblick.).

44 Ein solches Verfahren würde mit Bucers Schema *externa-spiritualia* im Widerspruch stehen. Vgl. dazu das Kap. 3.4 (Das antithetische Schema *externa-spiritualia* als Kanon im Kanon).

keit ein⁴⁵. Zugleich war es ihm ein Anliegen, die Regimente zu ihrem „Kerngeschäft“ zurückzuführen und sie vor Kompetenzüberschreitungen zu warnen.

Nach seiner Auffassung hat sich allerdings seit der Zeit Karls des Grossen eine verhängnisvolle Vermischung der beiden Regimente ergeben⁴⁶. Damals begannen nämlich die Bischöfe, *sich mehr zu Hoffe dann bei der Kirchen finden zu lassen und weltlicher regierung weiters, dann der seelsorge zu beladen*⁴⁷. Auf Betreiben der Kaiser wurden die hohen Geistlichen im Laufe der Zeit zu den *gewaltigsten landsfürsten*⁴⁸. Die Schuld für diese verhängnisvolle Entwicklung gibt der Strassburger aber nicht der weltlichen Gesinnung der Bischöfe, sondern den Kaisern, die der Kirche die leitenden Diener entzogen und sie für ihre eigene Zwecke missbraucht haben. *Da hat der Herre umb unser aller sünd willen soliche keyser und künig auch verworffen, und wie sie ir patronampt den kirchen Christi und Christo irem Herren so uelbel geleytet (...) Ja, da hat es der liebe Gott auß rechtem urteyl dahin kommen lassen, das dise vermeynten geystlichen auch an den keysern und künigen (...) trewloß, meyneydig und uffruerisch worden sind und des reichs erbgueter an sich gezogen und geraubet haben*⁴⁹.

Insgesamt unterscheidet Bucer also ähnlich wie Martin Luther die Zuständigkeitsbereiche von Kirche und Obrigkeit. Der Elsässer geht aber über Luthers Ausnahmeregelung des obrigkeitlichen Notepiskopates hinaus und gesteht in Parallele zu Huldrych Zwingli dem Magistrat eine dauerhafte Mitwirkung in den kirchlichen *externa* zu. Darüberhinaus ist den Stadtreformatoren Zwingli und Bucer gemeinsam, dass sie die Gesellschaft verchristlichen und auf die göttliche Gerechtigkeit bzw. das Reich Christi ausrichten wollen. Insofern steht Bucer dem Zürcher wesentlich näher als Luther. Im Gegensatz zu Zwingli hebt der Strassburger stärker den Unterschied zwischen der weltlichen und der geistlichen Administration hervor.

Für die Genese der bucerschen Vorstellungen von der weltlichen Obrigkeit ist der Einfluss Martin Luthers nicht zu unterschätzen; so

45 Vgl. dazu das Kap. 4, namentlich die einleitenden Abschnitte.

46 Vgl. dazu BDS 7, 178, 200–202.

47 BDS 7, 178.6–8.

48 BDS 7, 200.4.

49 BDS 7, 202.16–28.

bezieht sich Bucer verschiedentlich direkt auf die wichtige Lutherschrift *Von weltlicher Obrigkeit*⁵⁰. Daneben darf die humanistische, insbesondere erasmische Beeinflussung auch nicht verkannt werden. Namentlich die Erstlingsschrift von 1523⁵¹ rekurriert auf die Schrift *Institutio Principis Christiani*. Bucers Ansichten zum Magistrat sind aber vor allem ganz massiv davon mitbestimmt, dass er – wie Zwingli – ein Bürger einer freien Stadt war und sich mit ihren Strukturen tief verbunden fühlte⁵². Das zeigt sich namentlich in seinen Überlegungen zum Verhältnis zwischen dem Kaiser und den Ständen.

Die Anwendung der Trennung der beiden Regimente: die Vorschläge zur Reformierung der Hochstifte

In der ersten Generation der Reformatoren hat Bucer sich wohl am intensivsten⁵³ mit der heiss umstrittenen Kirchengüterfrage beschäftigt⁵⁴. Ein gewichtiger Teilaspekt der zahlreichen Kirchengüter-

50 Vgl. BDS 1, 58; BDS 5, 491; BDS 6/2, 29, 124 und BDS 17, 159–165 (Gemäss der kritischen Ausgabe liegen keine direkten Bezüge vor, aber die inhaltlichen Verbindungen zu Luthers *Von weltlicher Obrigkeit* (WA 11, 245–280) liegen auf der Hand).

51 Vgl. J. MÜLLER, Einl. zu *Das ym selbs* (...). In: BDS 1, 37 f., Anm 16.

52 Vgl. dazu beispielsweise das Kap. 3.5.2 (Der Kaiser an der Spitze eines *freien Reiches*: Bucers Vorstellung einer idealen Herrschaftsform für Deutschland), das Kap. 4 (Theologisch interpretierte reichsstädtische Prinzipien), die Argumentation in M. BUCER, Wiedervereinigung, 185 und das Eintreten Bucers für die Reichsstädte in den Briefen an Philipp von Hessen in LENZ 2, 60–62, 105, 248–256, 306–309, 351–354. – Mit B. MOELLER, Reichsstadt, 46.

53 Dieser Umstand ist kein Zufall: Bucer rechnet nämlich die Kirchengüterfrage zu den *necessaria* für einen religiösen Vergleich zwischen den Alt- und Neugläubigen [vgl. dazu Kap. 6.2 (Bucers Programm einer *guten leidlichen Reformation*: die minimalen Voraussetzungen für die Herrschaft Christi)]. Vgl. zu Bucer und die Kirchengüter Kap. 4.2 [Neue finanzielle Grundlagen für das Schulwesen: das Heranziehen der Kirchengüter; Bucers Beitrag zur Sicherung der finanziellen Grundlagen des Gymnasiums: das *Municipalstatut* (1539)].

54 Vgl. E. WOLGAST, Bucers Vorstellungen, 154–159; DERS., Hochstift, 45–54; M. KÖHN, Bucers Entwurf, 156–158; F. ROTH, Kirchengüterfrage, 302–312 und G. KUHAUPT, Kirchenpolitik, 154–171.

schriften⁵⁵ sind die Vorschläge zur Reform der Hochstifte. Die diesbezüglichen Überlegungen sind besonders interessant für die Darstellung des Verhältnisses von Kirche und Obrigkeit. Die geistlichen Territorien wurden nämlich von einem Stiftsprälaten regiert, der gleichzeitig die geistliche und die weltliche Macht in seinem Territorium besass. Aus grundsätzlichen Überlegungen lehnt der Strassburger das gleichzeitige weltliche und geistliche Regiment ab und will als Verfechter einer Trennung der beiden Gewalten das Doppelmandat trennen.

Ansichts der fehlenden Bereitschaft der Bischöfe, auf die Verwaltung der Temporalien zu verzichten, favorisiert Bucer in seiner programmatischen Schrift *Von Kirchengütern* (1540)⁵⁶ nicht die naheliegende Lösung, die Ordinarien sollten sich auf die Spiritualien beschränken und die Temporalienverwaltung geeigneten Beamten übergeben. Vielmehr sollen sich die derzeitigen Bischöfe auf die Verwaltung der Temporalien konzentrieren, die Spiritualien geistlichen Koadjutatoren⁵⁷ übertragen und den Bischofstitel aufgeben⁵⁸. *Were aber Fürst und ertzfürst nit auch ein ehrlicher namme?*⁵⁹ Ein solcher *Stiftsfürst*⁶⁰ darf heiraten, aber seine Herrschaft nicht vererben und keine Dynastie begründen. Der Charakter des Wahlfürstentums soll nämlich erhalten bleiben. Ebenso soll das Domkapi-

55 Wichtige Texte, die sich hauptsächlich mit der Frage der Kirchengüter beschäftigen, sind: M. BUCER, *Ein ausführlich bedencken, wie es umb die Kirchengüter geschaffen und wie mit denselben umgegangen werden soll* (1538); DERS., *Eyn kurtzer bericht von eygenschaft und rechten brauch der kirchengüter* (1539); DERS., *Municipal Statut* (1539). In: BDS 7, 572–575; DERS., *Der geleerten bedencken Der kirchengüter halben* (1540). In: BDS 9/1, 84–89; DERS., *Von Kirchengütern* (1540); *De reformatione Collegij Canonici scriptum* (1542/1543); DERS., *Constitutum in causa Hamburgensi* (1545).

56 Vgl. M. BUCER, *Kirchengüter*, g1a–i3a.

57 Im Gegensatz zu den traditionellen Suffraganen und Vikare sollen diese Koadjutatoren nicht vom Bischof ernannt, sondern von einem Wahlgremium gewählt werden. Die Bann- und Schlüsselgewalt darf von den Koadjutatoren nur unter Beiziehung der Mitkleriker und der Ältesten ausgeübt werden. Vgl. M. BUCER, *Kirchengüter*, hiiaB und E. WOLGAST, *Hochstift*, 48 f.

58 Vgl. M. BUCER, *christliche Vergleichung*, 98–112 und BDS 9/1, 77 f. Siehe auch ferner BOL XV, 118–125.

59 M. BUCER, *Kirchengüter*, g1b.

60 Vgl. z. B. M. BUCER, *Kirchengüter*, giib.

tel bestehen bleiben, aber es soll neu zwei Kollegien umfassen⁶¹: das Kollegium der Jungen, in dem die zukünftigen Kapitelsmitglieder erzogen werden, und das Kollegium der Alten als beratendes, mitregierendes Organ der Stifftsherrschaft. Die Domherren dürfen heiraten, aber ihre Pfründe bleibt nur auf Lebenszeit im Besitz und fällt – um eine Dynastisierung zu verhindern – nach dem Tod an die Kirche zurück.

Bucer will also eine personale Säkularisation der Hochstifte durch den Religionswechsel eines geistlichen Landesherrn mit nachfolgender Dynastisierung verhindern. Damit folgt der Geistliche nicht dem Beispiel des Hochmeisters Albrecht von Brandenburg, der 1525 das Ordensland Preussen in ein weltliches Herzogtum verwandelte und anschliessend eine kirchliche Reform durchführte. Stattdessen sieht der Strassburger eine institutionelle Säkularisierung der Hochstifte vor, die aber ihren Bestand wie auch ihre spezifische Verfassung nicht verändert⁶². Der Traktat *Von Kirchengütern* will die geistlichen Fürstentümer für das Reich Christi gewinnen, die bisher der kirchlichen Erneuerung wohl vor allem aus materiellen Gründen ablehnend gegenüberstanden. Zugleich wendet sich Bucer gegen die kaiserlichen Bestrebungen, die geistlichen Güter des Reiches zu einem Kammergut zu machen, und gegen die Habgier der Fürsten, die die Kirchengüter für eigene Zwecke verwenden⁶³. Insofern beschreitet er einen *dritten weg*⁶⁴, der weder dem Kaiser noch den Fürsten einen einseitigen Vorteil verschaffen konnte. Die Verwirklichung seiner Ideen erhofft sich der Theologe insbesondere von einem Nationalkonzil⁶⁵.

Als Bucer 1542/43 der Reformation im Erzbistum Köln⁶⁶ zum Durchbruch verhelfen wollte, präsentierte sich die Ausgangslage anders: Ein der evangelischen Lehre zugewandter Bischof wollte die Reformation einführen und konnte sich dabei auf seine weltliche Macht stützen. Die Befugnisse des geistlichen und des weltlichen Amtes konnten

61 Vgl. M. BUCER, *Kirchengüter*, g2ab.

62 Vgl. M. BUCER, *Kirchengüter*, h2ab.

63 Vgl. LENZ 2, 400 f.

64 M. BUCER, *Kirchengüter*, i2b.

65 Vgl. M. BUCER, *Kirchengüter*, e3ab.

66 Vgl. dazu das Kap. 6.3 passim.

gleichzeitig für die Erneuerung in Anspruch genommen werden. Ein Drängen auf ihre Trennung hätte die Kölner Mission Bucers von vornherein zum Scheitern verurteilt, da Hermann von Wied nicht auf die Ausübung der Doppelstellung verzichten wollte. Die von Bucer und Melanchthon ausgearbeitete Kirchenordnung, das *Einfältige Bedenken* (1543)⁶⁷, lässt das grundsätzliche Problem des geistlichen Fürstentums denn auch auf sich beruhen. Eine Reform des Hochstifts wird nicht diskutiert. Ebenso sollen alle Stifte, auch das Domkapitel, in ihren bisherigen Rechten vorläufig unangetastet bleiben⁶⁸. Die nicht vererbaren Pfründen sollen fortan nur noch an geeignete Kandidaten auf Lebenszeit verliehen werden, so dass die Institutionen in einem langsam fortschreitenden Prozess erneuert werden.

Es zeigt sich also: Grundsätzlich befürwortet Bucer die Trennung der geistlichen und weltlichen Macht in den Hochstiften. Wenn aber die Möglichkeit einer kirchlichen Erneuerung durch eine solche Scheidung in Frage gestellt wird, ist der in den *externa*⁶⁹ flexible Strassburger bereit, seine Überzeugung den Gegebenheiten anzupassen.

Die Höherwertigkeit des geistlichen Regiments

Das geistliche und weltliche Regiment sind keine gleichwertigen Partner⁷⁰. Weil die Prediger das Evangelium verkündigen, haben sie mit ihrem geistlichen Schwert Macht über die weltliche Obrigkeit. Ohne die wahre Religion kann es kein glückliches Gemeinwesen geben. Vielmehr droht gemäss dem Tun-Ergehens-Zusammenhang⁷¹ die Strafe Gottes. Deshalb müssen die geistliche Belangen immer den Vorrang haben.

67 Vgl. dazu VGG 145–149. Siehe dazu auch die bucersche Verteidigungsschrift M. BUCER, Verantwortung, 270–279.

68 Vgl. VGG 146.

69 Vgl. dazu das Kap. 3.4 (Das antithetische Schema *externa-spiritualia* als Kanon im Kanon).

70 Vgl. ferner M. DE KROON, Bucer und Calvin über das Recht auf Widerstand, 152–158.

71 Vgl. das Kap. 3.4 (Das Befolgen der göttlichen Gesetze: ein Bestandteil des Bundes Gottes mit den Menschen).

Das gaystlich schwert, das ist das wort Gottes, Ephe. 6(17), Und die schlüssel zum himelreych, das ist der gewalt, den reuenden und an Christum glauben- den die sünden zu uergeben und den himel auffzuschliessen oder dem unrewen- den und ungleubigen die sünden zu behalten und den himel zuzuschliessen. Diser gewalt ist ja billich über allen gewalt deß schwerdtß und alles menschlich thun. Dann ja alle ding nach dem wort Gottes und der geborsame des bailigen, saligmachenden Evangelii angericht und verwaltet werden sollen (...). Und wie er, Christus, unser Herre, allen gewalt hat in himel und erden, also, dieweil dise den rechten Zepier und das oberst schwerdt dises gewalts fueren und verwalten, naemlich sein bailigs wort, haben auch sy gewalt über alle Kayser und Künig und was tragt maechtig und gewaltig ist⁷².

Die höhere Bedeutung der Kirche wird auch noch anders erklärt: Das Ziel der Schöpfung ist der gegenseitige Nutzen. Da die Voraussetzung für die wahre Nächstenliebe das von der Kirche verkündigte Evangelium ist, wird der geistliche Stand von Bucer in der Erstlingsschrift höher bewertet als der Stand der weltlichen Obrigkeit⁷³.

Die Trennung der Aufgaben von weltlicher und geistlicher Obrigkeit bedeutet aber nicht im geringsten, dass sich die Kirche vom politischen Leben zurückziehen und sich ausschliesslich auf ihr eigenes Gebiet beschränken soll. Die Prediger und die Propheten⁷⁴ sind nämlich die Wächter des Gottesvolkes und weisen die Obrigkeit auf ihre Fehler hin. *Der prediger gotlichs worts hat die oberen zu leren das ennd jrer regierung wie aller ämpter, wa hyn sie sehen unnd was sie versehen sollen, auch, wa vonn dem abgetreten würt, des selbigen zu verwarnen⁷⁵.* In diesem Sinne hat die Kirche die Funktion eines institutionalisierten Gewissens inne. In äusseren Dingen bleibt die Geistlichkeit der Obrigkeit aber unterworfen⁷⁶. Trotzdem soll der Klerus die politische Führung intensiv unterstützen und beraten oder – bucerisch gesprochen – regieren!

72 BDS 6/2, 96.18–30.

73 Vgl. BDS 1, 55.

74 Vgl. dazu das Kap. 2.2.5 (Keine Heiligung und keine Busse: Die drohende Strafe Gottes).

75 BDS 5, 487.8–10. So ernannte Bucer im Juli 1529 die Strassburger Ratsherren wegen ihrer Haushaltsführung. Vgl. S. BRANT, les annales, 170 (Nr. 4789).

76 Vgl. BDS 6/2, 96–104.

Unnd derhalb schemen wir unns nicht, das wir bekennen, ja unser unnd aller prediger götlichs worts, die dann meniglich sollen gottes willen anzeygen, ampt seyn leren, wie man land unnd leut eusserlich regieren, urtheilen, richien, das schwert furen unnd gegen welchen man das furderlich geprauchten solle. Alles aber uff sein maß. Land unnd leut seind je gottes. Darumb soll man die also regieren, dass gottes eer vor allem gefurderet werde, die armen leut das b. Exangelj recht geleret unnd alle eussere ergernüssen, so sil das moglich, abgestellet unnd das gotsselige leben (...) gefurderet werde (...)»⁷⁷

Die Unterwerfung der Kirche unter den Magistrat ist also bedingt: sie unterwirft sich ihm und wacht gleichzeitig über ihn.

Der Dienst der christlichen Obrigkeit für die Kirche

Obwohl die Obrigkeit die kirchliche Arbeit nur flankierend unterstützt, nimmt Bucer den Dienst des Magistrats als kirchliches Amt wahr⁷⁸. Das zeigt sich beispielsweise in der 1544 geäußerten Vorstellung, die Wahl der Autoritäten sei im Rahmen eines Gottesdienstes, also analog zur Wahl der Ältesten, vorzunehmen.

Hic ergo iubemur, in eligendo Magistratu oraculum consulere. Et quantum non habemus Ephod, Urim et Thumim, tamen habemus Sacrum conventum: eo conveniamus: per Christum fidei prece oremus, et rogemus oraculum, et impetramus. Is ergo temperabit ita animos eligentium et suffragia, ut is eligatur qui est dignissimus (...) In omni bona functione nemo potest quicquam recte et ordine conficere, nisi Divinitus ad id deputatus»⁷⁹.

In der dem Dauphin François Valois gewidmeten Vorrede⁸⁰ zum Psalmenkommentar (1529) entwirft Bucer das Bild eines frommen Regenten. Dieser humanistisch geprägte Fürstenspiegel zeichnet den Herrscher als *primarium simulacrum Dei*⁸¹ und weist auf seine erste Pflicht hin, das Gesetz Gottes den Untertanen rein zu verkündi-

77 BDS 5, 485.31–486.5.

78 Vgl. ferner M. DE KROON, Studien, 57–69; K. KOCH, Studium, 168–171; M. GRESCHAT, Relation, 22–24 und GRESCHAT 212f.

79 Ri (54) 474.

80 Vgl. BCOR 3, 302–306.

81 BCOR 3, 302.13.

gen. Weil er das Gesetz Gottes Tag und Nacht studiert, kann er sein Volk vorbildhaft *praestare religionem, pietatem, innocentiam*⁸². Das Fürstenamt ist geradezu ein kirchliches Amt. *Iam Princeps Christianus principem in Ecclesia locum iure obtinet (...)*⁸³. Die Grenze der weltlichen Gewalt ist die Majestät Gottes. (...) *Dei nanque maiestas est, non hominis*⁸⁴. Die einflussreiche Stellung des Fürsten soll primär der Förderung des Reiches Christi dienen und darf keineswegs zur Willkürherrschaft entarten. Alle Untertanen sind nämlich Geschöpfe Gottes, die wie ein Augapfel bewacht werden müssen. Insofern ist das Fürstenamt keine absolute Herrschaft, sondern ein väterlicher Dienst an den Untertanen.

*Hoc loco (sc. in geheimen Schriften) cum illi homines sint, ac ubique testetur, se Principes, non Dominos, sed ministros, non exactores, sed pastores, non tyrannos, qui eis pro sua libidine imperitent, sed patres, qui se ipsos pro illorum salute impendant, praeficere, exigereque, ut hi illos ex sua, non ipsorum sententia pascant, omnia hac conferentes, ut in primis illi ipsum conditorem suum, primum Principem rite agnoscant, colantque quam religiosissime, quis tam Deo vacuus, qui eam inficias, Principi primam sacrae legis omniumque rerum divinarum curam competere magis quam ulli mortali alij?*⁸⁵

Die 1538 erschienene Schrift *Von der waren Seelsorge*⁸⁶ deutet die Arbeit der Obrigkeit als *patronampi*⁸⁷ für die Kirche. Im Rahmen seiner auf die *externa* beschränkten Kompetenzen unterstützt der Magistrat die kirchlichen Bemühungen, die ganze *res publica* unter die Herrschaft Christi zu stellen. Aus diesem Grund darf die Obrigkeit niemandem gestatten, sich von der kirchlichen Gemeinschaft abzusondern und gar falsche Lehren einzuführen. Ausserdem haben die Behörden mit geeigneten Massnahmen dafür zu sorgen, dass die Kirche ihrem Auftrag vorbildlich nachkommen kann und würdige Kirchendiener angestellt werden; namentlich soll ihr die Übung der

82 BCOR 3, 303.38 f.

83 BCOR 3, 302.7 f.

84 BCOR 3, 303.18 f.

85 BCOR 3, 303.28–35. Vgl. auch M. BUCER, scripta (...) Latomi, *Rex et Tyrannus contraria sunt: ille commoditatibus populi, his suis cupiditatibus imperium gerit*.

86 Vgl. BDS 7, 90–241. Zum folgenden siehe BDS 7, 143–150 sowie das Kap 5.2.1 (Zum Verhältnis von Kirche und Obrigkeit in Bucers Zuchtgedenken).

87 BDS 7, 202.18. Vgl. auch LENZ 2, 302.

Zucht gestattet werden⁸⁸. Schliesslich sollen die weltlichen Gesetze die Beschneidung der bürgerlichen Ehren von Unchristen und Häretikern vorsehen.

Es ist für Bucer undenkbar, dass die Obrigkeit eine religiös neutrale Haltung einnimmt und keinen Beitrag zur Förderung des Reiches Christi leistet. Vielmehr hat der Magistrat als Diener die Kirche in allen Belangen zu unterstützen. Im Rahmen der Auseinandersetzung mit Anton Engelbrecht⁸⁹ (1534) widerspricht Bucer der *ungot-seligen und unerbaren rede* seines Strassburger Kollegen.

D. Antonj aber laß der oberkeyt ampt sein, das man nur eusseren friden habe, wie mann toch glaube, das ist recht hertzlich fromm seie oder nit. Also habe die mörder auch regiment under jnen. Die beyden aber haben vor allem begeret, das mann also regiert, das mann gotsfürchtige, wolgezogene, tugentreiche burger hette. alleyn haben sie den nit erkennenet, durch den man solichs alleyn erlangen mage, Christum, unseren herren. Unnd so got nun die genad gegeben, das die, so inn der oberkeyt Christum erkennen, so leret sie diser evangelisch doctor, sich des reichs Christs inn jr regierung nichts beladen, unnd uns, sie mit dem wort inn dem nichts leren, weiset sye uff die vernunfft, so alle christen inn allem jrem thun sollen auß dem geyst Christj handlen⁹⁰.

Der Dienst der weltlichen Obrigkeit für die Kirche gehört nicht zu den *necessaria*⁹¹: (...) *ce ministère du pouvoir temporel n'est pas indispensable aux Eglises*⁹². Bucer hält zwar die obrigkeitliche Unterstützung für den Regelfall und ist auch nicht bereit, von dieser Auffassung abzurücken, aber es kann unter Umständen Ausnahmen geben. Aus diesem Grund konnte der Strassburger den Böhmischem Brüdern gestatten, dass sie den Abschnitt über die kirchliche Verpflichtung der Obrigkeiten in der tschechischen Übersetzung des Buches *Von der waren Seelsorge* weglassen durften⁹³. *Je crois bien qu'auprès de vous, en Bohême, le Saint-Esprit s'est arrangé à ne point*

88 Vgl. BDS 7, 184–191.

89 Vgl. dazu das Kap. 5.1.2.2 (Die Vorsynode (3.–5. Juni 1533): die Festlegung der Lehrgrundlage und der grundlegende Konflikt mit Engelbrecht).

90 BDS 5, 489.6–15.

91 Vgl. dazu das Kap. 6.2.2 (Bucers Programm einer *guten, leidlichen Reformation*: die minimalen Voraussetzungen für die Herrschaft Christi).

92 A. MOLNAR, la correspondance, 145.

93 Vgl. A. MOLNAR, la correspondance, 143–146.

*donner un grand pouvoir aux magistrats dans les affaires de la religion du Seigneur*⁹⁴.

Die konkreten Aufgaben des Magistrats: die Förderung des Guten und die Beseitigung des Bösen

Das Ziel einer jeder guten Regierung ist es, *ut populum avocet a malo, et invitet ad bonum, ac neminem aperte impium toleret, invitetque ad religionem veram*⁹⁵. Der Magistrat soll also das Gute, die wahre Religion, fördern und das Böse beseitigen. Der obrigkeitliche Dienst will aber auch *mit guten gesetzen, ordnungen und auch anreizungen führen unnd zur frombkeyt anleyten*⁹⁶. Die christliche Obrigkeit straft nicht nur die Bösen mit dem Schwert, sondern ist auch um die Erziehung und die Heiligung der Bürger⁹⁷ bemüht; deshalb gehört die Förderung der Bildung⁹⁸ zu den Pflichten des weltlichen Regiments. Regieren ist *die underthanen zu allem tren guten anrichten und anfiern*⁹⁹ und stellt demnach eine erzieherische Aufgabe dar. Entsprechend wird das Gemeinwesen zu einer Besserungs- und Erziehungsanstalt. In einer solchen *res publica* leistet die Kirche die beste Erziehungsarbeit: Die Religion kann nämlich die Gesinnung ändern, während die äusseren Strafen die innere Einstellung nicht ändern können¹⁰⁰.

Bucers Vergleich des Gemeinwesens mit einer Erziehungsanstalt geht wohl auf Erasmus zurück, von dem vermutlich auch die bucersche Vorstellung der *res publica* als eine grosse Familie her stammt. Gemäss diesem Bild werden die Menschen von einem gütigen, aber auch

94 A. MOLNAR, la correspondance, 145.

95 Ri (54) 479. Vgl. BDS 5, 485, 492 und RÖM (36) 484. – Vgl. auch K. KOCH, Studium, 154–158, 182 f.; W. MAURER, Verhältnis, 12–17; H. J. SELDERHUIS, Huwelijck, 278–287 und G. HAMMANN, Bucer, 95–102.

96 BDS 5, 494.13–15.

97 Vgl. dazu das Kap. 5.2.

98 Vgl. dazu das Kap. 4.2.

99 BDS 5, 298.24 f.

100 Vgl. dazu das Kap. 5.2.1 (Zum Verhältnis von Kirche und Obrigkeit in Bucers Zuchtgedenken).

strengen Hausvater, der Obrigkeit, geleitet und zu gegenseitiger Hilfeleistung erzogen. Bei seiner erzieherischen Regierungstätigkeit lobt der Magistrat die guten Bürger, während die bösen Leute ihn zurecht fürchten müssen¹⁰¹. Ihre Bestrafung ist ein Akt der Nächstenliebe, denn dadurch wird dem Guten Raum geschaffen¹⁰².

*Unde notandum est, omnem magistratum debere esse patrem patriae: et quicquid privati patres negligunt, aut peccant, Principis est id corrigere, resarcire. Pater maxime amat liberos, et non praeest sua causa, sed liberorum bono. Unde in paterna potestate, est exemplum boni magistratus*¹⁰³.

Als *vatter des volks*¹⁰⁴ hat die Obrigkeit ihr besonderes Augenmerk auf die Ehen zu richten. Als kleinste Zelle des gemeinschaftlichen Lebens führt die Ehe nämlich weg von der Selbstliebe zur Nächstenliebe, weshalb diese Lebensgemeinschaft der Grundpfeiler jeder *res publica* ist. *Der hailig Ebestandt ist die Pflantzung und Fundament der gantzen Gemain*¹⁰⁵. Deshalb bedürfen die Ehen und Familien der obrigkeitlichen Fürsorge und Aufsicht in besonderer Weise. Geeignete Gesetze sollen für die Rechtmässigkeit der Eheschliessungen und für ein glückliches Eheleben sorgen.

Zur Förderung des Guten haben die Behörden namentlich die evangelische Predigt nach besten Kräften zu begünstigen und dafür zu sorgen, dass möglichst alle Bürger das Wort Gottes hören¹⁰⁶. Insbesondere soll die christliche Obrigkeit geeignete Prediger bestellen. *So dann auch die oberkeyt verschaffet, das das Evangelii des reichs gottes treulich geprediget unnd durch niemand frevenlich verbindert würt, fordert sie ia uff jre maß das reich Christi (...)*¹⁰⁷. Der weltliche Arm verkündigt nicht selber das Evangelium, aber er schafft mit seinen Mitteln den Raum für dessen optimale Verbreitung. Das Evangelium wird sich – so Bucers Überzeugung – dann ohnehin selber durchsetzen.

101 Vgl. RÖM (36) 480 f.

102 Vgl. EV (53) 53b.

103 Ri (54) 488. Vgl. auch EV (53) 112b und A. MOLNAR, la correspondance, 145.

104 M. BUCER, *Scriptum maius*, 7a, 139a.

105 M. BUCER, *Von der Ehe*, 106a.

106 Vgl. LENZ 2, 175 f.

107 BDS 5, 450.12–15.

Dann wo gesetz, schwert unnd zwang recht geprauchet, wurt inn dem je gehandelt, das got unns gepotten, gut ist, unnd das gut forderet, das böß abtreibet. Je meer dann die sachen also stohn unnd man gut regiment unnd ordnung haltet, den lasteren keynen raum gibt, der warbeyt unnd allem guten den weg bereytet, freilich so ist meer würt da durch dem Evangelii raum gemacht und dem gewehret, dadurch sunst der lauff des Evangelii verhindert wurt¹⁰⁸.

Auf ihre Weise trägt die Obrigkeit dazu bei, dass Christus als der Herr aller herrschenden und künig aller künig erkannt und geprisen werd¹⁰⁹.

Die obrigkeitliche Bekämpfung des Unglaubens:
der Kampf gegen das Böse

Bucer ist sich aber durchaus dessen bewusst, dass das Schwert und die Gesetze nicht das Reich Christi heraufführen können¹¹⁰. Die Voraussetzung für dessen Wachsen ist der göttliche Same. Die Autoritäten können ihm nur Raum zur Ausbreitung geben, indem sie alle Hindernisse aus dem Weg schaffen. Es ist aber Gott, der den Samen sät, das Wachsen schenkt und die Frucht gibt¹¹¹.

Gesetz, schwert und zwang für sich selb, on wort unnd geyst, machen keinen christen, als wenig als außreuten der dörn unnd becken, zackeren (= pflügen) unnd andere bereytung des ackers für sich selb, on samen, feuchte und werme vom himel, frucht bringen; noch kan niemand leucknen. uff sein maß furdert auch die frucht, der die dorn außreutet unnd bereytet den acker biß ann die saat. Also gute gesetze, straff und zwang, wann dadurch falsche lere unnd ergerlich leben abgehalten, das fleysch gedemütiget wurt; kan dennoch der samen gotlichs worts unnd der geyst gottes, der uff den zerknitzeten (= niedergedrückten) gemüteren rüewet, desto mehr stat haben unnd frucht bringen¹¹².

108 BDS 5, 451.7–12.

109 BDS 1, 55.29–56.1.

110 Vgl. auch K. KOCH, Studium, 154–158.

111 *Sic nanque pius princeps et magistratus, quae prohibent in populo recipi semen verbi Dei, (nempe crassiora illa mala) tollit, populumque percipiendo illi idoneum facit: cumque deinde Evangelii praedicator semen illi caeleste mandat, ipseque Dominus dare incrementum dignatur, fructus ille suos reddit.* Ev (53) 162a.

112 BDS 5, 451.13–21.

Obwohl die Förderung der Religion eine zentrale Aufgabe des Magistrates ist, kann es nicht zu den obrigkeitlichen Pflichten gehören, die Menschen zu einem Bekenntnis zu zwingen und die Gewissen zu regieren. *Wir sagen auch noch, das man zum glauben niemand zu zwingen understohnn solle, auch nit vermag, also das alleynn mit dem zwang iemand konde glaubig gemachet werden*¹¹³. Trotz der postulierten Gewissensfreiheit haben die Behörden das Recht und die Pflicht, den Aberglauben, das Böse, abzuschaffen und das Gute, den wahren Gottesdienst, zu fördern. Schliesslich ist die Obrigkeit gemäss Röm 13¹¹⁴ von Gott zum Guten eingesetzt worden.

Deshalb hat der Magistrat die Aufgabe, den falschen Gottesdienst (z. B. die Messe) zu unterdrücken¹¹⁵. *Dann freilich, christliche lere öffentlich verkeren, die gemeyn trennen, falschen, gotslesterlichen gotsdienst uffrichten ja ein gotloß wesen ist unnd der heylsamen lere Christi entgegen. Ist dann dem also, so werden die christen obrenn höchsten ernst unnd fleis ankeren, das jm gewehret und es abgetriben werde*¹¹⁶. Um dem Reich Christi Raum zu schaffen, haben die Behörden auch die Verkündigung falscher Lehren und die Verbreitung häretischer Schriften zu unterbinden; ebenso sind *die lesterer des Evangelii laut und vermög des gesetzes*¹¹⁷ zu strafen.

Ausserdem soll die falsche Religion mit den auf die *externa* beschränkten Massnahmen (z. B. die Beschneidung von bürgerlichen Rechten, die Zwangsarbeit und andere schwere Strafen¹¹⁸) bedrängt werden. Weil die Unchristen *des saeltigen Christlichen burgerrechts nitt woellen, sollen sy auch aller ehrlicher aempter und gemeinschaft des burgerlichen wesens nach vermoeg des Kaiserlichen rechten beraubt sein und als die verworfnen und verachten allain in dem,*

113 BDS 5, 476.17–19. Vgl. auch BDS 5, 451 und BDS 7, 146–151.

114 *A Deo ipso potestas tibi in bonum constituta est, siquidem ut bona facere, Principes enim non bonis, sed malis tantum formidabiles sunt, quod nobis maximopere potestatem commendat.* RÖM (36) 478a. Siehe auch RÖM (36) 480 und Ev (53) 53a.

115 Vgl. BDS 2, 516f., 536.

116 BDS 5, 447.13–17.

117 BDS 5, 475.24f.

118 Vgl. BDS 7, 143–150; BDS 6/2, 150–154 und das Kap. 6.4.2 (Grundsätzliches: Bucer und die Juden).

*das die aufenthalt tres ellenden lebens erfordert, geduldet werden*¹¹⁹. Die Unchristen können also dem Bösen *nit frey und on schew anhangen*¹²⁰ und müssen *doch das gut hören. dadurch entwohnet man des argen, wurt dagegen dem guten geheymmer (= vertrauter)*¹²¹. Solche klare Massnahmen sollen den Häretikern auch die Schwere ihres Vergehens aufzeigen. Bucer ist nämlich überzeugt, dass die einmal gewonnene Einsicht in die Verfehlung sicherlich die Umkehr zur Folge haben wird. Der Zwang dient dazu, *das man lust zum guten überkomme, wann das arg durch straff erleydet würdt*¹²². Die betreffenden Menschen sollen also mit Strafen zum Guten „angereizt“ werden¹²³. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die falsche Lehre und Ketzerei nicht ausschliesslich mit geistlichen Mitteln, sondern flankierend auch mit Hilfe des Schwertes bekämpft werden soll.

3.5.2 Die Grenzen des Gehorsams

Keine Revolution im Auftrage Gottes

*Aber in weltlichen und leiblichen soll yederman gesetzten oberkeiten, so ferr sye nichitz wider gott gebyeten, als verordneten gottes vicarien gehorsam leysten, bereit auch, aller creatur umb gotz willen underthenig zu sein*¹²⁴. Wer sich dem Magistrat widersetzt, lehnt sich gegen die von Gott eingesetzte Ordnung auf. *Itaque quisquis resistit potestati, Dei ordinationi resistit (...)*¹²⁵. Röm 13 und das fünfte Gebot verlangen den Gehorsam gegenüber der Obrigkeit – auch gegen-

119 BDS 6/2, 153.32–154.2.

120 BDS 5, 476.22.

121 BDS 5, 476.22–24.

122 BDS 5, 494.15 f.

123 Vgl. BDS 7, 154–157.

124 BDS 1, 144.26–29. Vgl. zum folgenden auch M. DE KROON, Studien, 144–146.

125 Ev (53) 141a. Vgl. auch RÖM (36) 479b.

über einer ungerechten¹²⁶. Die Regierungen sind daher mit grösstem Eifer zu ehren, und ihren Befehlen ist, wenn sie Gottes Willen entsprechen, nachzukommen¹²⁷. (...) *qui obstiterit Magistratibus, eum necesse est sectari mala, fugere bona opera: ad haec violat id, quod toti R. Publicae bona opera parari, mala depelli praecipue oporteat*¹²⁸. Allerdings weist Bucer daraufhin: *Hic vero Apostolus de munere Magistratus loquitur in se, non de abusu eius, qui est apud Principes impios, sed semper nostro vicio*¹²⁹. Selbstverständlich darf die Obrigkeit Steuern erheben und Kriege führen¹³⁰. Bucer bringt kein Verständnis für die Dissidenten auf, die den Eid, die Übernahme von öffentlichen Ämtern und das Waffentragen ablehnen¹³¹. Die Freiheit, die die reformatorische Botschaft verkündet, betrifft nach Meinung des Reformators nicht die Ordnungen des Zusammenlebens, denn die wahre, durch Christus vermittelte Freiheit verleitet nicht zur Unruhe¹³². Eine Revolution im Auftrage Gottes entspricht keineswegs der bucerschen Denkweise.

*Weh aber allen, die nicht auff in [Gott] vertrauwen und inen selb helfen oder ungehorsam und auffruerisch seyn wollen; Als zwar der merer teil des auffruerischen volcks, dass sich diß jar wider seyn oberkeyt enpoeret hat, gewesen ist. Den herren muessen wir lassen machen mit solchen seinen feynden, wir sollen uns selb verleugnen, unser creütz auff uns nemen und im, unserem hirten, als schaefft nachfolgen, die sich keinem gewalt widersetzen, allein auff tren birien seben und in lassen mit inen und den woelffen handlen*¹³³.

Als einzige legitime Massnahme gegen eine gottlose Herrschaft bleibt nur das Gebet¹³⁴. Eine gute oder eine schlechte Obrigkeit entspricht nämlich dem Willen Gottes, weshalb man sich ihr nicht aktiv widersetzen darf. Eine schlechte Obrigkeit ist eine Folge des göttlichen Zorns.

126 Vgl. RÖM (36) 477–492 und z. B. VGG 33, Ps (29) 106b–107a.

127 Vgl. Ev (53) 141ab.

128 RÖM (36) 480b.

129 RÖM (36) 480b.

130 Vgl. Ev (53) 52b–55b.

131 Vgl. dazu das Kap. 5.1.2 (Grundsätzliches).

132 Vgl. BOL 2, 322.

133 Aus Bucers Vorrede zum Psalter wol verteuschet in: BDS 2, 188.27–34.

134 Vgl. BDS 1, 58.14–21 und Ev (53) 162a.

Aliud est de imperio externo, ut et ante dixi, quod etiam si res, si libertatem, si vitam ipsam eripiat, et summa cum iniuria, id pie tamen perferri potest, atque in eo agnoscitur bona Patris coelestis voluntas. Quicumque igitur horum potestas, quos Deus rebus publicis praefecit, quantumvis malis, et tyrannis restitit, in his quae fieri, aut ferri possunt bona conscientia, is omnino Dei ordinationi restitit. Secus si quid imperent, quod inoffenso Deo fieri, vel admitti non possit. Merentur sane peccata nostra (...) ¹³⁵.

Als ein Aufstand der evangelischen Solothurner im Herbst 1533 von den Altgläubigen mit Gewalt unterdrückt wurde, schrieb Bucer an Ambrosius Blarer: *In Solothurn sehen wir wieder, wie Christus nichts gegen seine Ordnung will. Hat der Herr uns das Schwert gegeben, sollen wir es tapfer führen, sonst nicht nehmen*¹³⁶. Der Strassburger leistete daher selbst in den schweren Auseinandersetzungen um die Bekenntnisgemeinschaften und das Interim in den Jahren 1547 bis 1549 keinen Widerstand und fügte sich allen Ratsbeschlüssen¹³⁷. Zwar attackierte er das im November 1547 ausgesprochene Verbot der *Christlichen Gemeinschaften* und provozierte eine Spaltung der Predikanten, aber er zog nicht die politischen Konsequenzen aus seiner Agitation für die Gruppierungen und widersetzte sich nicht der Senatspolitik, indem er sich etwa an den Treffen der illegalen, einzigen noch existierenden Gemeinschaft von Jung St. Peter beteiligte¹³⁸.

Die Zulässigkeit des passiven Widerstands im Notfall

Bucer kennt aber durchaus Grenzen des Gehorsams¹³⁹. Wenn sich eine Obrigkeit ungerechtfertigt und widergöttlich in die *spiritualia* einmischt, ist sie *nicht mehr gottes ordnung, sonder zu einer Tyranei worden*¹⁴⁰. Für diesen Fall gestattet Bucer den passiven Widerstand und begründet ihn mit der *Clausula Petri* (Apg 5, 29). *Nam si*

135 M. BUCER, scripta (...) Latomi, 195 f.

136 SCHIESS 1, 444.

137 Vgl. dazu die Kap. 5.2.2 und 5.3 passim. Vgl. zu Bucers Gehorsamsbereitschaft auch das Kap. 2.2.1 passim.

138 Vgl. dazu das Kap. 5.2.2 (Anhaltende Spannungen mit dem Magistrat).

139 Vgl. zum folgenden auch M. DE KROON, Studien, 144–146.

140 BDS 17, 162.31.

*quando dominus statuit exercere et illustrem reddere suorum fidem saevitia impia Magistratum, tum suis adflat eum spiritum, ut confidentissimis animis suum nomen praedicent, iactantes illud. Oportet Deo plus obedire quam hominibus. Et contumelia atque poenis affecti gaudeant et exulterit, rati se percipere praemia virtutis, ut res habet, non dare poenas scelerum*¹⁴¹. Die widergöttlichen Erlasse und Anordnungen dürfen nicht befolgt werden, denn sonst würde man sich an Gott, dem höchsten Fürsten, versündigen¹⁴².

*Unde si quando pro sua libidine tentent quippiam impii magistratus quod Deus ratum non habeat, et per ipsos fieri non instituerit, facile suos vel ipsorum libidini eximet, vel eam avertet. Ad ipsos fidere, ac confiteri in salutem fratrum suam veritatem, eamque vitam sectari, haec ut Deus nunquam ablata vult suis, ita ea nulli etiam praefectorum eius, nempe magistratum concedenda sunt: neque ferendum quod contra haec imposuerint aut imperarint. Certum enim tum est non agere eos ex voluntate, imo contra voluntatem communis omnium principis Dei: cuius solius imperio addit sumus*¹⁴³.

Grundsätzlich darf das Wort Gottes, das Vorrang vor allen weltlichen Mächten hat, durch keine Regierung behindert werden. *Es ist kein oberkeit über das gottswort dann gott selb. darumb bat nyemant das zu verbyeten oder zu erlauben*¹⁴⁴.

Der passive Widerstand verwirklicht sich im klaren Bekenntnis zum Evangelium, im Widerstand durch das Wort, im Leiden, in der Flucht und in der Gehorsamsverweigerung¹⁴⁵. *Proinde ut Christiano moriendum citius est quam admittere, quo certus sit Deum offendi (...)*¹⁴⁶. Aus diesem Grund war Bucer 1548/49 nicht bereit, der Einführung des Interims¹⁴⁷ zuzustimmen. Er bekämpfte das Reichsgesetz mit Schriften und in Predigten, und seine heftige Agitation führte schliesslich soweit, dass er die Stadt verlassen musste. Der Geistliche lehnt jedoch die Gewalt gegen einen unfürstlichen Magistrat oder den

141 Röm (36) 480b.

142 Vgl. Ev (53) 54b.

143 Ev (53) 141b.

144 BDS 1, 176.5f. Ähnlich BDS 1, 135.

145 Vgl. Röm (36) 490a und Ev (53) 141ab.

146 Ev (53) 54b.

147 Vgl. dazu das Kap. 5.3 passim.

Tyrannenmord ab. (...) *non sit privati munus, vim ullam vi repellere* (...) ¹⁴⁸. Vielmehr ist das Vorgehen gegen eine gottlose Obrigkeit Gott zu übergeben – so wie es Simson getan hat ¹⁴⁹.

Insgesamt akzeptiert Bucer die bestehenden Machtverhältnisse und sieht in ihnen den Willen Gottes. Aus diesem Grund entwickelt der Stadtreformator ein Widerstandsrecht nur in Ansätzen. Das Kapitel 5 macht aber deutlich, dass er alle legalen Möglichkeiten ausschöpfte, um in das politische Räderwerk eingreifen zu können. Das bucersche Widerstandsdenken ist im Kontext der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts und nicht auf dem Hintergrund eines totalitären Systems entstanden. Zwar waren die Obrigkeiten, mit denen Bucer in der Regel zu tun hatten, durchaus machtbewusst (z. B. der Strassburger Rat, Philipp von Hessen), aber sie waren längst keine despotischen Potentaten. Dies gilt es zu berücksichtigen, um das bucersche Widerstandsrecht angemessen zu beurteilen.

In der Reformationszeit stellte sich die Frage nach dem Widerstand aber noch in einer anderen Form: Darf sich eine untere Obrigkeit gegen eine oberere Obrigkeit widersetzen und die Reformation gegen deren Willen durchführen? Diese Frage war seit dem Abschied des Speyrer Reichstages von 1529 nicht nur für Bucer eine brennende Frage ¹⁵⁰. Im Hinblick auf diese Fragestellung entwickelte der Stadtreformator eine interessante Argumentation. Vor deren Darstellung sollen aber einige grundsätzliche Überlegungen zu Bucers Vorstellungen des idealen Verhältnisses zwischen dem Kaiser und den Ständen angestellt werden.

148 Ev (36) 58a. Vgl. auch RÖM (36) 476b.

149 Vgl. Ri (54) 508f.

150 In der ersten Ausgabe des Evangelienkommentars von 1527 wird die Frage des Widerstandes einer unteren Obrigkeit gegen eine obere Obrigkeit noch nicht angeschnitten. Erst in der zweiten Auflage von 1530 wird diese Fragestellung bei der Auslegung von Matth 5, 38ff. aufgenommen.

Der Kaiser an der Spitze eines freien Reiches: Bucers Vorstellung einer idealen Herrschaftsform für Deutschland

Alle *potestates* haben gemäss Röm 13 von Gott den Auftrag zum Regieren erhalten¹⁵¹. Deshalb kann auch niemand *propter hominem ponere aut imminuere praestare officium quod imposuit Deus*¹⁵². Nicht nur der Regierungsauftrag, sondern auch die Privilegien aller *potestates* stammen von Gott her¹⁵³. Aus diesem Grund hat der Kaiser die ständischen Freiheiten zu schützen und zu stärken und zwar *ex debito, non gratuito et pro arbitrato suo. Electi namque ad hoc imperium iureiurando confirmant se omnium statuum imperij iura et privilegia confirmaturos et aucturos, non imminuturos*¹⁵⁴. Der Kaiser darf nicht wie ein selbstgefälliger Autokrat herrschen, sondern hat sich an die Reichsgesetze zu halten und darf sich nicht über sie hinwegsetzen¹⁵⁵. *Unde nec legem condere, nec bellum nomine imperij suscipere imperator potest, sine consilio et assensu statuum imperij*¹⁵⁶. Der Kaiser hat keine *potestas absoluta* inne, sondern solle alle sachen nach des Reichsgesetzen Rechten verwalten und regieren / und in allen wichtigen Haendeln die einfallen / mit Rath und Gefelle der Staenden im Reich handlen¹⁵⁷.

Das Herz Bucers schlägt für ein *freies Reich*¹⁵⁸, für das freie fränkische Recht¹⁵⁹ und für eine föderalistische Reichsstruktur¹⁶⁰. *Ita huius Rei pub. quod hodie Romanum imperium vocatur, potestas sic geritur, ut prima autoritas penes imperatorem sit, vis autem et executio eius, penes totum imperij corpus, et apud quemque statum pro ea portione,*

151 Vgl. M. BUCER, *Utrum reformare Ecclesiasticum ministerium (...)*. AST 39,59 f. – Siehe zum folgenden M. DE KROON, *Studien*, 1–7, 90–98, 144–159 und DERS., *Bucer und Calvin über das Recht auf Widerstand*, 146–158.

152 M. BUCER, *Utrum reformare Ecclesiasticum ministerium (...)*. AST 39,53.

153 Vgl. BDS 6/2, 172.

154 RÖM (36) 483b. Vgl. auch RÖM (36) 489a. Ähnlich auch M. BUCER, *Utrum reformare Ecclesiasticum ministerium (...)*. AST 39,59.

155 Vgl. RÖM (36) 490a.

156 RÖM (36) 483b.

157 M. BUCER, *Ein ausführlich Bedencken*, 1121.

158 M. BUCER, *Kirchengüter*, h1b.

159 Vgl. LENZ 2, 213 f.

160 Vgl. BDS 9/1, 310–312; M. BUCER, *Kirchengüter*, h1b–3a und DERS., *Ein ausführlich Bedencken*, 1120.

*quae illi competit ex iuribus et privilegijs, quae cuique contigerunt. Quare horum quoque iudicia et acta imperialia vocari solent*¹⁶¹. Der Strassburger glaubt nicht, dass Kaiser Karl V. die deutsche Freiheit respektieren will. Im Gegenteil: Dieser halte *die theure gabe Gottes, die deutsche freiheit gewißlich für ein onleidliche ongehorsame*¹⁶² und ist überhaupt der grösste Feind aller Freiheit¹⁶³. Dabei hat er mit der Bestätigung der Standesprivilegien beim Amtsantritt die ständischen Freiheiten erneuert und zugleich die Sorge für die wahre Religion den untergeordneten Obrigkeiten übergeben¹⁶⁴.

Es ist denn auch kein Zufall, dass der Stadtbürger im Evangelienkommentar¹⁶⁵ einige massive Anfragen an die irdischen Monarchien stellt. In einem König sieht der Geistliche den Autokraten, der im Alleingang seine Entscheidungen trifft. Kein Mensch ist mit seinen Fähigkeiten in der Lage *unam civitatem probe satis gubernare (...)*¹⁶⁶. Eine Alleinherrschaft ist grundsätzlich gegen den Willen Gottes, der die Herrschaft über das Volk Israel einst mehreren Personen anvertraut hatte. *Nihil quidem foret Monarchia optabilis, si quisquam esset, qui unus posset sapere, pro tam multis, hoc est siquis Deo similis princeps posset haberi*¹⁶⁷. Es ist für Bucer eine Tatsache, dass die meisten Könige – auch die alttestamentlichen – den Zorn Gottes auf sich gezogen haben. Nichtsdestotrotz ist jede Gewalt, auch eine Monarchie, von Gott gegeben (Röm 13) und entsprechend zu verehren. Angesichts der menschlichen Beschränktheit tritt der Stadtreformer im Hinblick auf das Reich für eine mehrköpfige Regierungsgewalt ein, an der auch die Reichsstände beteiligt sind. (...) *qui regia potestae funguntur, ad certas leges se principibus, et Rebus publicis suis obstringat, aequae ut hi illis: quin antequam in hanc rationem distributum imperium esset, ut principes et Republicae pro sua portione quisque summam potestatem administrarent (...)*¹⁶⁸.

161 RÖM (36) 483b. Ähnlich M. BUCER, Kirchengüter, h1–2.

162 LENZ 1, 223.

163 Vgl. LENZ 1, 238. Siehe auch LENZ 1, 194–196, 208 und LENZ 2, 479 f.

164 M. BUCER, *Utrum reformare Ecclesiasticum ministerium (...)*. AST 39,52.

165 Vgl. EV (53) 54b–55a.

166 EV (53) 54b.

167 EV (53) 54b.

168 EV (53) 55a.

Bucer befürwortet die Monarchie lediglich, wenn sie *mit der Aristocrati gemessiget ist*¹⁶⁹. Der würdige, tüchtige Adel¹⁷⁰ soll den König bei seiner Regierungstätigkeit unterstützen. *So ist jr Mat. und dem Reich besser / das die macht des Reiches / seie in die glider ordentlich / aufgetheylet / dann dz das haupt damit zu vil beschwert würde*¹⁷¹. Ganz entschieden lehnt der Geistliche die Tyrannei, eine *potestas absoluta*, ab, die wegen ihrer fehlenden Gottergebenheit nur den Zorn Gottes heraufbeschwört.

*Sunt ergo quaedam dominia contra Deum, quando si vel institutio, vel gubernatio Principis non directe valet ad gloriam Dei, et non ad verbum Dei dirigitur et examinatur: ut si contra praecepta Dei singulare. (...) item ubi absoluta potestas Principi traditur, quae nulli potestati et correctioni sit subiecta: ibi derogatur gloriae et dominio Dei, et absoluta potestas, quae solius Dei est, et a populo Deo debet delata, homini peccatis obnoxio addicitur. Ergo vitium est dare absolutam potestatem Principi qui non cogatur reddere rationem administrati regni*¹⁷².

Gegen eine Tyrannei dürfen sich die Bürger nicht wie Gideon mit Gewalt erheben, denn auch diese Herrschaft ist gemäss Röm 13 von Gott eingesetzt worden¹⁷³. So haben zahlreiche Länder eine solche Herrschaft, obwohl die *potestas absoluta* verwerflich ist. Die schlimmste Tyrannei ist aber das Papsttum, unter dessen furchtbare Herrschaft sich das freie Heilige Römische Reich Deutscher Nation keinesfalls stellen darf¹⁷⁴.

Ein *ius reformandi* auch gegen den Willen des Kaisers?

Gemäss Röm 13, 1 sind alle Obrigkeiten – es handelt sich im griechischen Urtext um einen Plural – von Gott zur Förderung des Guten eingesetzt¹⁷⁵. *Non est potestas nisi a Deo. Quae vero sunt potestates*

169 BDS 4, 434.32.

170 Vgl. BOL XV, 245.

171 M. BUCER, Kirchengüter, h1b.

172 Ri (54) 488.

173 Vgl. Ri (54) 488.

174 Vgl. M. BUCER, De Concilio et legitime iudicantis controversiis Religionis, d4ab.

175 Vgl. M. DE KROON, Studien, 1–7, 90–98, 144–159 und DERS., Bucer und Calvin über das Recht auf Widerstand, 146–158.

(*observa, non scribit potestas*), *a Deo ordinatae sunt* (Rm 13, 1)¹⁷⁶. Für Bucers Ausführungen ist die Pluralform zentral. Sie widerspiegelt auch die politische Realität, denn im Europa des 16. Jahrhunderts gibt es – wie der Geistliche bemerkt – zahlreiche Königreiche (z. B. Frankreich, England, Spanien, Neapel, Sizilien, Polen, Ungarn, Böhmen)¹⁷⁷. Er legt darauf nicht das Schwergewicht, sondern fokussiert seinen Blick auf das Deutschland. *Es seind vtl abtaylung der oberkaiten bey uns Teutschen*¹⁷⁸. Angesichts der zahlreichen Obrigkeiten stellt sich die Frage, ob den lokalen, der Erneuerung freundlicher gesinnten Regierungen oder dem nicht reformfreudigen Kaiser zu gehorchen ist?

Zur Beantwortung dieser Frage hilft Röm 13 scheinbar nicht weiter, denn dort ist die Rede von *exousiai*. Bucer holt weiter aus und definiert den Begriff Obrigkeit mit Hilfe des römischen Rechtes. *Hae sunt quibus est merum imperium, et potestas est vitae ac necis (...)* ¹⁷⁹. Es sind also die Regierungen, die *das schwerdt tragend über das blut (...) richten und gematne satzungen und ordnungen (...) geben*¹⁸⁰ – und zwar *böhere obren des unbefraget*¹⁸¹. *Non minus regulus unius oppiduli, quam princeps ditionis ingentis, aequae exiguum municipium, atque civitas amplissima*¹⁸² besitzen die Blutsgerichtsbarkeit und damit das *merum imperium*. Eine mit dem *merum imperium* ausgestattete Obrigkeit herrscht frei¹⁸³ und hat eine unabhängige,

176 BOL 1, 114.

177 Vgl. RÖM (36) 479, 482 f.

178 BDS 6/2, 80.5.

179 RÖM (36) 479a. – Der Ausdruck *merum imperium* stammt ursprünglich vom römischen Juristen Ulpian (gest. 223) und ist vom zeitgenössischen Rechtsgelehrten Alciat aufgenommen worden, durch den Bucer diesen Terminus kennengelernt haben dürfte. Der Geistliche verwendet ihn namentlich in den *Dialogi* (1535) (vgl. BDS 6/2, 78–80, 165–188), in der Auslegung zu Röm 13 (vgl. RÖM (36) z. St.), in einem Gutachten zur Kirchengüterfrage (vgl. M. BUCER, Ein ausführlich Bedencken, 1119–1123), in der Denkschrift für den Speyrer Reichstag (vgl. LENZ 2, 173–187), im Gutachten für den Hamburger Kapitelsstreit (vgl. M. BUCER, Consilium, 45f) und in einem Brief an Bonifacius Amerbach (in: B. AMERBACH, Amerbach-Korrespondenz, 5, 303 f.). Vgl. ferner auch M. DE KROON, Studien, 88 f.

180 BDS 6/2, 79.25 f.

181 BDS 6/2, 80.9 f.

182 RÖM (36) 483b.

183 Vgl. RÖM (36) 489b.

niemandem verpflichtete gesetzgebende Gewalt (*legislatio*), die Strafgewalt (*animadversio*) und die Blutgerichtsbarkeit (*iurisdictio*), inne¹⁸⁴. Diese Privilegien gelten selbst, wenn der Kaiser anwesend ist. Das *merum imperium* ist ein von Gott gegebenes Recht¹⁸⁵. Zugleich ist es aber auch der Auftrag, das Gute zu fördern und alles Böse abzuschaffen. Deshalb hat sich jede mit dem *merum imperium* ausgestattete Obrigkeit primär um die Religion, die Grundlage des Guten, zu sorgen.

*Elenim cum merum bi imperium habeant, et suprema quisque in sua Re. Pub. potestate fungatur, quae a potestate Cesaris non amplius pendet, quam a legibus, et id iure pendet, partes sane principum etusmodi et magistratuum sunt, apud suos secundum legem Dei et piorum principum, instituere in primis ut recte habeat religio, et submovere atque arcere quicquid huic adversum ullo modo irrepserit. Nam ut dictum et cunctae leges testantur, in omni vera Rei. Pub. constitutione atque gubernatione, religio sibi primam curam poscit. Iam certum id quoque est, ut nullas leges, ita nec ulla privilegia pro impletate dari posse*¹⁸⁶.

Darf nun eine untergeordnete Obrigkeit auch wider den Willen des Kaisers das Gute fördern und sich um die Belange der Religion kümmern? Hat eine freie Reichsstadt das *ius reformandi*? Bucer antwortet deutlich: *Ad haec cum bi principes et magistratus merum imperium habeant, quod ut Alciato visum, ideo merum dicitur, quia liberum, utique ex officio talium potestatum fuerit, eos legem Dei et piorum principum libere sequi, nulla vel petita vel accepta moderatione harum, a potestate superiori, maxime moderatione eiusmodi, quam certo sciant legi Dei adversum*¹⁸⁷. Wenn die Diener des Evangeliums die kirchliche Erneuerung nicht selber beginnen, darf die mit dem *merum imperium* ausgestattete Obrigkeit die notwendigen Massnahmen zur Reformation einleiten – auch ohne explizite Zustimmung des Kaisers.

Wie aber der keyser durch sein keiserlich oberkeit, und der Landsfurst durch sein oberpflege der Stat jnn annderen Wercken des meri Imperii und der vollkommen administration der hohen und aller oberkeyt, es seye in gesetz ge-

184 Vgl. RÖM (36) 483b. – Bucers Bestimmung lässt allerdings ein wichtiges Charakteristikum einer souveränen Obrigkeit ausser Acht, nämlich das Territorium.

185 Vgl. BDS 6/2,171–173.

186 RÖM (36) 489b.

187 RÖM (36) 489b.

*ben, übers blut richten, schatzung unnd andere dienst und beschwernuß den burgeren auflegen, nichts einzutragen haben, so lang die Stat dieselbigen werck des supremi imperii vermöge gemeiner rechten und freibett verrichtet, also haben auch weder keyser noch Landesfürsten jr etwas einzutragen in das werck der hohen oberkey für die bestellung unnd reformation der kirchen, so lang nemlich sie das nit wider recht verrichten thut*¹⁸⁸.

Die untergeordnete Obrigkeit darf das Kirchenwesen also auch gegen den Willen der *potestas superior* erneuern. Allerdings hängt ein solches Vorgehen von folgenden Voraussetzungen ab¹⁸⁹: 1. vom Befehl Gottes; 2. von den Kompetenzen des Magistrats; 3. von den Beispielen ähnlicher Situationen, in denen ein solches Vorgehen erfolgreich war; 4. von der Verhinderung einer Verfolgung und 5. eines Aufruhrs. Bucer lehnt also ein leichtfertiges Handeln ab, sondern verlangt eine genaue Prüfung der Situation.

In den *spiritualia* gesteht der Geistliche den untergeordneten Obrigkeiten sogar ein Widerstandsrecht zu:

*Es hat auß besonderen väterlichen gnaden unseren oberen das schwert so foellig gegeben und befohlen, das sy mit irer regierung der iren nutz also fördern und schaden fürkommen und wenden solien, das, wenn sichs begibt, das die oberen oberen uns etwas beschwaerden wider gegebne freyhaiten oder das gemayn recht auflegen, unsere oberen sich des wideren (sc. widersetzen) mügen, und wir doch sollichs von tnen selb, den obren oberen, für kata ungehorsame erkenne*¹⁹⁰.

Der Stadtreformator lässt keinen Zweifel aufkommen, dass die *potestates inferiores* im Falle einer sehr schweren Bedrohung der *pietas* durch die *potestas superior* zum bewaffneten Widerstand berechtigt und verpflichtet ist¹⁹¹. Es handelt sich um ein kollektives Notwehrrecht.

188 M. BUCER, Consilium, 46. Ähnlich auch: *Ita non decet, ut Caesar de instauratione bulusmodi* (sc. sacri ministerij) *se intermittat, si eam rite curent Magistratus cutusque loci ordinarij*. M. BUCER, *Utrum reformare Ecclesiasticum ministerium* (...). AST 39,50 f.

189 Vgl. M. BUCER, *Utrum reformare Ecclesiasticum ministerium* (...). AST 39,61.
190 BDS 6/2, 180.9–14.

191 Vgl. EV (53) 54b–55a. Keinesfalls berechnen äussere Dinge wie Geld- und Güterfragen zum Widerstand gegen die *potestas superior*.

*Ut igitur pius princeps, aut Respublica potestatis inferioris, in quavis iniuriā quam intulerit superior, prudens cavebit, ne munita tyrannidi via cum libertate externa, tacturam populus faciat pietatis: ita plurima iniqua et feret, et ferenda suis suadebit, potius quam arma sumat: salubrum modo illi maneat Rempubicam administrare ex sententia Christi. Quinetiam si potestas superior, aperte pietatem petat, qua ut nulla intolerabilior, omnia tamen prius tentabit, quibus vim illam amollatur, quam ut arma sumere in animum inducat*¹⁹².

Bucer ist – anders als viele Protestanten – kaum vom den Widerstand lähmenden Mythos des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation gebannt. Im Gegenteil: Angesichts der bedrohten Situation der Protestanten warf der Stadtbürger 1543 sogar die Frage auf, ob die Evangelischen nicht einen Präventivkrieg beginnen sollten¹⁹³.

Grundsätzlich hat die untere Obrigkeit, bevor sie zu den Waffen greift, zu versuchen, das Unheil auf andere Weise abzuwenden. Ein Waffengang soll ausserdem Aussichten auf Erfolg haben und nicht in ein sinnloses Märtyrertum führen. *Fieri quoque potest, ut tantis sit instructa viribus potestas superior, et nullis valeat inferior, ut arma sumere inferiorem contra superiorem nihil aliud esset, quam Deum tentare*¹⁹⁴. Bei schlechten Erfolgsaussichten ist es besser zu leiden und das Kreuz auf sich zu nehmen. Das beste Mittel ist jedoch, wenn sich die politische Führung Gott anvertraut¹⁹⁵; ein solches Unterfangen ist weit sinnvoller als jegliche Rüstung in Friedenszeiten. Überhaupt ist der Theologe skeptisch gegenüber Kriegen, obwohl er einem bewaffneten Vorgehen zugunsten des Kölner Erzbischofs Hermann von Wied¹⁹⁶ gewogen war und die Protestanten im Schmalkaldischen Krieg¹⁹⁷ uneingeschränkt unterstützte. *Nostra victoria con-*

192 Ev (53) 54b. Dass Bucer an einen aktiven Widerstand denkt, zeigt auch das folgende Zitat aus dem Jahr 1530: *Certe cum boni pastoris sit lupo adeo non cedere, ut animam citius pro ovibus ponat (cf. Jo 10, 11), praestiterit piū magistratum una cum populo praelatis fortiter iugulis in regnum subvolare libertatis consummatae quam locum relinquere, quam redemptos Christi sanguine exponere libidini satellitum Satanae* (BOL 1, 116.3–7).

193 Vgl. P. MELANCHTHON, Melanchthons Briefwechsel 3, 443f. Dieser Vorschlag stiess allerdings bei Melanchthon auf eine entschiedene Ablehnung.

194 Ev (53) 54b.

195 Vgl. Ev (53) 53b–54a.

196 Vgl. dazu das Kap. 6.3 (Enttäuschte Hoffnungen).

197 Vgl. dazu das Kap. 2.2.5 (Die *Christlichen Gemeinschaften*: die Keimzellen einer heiligen Stadt).

stat in cruce et patientia (...) ¹⁹⁸. Bucer vertritt die grundsätzliche Position, dass (...) *der herr (...) durchs wort und nit durchs schwerdt sein reich uffbringen*¹⁹⁹ will. Aus diesem Grund soll die evangelische Sache *a Marte seiuncta*²⁰⁰ sein.

198 J. ROTT, *Martin Bucer und die Schweiz*, 484 (im Blick auf Zwinglis Tod auf dem Schlachtfeld).

199 LENZ 1, 75.

200 J. ROTT, *Martin Bucer und die Schweiz*, 484.

*4 Bucers Vorstellungen vom regnum Christi
und die Strassburger Realität:
die Zusammenarbeit mit dem Magistrat*

In diesem Hauptkapitel wird die verhältnismässig konfliktfreie Zusammenarbeit Bucers mit dem Magistrat dargestellt. Das Ziel der Darstellung dieses wie auch des folgenden Hauptkapitels ist es, das Wirken Bucers in Verbindung mit seiner Theologie zu sehen und es trotz aller methodischen Probleme¹ im Strassburger Kontext zu situieren. Dabei soll deutlich werden, dass Bucer keineswegs wie ein Prophet die Stadt regierte, sondern dass er sich mit der politischen Hierarchie auseinanderzusetzen hatte. Das *regnum Christi* kann sich eben – davon ist der Reformator überzeugt – nur unter Anerkennung der gegebenen Ordnungen ausbreiten und sich nicht über die politischen Realitäten hinwegsetzen².

Das im folgenden beschriebene Engagement lässt sich durch das Ziel Bucers verstehen, Strassburg solle sich unter die Herrschaft Christi begeben und sich zu einer heiligen Stadt wandeln: Die leerge-räumten Kirchen dokumentieren sichtbar die angebrochene Herrschaft des Königs Christus in der Stadt Strassburg (vgl. Kap. 4.1). Die Erziehung muss bei der Verbreitung des *regnum Christi* eine zentrale Bedeutung geniessen (vgl. Kap. 4.2). Die Sünde ist nach Meinung des bildungsoptimistischen Reformators nur die Folge einer falschen bzw. ungenügenden Einsicht, denn in der Erkenntnis der Wahrheit liegt automatisch die Kraft und der Wille zur Verwirklichung des Guten. Die Aus- und Weiterbildung der Menschen kann das Wissensdefizit, das durch die Sünde verursacht wurde, ausgleichen und ein frommes Leben ermöglichen. In der Abschaffung der geistlichen Privilegien und in der Frage der öffentlichen Fürsorge herrschte eine grundsätzliche Übereinstimmung zwischen dem Magistrat und Bucer,

- 1 Dies betrifft insbesondere die Supplikationen: Wenn eine Bittschrift, die Bucers Handschrift nicht aufweist, nebst ihm von weiteren Prädikanten unterzeichnet wurde, kann sie nicht als ein genuines Werk des Theologen bezeichnet werden. Zwar nimmt die kritische Edition eine solche Predigereingabe in ihre Bände auf, aber es wird nicht gezeigt, in welcher Rolle Bucer an diesen Gutachten beteiligt war. Ebenso ist die Wirkung der Eingaben nicht in allen Fällen genau auszumachen. Schliesslich ist der Einfluss des Pfarrers in der Strassburger Politik und die Auseinandersetzung mit den einzelnen Gremien schwierig zu bestimmen, weil die gedruckten Quellen teilweise zuwenig Aufschluss geben.
- 2 Vgl. dazu *De regno Christi* in BOL XV und das Kap. 3.5.2 (Keine Revolution im Auftrag Gottes).

aber der Theologe engagierte sich aus unterschiedlichen Gründen kaum für die Lösung dieser Fragen (vgl. Kap. 4.3). Es soll gezeigt werden, dass er sich längst nicht in alle Probleme der städtischen Politik einmischte.

Bevor wir uns den einzelnen Problemen zuwenden, soll noch auf einige grundsätzliche Sachverhalte hingewiesen werden:

Enge Kooperation mit dem Magistrat

In seinem Wirken suchte Bucer die Auseinandersetzung mit der Obrigkeit nicht und stachelte auch seine Kirchbürger, bis 1529 hauptsächlich unterprivilegierte Gartner, nicht zum Widerstand gegen die politische Führung an. Im Gegenteil: Die Predigten des Theologen riefen zum Gehorsam gegenüber dem Senat auf und verurteilten alle Auflehnung gegen ihn als Sünde³. Der Konfrontationskurs des Laienpredigers und Mitzünfters Clemens Ziegler war dem Pfarrer ferne. Vielmehr vertrat er die Meinung, dass die Autoritäten im Auftrage Gottes (vgl. Röm 13, 1) ihre Regierungstätigkeit ausübten. Daher kooperierte Bucer eng mit den Autoritäten und setzte auf ein friedliches Verhältnis mit ihnen. Selbstverständlich unterwarf er sich bis auf eine Ausnahme⁴ allen Ratsbeschlüssen, doch in Konflikten schöpfte er die legalen Spielräume bis an ihre Grenzen aus⁵.

Die Entwicklungen der 1520er und 1530er Jahre führten zu einer durchgreifenden obrigkeitlichen Kontrolle der Kirche⁶. Damit schien

3 Vgl. die Predigten bzw. ihre Zusammenfassungen in BDS 1, 55–58, 201–203 oder BCOR 1, 218,41–47. Siehe dazu das Kap. 3.5.2 (Keine Revolution im Auftrage Gottes).

4 Bucer beteiligte sich an der illegalen Öffnung des Aureliengrabes. Vgl. Kap. 4.1 [Der loyale Kritiker der Ratspolitik (1524/1525)].

5 Zwei Beispiele: 1. Die von Bucer eingefädelt Disputation gegen Denck vom Dezember 1526 war vom Rat weder genehmigt noch verboten worden und fand in einem rechtsfreien Raum statt [vgl. Kap. 5.1.2.1 (Einleitung)]. 2. Zusammen mit seinen Kollegen begann Bucer im November/Dezember 1546 die ersten *Christlichen Gemeinschaften* aufzubauen, doch er holte keine vorgängige Genehmigung ein. Was nicht verboten ist, ist erlaubt [vgl. Kap. 5.2.2 (Die freiwilligen Bekenntnisgemeinschaften – die Keimzellen einer heiligen Stadt)].

6 Mit T. A. BRADY, *Republiken*, 120.

Bucer allerdings nicht immer glücklich zu sein. Nachdem die im Auftrag des Senats arbeitenden Kirchenpfleger in den Augen des Predigers in der Kirchenzucht versagt hatten, versuchte er in den Jahren nach 1538 vergeblich eine selbständige kirchliche Disziplin zu realisieren. Die enge Zusammenarbeit mit der Obrigkeit schloss loyale, mitunter auch scharfe Kritik an deren Führung ein, denn das Wächteramt der Kirche⁷ bedeutete keineswegs, zu allen Dingen die Zustimmung zu geben. Darum scheute sich Bucer nicht, die Ratsherren wegen ihrer Haushaltsführung zu kritisieren⁸ oder wegen ihrer mangelhaften Teilnahme an den Gottesdiensten zu rügen⁹. Als Diener des *regnum Christi* sah er sich gezwungen, den Ist-Zustand zu hinterfragen und zu kritisieren. Aus diesem Grunde attackierte der Theologe nicht nur die Messe und den Separatismus der Dissidenten, sondern bemängelte auch die fehlende Zucht der Einwohner Strassburgs. In diesem Zusammenhang konnte Bucer durchaus auch sozialkritische Töne anschlagen, indem er vom Senat verschiedentlich Massnahmen gegen den Wucher und Fürkauf¹⁰ verlangte. Bucers Kritik an der Obrigkeit fand aber ihre Grenzen in der Akzeptanz der bestehenden politischen Gegebenheiten, die gemäss Röm 13, 1 ff. gottgegeben sind¹¹.

Grundsätzlich ist dem Theologen die Veränderung von Strukturen ein zweitrangiges Anliegen, denn er rechnet sie den relativ frei gestaltbaren *externa*¹² zu. Damit soll aber nicht gesagt werden, er habe diesen Problemen keine Bedeutung zugemessen – im Gegenteil. Immerhin können auch die *externa* im Rahmen ihrer begrenzten Möglichkeiten die Belange der zentralen *spiritualia* unterstützen, indem das Gute gefördert und das Böse beseitigt wird. Wirklich christliche Magistrate werden daher ihre auf die *externa* beschränkten

7 Vgl. dazu das Kap. 3.5.1 (Die Höherwertigkeit des geistlichen Regiments).

8 Vgl. S. BRANT, *les annales*, 170 (Nr. 4789).

9 Vgl. S. BRANT, *les annales*, 251 (Nr. 5104).

10 Vgl. z. B. TAE 1, 233, 329; S. BRANT, *les annales*, 168 (Nr. 4781); BDS 6/2, 194 f. und BCOR 3, 280 f.

11 Siehe z. B. BDS 1, 55–58. Vgl. dazu das Kap. 3.5.2 (Keine Revolution im Auftrage Gottes).

12 Vgl. dazu das Kap. 3.4 (Das antithetische Schema *externa-spiritualia* als Kanon im Kanon).

Regierungsgeschäfte sicherlich – so die bucerschen Erwartungen – auf das Reich Christi ausrichten und die gottgegebenen Strukturen zu dessen Nutzen anwenden¹³.

Theologisch interpretierte reichsstädtische Prinzipien

Bucer ist mit dem städtischen Leben und Denken aufs innigste verbunden¹⁴. Entsprechend waren seine Theologie und sein Handeln entscheidend vom reichsstädtischen Milieu geprägt. Die politischen Normen einer Reichsstadt lassen sich beispielsweise im Eingangsvortrag des Senats zur Strassburger Disziplinarordnung von 1535 herauslesen:

*erweiterung der ehren Gottes; gehorsam gegen der Oberkeit; merung brüderlicher liebe und burgerlicher einikeit; gute Polizey; das man den sünden und lastern abstände, unn sich inn besserung des lebens begeben; gemeiner statt Straßburg Rhum, nutz, wolffart*¹⁵.

Diese reichsstädtischen Werte sind von Bucer in seinen Predigten aufgegriffen und mit Nachdruck eingeschräfft worden¹⁶. Insbesondere knüpfen die zahlreichen Bezüge zur Nächstenliebe an den genossenschaftlichen Geist einer Zunftstadt an. Der Geistliche entwickelt seine Vision einer dem *regnum Christi* gehorsamen Gesellschaft mit Hilfe des politischen Vokabulars der Reichsstadt und des in ihr lebendigen, genossenschaftlichen Denkens. Insofern verliert er sich nicht in Negationen der damaligen Zustände, sondern präsentiert positive Alternativen, die von der Güte Gottes ausgehen¹⁷.

13 Vgl. dazu das Kap. 3.5.1 passim.

14 Vgl. ferner B. MOELLER, Reichsstadt, 43–55.

15 Vgl. T. W. RÖHRICH, Mittheilungen 1, 245, 249–252.

16 Vgl. den Grundtenor der Erstlingsschrift *Das ym selbs (...)*, einer gedruckten Predigt, (BDS 1, 44–67) und der Apologie *Martin Butzers an ein christlichen Rath und Gemeyn der statt Weissenburg Summary seiner Predig dasebst gethon* (BDS 1, 79–147).

17 Vgl. die Ausführungen der Erstlingsschrift in BDS 1, 44–67, insbesondere 45–50 und VGG 9b–13a.

Die obengenannten Prinzipien sanktionierten in der reichsstädtischen Politik unterschiedlichste Entscheidungen¹⁸. Bei Bucer werden diese alten Leitbilder neu gefüllt. Wenn er auf diese weltlichen Massstäbe zurückgreift, interpretiert er sie mit Hilfe seiner Theologie und richtet sie auf das *regnum Christi* aus. Trotz der scheinbar gleichen Begrifflichkeit dachte Bucer also wesentlich radikaler und kompromissloser als die durchschnittlichen reichsstädtischen Politiker.

Nach Meinung des Pfarrers hat sich das ganze städtische Leben auf das *regnum Christi* – faktisch auf die Kirche – auszurichten und sich nötigenfalls über alle scheinbaren irdischen Zwänge hinwegzusetzen. Strassburg soll de facto zu einer Art evangelischen Kirchenstadt werden. Diese Erwartung erklärt denn auch ein Stück weit seine Konflikte mit dem „realpolitischen“ Magistrat in den dreissiger und vierziger Jahren. Die Streitigkeiten ändern aber nichts an der engen Verbundenheit Bucers zum städtischen Denken und Leben. Diese Nähe zu den zeitgenössischen Anliegen und Problemen war sicherlich ein wesentlicher Faktor für den Erfolg der bucerschen wie auch generell der reformatorischen Verkündigung.

18 Vgl. ferner GRESCHAT 92f.

4.1 Die Beseitigung der Bilder als Bekenntnis zum *regnum Christi* (1524–1530)

Die Einführung der Reformation war häufig mit der mehr oder weniger organisierten Entfernung und Zerstörung von Bildern und Statuen aus Kirchen und Kapellen verbunden¹. So kam es in Wittenberg im Jahr 1522 zu wilden Ikonoklasmen, während die Bilder in Zürich 1524 auf Anordnung des Magistrats aus den Kirchen entfernt wurden. Auch in der Reichsstadt Strassburg waren die reformatorischen Kreise gegenüber den Bildern nicht besonders freundlich eingestellt. Die Chroniken berichten über zwei Perioden, in denen die Bilderfeindlichkeit besonders virulent war: Vom Februar 1524 bis zum Ende des Bauernkrieges 1525, namentlich während des Treger-Handels, kam es zu verschiedenen Ikonoklasmen², die ein gewisses revolutionäres Potential in sich bargen. Hingegen standen die weni-

- 1 Vgl. L. P. WANDEL, *Idols*, passim, bes. 111–129. Zu diesem insgesamt problematischen Buch siehe die Bedenken in A. GÄUMANN, Buchbesprechung von a. a. O., 200 f.
- 2 Am 2. Februar 1524 wurden der St. Agnes-Altar in der Kathedrale und am 23. März das grosse Kreuz in Jung St. Peter attackiert. Nach der Flucht der Chorherren von Jung St. Peter (August 1524) wurden die silbernen Bilder beseitigt. Im Zusammenhang mit dem Treger-Handel kam es Ende August und anfangs September zu Beschädigungen von Bildern und Reliquien. Im Monat Oktober, vermutlich vor dem Bildermandat vom 22. Oktober, öffneten Gartner unter Mitwirkung Bucers das Grab der Hl. Aurelia (vgl. auch Bucers Bericht in *Grund und Ursach* in BDS 1, 273 f. und in BCOR 1, 279.22–28). Ende Oktober 1524 wurde das Retabel auf dem Hochaltar in St. Aurelien gewaltsam entfernt. Am 23. Januar 1525 demolierten Gartner von St. Aurelien ein Kreuz vor einem in ihrer Nähe gelegenen Stadttor, und am 8. Februar 1525 wurden die Altäre von St. Stephan und St. Aurelien zerschlagen. Ferner wurde im März 1525 ein Altar von St. Martin zerstört. Am 1. April 1525 ersetzten evangelische Bürger die Marienstatue der Kathedrale durch ein Kruzifix, und vierzehn Tage später destruierten sie dort einen Altar. Ob es während des Bauernkrieges in Strassburg zu Ikonoklasmen kam, ist unbekannt, aber nicht unwahrscheinlich. Siehe L. P. WANDEL, *Idols*, 111–118; A. BAUM, *Magistrat*, 86 und TAE 1, 8 Anm 3.

gen Bilderzerstörungen vom Februar (drei Tage nach der Abschaffung der Messe durch die Schöffen!) und August 1529 im Gefolge der Messeabschaffung und hatten demonstrativen Charakter³. Am 14. Februar 1530 befahl der Rat, die Bilder aus den Kirchen zu entfernen. Damit wurden die letzten altgläubigen Spuren eliminiert und der Sieg der Reformation in den Kirchen visuell dokumentiert. Die leergeräumten Kirchen wurden zum sichtbaren Bekenntnis zum neuen Glauben – zum *regnum Christi*. Auch Bucer erkannte diesen Zusammenhang⁴ und war darum an einer Beseitigung der Bilder interessiert. Aus diesem Grunde war er in beiden Phasen in die Auseinandersetzung um die Bilder involviert. Trotz der unterschiedlichen Situationen bemühte er sich, mit dem Rat zusammenzuarbeiten – einmal als loyaler Kritiker der Senatspolitik, das andere Mal als ihr publizistischer Anwalt.

Grundsätzliches

Das bereits besprochene, antithetische Schema *externa-spiritualia*⁵ ermöglicht, den Bereich der christlichen Freiheit abzustecken⁶. Bucer zählt die Bilder zu den weltanschaulich neutralen *externa*, die frei

- 3 Am 23. Februar 1529 (mit J. ADAM, Kirchengeschichte der Stadt Strassburg, 147 anhand eines Quellenstückes aus AST und D. SPECKLIN, *les collectanées*, 340 (Nr. 2300); gegen L. P. WANDEL, *Idols*, 125 f., die das Ereignis auf den 23. März 1529 datiert), also drei Tage nach der Messeabschaffung, räumten zwei Gemeindeglieder und der Diakon von Alt St. Peter unter der Leitung ihres Pfarrers Diebold Schwarz alle Bilder und Altäre aus ihrer Kirche, tünchten die Wände weiss und versahen sie mit Bibelstellen. Darüberhinaus zerstörte Schwarz am 2. August 1529 ein Bild auf dem Friedhof der Dominikaner. Siehe J. ADAM, a. a. O., 147 f. und L. P. WANDEL, a. a. O. 125 f.
- 4 Immerhin widmete Bucer der Bilderentfernung in den für die Ulmer Reformation grundlegenden 18 Artikel einen eigenen Paragraphen. Vgl. BDS 4, 223.
- 5 Vgl. dazu das Kap. 3.4 (Das antithetische Schema *externa-spiritualia* als Kanon im Kanon).
- 6 Siehe F. MÜLLER, Bucer, 227–231; M. STIRM, *Bilderfrage*, 156–160; H. DEMMER, Einl. zu *Das eintgerlet Bild* (...). In: BDS 4, 163 f.; MÜLLER 156–178; F. BÜSSER, Bucer, 396–399 und HAMMANN 1, 152–158. Vgl. die Auseinandersetzungen mit Erasmus über die Bilderfrage in BOL 1, 111 f.

gestaltet werden können. *Dise ding sind woll an im selbs wie andere Creaturen freie ding, noch mag sie kein Christ geprauchen, wo er den glauben an Christumb damit und Christliche zuocht damit nit weyß zuo besseren*⁷. Deshalb gehört die Bilderfrage zu den sekundären Anliegen. Für Bucers zweitrangige Einschätzung ist es auch bezeichnend, dass er sie erst mit Nachdruck anging, nachdem die Messe, in seinen Augen ein viel schlimmerer Greuel, abgeschafft worden war.

Die Bilder sind für den Strassburger – anders als etwa bei Zwingli⁸ – indifferent⁹ und ein *Adiaphoron*¹⁰. Jedoch dürfen sie keineswegs verehrt werden, und Schwache sollen durch sie nicht verführt werden. Die Gefahr eines möglichen Missbrauches besteht aber latent bei allen, in Bucers Augen nutzlosen Bildern. Trotzdem sind die Kunstwerke aufgrund der christlichen Freiheit nicht grundsätzlich zu entfernen, aber bei Missbrauch müssen sie beseitigt werden¹¹. Auf den ersten Blick scheint der Strassburger in den wesentlichen Punkten eine ähnliche Position wie Luther zu beziehen – aber mit einem charakteristischen Unterschied hinsichtlich der Exegese von 1. Kor 8 und 10¹²: Die Rücksichtnahme auf die Schwachen besteht für Bucer nicht wie bei Luther in der Duldung der Bilder, sondern in deren Entfernung. Zwar gesteht der Aurelienfarrer der Predigt und der Unterweisung zur Aufklärung eine hohe Bedeutung zu, aber er bringt dem Wort weniger Vertrauen entgegen als der Wittenberger und fordert deshalb häufig die Bilderentfernung als flankierende pädagogische Massnahme.

Trotz dieses erzieherischen Momentes ist Bucer nicht bereit, sich nur auf eine Lösung der Bilderfrage zu beschränken – im Gegenteil. Eine Regelung wäre eine Beschneidung der christlichen Freiheit. Die

7 BDS 17, 532.10–12.

8 Vgl. Zwinglis Stellungnahme in BCOR 1, 253–258.

9 *Ergo indifferentes sunt imagines, indifferentes statuæ ac indifferentis usus earum; at non indifferentis abusus earum, nempe si adorentur et colantur.* BCOR 1, 230.109–112.

10 Vgl. BCOR 1, 228.49.

11 Vgl. die zwölf Argumente Bucers, mit der Beseitigung der Bilder noch zu warten, in BCOR 1, 233–236.

12 Vgl. Bucers Position in BDS 1, 270–272.

höchst unterschiedlichen Antworten¹³ lassen insgesamt gesehen eine ziemlich bilderkritische Linie erkennen, aber ihre Variationsbreite reicht doch von einer sehr vorsichtigen Bejahung (z. B. die Stellungnahmen für die Religionsgespräche und die Kölner Reformation) bis hin zur vollständigen Ablehnung (z. B. die Positionen aus den ersten Jahren der Reformation und aus der Zeit des Interims). Diese sehr flexible Haltung, die sich an den äusseren Umständen orientierte, ist dadurch zu erklären, dass Bucer die Bilder den *externa* zuordnet und ihren Umgang der christlichen Freiheit anheimstellt. Die verschiedenartigen Lösungen lassen eine Anpassung an die jeweilige politische Situation und insofern einen gewissen Opportunismus erkennen. Nur während des Interims war der Theologe nicht beweglich

- 13 So spricht sich Bucer 1530 in der Schrift *Das etnigerlei Bild* gemäss dem Zürcher Vorbild für eine generelle Bilderentfernung aus (vgl. BDS 4, 166–181; siehe Haupttext). – Als Strassburg im Jahr 1532 die Aufnahme in den Schmalkaldischen Bund anstrebte und in Schweinfurt die *Confessio Augustana* unterschrieb, rückte der Theologe in der Bilderfrage vom Zürcher Vorbild ab und stellte sie der christlichen Freiheit anheim (vgl. BDS 4, 425 f.). – Im Katechismus von 1534 wendet sich der Geistliche gegen alle Bilder, die verehrt werden. Trotz allen Respektes vor der künstlerischen Tätigkeit (*ein gabe Gottes*) sollen aber keine Bilder in den Kirchen geduldet werden (vgl. BDS 6/3.107–111). – Wegen der Gefahr der Idolatrie befürwortet der Pfarrer auch im Römerbriefkommentar (1536) die Entfernung der Bilder aus den Kirchen. In dieser längeren Passage schätzt er die künstlerische Arbeit hoch ein und erwartet von ihr, dass sie zur *pietas* verleitet (z. B. mit Bildern von Bäumen, weil so an Gott erinnert wird!) und die *gesta Dei* darstellt (Vgl. RÖM (36) 97–99). – Am 17. März 1540 hat Bucer – notabene ohne um Rat gefragt zu werden – den Landgrafen Philipp von Hessen, die abgöttischen Bilder und Altäre aus den Kirchen zu räumen. (vgl. LENZ 1, 157 f.) – Im Wormser Buch (1540/41) spricht sich der Strassburger für die Bilder aus, wenn sie nicht verehrt werden und beispielhafte Inhalte bescheiden darstellen (vgl. BDS 9/1, 458–460). – Am Molsheimer Gesprächstag (18. Oktober 1542) forderte Bucer vom Strassburger Bischof Erasmus von Limburg eine radikale Beseitigung aller Bilder aus den Kirchen (vgl. ARCEG 4, 182). – Bei der Kölner Reformation (1542/43) bezieht der Geistliche in der Bilderfrage etwa die gleiche, offene Position wie an den Religionsgesprächen (vgl. VGG 64b–66a). – Im ersten Gutachten zum Interim (29. Mai 1548) lehnt der Pfarrer die Bilder kategorisch ab (vgl. BDS 17, 460), während er sich in der zweiten Stellungnahme (27. Juni 1548) eine Beibehaltung der Bilder vorstellen kann (vgl. BDS 17, 532). – Im Epheserkommentar von 1551 erneuert der Reformator seine grundsätzliche Ablehnung aller Bilder [EPH (62) 48] und vergleicht die Idolatrie mit dem Dienst am Mammon [EPH (62) 15].

und mass sogar der Bilderfrage den Stellenwert eines *articulus stantis et cadentis ecclesiae* zu¹⁴.

In seinen Schriften entwickelt Bucer nie eine rechte Sympathie für die Bilder und betonte zumeist die Gefahren, die von den Bildern ausgehen. Im Falle des Missbrauches befürwortet er ohne Ausnahme die Bilderbeseitigung. Trotz der wenigen vorsichtig bilderbejahenden, unionistischen Werke der Jahre 1540 bis 1543 kann die Behauptung aufgestellt werden, dass die Mehrheit der Bucer-Werke sich für eine vollständige Bilderentfernung ausspricht. Dabei spielen in seiner Argumentation das erste und das zweite Gebot des Dekaloges sowie andere alttestamentliche Texte eine zentrale Rolle, doch er warnt auch anhand neutestamentlicher Passagen vor der Verführung der Schwachen und ruft mit dem Verweis auf Joh 4, 24 zur wahren Gottesverehrung auf¹⁵. Die Christen sind nach Meinung des Theologen keineswegs vom Gesetz befreit, und das alttestamentliche Bilderverbot gehört zu den auch für die christliche Gemeinde gültigen Geboten, denn sie betreffen die *spiritualia*, nämlich den Glauben und die Liebe. Häufig setzt der Theologe die Bilder mit den Götzen gleich und sieht daher die Gefahr der Idolatrie gegeben¹⁶. In solchen Fällen tangieren für ihn die *externa* die *spiritualia*, so dass die christliche Freiheit nicht mehr die Entscheidungsgrundlage bilden kann. Die Existenz einfacher Bilder mutiert dann zur Glaubensfrage, weshalb die Kunstwerke unbedingt entfernt werden müssten. Jedenfalls spielt die Sozialkritik wie bei Karlstadt¹⁷ nur eine untergeordnete Rolle in seiner Argumentation, auch wenn der Pfarrer darauf hinweist, dass die Bilder von den hilfsbedürftigen Menschen ablenkten¹⁸.

14 Vgl. BDS 17, 460 sowie das Kap. 5.3 (Eine Erklärung für Bucers strikte Ablehnung der Einführung des Interims).

15 z.B. BDS 1, 269, BDS 4, 167–173 oder RÖM (36) 97–99.

16 z.B. BDS 1, 269.19 ff. und 25 ff.

17 Vgl. A. KARLSTADT, Von der Abtuhung der Bilder, passim.

18 Die Armen werden in *Grund und Ursach* (1524) (BDS 1, 270) und *Das eintgerlei Bild* (1530) (BDS 4, 174) nur am Rande erwähnt. Etwas mehr Gewicht hat die Sozialkritik in der *Confessio Tetrapolitana*. (BDS 3, 151.12–18), während diese Kritik in der *Apologie* stark zurückgenommen wird (BDS 3, 307 f.). Allerdings dürfte Bucer als Prediger der eher armen Gartnergemeinde St. Aurelien eine besondere Nähe zu einer entsprechend ausgerichteten Bildkritik besessen haben.

Trotz der breiten Palette von Stellungnahmen zur Bilderfrage hielt er an einem Grundsatz fest: die Bilder dürfen nur von der Obrigkeit entfernt werden, und alle wilden Ikonoklasmen sind abzulehnen¹⁹. Selbst 1545 fragte Bucer, mittlerweile Superintendent und Dekan des hochangesehenen Thomasstiftes, den Rat an, *was sie mit den silberin götzen und heilthum so noch hinder irem stiftt liegen sollen, zu thun haben, vermeinen solche zu verkauffen und ein vorratth iuss dem gelt zu kauffen etc.*²⁰.

Der loyale Kritiker der Ratspolitik (1524/1525)

Auf die ersten bilderfeindlichen Handlungen und Äusserungen der Bevölkerung reagierte der Rat zwiespältig und zurückhaltend²¹. Einerseits verbot er jegliche eigenmächtige Entfernung von Bildern aus den Kirchen, bestrafte Bilderstürmer und hielt die Prediger an, ihre Gemeinden zur Ruhe zu ermahnen²². Andererseits liess er aufgrund seines Mandates vom 22. Oktober 1524, das wahrscheinlich eine Reaktion auf den Besuch des einflussreichen, überaus bilderkritischen Andreas Karlstadt darstellte, die besonders verehrten Bilder und Altäre aus dem Münster und aus St. Aurelien entfernen.

Zwar stimmte Bucer im Frühjahr 1523 mit Zwingli überein²³, die Bilder seien bei Missbrauch zu entfernen, aber er distanzierte sich aus Rücksicht auf die Schwachen von der radikalen Zürcher Lösung, solange diese durch die Predigt nicht von ihrem Irrtum überzeugt worden seien. Unter dem Eindruck der Ergebnisse der ersten Zürcher Disputation (29. Januar 1523)²⁴ entfernte sich Bucer von seiner bisher eher „lutherischen“ Auffassung, ohne sie aber völlig aufzugeben, und übernahm – vermutlich im Laufe des Sommers 1524 – die Ansichten des Schweizer Kollegen. Vielleicht beförderte auch die grosse Popu-

19 Vgl. z. B. BDS 1, 270f.; BDS 4, 180f und BOL 1, 111f.

20 H. WENCKER, la chronique, 273 (Nr. 3610).

21 Siehe ferner L. P. WANDEL, Idols, 111–129 und M. STIRM, Bilderfrage, 156–160.

22 Siehe S. BRANT, les annales, 104 (Nr. 4547).

23 Vgl. BCOR 1, 228–236.

24 Auf dieses Ereignis verweist Bucer in BDS 1, 269.9–13.

larität der Bilderfrage unter seinen Kirchbürgern diesen Meinungsumschwung. In der von den Gärtnern dominierten Kirchgemeinde St. Aurelien schien diese Frage populär zu sein, wie der Bilderfrevler vom 5. September 1524 (die Zeit des Treger-Handels)²⁵ und die illegale Öffnung des Aureliengrabes Ende Oktober 1524²⁶ zeigen. An diesem Unternehmen beteiligte sich auch Bucer und gab so dem Druck seiner Gemeindeglieder nach, ohne grundsätzlich die Haupttrichtung der Strassburger Reformation zu gefährden.

In der Ende 1524 verfassten Programmschrift *Grund und Ursach*²⁷ dominierte die Forderung gemäss dem Zürcher Vorbild nach der Entfernung aller Bilder durch die Obrigkeit, und von einem zurückhaltenden Vorgehen im Hinblick auf die Schwachen ist keine Rede. Dass der Rat einzelne *goetzen und bilder* am 22. Oktober 1524 entfernen liess, interpretierte Bucer als Teilerfolg²⁸. Die Kritik an diesem Hinwegtun sei ein Zeichen dafür, wie tief *diser aberglaub (...)* *ingewurzelt*²⁹ sei. Weil dem Geistlichen das obrigkeitliche Vorgehen aber zu zögerlich erschien³⁰, ermunterte er die Reformgesinnten, alle legalen Mittel auszunützen und mittels Eingaben an den Rat eine vollständige Entfernung aller Bilder zu erwirken.

*Wo auch Christlich gemeinden seind, solten sye um abthuon der goetzen und was sust heilsamer lere entgegen ist, diewell je der schwachen vil seind, denen wortlich thaetlich exempel zum wort woellen von noeten sein, an ihre oberkeit flehlich sinnen und bitten*³¹..

Zugleich lehnte der Pfarrer die wilden Ikonoklasmen ab und vermittelte den Eindruck seiner Loyalität. Allein dem Senat stehe das Recht zu, die Bilder entfernen zu lassen³².

25 Siehe S. BRANT, les annales, 101 (Nr. 4538). Der in diesem Text genannte Bilderfrevler *Schnelder am Steinstros* ist ein Gärtner aus St. Aurelien. Möglicherweise stammten die anderen Täter auch aus dieser Kirchgemeinde.

26 Siehe S. BRANT, les annales, 104 (Nr. 4545).

27 BDS 1, 194–278. Zur Bilderfrage BDS 1, 269–274.

28 Vgl. BDS 1, 269.3.13.

29 BDS 1, 270.25–27.

30 BDS 1, 269.3–13.

31 BDS 1, 272.9–13.

32 Siehe BDS 1, 270–272.

In diesem Zusammenhang versuchte der Theologe seine Beteiligung an der illegitimen Öffnung des Aureliengrabes zu rechtfertigen, indem er die Angelegenheit als eine pädagogische Massnahme darstellte³³. Trotzdem geriet er in einen gewissen Argumentationsnotstand und vertrat die einigen Sprengstoff beinhaltende Meinung, christliche Gemeinden, die sich in dieser Frage einig seien, könnten die Bilder selbst entfernen. Gegen den Mehrheitswillen der Kirchbürger dürfe aber nur die Obrigkeit tätig werden. Bereits 1524 ging der Pfarrer von einem autonomen Handeln der Kirchgemeinden aus. Diese Auffassung wurde aber erst in den Jahren nach 1538 zum Stein des Anstosses, als Bucer eine selbständige Kirchenzucht einforderte³⁴. Der Strassburger Rat hatte 1524 diese kirchenpolitisch nicht unproblematische Betonung der Gemeindeautonomie noch nicht bemerkt oder geflissentlich darüber hinweggesehen. Jedenfalls wurde diese Passage nicht als Fehdehandschuh, sondern – wie von der Geistliche vermutlich intendiert – als Entschuldigung aufgefasst.

Der publizistische Anwalt der obrigkeitlichen Bilderpolitik (1529/1530)

Mit der Abschaffung der Messe im Februar 1529 wechselte Strassburg vollständig auf die protestantische Seite³⁵. Nach diesem Sieg versuchten die Anhänger der Reformation alle Bereiche des religiösen Lebens vollständig zu erneuern. Dabei orientierte man sich an den Errungenschaften der Zürcher Reformation, zu deren Programm auch die Abschaffung der Bilder gehörte. Die schmucklose Einrichtung der Kirchen sollte optisch das Bekenntnis zum Protestantismus und zum *regnum Christi* bestätigen. So baten Hedio, Zell und Bucer den Rat am 20. März 1529³⁶ und am 12. Mai 1529³⁷ zunächst vergeblich

33 Vgl. DDS 1, 273f. Eine ähnliche Begründung findet sich auch in BDS 2, 454.

34 Vgl. Kap. 5.2.2 (Die Antwort auf das Versagen der Kirchspielpfleger: das Drängen auf eine selbständige Kirchenzucht).

35 Siehe L. P. WANDEL, *Idols*, 125–129; J. ADAM, *Kirchengeschichte der Stadt Strassburg*, 147–149; O. WINCKELMANN, *Fürsorgewesen* 1, 110f. und H. DEMMER, Einl. zu *Das etnigerlet Bild (...)*. In: BDS 4, 163f.

36 Vgl. TAE 1, 233.31f.

37 Vgl. BCOR 3, 281.58–60.

um die Entfernung aller Bilder. Nachdem Hedio und Bucer am 10. November erneut in dieser Angelegenheit vorstellig wurden, beschloss der Senat, alle missbräuchlich verehrten Bilder abzuschaffen³⁸. Hingegen sollen die Gemälde, die das Leiden Christi darstellen, die Altäre, die Schilder und Fahnen unverändert bleiben. Die Kunstwerke wurden zugunsten der Armenpflege veräussert, weshalb der Rat die Almosenherren mit der Ausführung des Auftrages betraute³⁹. Mit diesem Entscheid nahm der Magistrat eine vermittelnde Position ein und hielt an seiner zurückhaltenden Politik fest.

Zu einer Grundsatzentscheidung in der Bilderfrage zeigte sich der Senat erst im folgenden Jahr bereit, als Strassburg am 5. Januar 1530 dem Christlichen Burgrecht beitrug. Auf Druck der Prediger, darunter auch des einflussreichen Bucer, und der von diesen eingeschalteten Zürcher Bündnispartner sah sich der Rat gezwungen, in der Bilderfrage eine ähnliche Haltung wie die Bündnispartner einzunehmen⁴⁰. Am 14. Februar 1530 wurde den Almosenherren die geordnete Entfernung aller Bilder aus den Strassburger Kirchen übertragen⁴¹, wobei die Stifter die Kunstwerke innerhalb einer Frist abholen konnten. Danach wurden alle Innenräume der Kirchen weiss übertüncht⁴². Gegen dieses Vorgehen erhob sich Widerspruch in den traditionalistischeren Kreisen, aber auch bei den ungeduldigen Bildergegnern, denen die offizielle Entfernung zu langsam vor sich ging. So kam es zu wilden Zerstörungen und anderen Unruhen⁴³.

Um die erregte Stimmung inner- und ausserhalb von Strassburg zu beruhigen (*befriden*⁴⁴), verfasste Bucer in grosser Eile Anfang März 1530 – noch rechtzeitig zur Frankfurter Messe⁴⁵ – den Traktat

38 Vgl. S. BRANT, les annales, 177 (Nr. 4820, 4821). = BCOR 3, 339 f.

39 Vgl. S. BRANT, les annales, 177 f. (Nr. 4821, 4824).

40 Vgl. BOL 1, 111 f., Anm. 148.

41 Vgl. S. BRANT, les annales, 182 f. (Nr. 4844 u. 4849).

42 Vgl. D. SPECKLIN, les collectanées, 344 (Nr. 2310. Allerdings wurden 1532 die geweihten Wände des Münsters *an etlichen orten mit gold und schöner geschrift* (d. h. mit Bibelsprüchen) *geziert* (J. ADAM, Kirchengeschichte der Stadt Strassburg, 149).

43 Vgl. S. BRANT, les annales, 183–185 (Nr. 4853), 189 (Nr. 4875) und 189 f. (Nr. 4878).

44 BDS 4, 165.14.

45 Vgl. BOL 1, 111 f.

*Das einigerlei Bild bei den Gotgläubigen an orten da sie verehrt, nit moegen geduldet werden (...)*⁴⁶. Diese Verteidigungsschrift wollte die Bilderfreunde mit Belegen aus der Bibel und der altkirchlichen Tradition zur Einsicht bringen sowie den Lesern beweisen, *wie Gotseliglich etn Oberkeit in diser sachen ghandlet*⁴⁷. Daher wurden weder die Rechtmässigkeit noch die Angemessenheit der Bilderentfernung in Zweifel gezogen. Der ratstreue Theologe hob das alleinige Recht der Obrigkeit hervor, Bilder zu entfernen. Damit begrenzte er die Rechte der Gemeinden, denen er noch 1524 die Möglichkeit einer selbständigen Entfernung der Bilder eingeräumt hatte, und stärkte gleichzeitig die Position des Senates. Zu diesem Gesinnungswandel trugen vermutlich die Auseinandersetzungen mit den Täufern bei. Darüberhinaus war Bucer auch nicht mehr wie 1524 ein verhältnismässig unbedeutender Pfarrer in einer aufsässigen Gartnergemeinde, sondern ein arrivierter, leitender Geistlicher mit den besten Verbindungen zur Regierung.

46 Siehe BDS 4, 165–179.

47 BDS 4, 165.

4.2 Die Bildung als eine Grundlage für das *regnum Christi*: die Verbesserung der Schulen (1525–1545)

4.2.1 Grundsätzliches

Der Ausgangspunkt von Bucers Ethik ist das überzeugte Wissen (*persuasio*) von der Güte Gottes, die die Menschen von ihren egoistischen Trieben befreit und sie in die Nächstenliebe, also in ein gottgefälliges Leben, verweist¹. In der Erkenntnis liegen automatisch die Kraft und der Wille zur Verwirklichung des Guten. Bucers vernunftbetonte Anthropologie reduziert die Sünde auf ein Erkenntnisproblem. Im Grunde genommen ist sie für den Pfarrer die Folge einer falschen bzw. ungenügenden Einsicht. Der Kampf gegen die Sünde ist also zunächst eine pädagogische Aufgabe, die das Wissensdefizit an biblischen Grundbegriffen beheben sollte. Die Erziehung und die Bildung *bessern* die Menschen, fördern also die Heiligung und unterstützen auf ihre Weise das „Regierungsprogramm“ des *regnum Christi*².

Die religiöse Unterweisung und „Fortbildung“ hat nach Bucer lebenslang zu erfolgen. Mit der Taufe wird ein Christ nämlich nicht in einen Zustand, sondern in einen dynamischen Prozess geistlichen Fortschreitens versetzt³. Ein Bürger des *regnum Christi* ist unterwegs zu einem reifen, vollkommenen Glauben und wächst kontinuierlich in der Frömmigkeit (*pietas*). Obwohl der Heilige Geist der eigentliche Urheber dieses Wachstumsprozesses ist, bedarf das weitere geist-

1 Vgl. MÜLLER 31–40; HAMMANN 1, 159–165; G. HAMMANN, Bucer, 38 f., 55 f., 121–123, 276–279, 331 f. und LIENHARD 453–455. Vgl. dazu das Kap. 3.3.1 (Bucers Glaubensverständnis; Die *ordo iustificationis*: der vom *regnum Christi* eingeleitete Prozess, der die Welt verändern will).

2 Vgl. dazu die Einleitung zu Kap. 3 sowie das Kap. 3.3.

3 Vgl. dazu das Kap. 3.3.2 (Das Wachsen zur *ad imaginem Dei restitutio*).

liche Heranreifen einer intensiven Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift, um mit tieferen Einsichten besser gegen die Sünde ankämpfen zu können. So ist die bucersche Theologie vom Erziehungsdenken beherrscht und durchdrungen.

Die Einsicht in die oben gezeigten Zusammenhänge hat einschneidende Konsequenzen: In Bucers Augen kann Strassburg nur unter die Herrschaft Christi gelangen, wenn die Vermittlung der Bibelkenntnisse massiv verbessert wird.

(...) so zu Christennlich Reformaton von noetten sein, das vor allem versehen werde, das jnn kirchen unnd sonnst, da man sich Christennlichen lebenn zu lerren oder davon zu reden unternembt, Es sey jnn den schullen, Cloestern, Clausen, bey den krancken oder anderswa, Nichtz anders dann das Hailig evangelium unnd lautter Christennliche lerr, wie unns die jnn goettlicher gschrift (...) geproedigt, gelehrt und getriben werde⁴.

Ohne eine ausreichende Schulung werden die Bürger weitersündigen und sich nicht *bessern*, denn die Sünde ist ja ein Mangel an Einsicht. Insofern ist das Eintreten für die Bildung quasi ein Subproblem des für Bucer so zentralen Anliegens der Zucht⁵. Die bucerschen Anstrengungen, die Schulen zu verbessern und das Bildungswesen anzuheben, sind denn auch theologisch motiviert, während die staatspolitischen oder humanistischen Motive eine untergeordnete Rolle spielen.

Die Schule und der Katechismusunterricht – die Instrumente des Gemeindeaufbaus

Gemäss Bucer beginnt das Leben im Glauben für die Kinder mit der Vermittlung der religiösen Grundlagen an den Schulen, namentlich im Katechismusunterricht⁶. Die öffentlichen Bildungsstätten legen die Grundlagen für das kirchliche Leben. Aus diesem Grunde werden

4 BDS 2, 417.7–14.

5 Vgl. dazu das Kap. 5.2.1 (Einleitung).

6 Vgl. G. HAMMANN, Bucer, 38 f., 55 f., 121–123, 276–279, 331 f.; HAMMANN 1, 159–165; LIENHARD 453–455; A. N. BURNETT, Church Discipline, 440 f. und H. RUDOLPH, Bucer, 197–201.

die Schulen in Bucers Denken zum Instrument des Gemeindeaufbaus und zum Garant des Lebens einer Kirchgemeinde. Die Schulen sollen eine eigene, „volkskirchliche“ Glaubensidentität und eine evangelische Lebensführung heranbilden. *Item yn schulen von den ler- und schulmeistern mögen die khynder ouch wol yn christlicher zucht und lib underwysen werden*⁷. Durch die Wissensvermittlung erhalten die Kinder – so die Überzeugung des Geistlichen – die notwendige Einsicht, um sich *bessern* und den sündigen Verlockungen der Welt widerstehen zu können. Ausserdem verhindert eine innerliche Festigung der Zöglinge eine spätere Verführung durch das Böse, beispielsweise durch die Dissidenten. In den Augen Bucers kann der Religionsunterricht also einen wesentlichen Beitrag zur *Besserung* einer Stadt und zum Kampf gegen die Nonkonformisten leisten⁸.

Die Schulen sollen also das geistliche Wachstum unterstützen, indem sie die Jugend in die Bibel einführen, zum Glauben heranbilden und diesen stärken. Ein Tag in der Woche ist darum ausschliesslich der religiösen Unterweisung vorzubehalten⁹. Mit seinen Mitteln und Möglichkeiten soll das Erziehungswesen für die Verbreitung des *regnum Christi* sorgen. *Quid enim ullis in rebus honestius et beatius, quam adiuvare Ecclesiam Christi, regnum Christi illustrare*¹⁰ Insofern sind die Schulen Bildungsstätten für das *regnum Christi* und für die Kirche! Neben den Schulen haben auch die Pfarreien dem religiösen Bildungsauftrag nachzukommen. So unterrichtete Bucer ab 1526 in seiner Kirche St. Aurelien (wie seine Kollegen Diebold Schwarz und Wolfgang Capito von Alt bzw. Neu St. Peter) jeden Sonntag während einer Stunde den Katechismus. Mit der Kirchenordnung von 1534 wurde der Katechismusunterricht, dessen Besuch zu wünschen übrig liess¹¹, in allen Pfarreien für obligatorisch erklärt. Für diese Unterweisung verfasste Bucer drei Katechismen (1534, 1537, 1543)¹², wobei er allerdings nur mit der Ausgabe von 1537 eine pädagogisch, einigermaßen sinnvolle Handreichung schuf.

7 BDS 2, 420.2f.

8 Vgl. die Predigereingabe aus dem August 1535 in TAE 2, 475.

9 Vgl. VGG 139ab

10 M. FOURNIER, les statuts, 46.

11 Vgl. die Reklamationen Bucers und Medios in BCOR 3, 340.

12 Vgl. BDS 6/3.

Nicht nur die Kinder, sondern auch die Erwachsenen haben die religiösen Anfangsgründe zu kennen. Ohne Einsicht ist, so Bucers Überzeugung, keine *Besserung* zu erwarten. Deshalb drang er 1531, aber auch später auf einen obligatorischen Katechismusunterricht für die ganze Stadt¹³. Dieses auf die Heiligung des Gemeinwesens ausgerichtete Projekt scheiterte aber am Widerstand der Regierung, die keine Sympathien für solche drastischen volkserzieherischen Massnahmen hegte. Weil Glauben für den Reformator lebenslanges Lernen und Wachsen bedeutet, sind die Glaubensgrundlagen in kontinuierlicher Fortbildung zu vertiefen. In dieser Perspektive sind die Vorlesungen zu sehen, die er seit Beginn seiner Strassburger Tätigkeit anbot.

Die Forderung nach der Einrichtung von Schulen

Die Grundvoraussetzung, um die Bibel und andere fromme Schriften zu lesen, ist die Alphabetisierung¹⁴. Daraus ergab sich fast automatisch die Forderung nach einer öffentlichen Grundschule – notabene auch für die Mädchen. Unablässig hielt Bucer die Regierung zur Einrichtung von Schulen an, damit die Heranwachsenden schreiben und lesen lernten sowie mit der Heiligen Schrift und den Grundlagen des Glaubens vertraut würden. Allerdings drang der Theologe nicht auf eine Einführung einer allgemeinen Schulpflicht. Neben der Einrichtung von Volksschulen ist vor allem die höhere Bildung ein grosses Anliegen Bucers, was sicherlich nicht zuletzt auch mit seiner Biographie zusammenhängt¹⁵. Den Begabteren ist theologisches Wissen, klassische Sprachen, Jurisprudenz und andere Kenntnisse zu vermit-

13 Vgl. TAE 1, 327–330. Für das Jahr 1535: S. BRANT, *les annales*, 251 (Nr. 5104).

14 Vgl. G. HAMMANN, Bucer, 55 f., 276–279; K. HOLL, *Kulturbedeutung*, 518–520; KOHLS 69–73; G. ANRICH, Bucer, 67–74 und A. SCHINDLING, *Hochschule*, 27 f.

15 Bereits als Dominikanermönch unterrichtete Bucer im Kloster in Heidelberg und dozierte an der dortigen Universität. Mit biblischen Vorlesungen eröffnete der Theologe seine Wirksamkeit in Strassburg, und als Professor in Cambridge sollte er sein Leben beschliessen. So war der gelehrte Unterricht die von Bucer am längsten ausgeübte Tätigkeit gewesen. Nach G. ANRICH, Bucer, 69.

tein¹⁶. Der durch die Schule des Humanismus gegangene Elsässer verkannte nicht die Bedeutung einer klassischen Bildung und sah keinen grundsätzlichen Gegensatz zwischen ihr und dem Christentum¹⁷.

Bucer betrieb intensiv die Gründung von höheren protestantischen Bildungsinstitutionen (z. B. in Strassburg oder in Köln¹⁸), die sich organisatorisch und inhaltlich von den traditionellen Universitäten abhoben, die (abgesehen von der Wittenberger Universität) altgläubige Bollwerke waren. In Abgrenzung zu diesen althergebrachten Lehranstalten entfaltete der Geistliche eine sehr innovative „Hochschulpolitik“. An den neuen protestantischen Lehranstalten sollte eine evangelische Elite „herangezuchtet“ werden, die das Reich Christi zu fördern und den Altgläubigen zu widerstehen im Stande war. Der Pfarrer war sich bewusst, dass nur bestens ausgebildete, qualifizierte Theologen und Regierungsmitglieder kompetent ihre Aufgaben erfüllen können¹⁹. Ausserdem mussten zahlreiche zusätzliche Prediger ausgebildet werden, um der Reformation in ganz Deutschland zum Durchbruch zu verhelfen. Gerade die Leistungen des Strassburger Gymnasiums ermöglichten Bucers weitreichende Personalpolitik²⁰.

Die kirchliche Erneuerung musste mit der Einrichtung von evangelischen Universitäten bzw. Akademien einhergehen. Ohne eine intellektuelle Basis auf universitärem Niveau war für Bucer keine gründliche Reformation möglich. Deshalb wies er der Reorganisation der Universitäten, namentlich der theologischen Fakultäten, eine Schlüsselfunktion für seine Vorstellung einer Reformation in England zu²¹. Die Förderung der Hochschulausbildung geschah auch aus der Überzeugung heraus, dass evangelische Eliteschulen auch Altgläubige anziehen werden, die die Bildungsinstitution geläutert – eben als

16 Vgl. VGG 137b–143a sowie Bucers Vorschläge zum weiteren Ausbau des Strassburger Schul- und Vorlesungswesen in BDS 7, 525–527 oder M. FOURNIER, *les statuts*, 46.

17 Vgl. BOL 2, 293; EPH (27) 6ab und RÖM (36) 29–39.

18 Vgl. dazu die Kap. 4.2.2 *passim* und 6.3 (Anhaltender Widerstand des Domkapitels gegen eine Reformation).

19 Vgl. VGG 138a.

20 Vgl. dazu das Kap. 2.2.3 (Punkt 8).

21 Vgl. BOL XV, 105–112.

Protestanten – verlassen werden. Die neugläubige Unterweisung der angehenden Führungsschicht sollte, so die Hoffnungen der Protestanten, die Ausbreitung der Reformation fördern. Diese strategische Einsicht Bucers und anderer Reformatoren erwies sich als zutreffend: Die offensive Bildungspolitik der protestantischen Stände begünstigte die evangelische Sache erheblich. Dies musste selbst der päpstliche Legat am Regensburger Religionsgespräch (1541) einräumen²².

Zum Verhältnis von Kirche und Obrigkeit im Blick auf die Schule

Neben der Aufgabe, das Böse zu beseitigen, hat die Obrigkeit namentlich dafür zu sorgen, dass das Gute unterstützt wird²³. Im Rahmen dieses erzieherischen Auftrages hat der Magistrat auch den Auftrag, die Bildung zu fördern. Die Erziehung und die Errichtung von Erziehungsstätten sind aber für Bucer keine ausschliessliche Aufgabe der politischen Behörden, sondern zugleich eine eminent kirchliche Angelegenheit. (*Schul und Kirch sollen eintrechtig sein*²⁴.) Insofern orientiert er sich an vorreformatorischen Traditionen, denn die Bildung gehörte seit jeher zu den „klassischen“ Domänen der Kirche. Grundsätzlich ist die Schulfrage für den Theologen durch ein In- und Miteinander von weltlichen und kirchlichen Instanzen geprägt, und es gibt in diesen Belangen keine grundsätzliche Trennung von Kirche und Obrigkeit. Deshalb ermahnte er den Magistrat nicht nur zur Einrichtung von Schulen, sondern ergriff häufig selber die Initiative zur Verbesserung des Erziehungswesens. In Bildungsfragen arbeiteten Bucer und die Regierung relativ harmonisch zusammen, und es kam anders als etwa in der Dissidenten- oder Zuchtfrage zu keinen schwerwiegenden Auseinandersetzungen.

22 Vgl. M. BUCER, Acta, 139.

23 Vgl. dazu das Kap. 3.5.1 (Die konkreten Aufgaben des Magistrats: die Förderung des Guten und die Beseitigung des Bösen). – Siehe zum folgenden KOHLIS 62–69; LIENHARD 451–455; A. SCHINDLING, Hochschule, 92 ff.; C. ENGEL, les commencements, 22–25 und G. HAMMANN, Bucer, 231–233, 251–261.

24 Vgl. VGG 139b.

Die politische Führung brachte nämlich für die Vermittlung von christlichem Elementarwissen in den Schulen ein grosses Verständnis auf und schrieb gemäss den damals allgemein üblichen Usanzen in der Schulordnung von 1534 an zwei Nachmittagen Religionsunterricht vor; ferner hatten die Schüler unter der Aufsicht der Lehrer regelmässig an den Gottesdiensten und am Katechismusunterricht am Sonntag teilzunehmen. Diese Vorschriften zeigen, dass die Schule der Kirche zu dienen hatte. Der bildungsbeflissene Humanismus hatte Bucer und den Magistrat erfasst, und die Verbesserung der Bildung war ein unbestrittenes gemeinsames Ziel. Darüberhinaus war der Theologe von der Hoffnung erfüllt, die Bürger durch die Erziehung und die Vermittlung von Wissen zur Umkehr wie auch zur *Besserung* zu bewegen. Allerdings führte dieses auf die Heiligung bedachte Motiv nicht zu Dissonanzen mit dem Senat, wenn man vom bucerschen Projekt des Katechismusunterrichtes für Erwachsene (siehe oben) absieht.

Auch nachdem der Rat die Verantwortung für das Bildungswesen übernommen hatte, war es für Bucer selbstverständlich, dass die Schule ein wichtiges Wirkungsfeld der Kirche bleiben musste; immerhin kam die Kirche für einen Grossteil der Schulfinanzen auf²⁵. Der Geistliche verlangte aber nicht eine kirchliche Leitung der Schulen, sondern er drängte darauf, den kirchlichen Einfluss in der Auswahl frommer Lehrkräfte und der Überprüfung ihres Unterrichtes durch regelmässige Visitationen geltend zu machen. Besonders erwartete der Pfarrer von den Lehrern ein zuchtvolles Leben, damit sie als Vorbilder dem Glauben ihrer Schützlingen zum Wachsen verhelfen konnten. Nach Bucers Auffassung gehörten die Lehrer zu den kirchlichen Mitarbeitern²⁶. Darum war es für ihn selbstverständlich, dass die Schulmeister wie die Prediger an der Synode von 1533 zensuriert wurden²⁷.

Neben den Lehrern hatten sich nach Bucers Meinung auch die Schüler zuchtvoll und fromm zu verhalten. Die Schulen sollten sich –

25 Vgl. dazu das Kap. 4.2.2 [Neue finanzielle Grundlagen für das Schulwesen: das Heranziehen der Kirchengüter; Bucers Beitrag zur Sicherung der finanziellen Grundlagen des Gymnasiums: das *Municipalstatut* (1539)].

26 Vgl. VGG 137b–140a und SA 196–201.

27 Vgl. TAE 2, 49–54.

so hoffte der Theologe – zu exemplarischen Keimzellen der Frömmigkeit und Zucht entwickeln, die das geistliche Leben der Stadt entscheidend formen und prägen. Die hohen sittlichen Ansprüche des Pfarrers an die Schulen kamen dem Senat durchaus gelegen. Es war nämlich eine der wichtigsten Maximen der städtischen Schulpolitik, auf eine hohe Disziplin der Schüler und der Studierenden zu achten.

4.2.2 Bucer und die erfolgreiche Neugestaltung des Strassburger Bildungswesens

Der Ausgangspunkt: der drohende Kollaps des Schulwesens

Um das Jahr 1500 verfügte Strassburg über keine eigene städtische Schule²⁸. Die vier Hauptstifte und die fünf Konvente der Bettelorden führten je eine eigene Schule²⁹, zu deren Unterricht möglicherweise auch Nichtangehörige zugelassen wurden. Ferner gab es eine Reihe von sogenannten Lehrhäusern, die von Privatpersonen betrieben wurden. Schliesslich wurden vornehme Mädchen im Damenstift St. Stephan unterrichtet. Die Reformation war ein tiefer Einschnitt im Strassburger Schulwesen: 1524 schlossen die Stifts- und Klosterschulen ihre Pforten, so dass ein Neubeginn bei den Grundschulen wie auch bei den höheren Schulen gemacht werden musste. Dem Schulwesen hätte der völlige Zusammenbruch gedroht, wenn sich nicht der Politiker Jakob Sturm und der Prediger Martin Bucer aktiv für die Verbesserung der Bildung engagiert hätten. Die beiden Männer griffen dabei auf frühere Bestrebungen zurück, die das höhere Schulwesen weiterentwickeln wollten, aber wegen der fehlenden finanziellen Mittel zu keinem Ergebnis führten³⁰.

28 Nach KOHLS 28 f.; E. W. KOHLS, Einl. zu den Schulgutachten. In: BDS 2, 392–394; A. SCHINDLING, Hochschule, 23–27; C. ENGEL, Schulwesen, 28–40 und DERS., *les commencements*, 3–7.

29 Vgl. die Zusammenstellung der Schul- und Lehrmeister in C. ENGEL, Schulwesen, 39 f.

30 Der Münsterprediger Johann Geiler von Kayzersberg legte 1485 dem Strassburger

Zwar stand das Bildungswesen vor dem Kollaps, aber zugleich eröffneten sich neue Chancen durch die grundsätzlich bildungsbeflissene Reformation. So boten Bucer, Hedio und Capito seit 1523 Vorlesungen im Neuen Testament, im Alten Testament, in hebräischer Sprache sowie in Welt- und Kirchengeschichte an. Dieser im Dominikanerkloster erteilte Unterricht vermittelte den neugläubig gewordenen Pfarrern das fehlende theologische Rüstzeug und ermöglichte den interessierten Gemeindegliedern, sich weiterzubilden. Durch die Strassburger Schulherren (siehe unten) wurden diese Vorlesungen im Jahre 1526 zu einer ständigen, offiziellen Institution erhoben; seither erhielten die Dozenten für ihre Tätigkeit auch eine Entschädigung. Im Laufe der Jahre wurden weitere Lektüren in Jurisprudenz, Mathematik und antiken Sprachen eingerichtet. Diese Einrichtungen bildeten die Keimzelle für das 1536 gegründete berühmte Gymnasium.

Die bahnbrechende Supplikation vom 8. Februar 1525

Bucer veröffentlichte in Strassburg keine eigentliche Programmschrift zur Schulfrage, sondern er machte seine Überlegungen in Eingaben an den Rat deutlich, die er im Namen aller Prediger verfasste oder zumindestens (mit-)initiierte³¹. Die Prädikanten standen noch unter dem Eindruck der Luther-Schrift *An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sol-*

Bischof einen Plan vor, das adelige Damenstift St. Stephan aufzulösen und das Stiftungsvermögen für eine theologische Hochschule zu verwenden. Der Vorschlag blieb ungehört. – 1501 forderte Jakob Wimpfeling den Rat der freien Reichsstadt auf, ein Gymnasium zu gründen. Der Gymnasialplan blieb erfolglos, obwohl die Humanisten verschiedentlich daran erinnerten. Nach A. SCHINDLING, Hochschule, 23–26.

- 31 Vgl. die von E. W. KOHLS bearbeitete Edition der Schulgutachten Bucers in: BDS 2, 387–422 und BDS 7, 505–582. In der Schrift *Von Gottes genaden unser Hermans Erzbischoffs zu Cöln, unnd Churfürsten etc. etnfaltigs bedencken* präsentiert Bucer auf den Seiten 137b–143a in Kurzform ein Programm zur Schulreform. – Zum folgenden siehe LIENHARD 407f.; C. ENGEL, Schulwesen, 40–56; DERS., les commencements, 8–39; KOHLS 49–61 und E. W. KOHLS, Einl. zu den Schulgutachten. In: BDS 2, 387–422.

len³², als sie in zwei Supplikationen um das Ende des Monats August 1524³³ Massnahmen zur Förderung des Schulwesens verlangten. Der Verfasser dieser Eingaben dürfte Bucer gewesen sein³⁴. Für unsere Fragestellung ist von Belang, dass die Prediger mit den Eingaben die Oberhoheit des Senates über die bis anhin weitgehend der Kirche unterstehenden Schulen anerkannten³⁵.

Auf Wunsch des Senates präzierte Bucer in einem ausführlichen Gutachten vom 8. Februar 1525³⁶ die früheren Eingaben und präsentierte vier Vorschläge: 1. Eine Kommission der Schulherren sei durch den Rat zu bestellen. 2. Für die Knaben und die Mädchen sollen je sechs städtische, deutschsprachige Grundschulen eingerichtet werden. 3. Die geschlossenen Lateinschulen der vier Stifte seien durch die öffentliche Hand wieder ins Leben zu rufen und allgemein zugänglich zu machen. 4. Die Einnahmen aus den Kirchen- und Klostergütern seien zur Finanzierung des Schulwesens heranzuziehen. Die vier Vorschläge wurden in den folgenden Jahren von der Obrigkeit positiv aufgenommen und im Rahmen der politischen Ziele und der vorhandenen Möglichkeiten umgesetzt.

Die zweite Empfehlung ging der Obrigkeit zu weit und wurde von ihr nicht an die Hand genommen. Die Gründung von deutschsprachigen Lehrhäusern wurde der privaten Initiative überlassen, aber diese Schulen wurden mit Mitteln aus dem Kirchengut unterstützt, erhielten geeignete Räumlichkeiten und wurden vom Rat überwacht. In den folgenden Jahren wurden sechs private deutschsprachige Lehrhäuser für die Buben und zwei für die Mädchen gegründet. Gemäss einem Scholarchenprotokoll wurden 1535 304 Knaben und 126 Mädchen in den Primarschulen unterrichtet; ausserdem besuch-

32 Vgl. WA 15, 27–53. Die kritische Edition der Bucerschriften belegt Einflüsse der Lutherschrift auf diese beiden Predigereingaben, aber auch auf die grosse Supplikation Bucers vom 8. Februar 1525. Vgl. dazu den Anmerkungsapparat in BDS 1, 373–376 und BDS 2, 395–404.

33 Vgl. BDS 1, 373–376 (31. August 1524) und BDS 2, 397 f. (3. September 1524).

34 KOHL 51 f. weist nach, dass die Predigereingabe vom 31. August 1524 von Bucer verfasst wurde. Ohne weiteren Kommentar schreibt KOHL in der kritischen Edition der Schulgutachten das Predigergutachten vom 3. September 1524 Bucer zu. Vgl. BDS 2, 396–398.

35 Vgl. BDS 1, 375 f.

36 Vgl. BDS 2, 400–404.

ten 220 Buben die drei Lateinschulen (siehe unten). Diese Zahlen zeigen, dass das Grundschulwesen weiterhin erhebliche Defizite aufwies. Deshalb wurde 1535 beschlossen, sechs zusätzliche Primarschulen für Knaben und vier weitere für die Mädchen zu gründen. Dieses Ziel wurde verfehlt, denn die Scholarchen waren von der Gründung des Gymnasiums absorbiert: 1545/1546 existierten sieben Elementarschulen, die 442 Buben unterrichteten. Ferner folgten 336 Schüler dem Unterricht am Gymnasium. Hingegen wurde keine neuen Mädchenschulen eröffnet, so dass weiterhin nur zwei Lehrhäuser bestanden, die 142 Schülerinnen unterrichteten. Angesichts der vorliegenden Daten ist davon auszugehen, dass ein Grossteil der Strassburger Bevölkerung auch nach der Reformation nicht lesen und schreiben konnte.

Die dritte Anregung wurde mit der Gründung dreier städtischer Lateinschulen in den Jahren 1526 bis 1534 aufgenommen und weitgehend umgesetzt. Es zeigt sich, dass die obrigkeitliche Erziehungspolitik der höheren Bildung eine grössere Priorität einräumte. Von besonderer Bedeutung waren die erste und die vierte Empfehlung, bei deren Realisierung fraglos Bucers Anregungen aufgegriffen wurden. Darauf soll im folgenden ausführlich eingegangen werden.

Die Übertragung der Verantwortung für die Schule an die Obrigkeit: die Einsetzung der Schulherren

Drei oder vier Ratsherren sollen gemäss Bucers Plan als Schulherrn alle anstehenden Schulprobleme regeln, und bei der Erledigung ihrer Aufgabe solle die neue Sonderkommission von zwei Predigern beraten werden³⁷. Dieser eigenständige Vorschlag, der notabene auf kein Vorbild zurückgriff, übertrug die Verantwortung für die Schule de facto vollkommen der Stadtregierung und erbat sich nur ein Mitspracherecht für die Prediger. Der Magistrat griff den Gedanken auf und wählte am 24. August 1525 einen provisorischen Ausschuss, der

37 Vgl. BDS 2, 400.17–401.17. – Zum folgenden siehe A. SCHINDLING, Hochschule, 28 f., 78–93, C. ENGEL, l'école latine, 4–11; KOHLS 49–61 und E. W. KOHLS, Einl. zu den Schulgutachten. In: BDS 2, 387–394, 399 f., 405 f.

die wirtschaftlichen Grundlagen für das neue Schulwesen schaffen sollte.

Bereits am 9. Februar 1526 wurde das Gremium definitiv eingesetzt, und Jakob Sturm, Klaus Kniebis und Jakob Meyer – allesamt prominente Männer und Angehörige beider Geheimer Kammern – wurden zu Schulherren oder Scholarchen ernannt³⁸. Diese Zusammensetzung zeigt die grosse Bedeutung, die die Regierung dem Unterrichtswesen beimass. Entgegen den Vorschlägen Bucers beriefen die Scholarchen nur einen Theologen, nämlich den Prediger Dr. Caspar Hedio, zum Visitator³⁹; der Gräzist Jakob Bedrotus wurde zum zweiten Visitator ernannt. *Deutlich zeigt diese Massnahme die Absicht der Strassburger Obrigkeit, ein institutionalisiertes Übergewicht der Geistlichkeit in der Schule zu verbindern. Die Schuldisziplin sollte als weltliche Angelegenheit von der Kirchenzucht unterschieden bleiben*⁴⁰. Innerhalb kurzer Zeit fand also Bucers Vorschlag zur Einsetzung der Scholarchen breite Unterstützung – nicht zuletzt darum, weil er sich an den Gepflogenheiten und Gegebenheiten der Strassburger Politik orientierte⁴¹.

Dieser von Sturm geleitete wie auch dominierte Ratsausschuss führte das Schulwesen mit straffer Hand und schuf die personellen, institutionellen und materiellen Voraussetzungen für eine Bildungsreform. Zu den Hauptaufgaben der Scholarchen gehörten die Finanzierung des Unterrichtswesens, die Überwachung der Zucht in den Schulen sowie die Berufung der Lehrkräfte – zunächst nur für die Grund- und Lateinschulen und die öffentlichen Vorlesungen, ab 1538 für das Gymnasium.

38 Vgl. S. BRANT, les annales, 134 f. (Nr. 4659).

39 Dass das Visitatorenamt nicht Bucer übertragen wurde, ist keineswegs überraschend: Er verfügte über keinen Magistertitel im engeren Sinne und hatte nur mit dem baccalaureus biblicus abgeschlossen, während Hedio immerhin einen Dokortitel besass. Weil aber keine weiteren Schulämter geschaffen wurden, für die Theologen benötigt wurden, übernahm Bucer nie ein Schulamt und engagierte sich nur als freier Berater für das Bildungswesen. Vgl. J. V. POLLET, Bucer et l'école, 560.

40 A. SCHINDLING, Hochschule, 92.

41 Seit anfangs 1500 setzte der Magistrat Sonderkommissionen zur Lösung von Spezialaufgaben ein. Siehe dazu das Kap. 2.1 (Die Strassburger Regierung).

Neue finanzielle Grundlagen für das Schulwesen: das Heranziehen der Kirchengüter

Die Finanzierung des Schulwesens sei – so der zweite wichtige Vorschlag Bucers – mit den Einnahmen aus den Kirchengütern der Klöster und der Stifte sowie aus den ledigen Pfründen zu gewährleisten⁴². Gemäss ihrer ursprünglichen Aufgabe könnten die Kirchengüter nicht nur für das Almosen- und Hospitalswesen, sondern auch für Schulzwecke eingesetzt werden⁴³. Damit würden die Kirchengüter laut Meinung des Theologen nicht zweckentfremdet. Dieser Vorschlag stiess beim Rat und bei den Scholarchen verständlicherweise auf offene Ohren. Zunächst wurden ab 1525 zusätzliche Steuern von den reichen Klöstern und von den Stiften für Bildungszwecke erhoben⁴⁴. Aus dem Besitztum und den Einkünften der zwischen 1525 und 1530 geschlossenen Konvente wurde eine Stiftung „Hohe Schule“ gebildet. Eine weitergehende direkte Wirkung der Eingabe vom 8. Februar ist nicht auszumachen. Es ist aber Bucers Verdienst, in der Kirchengüterfrage den Stein ins Rollen gebracht zu haben.

Die Kirchengüter spielten nämlich für den weiteren Ausbau des Strassburger Bildungswesens eine entscheidende Rolle. Allerdings ging der Senat die Kirchengüterfrage nicht so offensiv an, wie es Bucer wohl gewünscht hätte. Bis 1529 bewegte sich der Rat nämlich innerhalb der legalen Spielräume, um sich nicht eine Anklage vor dem Reichskammergericht einzuhandeln. Deshalb wurden die Gelder aus den Kirchengütern für die Armenpflege und nur in beschränktem Umfang für das Bildungswesen eingesetzt. Obwohl der Speyrer Reichstag von 1526 der Stadt die rechtliche Basis zu geben schien,

42 Vgl. BDS 2, 402f. – Zum folgenden siehe A. SCHINDUNG, Hochschule, 28; G. ANRICH, *Thomasstift*, 11–17; A. BAUM, *Magistrat*, 103–113; J. ADAM, *Kirchengeschichte der Stadt Strassburg*, 150f.; J. ROTT, *Jacques Sturm*, 466f.; M. STUPPERICH, *Neuordnung*, 652–656; KOHLS 52–69 und E. W. KOHLS, *Einkl. zu den Schulgutachten*. In: BDS 2, 387–394, 399f. Vgl. zum Verhältnis von Magistrat und Kirche Kap. 3.5.1 (Zum Verhältnis zwischen dem geistlichen und weltlichen Regiment).

43 Vgl. BDS 2, 404.3–7. Auch Luther kannte dieses Argument, siehe WA 50, 211.

44 Vgl. BDS 2, 406–409.

die Kirchengüter einzuziehen⁴⁵, wurden in Strassburg keine diesbezüglichen Versuche unternommen. Im Gegenteil: Die aufgelösten Klöster wurden nicht in den städtischen Besitz übernommen, sondern sie bestanden weiterhin als eigenständige, von besonderen Schaffnern verwaltete Körperschaften. Auch die Erträge wurden nicht für profane Zwecke, sondern für traditionell kirchliche Aufgabengebiete wie das Schul- oder Armenwesen verwendet. Darum konnte der Strassburger Magistrat betonen, er habe keinerlei Kirchengut an sich gerissen und missbraucht.

Nach dem Friedensabkommen mit den Stiften (1528) und der Abschaffung der Messe ging der Rat einen entscheidenden Schritt weiter. Im Februar 1529 – also noch vor dem Speyrer Reichstag, der die Beschlüsse des letzten Reichstages rückgängig machte – nahm sich der Senat als quasi neues kirchliches Supremat das Recht, über die Vergabe von freiwerdenden Stiftspfünden in ungeraden, sogenannten *menses papales* zu entscheiden. Schliesslich erwirkten die Scholarchen im gleichen Jahr eine Änderung der Statuten des Thomasstiftes. Seither besetzte das Kapitel die freiwerdenden Kanonikatspfünden mit evangelischen Dozenten, die vorgängig von den Schulherren ausgewählt und empfohlen worden waren. Diese einschneidenden Veränderungen waren möglich, weil das Thomaskapitel sich zu zwei Dritteln der Reformation angeschlossen hatte. Ausserdem waren die beiden führenden Reformatoren Capito (bis 1541) und Bucer (ab 1542) Mitglieder des Kapitels und konnten auf diese Weise die Geschicke des Thomasstiftes entscheidend mitgestalten. Obwohl Bucer in den 1520er Jahren längst noch nicht Kanoniker war, übte er wahrscheinlich bereits in dieser Zeit einen gewissen Einfluss auf das Thomasstift⁴⁶ aus. Im übrigen ist anzuneh-

45 Gemäss dem Speyrer Reichstagsabschied von 1526 sollte jeder Stand es in seinem Territorium so halten, wie er meine, es vor Gott und dem Kaiser verantworten zu können. Damit musste das Wormser Edikt nicht ausgeführt werden, aber es wurde den Reichsständen nicht das *tus reformandi* und schon gar nicht das Recht zur Einziehung der Kirchengüter zugesprochen. Vgl. M. STUPPERICH, Neuordnung, 653.

46 E. W. KOHLS, Einl. zum *Municipalstatut*. In: BDS 7, 570. Anm. 4. vermutet, dass Bucer bei der Abfassung eines Textes des Thomasstiftes aus dem Jahr 1528 mitgewirkt hatte. Ausserdem verfasste der Geistliche das *Municipalstatut* im Jahre 1538, ohne selbst Mitglied des Thomaskapitels zu sein.

men, dass die von Zwingli geprägte Reorganisation des Zürcher Grossmünsterstifts dem Strassburger Pfarrer als Vorbild für die Stiftsreform diente⁴⁷.

Auch die anderen Stifte wurden angehalten, Pfründen für das Bildungswesen bereitzustellen. Die beiden Petersstifte gestanden als bald dem Magistrat ein Vorschlagsrecht in den *menses papales* zu. Länger dauerten die Verhandlungen mit dem Domstift, das am 2. November 1534 dem Senat ein Präsentationsrecht einräumt. So trugen diese kirchlichen Institutionen erheblich zur Finanzierung des Schulwesens bei. Mit dem von Bucer verfassten *Municipalstatut* (siehe unten) wurde diese Politik fortgesetzt, auf die Pfründenvergabe einzuwirken, indem die letzten, diesbezüglichen altgläubigen Einflussmöglichkeiten abgeschafft wurden. Jedenfalls standen durch die Heranziehung von Kirchengütern ab etwa 1530 genügend finanzielle Mittel für einschneidende institutionelle Änderungen zur Verfügung.

Die Bemühungen Bucers um ein Predigerseminar und eine Universität (1533/1534)

Nach 1530 erwies es sich immer mehr als notwendig, eine eigene Ausbildungsanstalt für den oberdeutschen Predigernachwuchs zu schaffen⁴⁸. Die Gründung eines solchen Seminars in Strassburg lag Bucer am Herzen, um an möglichst vielen Orten die neugläubige Verkündigung durch ausgebildete Theologen zu gewährleisten und so das Reich Christi ausbreiten zu können. Seit 1533 warb er für sein Anliegen und die Bereitstellung der Finanzen. Im ersten Quartal des Jahres 1534 zeichnete sich die Bereitschaft in Oberdeutschland ab, das geplante Predigerseminar in Strassburg finanziell zu unterstützen⁴⁹.

47 Vgl. BCOR 2, 96 f.

48 Nach A. SCHINDLING, Hochschule, 29–33; C. ENGEL, l'école latine, 16–19; KOHLS 73–82 und E. W. KOHLS, Einl. zu den Schulgutachten. In: BDS 7, 505–575.

49 Der Konstanzer Reformator Ambrosius Blarer fand in den Kaufleuten Buffler aus Isny einen grosszügigen Geldgeber für Stipendien für die geplante theologische Ausbildungsstätte (vgl. SCHRIESS I, 424). Die Gebrüder wollten die Ausbildung eines Theologiestudenten aus Biberach, Isny, Konstanz und Lindau übernehmen, sofern auch die Städte selbst die Ausbildungskosten für jeweils einen

Diese Tatsache war für Bucer zugleich der Anlass, sein Engagement für das höhere Schulwesen zu intensivieren und verstärkt auf eine Strassburger Universität hinzuarbeiten. Ende März 1534 legte er den Scholarchen ein grösseres Gutachten⁵⁰ vor, dessen Anlass eigentlich nur die Errichtung eines internatsähnlichen Predigerseminars und eines zweiten, allgemeinbildenden Konviktes war. Diese Empfehlung stiess auf die Zustimmung des Scholarchen Klaus Kniebis und wurde umgehend an die Hand genommen. Bereits im Juni 1534 öffnete das Predigerkonvikt⁵¹ seine Pforten für rund 30 Schüler; das zweite Konvikt folgte am 29. März 1535 unter dem Namen *paedagogium*.

Doch Bucer holte in dem obengenannten Gutachten weiter aus und regte nach einer eigentlichen Bestandesaufnahme des Lehrangebotes – notabene ohne besondere Begründung – einen massiven Ausbau der bestehenden Vorlesungen in Jurisprudenz, Mathematik, Theologie und antiken Sprachen an⁵². Diese Erweiterung wäre bei einer Realisierung faktisch auf die Gründung einer Strassburger Universität hinausgelaufen. Der Schulherr Klaus Kniebis durchschaute den Plan und refüsierte ihn wegen zu hoher Kosten⁵³. Es zeigt sich erneut: Der Senat bzw. die von ihm emannten Scholarchen bestimmten die Schulpolitik. Bucers Anregungen wurden mit Aufmerksamkeit wahrgenommen, aber sie wurden nur aufgegriffen, wenn sie den städtischen Interessen entsprachen.

weiteren Stipendiaten trügen. Nachdem die Städte ihre Bereitschaft signalisierten, konnte im April 1534 die bufflersche Schulstiftung (Stiftungsurkunde in BDS 7, 539–546) eingerichtet werden. Nach KOHL 78 und E. W. KOHL, Einl. zum Stiftungsbrief der bufflerschen Schulstiftung. In: BDS 7, 536–539.

50 Vgl. BDS 7, 525–532.

51 Vgl. die von Bucer verfassten Statuten in BDS 7, 548–550.

52 Vgl. BDS 7, 525–527.

53 Vgl. BDS 7, 533–535. Möglicherweise bestand im Scholarchenkollegium in dieser Frage eine gewisse Dissonanz. Jedenfalls berichtete 1567 der spätere Rektor des Gymnasiums Johann Sturm, der Schulherr Jakob Sturm habe 1534 mit den evangelischen Fürsten und Städten verhandelt, um eine evangelische Universität in Strassburg gründen. Nach A. SCHINDLING, Hochschule, 29.

Die Gründung des akademischen Gymnasiums (1538)

Die drei seit 1526 gegründeten städtischen Lateinschulen, die beiden Konvikte und die öffentlichen Vorlesungen boten lediglich eine fragmentarische höhere Bildung, was die Ende 1537 durchgeführten Visitationen zeigten⁵⁴. Angesichts dieses unbefriedigenden Zustandes ergriffen der Schulherr Jakob Sturm und der Prediger Bucer die Initiative für eine Schulreform und arbeiteten im Januar 1538 ein Gutachten⁵⁵ aus. Gemäss dessen Vorschlägen sollten die drei Lateinschulen in eine zentrale Schule mit sechs Klassen im ehemaligen Dominikanerkloster zusammengefasst werden⁵⁶. Der Rhetorikprofessor Johann Sturm erweiterte in einem detaillierten Lehr- und Methodenprogramm (Februar 1538)⁵⁷ das Sechs-Klassen-Modell um zwei weitere Klassen mit universitärem Anspruch, wobei er sich an den Vorbildern der niederländischen Lateinschulen in Zwolle, Deventer und Leiden orientierte. Der Vorschlag ging also deutlich über den *Ratschlag* zur Zusammenfassung der Lateinschulen hinaus, doch diese erweiterte Empfehlung dürfte sicherlich von Bucer begrüsst und möglicherweise sogar in Gesprächen mit seinem Gast Johann Sturm inauguriert worden sein⁵⁸. Trotzdem ist festzuhalten, dass der eigentliche Plan eines akademischen Gymnasiums auf Johann Sturm und nicht auf Bucer zurückgeht⁵⁹.

54 Nach A. SCHINDLING, Hochschule, 30–33; KOHLS 83–91 und E. W. KOHLS, Einl. zu den Schulgutachten. In: BDS 7, 505–575.

55 Reinschrift des Gutachtens in BDS 7, 562–568.

56 Das Gutachten führt drei Begründungen an: 1. Die bestehenden drei Lateinschulen liessen eine notwendige Teilung jeder Schule in sechs Klassen nicht zu, denn dazu seien nicht genügend Lehrkräfte vorhanden. 2. Der Mangel an geeigneten Lehrern 3. Für die Ausbildung der Schüler sei es günstig, wenn sie sich beständig gegenseitig konkurrenzten und anstachelten. – Der einzige Einwand gegen ein solches Unternehmen sei der weite Weg für einige Schüler. Dieses Argument sei nicht stichhaltig, denn bei einer guten Schule könne der Weg niemals zu weit sein. Vgl. BDS 7, 563–568 und KOHLS 84 f.

57 Vgl. M. FOURNIER, les statuts, 18–22.

58 Mit KOHLS 90.

59 Mit J. V. POLLET, Bucer et l'école, 562. Gegen KOHLS 83–89 und ihm folgend R. FAERBER, Bucer, 332.

Das auf die Finanzen und die politischen Gegebenheiten einer Reichsstadt abgestimmte Projekt von Johann Sturm vermochte den Senat zu überzeugen, der sein Plazet erteilte⁶⁰. *Und es war in Strassburg der gefundene Ausweg, nach Bucers gescheitertem Plan einer Universität die Übergangslösung eines „Gymnasium academicum“ zu erhalten als vorläufigen Ersatz für eine vollwertige Akademie oder Universität*⁶¹. Bereits 1542/43 avisierte der Theologe die Gründung einer evangelischen Akademie⁶². Daher ist zu vermuten, dass er seinen Plan einer protestantischen Strassburger Universität nie aufgegeben hatte.

Am 29. September 1538 öffnete das Gymnasium⁶³ zunächst provisorisch im ehemaligen Barfüsserkloster seine Pforten, und ab Ostern 1539 hatte die Schule ihre Räume im umgebauten Dominikanerkloster. Das Gymnasium erwies sich als eine erfolgreiche Neugründung und avancierte innerhalb kurzer Zeit zu einer grossen, protestantischen Stadtschule von überregionaler Bedeutung. Die rhetorische Lehrmethode des Rektors Johann Sturm und die hohe Lehrqualität strahlten nach ganz Oberdeutschland aus. Die mittlerweile drei Internate und Stipendien⁶⁴ ermöglichten auswärtigen, auch armen Schülern in Strassburg zu studieren. Dank dieser günstigen Voraussetzungen – an deren Schaffung Bucer erheblich beteiligt war – war das Gymnasium bis 1546 auf dem besten Wege, die zentrale theologische Studienanstalt für die oberdeutschen Protestanten zu werden, doch der Schmalkaldische Krieg zerstörte die hoffnungsvollen Ansätze.

60 Bericht der Scholarchen über die Gründung eines Gymnasiums in M. FOURNIER, *les statuts*, 22–25.

61 KOHLS 90.

62 Vgl. SA 198 f.

63 Das Lehrangebot des Gymnasiums umfasste drei Sektionen: 1. eine vorbereitende Abteilung, bestehend aus acht Klassen für die Schulanfänger; 2. ein zweiklassiges Gymnasium; 3. angegliederte öffentliche Vorlesungen in Rhetorik, Philosophie, Mathematik, Philologie, Geschichte, Theologie, Medizin und Jurisprudenz. Zum Lehrangebot siehe A. SCHINDUNG, *Hochschule*, 162–384. Unterrichtsplan für das erste Schuljahr 1538/39 in M. FOURNIER, *les statuts*, 31 f.

64 1543 wurde ein drittes Internat auf Hedios Initiative hin geschaffen: das *Collegium Wilhelmitanum* im ehemaligen Wilhelmiter Kloster. Ferner wurden aus den Einkünften des ehemaligen Markusklosters Stipendien für ärmere Studenten gespiessen. Nach C. ENGEL, *l'école latine*, 40–47 und J. ROTT, *Jacques Sturm*, 464.

Bucers Beitrag zur Sicherung der finanziellen Grundlagen
des Gymnasiums: das *Municipalstatut* (1539)

Wie bereits dargestellt, wurden die freiwerdenden Kanonikatspfründen der Stifte seit 1529 mit evangelischen Dozenten besetzt⁶⁵. Weil der Bischof und einzelne Kapitulare über Sonderkollationsrechte verfügten, konnten weiterhin Altgläubige Eingang in die Kapitel finden. An diesen Vorrechten nahm Bucer grossen Anstoss, denn es war für ihn ein zentrales Anliegen, dass das Kirchengut nur entsprechend seiner ursprünglichen Bestimmung für die Sozialfürsorge und für das Bildungswesen verwendet wird. Deshalb wandte er sich seit 1536 verschiedentlich an den Senat und erreichte schliesslich am 9. September 1539 den Erlass des *Municipalstatuts*⁶⁶. Dieses Gesetz, das aus der Feder Bucers stammte, schrieb ein durch die jeweiligen Kapitel vorzunehmendes *examen canonicum* aller Pfründen-Kandidaten auf der Basis der *Tetrapolitana*⁶⁷ vor und ermöglichte eine Ausscheidung ungeeigneter, insbesondere altgläubiger Bewerber.

Allerdings wollte das Gesetz *die Stifft und Collegia sunst bey jren ordenlichen wahlen und nominationen bleiben lassen, denselben auch die verwaltung jrer Stifft gütter hiemit nit entziehen, sondern dem uffgerichteten vertrag jres theils des orts kainen mangel lassen*⁶⁸. Der Senat behielt sich also lediglich die Aufsichtsrechte für die Vergabe der freiwerdenden Pfründen in den geraden Monaten vor, während er selbstverständlich in den ungeraden Monaten (*menses papales*) weiterhin selber entschied. Insofern erweiterte das Gesetz die Kompetenzen des weltlichen Regimentes nur beschränkt und gestand den kirchlichen Institutionen ein begrenzt eigenständiges Handeln

65 Siehe KOHL 88–99; E. W. KOHL, Einl. zum *Municipalstatut*. In: BDS 7, 569–571; J. ROTT, Jacques Sturm, 466 f.; M. U. CHRISMAN, Strasbourg, 240 f., 272 f.; G. ANRICH, Schule, 72–74; DERS., Thomasstift, 14–17 und W. SOHM, Schule, 1548–161. Vgl. zum Verhältnis von Magistrat und Kirche Kap. 3.5.1 (Zum Verhältnis zwischen dem geistlichen und weltlichen Regiment).

66 Vgl. BDS 7, 572–575.

67 Vgl. Bucers Prüfungsvorschläge (12 Fragen zur Biographie und 115 theologische Fragen) in SA 221–237.

68 Vgl. BDS 7, 575.21–24.

zu⁶⁹. Trotz aller Widerstände funktionierte dieses System bis 1546 für alle Stifte. Allerdings hatte die Verordnung auf die personelle Zusammensetzung der beiden Petersstifte und das Domstift keine nennenswerte Einwirkung mehr gehabt. Weil das Statut beim Thomasstift weiterhin seine Anwendung fand, wurde die Verordnung für diese Institution längerfristig bedeutungsvoll und vertiefte dessen enge Verbindung mit dem Gymnasium.

Das Statut sollte die enge Beziehung der Schule zur Kirche intensivieren. Bucer begriff nämlich die Schule, namentlich das Gymnasium, als Teil der Kirche und des kirchlichen Auftrages⁷⁰. Die Lehrer, die eine Pfründe erhielten, wurden zugleich formell in den Kirchendienst aufgenommen, denn sie wurden wie alle Präbendare des Thomasstifts zu Kanonikern ernannt. Trotzdem beabsichtigte das *Municipalstatut* weder die Übergabe des Bildungswesens an die Kirche noch die Ausgrenzung des Staates aus der Schule⁷¹. Vielmehr sollte das

69 Dazu hatte sich der Senat durch den Schlettstädter Vertrag von 1529 (vgl. den zweiten Punkt des Kontraktes in H. WENCKER, *la chronique*, 156 f. (Nr. 3040)) verpflichtet.

70 In der 1542 verfassten Schrift *De reformatione Collegij Canonici scriptum* (in: SA 192–214) liess Bucer sogar das Gymnasium (*praecipuum membrum ecclesiae*) in der Kirche aufgehen und es faktisch zu einem Teil des Thomasstiftes werden. Die Rolle des Magistrats wird in diesem Text nicht bedacht.

71 KOHL 95 f. versucht aus der Tatsache, dass im *Municipalstatut* die alte, Staat und Kirche verbindende Leitidee des *gemein nutz* nicht erwähnt werde, weitere Schlüsse zu ziehen. Nach Meinung des Autors sei die Schule in Bucers Denken nicht mehr sowohl dem Staat wie auch der Kirche eingestiftet, sondern es gehe in dieser Verordnung nur um die *wolffarth gemainer kirchen* (BDS 7, 575.31), also um die Stärkung der Kirche. Erste Tendenzen in diese Richtung will KOHL (a. a. O. 81 f.) im Universitäts-Gutachten von 1534 sehen, wo der Gedanke des *gemein nutz* zurücktrete. Bereits damals bahne sich eine Selbstständigkeit der höheren Bildung gegenüber dem Staate an, und diese solle nur noch der Kirche eingestiftet sein.

Obwohl diese Feststellung durchaus bedenkenswert ist, sind einige gewichtige Anfragen an die Argumentation zu stellen: 1. Die von KOHL gezeichnete Entwicklungslinie stützt sich auf eine etwas schmale Textbasis, nämlich nur auf zwei Gutachten. 2. Die Voraussetzung der Argumentation, der Begriff *gemein nutz* spiele in den Supplikationen vor 1534 die zentrale argumentative Rolle, lässt sich nicht belegen. 3. Die Eingaben vor 1534 sind relativ allgemein gehalten, denn die zahlreichen unterzeichnenden Prediger mussten damit einverstanden sein können. Während diese Supplikationen mit dem *gemein nutz*

Gesetz dem gesamten christlichen Gemeinwesen dienen und einen Beitrag dazu leisten, die Bildung anzuheben, das Gute zu fördern und insofern die Heiligung der Stadt voranzutreiben. Die Änderung der Thomasstift-Statuten (1529) und das *Municipalstatut* (1539) – diese beiden Massnahmen funktionierten das Thomasstift sukzessive zu einem finanziellen Hauptpfeiler des neugegründeten Gymnasiums um: Während 1539 nur sieben protestantische Pfarrer und Lehrer durch eine der 22 Kanonikatspfünden besoldet wurden, richtete das Stift zehn Jahre später 16 Pfründen an evangelische Dozenten, Pfarrer oder Verwaltungsleute aus oder verwendete sie für Stipendien. An dieser Entwicklung war Bucer in erheblichem Masse mitbeteiligt: 1. durch den Nachweis, dass Kirchengüter für die Bildung verwendet werden können; 2. durch die Ausarbeitung des *Municipalstatuts*; 3. durch die Mitarbeit im Thomasstift.

Als der Theologe nämlich Kanoniker des Thomaskapitels (ab 1. Januar 1542) und später dessen Dekan (ab 31. März 1544) geworden war, bemühte er sich intensiv um eine Stiftsreform und förderte auf diesem Weg auch das Gymnasium. Der Kapitular, der wesentlich tatkräftiger als Wolfgang Capito, sein Vorgänger, war, suchte das Thomasstift durch die Berufung von glaubensstarken, tugendhaften Männern in eine exemplarische kirchliche Bildungsinstitution zu verwandeln. Zur Umgestaltung des Thomasstiftes entwarf Bucer 1542 den ausführlichen Plan *De reformatione Collegij Canonici scriptum*⁷² und wandte sich darin unter anderem der Frage der Verteilung der Kanonikate zu. Dabei berücksichtigte er besonders die Interessen des Gymnasiums.

begründet werden, gehen die nur noch von Bucer signierten Gutachten ab 1534 auf präzise Fragestellungen ein, die nicht mehr allgemein legitimiert werden müssen. 4. KOHLs erklärt nicht, warum Bucer im von ihm verfassten *Municipalstatut* der Obrigkeit die Aufsicht über die Stifte zugesteht, wenn er angeblich gerade mit dieser Schrift die Kirche stärken will. Diese Frage muss man sich auch im Blick auf das Universitäts-Gutachten von 1534 stellen, das den vom Rat eingesetzten Scholarchen erhebliche Aufsichtskompetenzen zuweist (z. B. BDS 7, 530.1–11). 5. Schliesslich ist zu fragen, warum Bucer in den weitgehend von ihm im Jahr 1545 verfassten Statuten des Gymnasiums nicht zumindest unter der Hand versucht, der Kirche mehr Einfluss in Schulfragen zu gewähren. (vgl. M. FOURNIER, *les statuts*, 48–53).

72 Vgl. SA 192–214.

Das Stift habe die Strassburger Kirche durch Predigt, Seelsorge und Unterweisung zu unterstützen⁷³. Für die Seelsorge sollen sieben Kanonikate reserviert werden, die die Pfarrer der drei dem Stift unterstehenden Kirchen St. Thomas, St. Niklaus und St. Aurelien erhalten sollten. Zur Verbesserung des Unterrichts seien zehn Kanonikate zur Verfügung zu stellen, und zwar je zur Hälfte für die Dozenten (zwei Professuren für Theologie, eine für Jurisprudenz, eine für Logik und eine für Griechisch) und für die Klassenlehrer der oberen fünf Klassen.

Diese personalpolitischen Vorschläge wurden in den folgenden Jahren allmählich umgesetzt, während den Empfehlungen, die die Frömmigkeit und die Zucht betrafen, sekundäre Bedeutung zugemessen wurde. Es darf aber nicht vergessen werden, dass Bucer einige Widerstände innerhalb des Kapitels zu überwinden hatte; namentlich Peter Dasypodius lehnte das *Municipalstatut* und die Stiftsreform ab, weil er den Einfluss des Magistrats in den Belangen des Thomasstiftes beschränken und eine gewisse Autonomie dieser Institution wahren wollte⁷⁴.

Abschliessendes

Wie die Darstellung gezeigt hat, verfügte Bucer in den Schulfragen über einen erheblichen Einfluss⁷⁵. In wichtigen Fragen hatte der Theologe entscheidende Anstösse gegeben: Die Einsetzung der Scholarchen, die Finanzierung des Schulwesens sowie die Einrichtung der Internate, des Predigerseminars und des Gymnasiums gingen auf Impulse des Reformators zurück. Bucer zog als treibende Kraft und einflussreicher Berater wichtige Fäden im Hintergrund⁷⁶. Zwar führte der Scholarch Jakob Sturm die Personalpolitik des Schulwesens, aber Bucers Einfluss in diesem Bereich ist nicht zu unterschätzen: Bei

73 Vgl. SA 196–201; G. ANRICH, Bucer, 72 und J. ADAM, Kirchengeschichte der Stadt Strassburg, 151 f.

74 Vgl. *Dossier conc. interprétation et amélioration et application du statut municipal et statuts St. Thomas*. AST 23. No. 5.

75 Vgl. G. HAMMANN, Bucer, 276; A. SCHINDLING, Hochschule, 78–104; E. W. KOHLS, Einl. zu den Schulurkunden. In: BDS 2, 392 und KOHLS 90 f.

76 Vgl. Bucers Bericht aus dem Jahr 1544 an die Scholarchen über den Zustand des Gymnasium in M. FOURNIER, *les statuts*, 46 f.

mindestens neun Berufungen teilweise prominenter akademischer Lehrer⁷⁷ zog er die entscheidenden Fäden. Sein umfangreiches Beziehungsnetz dürfte ihm bei der Suche nach qualifizierten Gelehrten entscheidend geholfen haben. Schliesslich beteiligte sich der Pfarrer als Gutachter an Auswahlverfahren. In Bildungsfragen genoss er ein so hohes Ansehen, dass er sogar – trotz der Differenzen mit dem Magistrat in der Zuchtfrage – zu wesentlichen Teilen die Statuten des Gymnasiums vom Jahr 1545 verfasste⁷⁸.

Trotz seiner Bedeutung für das Bildungswesen bekleidete Bucer aber nie ein schulisches Amt. Seine Leistungen für die Schule gehören zu den wertvollsten Ergebnissen seines Wirkens in Strassburg. Das belegen auch zeitgenössische Zeugnisse. So rühmte der erste Rektor des Gymnasiums, Johann Sturm, den Reformator als den eigentlichen Begründer der Schule. Der Augsburger Stadtarzt Gereon Sailer kommentierte Bucers Wirken folgendermassen: *Wann er (sc. Bucer) sein leben lang nichtz guets gethan und nur die schuel zu Strasburg angericht, so wers doch ain herrlichs, gotseligs werck, dann dergleichen schulen hab ich mein leben lang nie gesehen*⁷⁹.

Trotzdem darf die Bedeutung Bucers angesichts des Gewichts der Scholarchen (und des Rates) in der Bildungspolitik nicht überbewertet werden⁸⁰. Die Schule war eine Angelegenheit der politischen Obrigkeit, und die Kommission der Schulherren leitete das Strassburger Bildungswesen mit straffen Zügeln. Die Scholarchen reagierten auf

77 Peter Dasypodius (Berufung im Jahr 1533; Mitbewerber war der Strassburger Christoph Ruch, doch Bucer konnte die Anstellung von Dasypodius durchsetzen. Vgl. C. ENGEL, Schulwesen, 51 f.), Simon Lithonius (1537), Peter Schriessheimer (1537), Rektor Johann Sturm (1536), Johannes Calvin (1538), Claudius Fereus, Petrus Martyr Vermigli (1542), Immanuel Tremelius (1542), Paul Lasci (1542), Paul Fagius (1544), Justus Velsius (1544; vgl. TAE 4, 98–102, 164–170). Nach KOHLS 90 f.

78 Vgl. M. FOURNIER, les statuts, 48–53. Nach KOHLS 99 war Bucer mit seinem Entwurf entscheidend am verfassungsmässigen ersten Teil des Statutes, doch auch am lehrplanmässigen zweiten Abschnitt beteiligt gewesen. A. SCHINDLING, Hochschule, 99 bezeichnet Bucer sogar als Autor der Statuten.

79 LENZ 1, 347.

80 KOHLS 73–79 überschätzt generell den bucerschen Einfluss auf das Strassburger Schulwesen und vernachlässigt namentlich das Gewicht der Schulherren und des Rates.

alle Autonomiebestrebungen der Schulen und des Gymnasiums mit grossem Misstrauen und verhinderten jegliche Ansätze zu einer Selbstverwaltung. Ebenso beschränkte die Ratskommission den kirchlichen Einfluss in Schulfragen und gestand der Kirche nur eine beratende Rolle zu. Insofern hatte Hedio als kirchlicher Visitator nur eine limitierte Bedeutung.

4.3 Trotz Konsens: der geringe Einsatz Bucers für bestimmte weltliche Fragen

4.3.1 Das Abseitsstehen Bucers bei der Abschaffung der geistlichen Privilegien

Bei der Abschaffung der geistlichen Privilegien, deren Beseitigung der Magistrat seit dem Treger-Handel (Herbst 1524) ernsthaft betrieb, spielte neben Eigeninteressen der Druck der Bürger eine gewichtige Rolle. Die Laien hatten wenig Verständnis für die klerikalen Vorrechte, namentlich das *privilegium immunitatis* und das *privilegium fori*, und verlangten von allen Stadtbewohnern, auch von den Geistlichen und den Konventsangehörigen, ein Mittragen der städtischen Pflichten. Obgleich Bucer die Abschaffung dieser Vorrechte befürwortete, engagierte er sich dafür nur sehr zurückhaltend.

Grundsätzliches

Bucer lehnte alle geistlichen Immunitäten und Privilegien ab und vertrat in Berufung auf Röm 13, 1 [*Jedermann sei untertan der Obrigkeit (...)*]¹ die Meinung, die Kleriker und die Konventsangehörigen hätten sich in allen weltlichen Belangen der Stadtregierung zu unterwerfen². Strassburg erschien ihm als ein unteilbares christliches Gemeinwesen, das dem Separatismus irgendwelcher Gruppierungen

- 1 *Omnis anima. Ebraice hoc dixit, sed ut exprimeret, neminem qui hac vita fruitur, non debere potestati publicae subiectum esse. Dum enim hic vivitur, in societate hominum vivendum, ergo communibus legibus, atque sub uno imperio communis magistratus.* RÖM (36) 479a. Vgl. auch RÖM (36) 483–488.
- 2 Vgl. BDS 1, 144.22–29; RÖM (36) 482–490; EV (53) 140b/141a; M. BUCER, christliche Erinnerung, 42–47 und M. BUCER, Kirchengüter, V2–X4. – Siehe zum folgenden ferner B. MOELLER, Kleriker, 41–49.

keinen Platz bieten durfte. Trotzdem war die Abschaffung dieser ständischen Vorrechte für den Theologen ein eher zweitrangiges, organisatorisches Problem³, das er den *externa*⁴ zuordnete und dem er entsprechend wenig Gewicht beimass.

Das verhältnismässig geringe Engagement Bucers ist zumindest in der Problematik der Bürgerpflicht des Klerus mit einer Art „Arbeitsteilung“ unter den Prädikanten zu erklären: der Propst des Stiftes St. Thomas, Wolfgang Capito, zog als ranghöchster evangelischer Geistlicher die entscheidenden Fäden in dieser Angelegenheit und verfasste im Spätherbst 1524 zwei wirkungsvolle Flugschriften. Doch Bucers bescheidenes Eintreten in diesem überaus wichtigen Problemfeld kann nachvollzogen werden, wenn man die limitierten Möglichkeiten seiner Einflussnahme bedenkt. Das soll im folgenden dargestellt werden:

Die Einführung der Bürgerpflicht für die Welt- und Stiftsgeistlichen

Der Widerstand gegen die Abschaffung der Privilegien der Welt- und Stiftsgeistlichen kam von den vier vermögenden Stiften und nicht vom Rat⁵, der bereits im 15. Jahrhundert Ungeld von den Klerikern

- 3 Für die Jahre 1523 und 1524 finden sich kaum Belege, in denen Bucer die Bürgerpflicht des Klerus einforderte z. B. in BDS 1, 144, 201 f., 297 f., 302, 340 sowie in BCOR 1, 202.48 f., 267 f. 16 f. – Ähnliches ist im Blick auf die Konvente festzustellen. Aus den Jahren 1523 bis 1525 sind nur drei Belege überliefert, in denen Bucer sich zusammen mit seinen Kollegen politisch für eine repressive Behandlung der Konvente und die Abschaffung ihrer Privilegien engagierte: BCOR 2, 21 f., BDS 2, 402 f. und BCOR 2, 25–27 (ausführlich). Bezeichnenderweise stammen zwei Eingaben aus dem Bauernkrieg – einer Zeit, die für die Durchsetzung reformatorischer Anliegen günstig war, denn nur deutliche Signale konnten die Strassburger Unterschichten vor einer Annäherung an die Aufständischen fernhalten.
- 4 Vgl. dazu das Kap. 3.4 (Das antithetische Schema *externa-spiritualia* als Kanon im Kanon).
- 5 Bereits im April 1523 hatte der Senat den für ihn unattraktiven Schirmvertrag aufgekündigt und den Geistlichen am 13. Juni 1523 das Bürgerrecht angeboten. In einem nächsten Schritt versuchte der Magistrat im Januar 1524 die Bürgerpflicht für alle Stifts- und Weltgeistlichen – ausgenommen die Domherren –

verlangt und Massnahmen gegen das *privilegium fori* oder zur Beschränkung des Besitzes der Konvente ergriffen hatte⁶. Bei dieser Machtkonstellation konnten Bucer und seine Amtsbrüder relativ wenig unternehmen – ausser die Regierung mit Agitation und gezielten Supplikationen zu einem zügigeren Vorgehen anzutreiben. Zunächst setzte der Senat die bisherige Politik fort, die Geistlichkeit zur Einbürgerung anzuhalten⁷, und bot am 13. Juni 1523 allen Klerikern das Bürgerrecht an, das die reformatorisch gesinnten Prädikanten gerne annahmen. Allerdings stimmte der Rat im Herbst 1523 dem Einbürgerungsgesuch Bucers aus politischen Gründen nicht zu.

Die auf Legalität bedachte Politik wagte aber lange Zeit nicht, die Privilegien der vier Hauptstifte durch eine obligatorische Einbürgerung anzutasten und die bestehenden Rechtsbeziehungen abzubreaken. Erst im Dezember 1524 konnten sich die Behörden zu diesem gewichtigen Schritt durchringen und die Bürgerpflicht für die Geistlichen auf den 2. Februar 1525 anordnen, wobei die Schöffen diesem folgensweren Gesetz noch im Januar 1525 zustimmen mussten. In der Folge stiegen die Einbürgerungen von Klerikern sprunghaft: 1525 kauften 172 Geistliche das Bürgerrecht, während sich 1524 gerade mal 22 einbürgern liessen. *So ist also in Straßburg allem Anschein*

einzuführen, aber er stiess auf den Widerstand der vier Hauptstifte. Nach diesem ersten gescheiterten Versuch wurden die Verhandlungen mit den Stiften erfolglos über die Erneuerung des Schirmvertrages fortgeführt. Auf den zunehmend grösseren Druck der Bevölkerung hin gab der zögerliche Rat im November 1524 die Einführung der Bürgerpflicht für die Geistlichkeit bekannt, worauf die übrigen Stiftsherren dem Beispiel von Jung St. Peter (August 1524) folgten und im folgenden Monat aus der Stadt flohen. Der so brüskierte Magistrat nahm den hingeworfenen Fehdehandschuh auf und beschloss nach der Befragung der Schöffen die Einführung der Bürgerpflicht auf den 2. Februar 1525. Nach SCHMIDT 190–194.

6 Siehe SCHMIDT 66 f., 121 f., 190–194; LIENHARD 380 f.; M. U. CHRISMAN, Strasbourg, 288–290; B. MOELLER, Kleriker, 41–49 und W. STAFFORD, Clergy, 103–139.

7 Immerhin sind für den Zeitraum zwischen 1440 und 1520 130 Kleriker in den Bürgerbüchern verzeichnet – *gewiss nicht annähernd der gesamte Klerus der Stadt, aber doch eine Zahl, wie sie nirgendwo sonst erreicht worden sein dürfte*. B. MOELLER, Kleriker, 42 f.

*nach erstmals die gesamte Geistlichkeit einer Stadt rechtlich in die Bürgergemeinde eingegliedert worden*⁸. Dadurch verlor der Klerus seinen exemten Status und musste Steuern wie auch Abgaben leisten; nur vom Waffendienst wurde er befreit⁹.

Die angestrebte Schliessung aller Konvente

Parallel zu den Bestrebungen, die Bürgerpflicht für den Weltklerus einzuführen, intensivierte der Magistrat seine bisher weniger erfolgreichen Bemühungen, die geistlichen Privilegien der Konvente zu eliminieren¹⁰. Seit 1524 betrieb er die Schliessung der Konvente, indem er den Austritt erleichterte und Neuaufnahmen von Novizen unterband. Ferner übernahmen nach der Inventarisierung der Klostergüter im Frühjahr 1524 die Klosterherren, eine Ratskommission, treuhänderisch die Verwaltung der Vermögenswerte. Schliesslich wurden im August 1524 die Schirmverträge neu ausgehandelt, mit deren Unterzeichnung die Konvente (mit Ausnahme des Deutschen Hauses) anfangs 1525 – notabene aber erst aus Angst vor dem nahenden Bauernkrieg – auf ihre zahlreichen Vorrechte verzichteten.

Auf die obrigkeitliche Politik, ein Konglomerat von Repression und Verhandlungstaktik, konnten Bucer und seine Kollegen wenig Einfluss nehmen. Sie begrüsst die obrigkeitliche Strategie, obgleich sie gerne eine härtere Gangart angeschlagen hätten. Das Klosterleben war namentlich für den Ex-Dominikanermönch die Ausgeburat einer selbstsüchtigen Lebensform, die es möglichst schnell zu eliminieren galt¹¹. Die Prädikanten strebten eine radikale Lösung an: Die 21 Konvente sollten wie in Zürich auf ein Männerkloster und ein bis zwei

8 B. MOELLER, Kleriker, 47.

9 Vgl. SCHIESS 2, 491 f.

10 Siehe J. VIERLING, Ringen, 18–43; SCHMIDT 194f.; LIENHARD 381–383, 389f.; G. ANRICH, Thomasstift, 11–14; J. ADAM, Kirchengeschichte der Stadt Strassburg, 90–92 und A. BAUM, Magistrat, 99–123.

11 Vgl. BDS 3, 87–99.

Frauenklöster reduziert werden¹². Dieses Begehren von anfangs Mai 1525 entsprach im Grunde genommen den Intentionen des Senats und stiess daher zumindest im Blick auf die Frauenklöster auf positive Resonanz, denn bereits ein Mandat vom 9. Mai 1525 gebot – wenn auch vergeblich – den Nonnen der drei noch existierenden Klöster den Austritt. Ausserdem stimmte der Rat der gewünschten regelmässigen Verkündigung des Evangeliums in den noch bestehenden Frauenkonventen zu, woran sich auch Bucer in der Folge beteiligte.

Jedenfalls näherte sich die sanftere obrigkeitliche Politik dem Ziel Bucers an, wenn auch etwas langsamer: Anfangs 1525 lösten sich vier der sieben Frauenklöster und der Barfüsserkonvent auf, und in den folgenden Jahren kam es zu weiteren Konventsschliessungen. Nur sechs observante Ordenshäuser in und vor der Stadt widersetzten sich über die Reformation hinaus dem neugläubigen Druck. Die Vermögen wurden treuhänderisch als eigenständige Körperschaften verwaltet und nicht der Stadtkasse zugeschlagen. Die Erträge aus den Klostergütern flossen auch nicht in den *fiscus publicus*, sondern wurden für traditionell kirchliche Aufgabengebiete wie das Bildungssystem oder das Fürsorgewesen verwendet.

12 Bucer schlug in zwei Prädikantengutachten aus der Zeit des Bauernkriegs (zu datieren vor dem 6. Mai 1525 bzw. in der Zeit vom 6.–12. Mai 1525) folgende Massnahmen vor: Alle jüngeren Mönche sollten einen ehrbaren Beruf erlernen, während den älteren, wenn sie aus dem Kloster austreten wollten, eine Pension zu bezahlen sei. Die nicht austrittswilligen Mönche seien in einem Kloster zusammenzufassen. Wenn in den Frauenklöstern zwei bis drei Wochen lang das Evangelium gepredigt worden sei, mögen die willigen Nonnen mit dem Notwendigen versehen entlassen werden. Die anderen Frauen seien bis zum Ende des Bauernkrieges zu ihren Familien zu schicken, wobei der Konvent für ihre Nahrung aufzukommen habe. Danach könnten auch sie in einem Kloster (oder auch zwei) zusammengefasst werden. Nach BCOR 2, 22, 26f. und BDS 2, 402f.

4.3.2 Die gute öffentliche Fürsorge – der Grund für das geringe Interesse Bucers an der städtischen Sozialpolitik

Die kirchliche Diakonie – eine institutionalisierte Form
der Nächstenliebe

Seit seiner Erstlingsschrift¹³ verkörpert die Nächstenliebe für Bucer den gelebten Glauben¹⁴. Die *charitas* ist ein Ausdruck der Herrschaft Christi und hat sich im alltäglichen Leben zu bewähren, *ut cohaeremus vera fide et charitate inter nos tanquam membra unius corporis Christi*¹⁵. Der Geistliche betont dabei den individuellethischen Aspekt der Nächstenliebe und sieht nicht, dass auch strukturelle Veränderungen dem Mitmenschen dienen können. *Voluit Deus homines inaequaliter vivere*¹⁶. Die Nächstenliebe hat sich in der spezifisch kirchlichen, an biblischen Vorbildern orientierten Diakonie zu konkretisieren. Da Bucer die Kirche und die städtische Gesellschaft in einer Einheit sieht, unterscheidet er die weltliche Fürsorge nicht von der kirchlichen Diakonie. In seinen Augen ist das städtische Sozialwesen nicht eine weltanschaulich neutrale Wohlfahrtsbehörde, sondern abhängig von der Kirche und ihrem Auftrag. Die Stadtbehörden vertraten eine ähnliche Position und stellten bei der Neuordnung des Armenwesens im Jahr 1523 die enge Verbundenheit der Kirche mit der öffentlichen Fürsorge nicht in Frage.

Das zeigt sich bereits in der Verwaltung des Sozialwesens: Ein Almosenherr nahm regelmässig an den Dienstagssitzungen der Kirchspielpfleger teil, und seine neun Mitarbeiter, die Unterpfleger, waren zugleich Kirchenpfleger und repräsentierten die neun Kirchgemeinden (und damit die ganze Stadt). Schliesslich nahm der städtische Almosenschaffner Lukas Hackfurt an der ersten Strassburger Synode von 1533 teil.

13 Vgl. BDS 1, 44–67.

14 Vgl. G. HAMMANN, *L'amour*, 219–237; DERS., Bucer, 239–242 und O. WINCKELMANN, *Fürsorgewesen* 1, 87–90. Vgl. Kap. 2.1 (Die Enschärfung sozialer Probleme zur Erhaltung der städtischen Einheit).

15 EPH (62) 72.

16 BOL 2, 376.

Bucer kennt das Diakonat aber auch als eigenständiges kirchliches Amt. (...) lernen wir, *das die gemeine versehung der Kirchen zu allen zeiten fürnemlich in den zweien diensten stebet: Am dienst der seelsorger und am dienst der leiblichen versehung für die dürfftigen. Die zu diser leiblichen versehung verordnet sind, haben die Apostel und dem nach die Kirchen, so lang dis ampt in der Kirchen seine uebung gehabt, Diaconos geheissen, das ist, diener. Und als sich die Kirchen gemehret und erweiteret haben, sind auch die Subdiacon, das ist, Unterdienner, und dann Archidiacon, das ist, Ertz- oder Oberdiener, verordnet worden*¹⁷. Allerdings ist dem Geistlichen die Einrichtung des Diakonats in den ersten Jahren der Reformation kein besonderes Anliegen – weder in Ulm noch in Strassburg¹⁸. Als er 1538 in der Hauptschrift *Von der waren Seelsorge*¹⁹ in erster Linie eine autonome Kirchenzucht einforderte, plädierte er auch für die Einführung eines eigenständigen kirchlichen Diakonenamtes und wollte sich auf diesem Gebiet nicht einfach mit der weltlichen Fürsorge begnügen²⁰. Diese Forderung ist aber sozusagen eine Begleiterscheinung der Kirchenzuchtproblematik. Allerdings verlangte der Pfarrer auch in anderen Werken aus den Jahren nach 1538²¹ eine selbständige kirchliche Diakonie bzw. er geht unausgesprochen von ihrer Existenz aus.

17 BDS 7, 18–26.

18 Zwar reihte Bucer das Diakonenamt in der Ulmer Kirchenordnung (1531) der Vollständigkeit halber unter die zahlreichen kirchlichen Ämter ein (vgl. BDS 4, 221), aber er liess es bei dieser Andeutung bewenden. – In Strassburg präsentierte sich die Sachlage ähnlich: In einem internen Bedacht an seine Amtsbrüder sprach Bucer ansatzweise vom Diakonat, ohne es explizit beim Namen zu nennen (vgl. BDS 5, 374 f.). Offensichtlich mass der Pfarrer aber der kirchlichen Armenfürsorge kein grösseres Gewicht zu, denn sonst müsste das Diakonat ja wenigstens im Entwurf der Kirchenordnung als kirchliches Amt erscheinen.

19 Vgl. BDS 7, 90–245.

20 Vgl. BDS 7, 112–116. *Es solte je diser dienst also wider uffgericht werden, das jederman der notdurfft zu dem, das er zum reich Christ seins vermögens auch nutzen moechte, versehen würde und nieman mangel litte, wie wir das exempel der ersten Kirchen Act. iiii. (32ff.) vor augen haben* (BDS 7, 116.13–18).

21 z. B. BOL XV, 143–152; M. BUCER, Acta, 102 f.; DERS., Kirchengüter, J3 L3 O4–P4 und VGG 136b–37a, 145–152.

Trotz der theoretischen Abgrenzung der kirchlichen Diakonie von der weltlichen Fürsorge unternahm Bucer nie ernsthafte Schritte zur Verwirklichung seiner Überlegungen. Seine diesbezügliche Passivität begründet er folgendermassen: *Am ampt und dienst der seelsorg ist weiter gelegen; Dann wo das ampt der seelsorg recht bestellet und seine ubung wol hat, mag kein besonder mangel an disem anderen dienst der leibssorg bescheinen*²². Die Sozialfürsorge ist also quasi ein untergeordnetes Problem der bucerschen Bestrebungen, die Herrschaft Christi voranzutreiben, und in diese eingebettet.

Geringes Interesse an der weltlichen Fürsorge

Es ist auch ein geringes Interesse Bucers an der weltlichen Fürsorge zu beobachten²³. Offensichtlich gab es für ihn wenig Anlass, sich mit ihr zu beschäftigen. Die 1523 neugeordnete Armenwesen leistete effektive Hilfe, und der sozialdisziplinierende Zug (Arbeiten statt Betteln) kam den bucerschen Zuchtbestrebungen sehr entgegen²⁴. Diese Reform wurde von den Neugläubigen begrüsst, wie zeitgenössische Äusserungen es belegen. Ausserdem war der 1524 eingesetzte Almosenschaffner Hackfurt trotz seiner zeitweiligen Sympathien für die schwenckfeldischen Lehren ein überzeugter Anhänger der Reformation. Bucer unterhielt gute Beziehungen zu ihm und konnte ihn von seinen sektiererischen Tendenzen abbringen.

Ein Zeugnis des Superintendenten aus den Jahren 1542/43 belegt die gute Arbeit des Strassburger Armenwesens: *Iam vero in hac nostra Ecclesia Argentoratensi, cura elemosynae ab alijs administratur, et ut nunc res Ecclesiae habent, non incommode: ac Lautius multo huic procuratori prospectum est, quam administrationi doctrinae et disciplinae*²⁵. Die Zufriedenheit mit dem städtischen Sozialwesen schlug sich auch in der geringen Zahl von Eingaben und Demarchen nieder,

22 BDS 7, 116.20–23.

23 Vgl. G. HAMMANN, *l'amour*, 219–237; R. STUPPERICH, Butzers Anteil, 129f. und O. WINCKELMANN, Fürsorgewesen 1, 86f., 101, 117f.

24 Vgl. dazu das Kap. 5.2 passim.

25 SA 197.

die soziale Anliegen aufgriffen²⁶. Vielmehr verteidigte der Pfarrer verschiedentlich das Gemeine Almosen gegen Spendenaktionen der Konvente und der Beginen²⁷. Im Rahmen einer gewissen „Arbeitsteilung“ unter den Prädikanten engagierte sich möglicherweise vor allem Hedio für das Armenwesen²⁸, was Bucers geringe Anteilnahme miterklären würde.

Damit soll aber nicht gesagt werden, dass der Theologe sich nicht um soziale Probleme gekümmert hätte. Im Gegenteil: Gemäss dem *Register einer nebenstüre für fremde Arme, so nit vom gemeinen almosen versehen werden*, figuriert er unter den häufigeren Spendern²⁹. Ferner wohnten in seinem gastfreundlichen Haus immer wieder Glaubensflüchtlinge. Seine Freundschaft zum Strassburger Almosenwesen bewahrte er auch während seines unfreiwilligen Exils in England, denn er vermachte der Fürsorge 20 Gulden als Legat, die 1552 verbucht wurden³⁰. Schliesslich unternahm Bucer verschiedene, allerdings erfolglose Vorstösse beim Senat zur Unterbindung von Fürkauf und Wucher³¹.

26 Beispielsweise baten Bucer und Hedio am 10. November 1529 den Rat, die rund 2150 Armen, die wegen der grassierenden Teuerung nach Strassburg gekommen seien, den Winter über zu unterstützen. Dank der Stifte und Konvente fehle es auch nicht an Mitteln. Der Senat befahl daraufhin den Almosenherrn, diese Bitte zu bedenken. Vgl. S. BRANT, *les annales*, 177 (Nr. 4819–4821) (= BCOR 3, 339 f.); O. WINCKELMANN, *Fürsorgewesen* 2, 125 und R. STUPPERICH, *Butzers Anteil*, 129 f.

27 Vgl. S. BRANT, *les annales*, 169 (Nr. 4781) u. 177 (Nr. 4821).

28 Hedio übersetzte und publizierte die Schrift *De subventione pauperum* des spanischen Humanisten Johann Ludwig Vives. Das Ziel dieser Veröffentlichung war es, die Zweifel am bestehenden Sozialsystem mit Hilfe eines altgläubigen Zeugen auszuräumen und zum weiteren Ausbau des Fürsorgewesens zu ermutigen. Vgl. O. WINCKELMANN, *Fürsorgewesen* 1, 116 f.

29 Vgl. O. WINCKELMANN, *Fürsorgewesen* 2, 242–245.

30 Vgl. O. WINCKELMANN, *Fürsorgewesen* 2, 260 (Nr. 241).

31 Vgl. z. B. TAE 1, 233, 329; S. BRANT, *les annales*, 168 (Nr. 4781); BDS 6/2, 194 f. und BCOR 3, 280 f.

*5 Bucers Vorstellungen vom regnum Christi
und die Strassburger Realität:
die Kontroversen mit dem Magistrat*

Im folgenden Hauptkapitel werden die unterschiedlichen Zielvorstellungen Bucers und der politischen Führung anhand von vier Problemfeldern beleuchtet: die Abschaffung der Messe (vgl. Kap. 5.1.1), die Beseitigung des nonkonformistischen Separatismus (vgl. Kap. 5.1.2), die Anhebung der Zucht (vgl. Kap. 5.2) und die Ablehnung des Interims (vgl. Kap. 5.3). Diese Fragen gehören für den Reformator in den Komplex der heilsnotwendigen *spiritualia*¹ und sind ihm daher besonders wichtig. Dagegen hatte der Senat eine andere Optik und mass diesen Belangen nicht die gleiche Dringlichkeit zu. Aus diesen Gründen zögerte er Entschlüsse hinaus oder fällte Entscheidungen, die nicht im Sinne Bucers waren (z. B. die Einführung des Interims).

Das Ziel: die Herrschaft Christi

Bucer verfolgte das Ziel, dass die Bürger Strassburgs sich unter die Herrschaft Christi begeben sollen. Das städtische Leben hat sich nach der Meinung des Pfarrers auf das Reich Christi auszurichten. Alle diesem Regiment entgegenstehenden Hindernisse sind vom Magistrat zu beseitigen, damit das *regnum Christi* den nötigen Raum zur Ausbreitung erhält. Aus diesem Grunde können die Messe, der Inbegriff eines Götzendienstes, und die selbstsüchtigen, eigenbrötlerischen Nonkonformisten in einem christlichen Gemeinwesen keine Daseinsberechtigung haben. Diese radikale Haltung fand beim Magistrat nur beschränkt Gehör, der keineswegs vom Ideal einer heiligen Stadt fasziniert war und eine realistischere, den Gegebenheiten angepasste Politik verfolgte.

Diese divergierenden Grundhaltungen führten zu ernsthaften Differenzen, die in unterschiedlicher Heftigkeit ausgetragen wurden. Die Beseitigung der Messe und des Dissidentenproblems gehörte noch in die Umbruchszeit der frühen Reformation. In diesen notwendigen Kontroversen wurden die Grundlagen für die Neugestaltung des Strassburger Kirchenwesens gelegt: einerseits durch die Beseiti-

1 Vgl. dazu das Kap. 3.4 (Das antithetische Schema *externa-spiritualia* als Kanon im Kanon).

gung der letzten altgläubigen Spuren, andererseits durch die Bestimmung einer eigenen Glaubensnorm und durch die Abgrenzung gegenüber nonkonformistischen Strömungen. Die entsprechenden Entscheidungen wurden in beiden Fragen von den Behörden lange Zeit herausgeschoben. Während der Magistrat die Religionspolitik offen gestalten und daher keine entsprechenden Gesetze verabschieden wollte, votierten Bucer und seine Amtsbrüder von ihrem dezidierten Standpunkt her für eine umgehende Abschaffung der Messe und für die Beseitigung des Dissidentenproblems. Insofern stand in beiden Problembereichen die Frage im Hintergrund, ob Strassburg eine offene oder eine bekenntnishafte Haltung in religiösen Belangen einschlagen solle.

In beiden Angelegenheiten konnte eine Lösung gefunden werden, denn externe Gründe zwangen den Rat zum Handeln: In der Messfrage konnte er sich nicht länger dem Druck der Bevölkerung widersetzen, und in der Dissidentenfrage sah die Regierung sich durch die Entwicklungen in Münster (1534) zum Handeln gezwungen. Dadurch konnten die unterschiedlichen Sichtweisen des Magistrats und der Prädikanten, namentlich Bucers, hinsichtlich einer offenen oder strikten Religionspolitik noch nicht in aller Schärfe aufbrechen.

Die Kontroversen der vierziger Jahre: die Heiligung und das Verhältnis von Kirche und Obrigkeit

Erst in der Zuchtfrage traten diese Differenzen deutlich zu Tage, denn es gab in dieser Frage weder innen- noch aussenpolitische Zwänge. Ausserdem fanden die Auseinandersetzungen in einer Zeit statt, als die „neue“ Strassburger Kirche schon weitgehend konsolidiert war. Bucer erwartete ein obrigkeitliches Einschreiten gegen die häufig festzustellende nachlässige Lebensführung, die nach seiner Meinung die Ausbreitung des Reiches Christi behindert, und mass der Heiligung aller Bürger eine fundamentale Bedeutung für die Zukunft des Gemeinwesens zu. Dagegen verfolgte der Magistrat eine wesentlich zurückhaltendere Zuchtpolitik, behandelte Sittenfragen eher zweitrangig und war nicht bereit, die bucerschen Vorstellungen in ihrer Schärfe zu unterstützen. Weil der Pfarrer über verhältnismäs-

sig wenige Parteigänger in der Bevölkerung verfügte, hatte seine Heiligungsbestrebungen keine reelle Chance. Es fehlte der Druck von der Strasse.

In der Zuchtfrage brach nicht nur die Problematik einer strikten oder offenen Haltung in religiösen Belangen auf, sondern auch die bisher nicht kontrovers debattierte Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Obrigkeit. Der Geistliche wollte eine unabhängige Kirchenzucht einführen und verlangte 1538 aus diesem Grunde eine Beschränkung des obrigkeitlichen Einflusses in kirchlichen Angelegenheiten. In den schwierigen Jahren nach 1546 – für Bucer die Zeit der Strafe Gottes – eskalierte das Problem des Verhältnisses von Kirche und Obrigkeit in den Bekenntnisgemeinschaften.

Als in Strassburg das Interim eingeführt werden sollte, setzte Bucer seine bisherigen Heiligungsbestrebungen konsequent fort. Diese geplante „Zwischenlösung“ war für ihn eine Beschneidung der Freiheit der evangelischen Verkündigung und ein gefährlicher Rückfall in den Irrglauben durch die Wiedereinführung der Messe. Angesichts der hoffnungslosen aussenpolitischen Situation bestand die letzte Hoffnung noch in der Reue, in der Busse und in der Umkehr. Nur in der Heiligung konnte Strassburg die Rettung erfahren – und nicht in der Bereitschaft, die abgöttische Messe in der Stadt wieder zuzulassen.

5.1 Die notwendigen Kontroversen um die reformatorischen Grundlagen (1524–1534)

5.1.1 Kein falscher Gottesdienst im *regnum Christi*: die Abschaffung der Messe

Die freie Verkündung des Wortes – der gereinigte, evangelische Gottesdienst – ist für Bucer die Grundbedingung für die Ausbreitung des Reiches Christi¹: *Und freylich seytenmal ir das (sc. wort des glaubens) so gern hoerent und so ernstlich nachfragen, seind ir auß gott geboren und ein wore versammlung Christi. (...) Also ist es gewisslich auch das reich Christi und wore kirch, wo das wort Christi mit solchem lust gehort und fleiss bewart würt*². Der altgläubige Gottesdienst räumt der Wortverkündung in den Augen Bucers gerade keinen Platz ein, sondern verzerrt mit *filerlei seltzamer geperd*³ die Blickrichtung, schiebt menschliche Handlungen fälschlicherweise in den Vordergrund und führt weg vom lebendigen Glauben an Christus zu einem toten Menschenwerk.

Der Pfarrer verabscheute die traditionelle Lehrmeinung, die Opferung Christi werde in der Messe unblutig wiederholt und dadurch die Gnade erwirkt. Gemäss seiner Auffassung beruht die Rechtfertigung nämlich ausschliesslich auf der einmaligen Erlösungstat Christi am Kreuz und wird dem Menschen allein aus Gnade zugesprochen⁴. Dagegen vertraut der herkömmliche Gottesdienst nach Bucers Meinung nicht auf die göttliche Gnade und geht von der falschen Hoffnung aus, Gott mit einer menschlichen Leistung gnädig stimmen

1 Siehe SCHMIDT 289–291; GRESCHAT 95–97; G. ANRICH, Bucer, 23–25; W. VANT' T SPIJKER, Offices, 19–23; P. F. BARTON, Einl. zu den Messgutachen. In: BDS 2, 423–431 und DERS., Jahr 1525, 141–157.

2 BDS 1, 44.13–16.

3 BDS 1, 237.7.

4 Vgl. BDS 1, 116–118, 205f., 245f.

zu können. Deshalb ist die Messe für den Theologen ein verderbliches Menschenwerk und eine absolut unbiblische Anmassung, die die einmalige Erlösungstat des Königs und Hohepriesters Christus für ungenügend erklärt.

*Sybe, waß lesterung das sie: ein wenig brott und wein, dan es vor dem seggen ist, opffert er gott uff für siner und aller Christen, lebendiger und dotter, sund zum beyß jns ewig leben, das allein der tod Christi geunrcket hatt und vermag; jst das nit gottes gespoett und den tod Christi greulich gelestert?*⁵

Der altgläubige Gottesdienst tastet die Ehre Gottes an und ist eine schlimme Häresie, die keineswegs der christlichen Freiheit anheimgestellt werden kann⁶.

*Nun ist die Meßs viel greultcher. Dan da nit burerey, sonder, das viel schwerer ist, die aller greulichst abgotterey und lesterung gottis für dem höchsten gotts dienste mit offenbarem gespoett des todts Christi dargehen wurt*⁷.

Nach Ansicht des Aurelienpfarrers ist die wahre Religion die Grundlage jedes Gemeinwesens, und die Existenz eines falschen Gottesdienstes muss den Zorn Gottes heraufbeschwören, wie es zahlreiche Geschichten aus dem Alten Testament belegen⁸. Zwei Bekenntnisse in einer Stadt sind unmöglich⁹, bedrohen die Einheit der Bevölkerung und führen zum Verderben des Gemeinwesens¹⁰. Strassburg ist ein Leib, und als dessen Haupt¹¹ ist die Obrigkeit voll und ganz Gott gegenüber verantwortlich. Zwar ist der Magistrat nicht befugt, sich in die eigentlichen geistlichen Belange einzumischen, aber er darf den falschen Gottesdienst und die Ketzerei in seinem Herrschaftsbereich

5 BDS 2, 489.9–13.

6 Vgl. BDS 1, 218–224.

7 BDS 2, 536.26–29. Ähnlich auch: *Nun seind aber die Messen ein solcher greuwel vor gott und falscher gottsdiens, das kein groeßer greuwel und schwere gottislesterung uff erden nie kumen ist, noch kumen mag.* BDS 2, 506.4–6.

8 Vgl. BDS 2, 494.5–495.15, 504, 536.30–35. Vgl. dazu auch das Kap. 3.4 (Das Befolgen der göttlichen Gesetze: ein Bestandteil des Bundes Gottes mit den Menschen).

9 Vgl. BDS 2, 516.

10 Vgl. BDS 2, 498.16 f.

11 Vgl. BDS 2, 504.31 f.

nicht dulden, sondern muss sie unterdrücken; die Vorbilder Bucers sind hierbei die alttestamentlichen Könige Hiskia und Josia¹². Darum hat die fromme Obrigkeit die Messe, diese *gotzs lesterung*¹³, unverzüglich und ungeachtet aller äusseren Umstände zu beseitigen und überall den evangelischen Gottesdienst einzurichten¹⁴. Alle weltlichen Bedenken haben zu verstummen, wenn es um das Heil der Bürger geht¹⁵. Mit der Abschaffung der Messe kommt der Magistrat seiner Verantwortung als christliche Obrigkeit nach, denn er hat nämlich von Gott gemäss Röm 13 den Auftrag, das Gute zu fördern und das Böse zu unterdrücken¹⁶. Indem der Rat in allen Kirchen die evangelische Wortverkündigung einrichtet und den Götzendienst beseitigt, schafft er die Voraussetzungen für die Ausbreitung des Reiches Christi. Das Wort Gottes kann nämlich nunmehr ungehindert alle Einwohner erreichen und sie verändern. Der Senat überschreitet damit nicht seine Kompetenzen, denn er verkündigt nicht das Evangelium, sondern unterstützt mit flankierenden Massnahmen dessen Predigt.

*Nihilominus cum et doctrina et ceremoniae externa sunt, et potestas publica in hoc a Deo rebus humanis praefecta est, ut illae optime (...) ita omnia cultus ipsi utigeat, neque possit nocentius quicquam accidere impia doctrina, et superstitiosis ceremoniis: etiam apud nos magistratus officium erit cavere nequid in his palam peccetur*¹⁷.

Die häufig sehr polemische Argumentation Bucers in der Messfrage ist nicht der Ausfluss sachlich-objektivierender Überlegungen, sondern vielmehr der Ausdruck eines immensen persönlichen Engagements. Es geht ja dem Theologen nicht um irgendeine periphere Nebensächlichkeit, sondern er ist durch die Existenz des altgläubigen Gottesdienstes existentiell betroffen. Für die evangelische Lehre sind Bucer und seine Kollegen auch bereit, mit dem Leben einzustehen:

12 Vgl. BDS 2, 463, 472f., 494f., 505, 514, 527, 541.

13 BDS 2, 495.16f.

14 Vgl. z. B. BDS 2, 440.19–30; 493.19–496.20; 512.17–30; 527; 536.7–537.9.

15 z. B. BDS 2, 516–518 oder 536.16–18.

16 Vgl. RÖM (36) 478–480, EV (53) 161b und TAE 2, 463.5–11. Siehe auch das Kap. 3.5.1 (Zum Verhältnis zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Regiment).

17 EV (53) 161a.

*Wir haben uns des todts so offi begeben Und begeben uns des noch, wo sy oder jeman anders wurt hypringen mogen, das wir widder das gots wort und nit allein jnhalt goitlicher geschrift predigen, ouch wo unser leben solchem enigen erfunden wurde, ergeben Wir uns doppel straff zutragnen*¹⁸.

Die todesmutige Gewissheit, ausschliesslich das Wort Gottes zu verkündigen, und die Bereitschaft nötigenfalls dafür zu sterben dürfte den Rat und die Stadtbewohner sicherlich sehr beeindruckt haben. Es stellt sich die Frage, ob dieses unverbrüchliche Vertrauen und der hohe persönliche Einsatz grösseren Einfluss bei der Bevölkerung gehabt haben als die sachlichen Argumente gegen die Messe.

Bucer als Wortführer im Kampf gegen die Messe

Seit Beginn seiner Strassburger Zeit attackierte Bucer die Messe und avancierte in dieser Frage zum Wortführer der „Reformationspartei“ durch die beiden grösseren Frühschriften *Grund und Ursach* (1524)¹⁹ und *De caena dominica* (1524)²⁰. Auch nachdem die Messe seit dem Mai 1525 nur noch in den vier Hauptstiften zelebriert wurde, liess er von seiner Hartnäckigkeit gegen dem alten Ritus nicht ab. Seither überhäufte er den Rat mit mindestens 18 Gutachten und Eingaben, die er entweder selber verfasste, überarbeitete oder sie zusammen mit den anderen Prädikanten schrieb²¹. So hatte der Aurelienpfarrer

18 BDS 2, 460.1–5.

19 Vgl. BDS 1, 194–278.

20 Vgl. BOL 2, 17–58 – Zum folgenden siehe SCHMIDT 289–291; GRESCHAT 95–97; P. F. BARTON, Einl. zu den Messgutachten. In: BDS 2, 423–431 und DERS., Jahr 1525, 141–157.

21 Am 6. Mai 1525 (BCOR 2, 22.35–39), zwischen dem 6. und 8. Mai (BCOR 2, 25 f.9–44), am 10. August 1525 (BDS 2, 468 f.), am 16. April 1526 (BDS 2, 423–431), am 6. Mai 1526 (BDS 2, 470–482), am 17./18. Mai 1526 (BDS 2, 483–496), anfangs Dezember 1526 (BCOR 2, 187–189), am 9. Januar 1527 (die Prädikanten zu ihrer Lehre AST 37, 60), erneut im März/April 1527 (nicht mehr vorhanden), am 29. September 1527 (BDS 2, 500–518), kurz vor dem 30. September (BCOR 3, 84–89), anfangs Oktober 1527 (BDS 2, 524–527), Ende 1527 (BDS 2, 519–523), am 16. Mai 1528 (BDS 2, 528–531), im Juli 1528 (BCOR 3, 185–187), am 8. Dezember 1528 (BDS 2, 532–537), Ende Januar 1529 (BCOR 3, 242–245). Eine weitgehend komplette Zusammenstellung in SCHMIDT 195–197, 289 f.

im Kampf gegen die Messe eine Führungsrolle inne, die er sich mit Capito teilte²². Im Gegensatz zu ihm verwarf Bucer nicht ganz alle weltlichen Rücksichten und musste sich nicht wie dieser gegen den Vorwurf aufrührerischer Reden verteidigen²³.

Die Prädikanten waren aber nicht die einzigen, die den altgläubigen Kultus bekämpften. Im Gegenteil: In den Jahren nach 1525 „hagelte“ es förmlich Supplikationen von einzelnen, Bürgerausschüssen und den Zünften gegen die Konventsmessen. Die Gemeindeglieder folgten dem Vorbild der Prädikanten und wurden schriftlich und mündlich beim Rat vorstellig und baten ihn, die Abschaffung der Messe entschiedener zu betreiben. Die Messfrage war zu einem Politikum des einfachen Mannes (und der einfachen Frau!²⁴) geworden. Es ging ja in diesem hart geführten Kampf nicht nur um die

- 22 Gemäss J. TRAUSCH, *la chronique*, 37 (Nr. 2679) waren Bucer und Capito im Jahre 1528 die Wortführer gegen die Messe. Allerdings dürfte Capito beim Magistrat nach 1527 wegen seiner Annäherungen an die Dissidenten erheblich an Gewicht verloren haben, während seine Beliebtheit in der Bevölkerung ungebrochen war. Immerhin wandten sich einige Frauen mit einer Petition gegen die Messe direkt an Capito [vgl. J. TRAUSCH, *la chronique*, 37 (Nr. 2679)]. – Laut J. M. KITTELSON, *Wolfgang Capito, the Council and the Reform of Strasbourg* (in: ARG 63. 1972. 126–140, bes. 134–136) soll Capito der alleinige Sprecher in der Messfrage gewesen sein, der als einziger den Rat von der Notwendigkeit der Abschaffung der Messe überzeugt habe. Der Kanadier belegt seine Annahme nur ansatzweise. Insbesondere berücksichtigt er Bucers Einfluss in diesem Problemfeld nicht und vernachlässigt dessen reiche Publizistik. Ausserdem bedenkt KITTELSON nicht, dass Capito durch seine Annäherungen an das Täuferum seit 1527 sich selber diskreditiert und sein Ansehen bei der Stadtregierung erheblich gelitten hatte. Die im Aufsatz geäusserte Hypothese ist für KITTELSON fast typisch. In seinem verdienstvollen Werk *Wolfgang Capito from Humanist to Reformer*. (SMRT 17. Lelden 1975) ist er in beinahe apologetischem Ton bemüht, die Bedeutung des evangelischen Kanonikers für die Strassburger Reformation hervorzuheben und dessen Schwächen möglichst abzumildern.
- 23 Vgl. den Regest eines Briefes (27. Dezember 1528) von Capito an den Senat in O. MILLET, *la correspondance*, 121.
- 24 Das belegt ein Chronikeintrag vom 6. April 1528: *Der zeddel wie die wiber die Predicanten bitten, by der Oberkeit zu bitten, inen zuzulassen, daß sie mit kunkeln die pfaffen usß dem chor von der meß triben, wie verlesen. Erkannt: H. H. verordnen, die fürderlich ein nachfragens haben, und das abstellen, auch by den Predicanten verschaffen, das auch zu verhüten.* S. BRANT, *les annales*, 152 (Nr. 4724).

causa als solche, sondern um die Beseitigung der altgläubigen Präsenz und um ein Einschwenken der Stadt auf die protestantische Seite – also um die Reformation als solche. Allerdings ist es unwahrscheinlich, dass Bucer oder die anderen Pfarrer an den Bittschriften der Bürger mitgearbeitet haben²⁵. Sicherlich ermunterte Bucer die Stadtbewohner zum Abfassen von Eingaben²⁶ und verdeutlichte in Vorlesungen, Predigten und Gesprächen die Verwerflichkeit der Messe.

Der Magistrat: kein Streit mit den vier Hauptstiften

Auf den Druck der Prädikanten und der Bevölkerung hin hatte der Rat seit 1524 die Zahl der Messen trotz der gravierenden aussenpolitischen Belastungen reduziert²⁷. Am 1. Mai 1525 – mitten im Bauernkrieg – gestattete er die Feier der Messe nur noch in den vier Hauptstiften. Zwar widersetzten sich die Konvente diesem Entscheid, aber weil sie ihre Messen nichtöffentlich weiterfeierten, liess der Rat die Ordenshäuser seit dem 2. September 1525 weitgehend gewähren und griff bei wenigen reformatorischen Klagen²⁸ nur relativ zu-

25 Es bestehen deutliche Unterschiede zwischen den Prediger- und Bürgereingaben in Aufbau und Argumentation. Ferner drückten die Petenten durchaus ihre eigene Meinung aus. Die Theologen argumentierten theologisch-gelehrt und zitierten zahlreiche Bibelstellen, während die Supplikationen der Bürger praktisch ausgelegt waren und nicht in Subtilitäten übergingen. Nach SCHMIDT 287.

26 Diese Taktik verfolgt Bucer bereits 1524 in der Bilderfrage ein. Siehe BDS 1, 272.9–13.

27 Siehe J. ADAM, Kirchengeschichte der Stadt Strassburg, 84–87; SCHMIDT 195–199, 284–289; LIENHARD 389; J. VIERLING, Ringen, 42–45 und P. F. BARTON, Einl. zu den Messgutachen. In: BDS 2, 423–425.

28 Als am 30. April 1526 dem Rat geklagt wurde, der Johanniterkomtur zwingt seine Ordensangehörigen zur Messe, verlangte der Magistrat unter Androhung von Strafe von diesem, den Brüdern den Besuch der Predigt zu gestatten. Aber diese Mahnung fruchtete nichts, wie eine erneute Beschwerde vom 17. November 1526 zeigt. – Auch nach dem Verbot der Messe im Jahr 1529 und seiner Erneuerung im Jahr 1536 wurde gegen das vor den Toren der Stadt liegende Kartäuserkloster Klage geführt, die Ordensbrüder feierten weiterhin die Messe. Der Rat führte daraufhin eine Befragung durch, die aber ohne Folgen blieb. Nach J. VIERLING, Ringen, 44, 50f.

rückhaltend ein. Trotzdem beschlossen die Autoritäten am 3. Februar 1528, dass Priester, die die Messe in den Klöstern lesen und dort Wasser, Salz, Kräuter wie auch Kerzen weiheten, ins Gefängnis geworfen werden sollen. *Wo aber einer in sin hüß im on ergernuß meß loßt lesen, das lassen hingon; diweil niemans zum glauben zu zwingen ist*²⁹.

Der Rat wagte es aber nicht, die Stiftsmessen zu verbieten, denn seit 1525 lag er mit den beiden Petersstiften und dem Thomasstift in Fehde. Obgleich die drei Kapitel ihre Einbürgerung abgelehnt hatten und aus diesem Grunde 1524 geflohen waren³⁰, gaben sie ihren Widerstand gegen die proreformatorische Politik des Senats nicht auf und setzten ihn juristisch und aussenpolitisch unter Druck³¹. Erst mit den Friedensverträgen von Offenburg 1528 und Schlettstadt 1529 konnte ein finanzieller Ausgleich gefunden werden. In der laufenden Auseinandersetzung beugten sich die drei Stifte verständlicherweise dem reformatorischen Druck nicht und liessen die Messen in ihren Kirchen öffentlich weiterfeiern. Als altgläubige Enklaven kam diesen allgemein zugänglichen Stiftsmessen eine hohe symbolische Bedeutung zu. Die Beseitigung dieser romtreuen Präsenz war das erklärte Ziel Bucers, der Prädikanten und der bewusst evangelischen Bürger. Hingegen scheute sich der Magistrat vor einer erneuten Auseinandersetzung mit den Stiften.

29 S. BRANT, *les annales*, 151 (Nr. 4715).

30 Vgl. dazu das Kap. 4.3.1 (Die Einführung der Bürgerpflicht für die Welt- und Stiftsgeistlichen). Das einflussreiche Domstift war von der obligatorischen Einbürgerung ausgenommen und hatte daher auch keinen Anlass zu fliehen.

31 Das Reichsregiment hatte auf Bestreben der 1524 geflohenen Stiftsherren den Strassburger Rat am 10. Januar 1525 aufgefordert, alle Neuerungen, so auch die Änderungen des Gottesdienstes, rückgängig zu machen. Nach einer erneuten Aufforderung vom 3. Februar verteidigte sich der Senat mit einer eigenen Apologie und einem Protest des Thomaskapitels. Ferner veranlasste er Bucer zur Abfassung einer Apologie (so J. ADAM, *Kirchengeschichte der Stadt Strassburg*, 85), der als Wortführer der Prädikanten die Schrift *Der predikanten verantworten uff die verclagung der usgedreiten pfaffen an keyserlich Regiment*. (in: BDS 2, 434–460) ausarbeitete und darin auf die Punkte der Anklageschrift der Stiftsherren einging. Darauf sah das Reichsregiment von weiteren Massnahmen gegen die Stadt ab. Vgl. P. F. BARTON, Einl. zu den Messgutachen. In: BDS 2, 423–425.

Die wiederholte Vertagung des Problems durch den Rat bis zum Friedensschluss mit den Stiften

Der keineswegs radikalreformatorisch gesinnte Rat übernahm die von Bucer zugeschriebene Rolle nicht und liess sich auch durch die Initiativen der Prädikanten sowie der Bürger zur Abschaffung der Messe nicht drängen³². Vielmehr zögerte der Magistrat eine Entscheidung in dieser Frage heraus, denn die bestehenden Rechtsbeziehungen zwangen ihn zu einer vorsichtigen Politik. Darin zeigt sich die Handschrift der „Lutherpartei“, der die Mehrheit des Rates zuzuordnen war³³. Um keinen Entschluss treffen zu müssen, vertrat der Senat seit 1526 die Meinung, die Beseitigung der Stiftsmessen falle nicht in seine Kompetenz³⁴. Deshalb hätten die Prediger, wie er verschiedentlich verlangte, in der Messfrage zu schweigen³⁵. Gleichzeitig signalisierte er die Bereitschaft, sich einer einheitlichen Regelung des Reiches anzuschliessen.

In seiner Bedrängnis schlug der Magistrat 1527 einen defensiven, eher ungewöhnlichen Weg gegen die Prädikanten ein und suchte

32 Siehe SCHMIDT 291–296 und A. BAUM, Magistrat, 178–182.

33 Beispielsweise äusserte sich der führende Ratsherr Jakob Sturm – er ist der „Lutherpartei“ zuzuordnen – im August 1525 skeptisch über das ungeduldige Vorpreschen der Prediger, das der Reformation mehr schade als nütze, und votierte für eine Beibehaltung der nach seiner Meinung durchaus biblischen Stiftsmessen. Sturm vertrat die Meinung, die Drohungen der Prediger lenkten nur vom Wesen des Sakraments ab, nämlich von der *brüderlichen Liebe*. Ausserdem war es für den Ratsherrn selbstverständlich, dass sich auch die Altgläubigen Christen sind. *Sind also zu beiden theilen christen, des gott erbarm etc.* Vgl. T. A. BRADY, theilen, 73–76 (Zitat 76.98 f.). – Zum folgenden siehe SCHMIDT 195–199, 284–296; P. F. BARTON, Einl. zu den Messgutachten. In: BDS 2, 423–431 und DERS., Jahr 1525, 141–157.

34 Diese Aussage schwingt im Ratsprotokoll vom 24. September 1526 (siehe S. BRANT, les annales, 146 f. (Nr. 4701)) bloss mit, während der Ratsbeschluss vom 30. November 1527 (siehe J. ADAM, Kirchengeschichte der Stadt Strassburg, 137) explizit diese Meinung vertritt.

35 Diese Aufforderung wurde verschiedentlich seit 1526 vom Rat erhoben, z. B. am 24. September 1526 [siehe S. BRANT, les annales, 146 f. (Nr. 4701)], am 19. April 1527 [siehe J. TRAUSCH, la chronique, 36 (Nr. 2675)] oder am 30. November 1527 (siehe J. ADAM, Kirchengeschichte der Stadt Strassburg, 137).

vom sonst wenig geliebten, für die Strassburger Politik mittlerweile weitgehend bedeutungslosen Bischof Unterstützung gegen diese zu erhalten – allerdings ohne Erfolg³⁶. Die Hinhaltspolitik des Rates erregte besonders 1528 den Unmut der Prädikanten, der Zünfte und der Bevölkerung, die darauf mit zahlreichen Supplikationen reagierte. Im Verlauf dieses Jahres verstärkte sich der Druck auf den Senat, der den Diskussionen weiterhin aus dem Weg ging. Mittlerweile ging es in den Auseinandersetzungen um die Messe nicht mehr nur um die Sachfrage als solche, sondern auch um einen ersten Abschluss der Reformation. Die Messgegner wünschten keine offene Religionspolitik Strassburgs, sondern endlich ein klares Bekenntnis zum neuen Glauben.

Als Ausweg aus der schwierigen Lage versuchte die politische Führung noch einmal den Stiften, zum 31. Mai 1528 eine neue Gottesdienstordnung aufzunötigen; allerdings führte dieser Druckversuch zu keinem Erfolg³⁷. Nachdem sich aber im Herbst 1528 ein abschliessender Vergleich der Stadt mit den Stiften abzeichnete³⁸, kam plötzlich Bewegung in die Messfrage, denn dem Rat waren die Hände nicht mehr gebunden. Im Dezember wurden verschiedene Gutachten zur Frage eingeholt, ob die Messe abgeschafft werden sollte. Dabei zeigten sich wie schon früher die Grundpositionen der „Reformationspartei“, der „Lutherpartei“ und der Altgläubigen.

36 Der Rat entsandte eine Delegation zum Bischof, die die Irrlehren der Prediger und Klagen über sie vortragen sollte. Der Ordinarius wurde gebeten, die Sache in die Hand zu nehmen und die Prediger zu verhören. Obwohl der Bischof grundsätzlich damit einverstanden war, führte er die Einvernahme nicht durch. Nach SCHMIDT 292.

37 Die altgläubigen Stifte (das Domstift und die beiden Peterstifte) wichen der Forderung aus, während das evangelische Thomaskapitel die Gottesdienstordnung ablehnte, weil sie nicht die Abschaffung der Messe beinhaltete. Nach P. F. BARTON, Einl. zu den Messgutachten. In: BDS 2, 426.

38 Im März 1528 einigten sich der Rat und die Kapitel im Vertrag von Offenburg in finanzieller Hinsicht. Der Vertrag von Schlettstadt, abgeschlossen am 21. Januar 1529, regelte das Verhältnis der beiden Parteien abschliessend. Insbesondere wurde den Stiften die finanzielle Selbständigkeit weiterhin zugesichert. Inhalt des Vertrages in H. WENCKER, la chronique, 156 f. (Nr. 3040). Siehe J. ADAM, Kirchengeschichte der Stadt Strassburg, 87.

1. Das altgläubige Gutachten von Martin Betschold sprach dem Rat jede Kompetenz in religiösen Fragen ab, weil es an der Beibehaltung des Status quo interessiert war. 2. Die Stellungnahme der „Reformationspartei“, verfasst von Klaus Kniebis, drängte ohne Rücksicht auf mögliche aussenpolitische Konsequenzen zur umgehenden Umsetzung des Willens Gottes. 3. Der Vertreter der „Lutherpartei“, der vorsichtige evangelische Stadtschreiber Peter Butz, wies auf die mögliche kaiserliche Ungnade oder Acht angesichts des nicht aufgehobenen Wormser Ediktes hin und lehnte Entscheidungen vor dem nahen Speyrer Reichstag ab. Butz vertrat die Meinung, Gottes Ehre diene man mehr mit einem christlichen Leben als mit der Änderung äusserer Ordnungen³⁹. Diese dritte, der „Realpolitik“ verpflichteten Ansicht dürfte von den meisten Ratsmitgliedern geteilt worden sein.

Weil die Ratsmehrheit nicht mehr gegen den Willen der Bevölkerung an der Messe festhalten wollte bzw. konnte, wurde die Verantwortung für den letzten Schritt in dieser Angelegenheit den Schöffen übergeben. Kurz nach der Unterzeichnung des Schlettstädter Vertrags am 21. Januar 1529 und noch vor dem Speyrer Reichstag entschieden diese sich am 20. Februar 1529 mit einer komfortablen Mehrheit⁴⁰ für die Suspendierung der Messe; damit brüskierten sie den Kaiser Karl V. und den Bischof. Trotz des Verbotes schienen einige Bürger heimlich den traditionellen Kult weiterzufeiern⁴¹. Ausserdem nahmen Strassburger an den altgläubigen Gottesdiensten ausserhalb des Strassburger Gebiets teil. Erst 1531 wurde der Besuch dieser Messen untersagt⁴².

39 Vgl. dazu den Abdruck dieser Stellungnahme in BDS 2, 427–429. Anm. 18.

40 184 Schöffen votierten für die sofortige Abschaffung der öffentlichen Messe und 94 für die Beibehaltung bis zum Ende des Reichstages. Nur ein Schöffe plädierte für eine grundsätzliche Beibehaltung, während 21 sich der Stimme enthielten oder abwesend waren. Zwar war der Entscheid klar für eine Abschaffung, aber immerhin wollte noch rund ein Drittel, die der mittleren Partei zuzuordnen sind, zuwarten. Wenn dieses Abstimmungsergebnis als Stimmungsbarometer für die Reformation auslegt wird, können folgende Prozentwerte ermittelt werden: 7 Prozent Enthaltungen, 60,33 Prozent für die Reformation, 0,33 Prozent dagegen und 33,33 Prozent unentschlossen oder zögernd. Nach LIENHARD 395 und R. BORNERT, *le catholicisme*, 454 f.

41 Vgl. S. BRANT, *les annales*, 195 (Nr. 4912).

42 Vgl. S. BRANT, *les annales*, 194 (Nr. 4904).

Abschliessendes

Mit der Suspendierung der Messe hatte Bucer, aber auch die ganze „Reformationspartei“, einen grossen Erfolg erzielt⁴³. Der auslösende Moment für diese Entscheidung war der Friedensvertrag mit den Stiften. Erst danach war die einflussreiche „Lutherpartei“ bereit, ihre bisherige Auffassung zu überdenken. Die heftige Agitation der Prädikanten, namentlich Bucers und Capitos, und der Druck aus der Bevölkerung ebneten das Terrain für den eigentlichen Entschluss, denn die Propaganda dürfte bei den Stadtbürgern eine Bewusstseinsbildung für die Problematik geschaffen haben.

Jedenfalls gab die Stadt ihre bisherige Linie auf, den Interventionen und Drohungen des Bischofs oder des Reiches⁴⁴ nachzugeben und schwierige Entscheidungen aufzuschieben. Strassburg wechselte vollständig in das protestantische Lager hinüber und versuchte nicht mehr, die kirchliche Situation offen zu gestalten. Der Rat bezog klar Position für den Protestantismus und übernahm die Führung in religiösen Fragen. Es folgten zahlreiche weitere Entscheidungen, die den neuen Standpunkt dokumentierten: z. B. in der Bilderfrage⁴⁵ oder in der Bündnispolitik⁴⁶. Nach dem eindeutigen Bekenntnis zur Reformation begannen denn auch die Differenzen zwischen der „Reformationspartei“ und der „Lutherpartei“ an Schärfe zu verlieren.

Mit dem Messentscheid kam der Magistrat aber nur scheinbar der *cura religionis* im Sinne der bucerschen Erwartungen nach. Der Rat dachte nicht daran, die religiösen Aufsichtspflichten zu übernehmen, die ihm von Bucer zugeschrieben wurden. Vielmehr wurde die Regierung in den Messentscheid hineingetrieben: Nachdem sie einen Entschluss aus aussenpolitischen Gründen lange Zeit herausgezögert

43 Siehe SCHMIDT 290–294 und M. LIENHARD, Magistrat, 16 f.

44 Am 29. Juni 1528 sprach der kaiserlichen Vizekanzlers Balthasar Merkel von Waldkirch beim Rat vor. Als der Reichsvertreter die Beibehaltung der Messe forderte, versprach eine Ratsdeputation, indem sie sich auf den Speyrer Abschied von 1526 berief, nicht anders zu handeln, als man es vor Gott und dem Kaiser verantworten könne. Nach J. ADAM, Kirchengeschichte der Stadt Strassburg, 138.

45 Vgl. dazu das Kap. 4.1 [Der publizistische Anwalt der obrigkeitlichen Bilderpolitik (1529/1530)].

46 Vgl. dazu das Kap. 2.2.2 (Das Eintreten für ein Bündnis mit den Eidgenossen).

hatte, musste sie angesichts der günstigen Entwicklungen im Januar 1529 auf den Druck der evangelischen Geistlichkeit und der Bevölkerung reagieren. Mit dem Messentscheid übernahm der Magistrat also nicht den rigiden Standpunkt von Bucer, sondern verfolgte eine eigene, vergleichsweise offene, aber doch evangelische Politik.

Insofern schwenkte der Senat längst nicht auf die Linie des Theologen ein. Das zeigte sich in der Beurteilung zahlreicher Probleme (siehe die folgenden Kapitel), unter anderem auch der Gottesdienstfragen: Bucer mass beispielsweise der Orgelmusik eine geringe Bedeutung in den Gottesdiensten zu⁴⁷, doch der Senat entschied 1529 und dann wieder 1531, die Orgel solle häufiger gespielt werden. Später bestimmte er die Wiedereinführung der Begräbnisfeiern. Schliesslich verlangte er im Jahr 1539, ältere Kinder und Erwachsene seien zunächst nach ihrem Wunsch zu fragen, ob sie getauft werden möchten⁴⁸. Mit diesem Beschluss wurde Bucer gerügt, der ein zehnjähriges Kind ungefragt getauft hatte.

5.1.2 Die Einheit des *regnum Christi*: die Ablehnung der Dissidenten

Bucers hochstehende persönliche Massstäbe deckten jeden Bereich des Lebens ab, und er empfand seine aus dem *regnum Christi* abgeleiteten Leitlinien als die einzig denkbaren Prinzipien für alle Menschen. Der Theologe war überzeugt, dass er den Willen Gottes verkünde und durchsetzen müsse. Daher vertrat er den unausgesprochenen Anspruch, dass jedermann die von ihm vertretenen reformatorischen Erkenntnisse und Normen anerkennen müsse. Insofern brachte er wenig Verständnis für grundsätzlich andere Lebenseinstellungen oder differente religiöse Grundhaltungen auf. In den Auseinandersetzungen mit den Andersdenkenden nahm er eine harte Linie ein und brachte wenig bis kein Verständnis für andere Positionen auf.

47 Vgl. zu Bucers kritischer Haltung zur Musik in den Gottesdiensten z. B. Ri (54) 487 und BCOR 3, 187.

48 Vgl. TAE 3, 365 f.

Bucer lehnte gemeinsam mit den Dissidenten den alten Glauben ab und dachte in zahlreichen theologischen Belangen ähnlich wie diese⁴⁹. Trotzdem zeigten sich neben der Frage der Legitimität der Kindertaufe vor allem im Kirchen- und Gesellschaftsverständnis unüberbrückbare Differenzen⁵⁰. Während der Pfarrer für eine Einheit der Christen- mit der Bürgergemeinde plädierte, traten die radikalen Gruppierungen ungeachtet ihrer sonst sehr unterschiedlichen Auffassungen für eine Trennung der Glaubensgemeinschaft von der Allgemeinheit ein. Ferner bewerteten die meisten Dissidenten das enge Verhältnis zwischen Kirche und Obrigkeit negativ und sprachen dem Magistrat jegliche Kompetenz ab in religiösen Fragen mitzuwirken oder gar zu entscheiden.

In seinem Denken geht der vom städtischen Denken geprägte Bucer von der Prämisse einer unteilbaren Einheit von Gesellschaft und Kirche aus. Obwohl Gott in Ausnahmefällen Menschen ausserhalb der Kirche gerettet hat, bleibt diese das bevorzugte Feld der Nachfolge. *Wer sich von der Kirche löst, der Gott die reine Lehre anvertraut hat, trennt sich gleichzeitig von der Gemeinschaft mit Christus und stellt sich bewußt ausserhalb des normalen Wirkungsfeldes seines Geistes*⁵¹. Die Dissidenten lehnten dieses Einheitsdenken ab und massen der Kirche keine Heilsbedeutung zu. Es war für die Nonkonformisten ausgeschlossen, dass die sichtbare Kirche auf einer göttlichen Stiftung beruhen und ein Abbild des *regnum Christi* sein kann-

49 J. S. OYER, Bucer, 28–31 macht auf Ähnlichkeiten der Theologie Bucers mit derjenigen der Täufer aufmerksam, namentlich in der Beurteilung der Heilswirkung der Sakramente sowie in der hohen Bewertung der zuchtvollen Lebensführung und des Heiligen Geistes. Schliesslich befürworten Bucer und die Täufer, so LIENHARD 391, die Exkommunikation. – Zum folgenden siehe J. S. OYER, Bucer, 28–32, 45–50; DEPPERMAN 236–242; K. DEPPERMAN, *Reformatoren*, 25–29; G. HAMMANN, Bucer, 95–102 und R. E. McLAUGHLIN, *Politics*, 63–73.

50 Ferner dürften auch einige bekanntgewordene Exzesse im täuferischen Umfeld Bucer misstrauisch gegenüber allen Nonkonformisten gemacht haben. So machte der Aurelienspfarrer im Johanneskommentar von 1528 auf sexuelle Exzesse von Täufern in der Nähe von St. Gallen aufmerksam. Siehe BOL 2, 77–79.

51 G. HAMMANN, Bucer, 99.

te. Der Leib Christi war für die Dissidenten die unsichtbare Gemeinschaft der Erwählten, nicht die sichtbare Kirche. Die bucersche Vorstellung, das Gemeinwesen solle von der heilsamen Herrschaft Christi regiert werden, war ihnen ebenso fremd. Vielmehr suchten sie ihren eigenen Weg in kleinen Bekenntnisgemeinschaften ausserhalb von Kirche und Gesellschaft.

Weil es nach Bucer nur ein Reich Christi gibt, kann es auch nur eine sichtbare Kirche geben. Bei der Auslegung zu Eph 4,4–6⁵², wo Paulus zur Einheit aufruft und an die Berufung zu einem Leib, einem Geist, einem Herrn, einem Glauben und einer Taufe erinnert, betont der Strassburger: *Fundamentum autem omnium (...) virtutum est, ut servetur unitas spiritus*⁵³. Der gemeinschaftsfeindliche Separatismus der Nonkonformisten wirkte nach Meinung Bucers dieser Einheit entgegen und ist der Grundirrtum aller Dissidenten⁵⁴. *De baptismo puerorum, de iurejurando, de non utendo gladio, de salvandi daemonibus, et multis etiam omnino frivolis, imo perniciosis quaestionibus solliciti sunt. Ecclesiam scindunt, meliores se devovunt Satanae*⁵⁵. Der Separatismus (und nicht die Kindertaufe⁵⁶) ist in den Augen des Theologen selbststüchtig⁵⁷, kann nicht der Gemeinschaft dienen und widerspricht den göttlichen Gesetzen. Bucer warf den Dissidenten vor, dass sie *verschmahen und meiden* (sc. die kirchliche Gemeinschaft), *felschlich verdencken, allerley unwarbeyt von inen glauben und fürter tragen, inen selb gefallen, neidig, bessig, eygennützig sein*

52 Vgl. EPH (27) 82a–83a und EPH (62) 102–105.

53 EPH (62) 104.

54 Vgl. V. VINAY, *Confessioni*, 90; BCOR 2, 156f.; Ev (53) 19b; BOL 2, 306f. und TAE 1, 504–508. Es ist bezeichnend, dass Bucer das längere Verhör der hessischen Täufer (1538) mit der Frage eröffnete, warum sie sich von der Kirche abgesondert hätten. (vgl. G. FRANZ, *Urkundliche Quellen*, 215) – Mit J. S. OYER, Bucer, 31.

55 V. VINAY, *Confessioni*, 90.

56 Die Ablehnung der Kindertaufe ist nicht das Hauptproblem, an dem Bucer Anstoss nimmt. Immerhin äussern er noch in der Schrift *Grund und Ursach* vom Dezember 1524 Verständnis für die Erwachsenentaufe, sofern dieses Anliegen die brüderliche Einheit nicht belaste und nicht in die Absonderung führe. Vgl. BDS 1, 262.3–11.

57 Vgl. RÖM (36) 65. Siehe auch Bucers Kritik der Selbstsucht in seiner Erstlingschrift in BDS 1, 44–67.

und dazu oft ueber allen schein und rhuemen des hoeheren geystes in so wüste unzucht fallen (...) ⁵⁸. Vielmehr erwartete der Geistliche die Hingabe aller Kräfte zum Wohl der Mitmenschen und der Gemeinschaft. Gemäss seiner Vorstellungen ist die Stadt ein unteilbares, christliches Gemeinwesen, in dem jeder Bürger dem Nächsten mit seinen Gaben nützen soll.

Fons autem erroris ipsorum (sc. der Dissidenten) est, quod non agnoscunt, quicquid potuit boni praecipit, abunde esse in Lege et Prophetis expressum. Christumque non uenisse ut novam uiuendi rationem praescriberet uerbis, sed daret re ipsa potius exprimere, quam abunde in Lege et Prophetis praescripsit, donato in hoc suo spiritu, que nobis morte sua meruit, putantque ipsum noua dedisse praecepta et perfectiora, quasi dilectione Dei ex toto corde et cum perfectius quicquam cogitari possit. Hinc ergo damnant quae Deus ipse ueteribus praecepit. Nec recipiunt denique dilectioni proximi, externa omnia subiecta, atque inde multis et innumertis erroribus sese implicant ⁵⁹.

Nach Meinung Bucers leben die Nonkonformisten nicht für die Gottes- und Nächstenliebe, sondern nur für sich selber. Die täuferischen Lehren wie die Ablehnung der Kindertaufe, des Waffendienstes (*Pro proximo arma ferenda* ⁶⁰), der Übernahme von öffentlichen Ämtern und des Eides sind in seinen Augen der Ausdruck und die Folge dieser selbstsüchtigen Einstellung ⁶¹. Indem die weltliche Obrigkeit für ein geordnetes Zusammenleben sorgt, kann sie in den Augen des Theologen besonders der Nächstenliebe dienen ⁶². Deshalb ist der Magistrat auch von Gott zum Wohle der Menschen und zur Sicherheit der Gesellschaft eingesetzt worden ⁶³. Die Dissidenten sind wegen ihrer Ablehnung der gegenwärtigen Strassburger Obrigkeit für Bucer verkappte Revolutionäre, die blutig gegen ihre Gegner vorgehen würden, wenn sie die Macht hätten. Die Ereignisse in Münster (1534) waren in seinen Augen nur konsequent.

58 BDS 7, 97.22–27.

59 SYN (27) 1, 171a. Vgl. auch Ev (53) 55b–56a.

60 Ev (53) 53a.

61 Vgl. Ev (53) 52b–53b.

62 Vgl. EPH (62) 104.

63 Vgl. Ev (53) 53b–54a.

Das tut uns nit leylich vertreybend unnd würgend, habt ir des gewalts nit. Hatten ir den, zweiffel ich nit, der geist, der by eich jmer etwas news bringet, wurde bald leeren, uns alle todtschlagen. Dieß hat einmal bie ein tauffbruder zu Capito und mir ins angesicht gesagt, wir wollen sie tringen, das schwert zu brauchen, es würde noch ein zeyt komen, das sie solichs brauchen würden wider alle gotlosenn⁶⁴.

Alle Spaltungen sind ein Werk des Teufels, der auf diese Weise die christliche Reformation bekämpft⁶⁵.

Aus diesen Gründen konnte er in den späteren Jahren sogar die bloße Existenz der Nonkonformisten zu den Zeichen des bevorstehenden Strafgerichtes Gottes zählen⁶⁶. Trotzdem darf nicht übersehen werden, dass der Geistliche im fortgeschrittenen Alter nicht unbeeindruckt von der täuferischen Frömmigkeit blieb⁶⁷.

Ordnungspolitisches Einschreiten des Magistrats gegen die Dissidenten

Ein obrigkeitliches Einschreiten gegen die Dissidenten ist für Bucer keine Einmischung der weltlichen Autoritäten in geistliche Belange, sondern eine weltliche, ordnungspolitische Aufgabe, das Gute zu fördern und das Böse abzustellen⁶⁸.

Ein christliche oberkeyt (...) würt jr zum höchsten ob allen anderen geschafften und anltgen lassen angelegen sein, die gesunde lere Christi, aus deren der glaub und alles guts kommet unnd gemehret würt, den iren zu bewaren und sie inn recht christlicher gemeynsame zu erhalten, unnd mit allem ernst alle verutrrung unnd hindernis ann der gesunden lere unnd warer gemeynsame der kirchen zu fürkommen unnd abzustellen⁶⁹.

64 TAE 1, 518.33–519.20 Aus Bucers Widerlegung von Marbeck (1532).

65 Vgl. M. BUCER, Vergleichung, 71–78.

66 Vgl. z. B. BDS 17, 198, 200.11–15.

67 Vgl. RI (54) 517.

68 Siehe J. S. OYER, Bucer, 28–32, 45–50; J. ADAM, Kirchengeschichte der Stadt Strassburg, 109; DEPPERMAN 173f.; K. DEPPERMAN, Reformatoren, 25–29 und J. M. KITTELSON, Capito, 171–187. Ausführlicher siehe Kap. 3.5.1 (Die obrigkeitliche Bekämpfung des Unglaubens: der Kampf gegen das Böse).

69 TAE 2, 463.5–11.

Weil die Nonkonformisten die wahre Religion, das Fundament jedes Gemeinwesens, mit ihrem Separatismus untergraben, hat der Rat sie mit scharfen Massnahmen in die Schranken zu weisen. Die weltlichen Strafen sollten, so Bucers Erwartungen, bei den Dissidenten zwei Ziele erfüllen: (...) *erstlich dahin bringet, das sie die gesunde lere hoeren, niemand anders verfuren noch ergeren; Und dann, durch die leere, gibt er inen seinen geist, der sie der irrthumben gar entlediget, und zur warheit gantz lustig und eiferig machet*⁷⁰. Der Theologe ist sich durchaus bewusst, dass niemand zum Glauben gezwungen werden kann. Im Rahmen ihrer auf die *externa* beschränkten Kompetenzen soll die Obrigkeit die optimalen Voraussetzungen für den Glauben schaffen. Daher hat sie ungläubige Menschen vom Bösen mit Strafen abzuhalten und sie zum Guten, d. h. zum Hören auf die christliche Botschaft, zu zwingen.

Bucers harte Linie gegen die Nonkonformisten wurde nicht von allen Prädikanten geteilt. Während die „Hardliner“ Hedio⁷¹ und Bucer ein konsequentes obrigkeitliches Einschreiten verlangten, gingen die – notabene keineswegs pluralistisch eingestellten – Pfarrer Zell und Capito freundlich mit den Dissidenten um und plädierten gegen eine rigorose Verfolgung⁷². Insbesondere Capitos offene Haltung gegenüber den Separatisten und ihren Lehren führte während der Jahre 1526 bis 1532 zu teilweise erheblichen Spannungen mit Bucer. Er fühlte sich nämlich in seinen Bemühungen durch den verhältnismässig toleranten Adeligen torpediert, der den obrigkeitlichen Zwang in Glaubensfragen ablehnte und die Dissidenten „nur“ bekehren wollte. Trotz der offenen Strassburger Religionspolitik dürfte diese liberale Haltung nicht bei allen Regierungsvertretern gerne gesehen worden sein, denn die geduldeten, aber nicht geliebten Nonkonformisten distanzierten sich von der Gesellschaft und lehnten zumeist die Obrigkeit ab.

70 Vgl. BDS 7, 149.25–28.

71 Hedios Ansicht über die obrigkeitliche Pflicht, die Dissidenten zu bekämpfen, deckt sich weitgehend mit derjenigen Bucers. Vgl. die Ratspredigt Hedios vom 14. Januar 1534 in TAE 2, 262–264.

72 Vgl. TAE 1, 83–86 (siehe Kap. 2.2.1 Die Jahre 1528/29: Bucer wird *primus inter pares*). Capito beklagte sich in einem Brief an Musculus über Bucers entschiedene Stellung gegen die Täufer (siehe TAE 1, 331.26–29).

Eine breite Palette von nonkonformistischen Lehren

Dass die Dissidenten keine einheitliche Theologie, sondern zahlreiche unterschiedliche Lehren vertraten, dürfte Bucer schnell erkannt haben⁷³. Er unterschied im Jahr 1533 vier Gruppierungen⁷⁴: die Allversöhner um Clemens Ziegler⁷⁵, die revolutionären Apokalyptiker um Melchior Hoffman⁷⁶, die in sich gespaltenen Täu-

- 73 TAE 1, 216.5–7. Die Äusserung stammt aus dem Jahr 1529. – Zum folgenden siehe M. LIENHARD, *Toleranz*, 12–15; DEPPERMAN 173 f., 236–242 und K. DEPPERMAN, *Reformatoren*, 25–29.
- 74 Vgl. BDS 5, 394 f. Ähnlich wie Bucer unterscheiden K. DEPPERMAN, *Täufergruppen*, 181 und M. LIENHARD, *Toleranz*, 14 drei Haupttypen der Strassburger Dissidenten: die biblizistisch-pazifistische Typ der Schweizerbrüder, die apokalyptisch gestimmten Sozialrevolutionäre (z. B. die Melchioriten) und die Spiritualisten, vorwiegend Schwenckfeld.
- 75 Der Gartner und Laienprediger Ziegler war der populärste einheimische Vertreter eines sozial- und kirchenkritischen Spiritualismus. In seinen zahlreichen gedruckten Schriften bekämpfte er die Bilderverehrung, die Führlie der Heiligen und die Kindertaufe und relativierte die kirchliche Heilsvermittlung. Trotzdem bewahrte Ziegler Distanz zu den Täufern. Im Bauernkrieg schloss er sich voller Enthusiasmus für eine neue Gesellschaftsordnung den Aufständischen an, aber er verliess sie noch vor der grossen Katastrophe tief enttäuscht über ihre Gewaltanwendung. Danach wurde aus dem Sozialrevolutionär ein gesellschaftspolitisch resignierter, asketischer Visionär, der sogar die Allversöhnung vertrat. Um 1530 wurde der Strassburger Bürger von Träumen voll tiefstehender Weltangst ergriffen. Seine Anhänger fand Ziegler bei den Gärtnern der Ruprechtsau, die ihn zu ihrem Prädikanten bestimmten. Obwohl der Rat die Wahl nicht bestätigte, blieb er ihr „geistlicher Vater“. Nach DEPPERMAN 144, 155–158 und M. LIENHARD, *Toleranz*, 11.
- 76 Nachdem Melchior Hoffman 1529 wegen seiner den Kaiser beleidigenden Visionen aus Strassburg ausgewiesen wurde, kam er im März 1533 erneut in die Reichsstadt. Wegen der angeblichen Planung eines Aufstandes und seiner das Reich beleidigenden Prophezeiungen wurde er vom Mai 1533 bis zu seinem Lebensende 1543 eingekerkert. Gemäss seinen apokalyptischen Visionen sollten die freien Reichsstädte unter der Führung Strassburgs die Wahrheit des Evangeliums gegen die höllische Dreieinigkeit (Kaiser, Papst und Irlehrer) siegreich verteidigen. Nach dem Untergang Babylons werden ein frommer König und ein geisterfüllter Prophet Hand in Hand regieren. Solche Prophezeiungen hätten die Beziehungen zum Kaiser empfindlich belasten können. Diese Gefährdung der aussenpolitischen Beziehungen und vor allem die denunzierte Aufstandsplanung liessen den Magistrat massiv gegen Hoffman einschreiten. Bucer verlor die Dissidenten an der Synode von 1533 und widerlegte seine

fer⁷⁷ und die elitären Spiritualisten um Caspar Schwenckfeld⁷⁸. In dieser vor der Synode verfassten Zusammenstellung sind die freidenkerischen *Epikuräer*⁷⁹ noch nicht aufgeführt, die erst an der Synode auftraten und Bucers Lehre von der obrigkeitlichen *cura religionis* bekämpften.

Lehre Punkt für Punkt. Noch im gleichen Jahr publizierte Bucer die Schrift *Handlung gegen Hoffman* (1533) (BDS 5, 49–107) und zeigte sich darin überzeugt, dass die Melchioriten den blutigen Umsturz der bestehenden Ordnung planten (BDS 5, 53). Nach MITCHELL 182f.; DEPPERMAN 253–257 und M. LIENHARD, *Toleranz*, 12.

77 Im Winter 1526/27 spalteten sich die Strassburger Täufer in zwei Gruppierungen: die spiritualistische Richtung, die sich auf die Lehren von Hans Denck und später Jakob Kautz stützte, und die biblizistisch-pazifistischen Schweizerbrüder, die in der Nachfolge von Michael Sattler und Wilhelm Reublin standen. Später sammelte sich dieser Täuferkreis um Pilgram Marbeck (1529–1532) und nach dessen Ausweisung um Leopold Scharnschlager. Die unterschiedlichen Auffassungen waren Bucer schnell aufgefallen (TAE 1, 195.28–31). Siehe DEPPERMAN 166–169; 241, K. DEPPERMAN, *Täufergruppen*, 175 und M. LIENHARD, *Toleranz*, 14.

78 Der ehemalige herzogliche Rat Caspar Schwenckfeld musste wegen tiefgreifender Differenzen zu Luthers Rechtfertigungs- und Abendmahlslehre Liegnitz verlassen und kam 1529 nach Strassburg, wo er bei Wolfgang Capito und ab 1531 bei Matthias Zell wohnte. Zum Ärger der beiden Prädikanten lehnte Bucer viele Ansichten des Spiritualisten ab, so den Separatismus, die Geringschätzung der Sakramente und den Mystizismus. Nachdem Bucer Schwenckfeld an der Synode von 1533 verhört hatte, verliess der Adelige wegen der ihm feindlichen Stimmung die Stadt. Als er 1534 wieder nach Strassburg zurückkehrte, forderte der Magistrat ihn im Juli 1534 zur Abreise auf (TAE 2, 366–368), die er bald danach angetreten hatte (vgl. SCHIESS 1, 522). Nach Bucers Meinung hätte man den Spiritualisten gar nicht in die Stadt einreisen lassen sollen, aber der Ratsherr Jakob Sturm war diesbezüglich anderer Meinung (vgl. SCHIESS 1, 508). Nach MITCHELL 256–264; D. HUSSER, *les anabaptistes*, 381–399 und J. ADAM, *Kirchengeschichte der Stadt Strassburg*, 202f.

79 Zu den *Epikuräern* – ein Kampfbegriff Bucers, der mit der entsprechenden philosophischen Richtung der Antike nichts weiter gemeinsam hat – werden die Kleriker Dr. Anton Engelbrecht und Wolfgang Schultheiss sowie die Lehrer Otto Brunfels, Johann Sapidus und Jakob Ziegler gezählt. Der *epikuräische* Geist war nicht nur in diesem Personenkreis, sondern auch in Patrizier- und Ratskreisen präsent. Die *Epikuräer* bildeten keine feste Gruppe, sondern waren mehr eine Art Interessengemeinschaft. Sie standen dem Humanismus nahe, der eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber äusseren Formen und den Wunsch nach einer gereinigten Kirche mit sich gebracht hatte. Im Grunde genommen handelt es sich weniger um Sektierer oder Heterodoxe (so M. LIENHARD, *Toleranz*, 15).

In den Jahren 1526 bis etwa 1531 bedrohten die Kreise um den täuferischen Spiritualisten Hans Denck (siehe unten) und seinen Nachfolger Jakob Kautz die Einheit der Strassburger Kirche, während nach 1531 die lokale Gruppe um den Täufer Pilgram Marbeck⁸⁰ und die zahlenmässig bedeutende Gemeinde um den seit 1533 eingekerkerten Hoffman die Hauptgefahr darstellten. Namentlich der Hoffman-Kreis beunruhigte Bucer und die Behörden bis zum Tod des Meisters im Jahr 1543, weil dessen apokalyptische Lehre eine Gefahr für die Beziehungen zum Kaiser darstellte. Aber auch Schwenckfeld, dessen Kreise sich weitgehend loyal gegenüber der Obrigkeit verhielten⁸¹, war in den Augen Bucers gefährlich⁸².

Die Anschauungen der *Epikurder* sind nicht mehr genau zu ergründen, doch zwei Aussagen lassen sich trotz der schwierigen Quellenlage treffen: 1. Die *Epikurder* kämpften gegen jeden Glaubenszwang, was sich besonders an der Synode von 1533 zeigte. Überhaupt widersetzten sie sich einer normativen Lehre und dem Ansinnen Bucers, die weltliche Obrigkeit zur Durchsetzung von Lehreinheit und Sittenordnung zu beanspruchen sowie die Dissidenten zur Rechenschaft zu ziehen und den Bann einzuführen. 2. Die meisten *Epikurder* dürften dem Spiritualismus nahegestanden sein. Das führte zu einer Relativierung der äusseren Ordnungen und zum Teil der Heiligen Schrift, aber auch zu einer gewissen Gleichgültigkeit dem Gottesdienst und den Sakramenten gegenüber. Nach M. LIENHARD, *Glaube*, 160–181 (grundsätzlich) und DEPPER-MANN 253.

80 Der seit Oktober 1528 ansässige Täuferführer Pilgram Marbeck missionierte seit dem Herbst 1531 besonders aggressiv. Diese offensive Strategie führte in einen Konflikt mit Bucer, der ihn als einen schlimmen Häretiker (siehe TAE 1, 356.13–19) bezeichnete. Nach zwei von Bucer geleiteten Verhören beschloss der Rat auf Bluten der Prediger am 18. Dezember 1531, den Täufer auszuweisen, doch er blieb bis zum 19. Januar 1532 (vgl. zum ganzen TAE 1, 351–359). In der Zwischenzeit wurde der Disput zwischen Bucer und dem Laientheologen schriftlich fortgesetzt. Im Rahmen dieser Kontroverse bekämpfte der Pfarrer das Glaubensbekenntnis Marbecks in einer voluminösen *Confutatio* (TAE 1, 416–527). Siehe MITCHELL 163–176; J. J. KWIET, *Marbeck*, 28–34 und H. G. KRAHN, *Analysis*, 458 f.

81 Die Schwenckfelder verweigerten in der Regel den Eid und den Waffengebrauch nicht. Sie stellten die Obrigkeit nicht in Frage, und im Rahmen gewisser Grenzen waren sie bereit, ihre Bürgerpflichten zu erfüllen. Schliesslich ermöglichte ihre spiritualistische Ekklesiologie, neben den eigenen Versammlungen am Leben der offiziellen Kirche teilzunehmen. Nach D. HUSSER, *les anabaptistes*, 392–397 und M. LIENHARD, *Toleranz*, 41.

82 So glaubte Bucer sogar, Schwenckfeld sei an der Katastrophe in Münster mit-

5.1.2.1 Die Zeit bis zur Strassburger Synode

Strassburg bot nicht nur verfolgten Neugläubigen wie Bucer, sondern auch bedrängten Dissidenten eine Zufluchtsstätte⁸³. In diesen Flüchtlingskreisen bildeten sich nach dem Karlstadt-Besuch (Herbst 1524)⁸⁴ die ersten Sondergruppen, die eine Vorstufe zu den Täufergemeinden darstellten. Die erste, eigentliche Dissidentengruppierung begann sich im März 1526 um den Täufer Wilhelm Reublin aus Zürich zu sammeln, obwohl der Magistrat am 21. Februar⁸⁵ auf Drängen der Prediger die Kindertaufe sanktioniert hatte. Die Anhänger dürften wie die meisten Strassburger Nonkonformisten in der Überzahl Flüchtlinge⁸⁶ gewesen sein. Die soziale Stabilität der Stadt erlaubte es dem mehrheitlich von der „Lutherpartei“ geprägten Rat, gegenüber den geflohenen Dissidenten – nicht zur Freude Bucers – eine liberale Haltung einzunehmen. Ausserdem gestaltete der Senat die kirchliche Situation bis zur Ratifizierung der Synodalbeschlüsse (1534) weitgehend offen. So wurde Strassburg zu einem Anziehungspunkt für verfolgte Andersgläubige, wozu auch die günstige geographische Lage erheblich beitrug.

schuldig. Darum richtete sich die Schrift *Bericht auß der heyligen geschrift* (1534) nicht nur gegen die münsterischen Täufer, sondern auch gegen Schwenckfeld. Vgl. R. STUPPERICH, Einl. zu *Bericht auß der heyligen geschrift*. In: BDS 5, 115f.

83 Siehe MITCHELL 29–190; DEPPERMAN 143, 243; J. S. OVER, Bucer, 32–39; GRESCHAT 79–82; M. LIENHARD, les autorités civiles, 196–215; DERS., Toleranz, 11–14, 34f.; H. W. MÜSING, Karlstadt, 176–195; J. ROTT/S. F. NELSON, Strassburg, 100f. und S. E. BUCKWALTER, Stellung, 54–70.

84 Bucer behauptete 1527 sogar, die ganze Täuferbewegung gehe auf Karlstadt zurück. *It ex ea nobis natione nuper prodierunt, et hanc nostram regionem turbulento nimis semine relicto turbant, e qua Dominus mira alias nobis bona contulit, nimirum Saxonum* (sc. Karlstadt). SYN (27) 1, 59a.

85 Vgl. TAE 1, 51.2–23.

86 Das am 26. Juli 1526 publizierte Täufermandat des Magistrats untersagte hinsichtlich des Umgangs mit den Dissidenten primär ihre Aufnahme und Beherbergung. Offensichtlich war der Rat der Ansicht, die meisten Täufer seien Flüchtlinge. Siehe M. LIENHARD, les autorités civiles, 204f.

Trotz der Popularität der täuferischen Gedanken⁸⁷ fassten die Dissidenten zunächst in der Strassburger Bevölkerung nicht recht Fuss. Das änderte sich mit der erfolgreichen Mission von Hans Denck, die im Dezember 1526 erstmalig die einheimischen Bürger ansprechen konnte⁸⁸. Die wirksame Werbung hinterfragte Bucers Verständnis der Stadt als eines unteilbaren, christlichen Gemeinwesens und liess diesen Kreis zu einem ernsthaften Konkurrenten der erneuerten Kirche werden, welcher im schlimmsten Fall sogar eine Spaltung drohte. Deshalb ging der massiv verärgerte Pfarrer zum Angriff gegen den offensiv-missionarischen Denck⁸⁹ (und später seinen Schüler Jakob Kautz⁹⁰) über und veranstaltete eine nicht genehmigte (aber auch nicht verbotene!), von etwa 400 Leuten besuchte Disputation⁹¹, um

87 Immerhin publizierten die auf die Kundeninteressen ausgerichteten Drucker zeitweise mehr täuferische Traktate als orthodoxe Schriften der Prediger. Wegen der grosszügig gehandhabten Zensur entwickelte sich Strassburg in den Jahren 1522 bis 1534 zu einem Hauptumschlagsplatz für häretische Schriften. Siehe DEPPERMAN 143.

88 Die hohen Zuhörerzahlen (Schätzungen von 200 bis 400 Zuhörern) bei Bucers Disputation gegen Denck am 22. Dezember 1526 lassen darauf schliessen, dass der Spiritualist grosses Interesse für seine Theologie geweckt hatte. Unter den Teilnehmern fanden sich gebildete Handwerker sowie Angehörige des gehobenen Bürgertums und der Oberschicht. Nach DEPPERMAN 163.

89 J. S. OYER, Bucer, 33f. gibt mögliche Gründe für Bucers forsches Vorgehen gegen Hans Denck: 1. Der Spiritualismus von Denck hinterfragte das reformatorische Prinzip *sola scriptura*. 2. Denck war zu vage und zu unpräzise. 3. Denck fasste Jesus als Vorbild auf, bestritt die Heilswirksamkeit des Kreuzestodes Christi und forderte gute Werke für die Rettung. 4. Denck und sein Schüler Jakob Kautz zogen viele Anhänger an, die für eine Bekenntnisgemeinschaft in Abgrenzung zur Kirche eintraten. Diese letzte Vermutung vertritt auch H. G. KRAHN, *Analysis*, 225.

90 Bucer bekämpfte den Denck-Schüler und Wormser Prediger Jakob Kautz, der sich verschiedentlich in Strassburg aufhielt, mit dem Traktat *Getreue Warnung* (BDS 2, 234–258). Während Kautz 1528/1529 im Strassburger Gefängnis eingesperrt war, wollte Bucer verschiedentlich eine öffentliche Disputation gegen den Spiritualisten abhalten (vgl. TAE 1, 194–196, 200). Als Kautz im Oktober 1532 um eine Aufenthaltsgenehmigung ersuchte (vgl. TAE 1, 557), sprach sich Bucer in einem Predigergutachten dagegen aus, woraufhin dem Wunsch nicht entsprochen wurde (vgl. TAE 1, 559–562). Siehe auch DEPPERMAN 165f.

91 Als der prädestinatorisch gesinnte Cellarius (!) – notabene im Auftrage Capitos – die Rechtgläubigkeit Dencks, der die Willensfreiheit vertrat, überprüfte, wäre ein krasses Aufeinanderprallen der Meinungen zu erwarten gewesen. Im Ver-

den Dissidenten und gleichzeitig das ganze Täuferstum vor grossem Publikum zu überführen. Hingegen wurde der gleichzeitig anwesende, missionarisch wohl weniger erfolgreiche Täuferführer Sattler⁹² während seines Strassburger Aufenthaltes nicht attackiert.

Die Agitation Bucers gegen die Dissidenten

Infolge der erfolgreichen Mission von Hans Denck hatten sich eigentliche Täufergruppierungen in Strassburg etabliert und wurden für die Prediger zu einem permanenten Problem⁹³. Immerhin gehörten von 1528 – dem Beginn der grossen Täuferverfolgungen im Reich – bis 1534 gegen zwei Prozent der Stadtbevölkerung⁹⁴ zu den Nonkonformisten. Seit 1527 war sich Bucer der akuten Bedrohung der Strassburger Kirche durch die Dissidenten bewusst und griff sie ent-

hör verwischte Denck alle strittigen Punkte und verneinte irgendwelche Meinungsunterschiede. Nach dem Verhör ging der über das Ergebnis unzufriedene Bucer an die Öffentlichkeit und veranstaltete am 22. Dezember diese Disputation. Aus Angst vor einer Ausweisung verschleierte der Nonkonformist seine Ansichten und drückte sich um eine klare Stellungnahme, so dass sich der wortgewandte Prediger seiner Rechtgläubigkeit nicht versichern konnte (vgl. TAE 1, 60f.). Obwohl der Magistrat dieses Vorgehen entschieden ablehnte, wurde Denck – wohl auf Anraten Bucers – am 25. Dezember der Stadt verwiesen. Nach S. E. BUCKWALTER, *Stellung*, 57f.

- 92 Nach einem einmonatigen Aufenthalt um den Jahreswechsel 1526/1527 verliess Michael Sattler freiwillig die Stadt, denn er konnte das Gesellschaftsverständnis der Reformatoren nicht weiter mittragen. Während für Bucer die Christen darin eine Schlüsselrolle spielen und im Gemeinwesen Verantwortung tragen, haben sie sich nach Sattler von dieser Welt abzusondern, um eine fleckenlose Gemeinde der Heiligen zu bilden. In einem Brief an Capito und Bucer zählte der Täufer 20 Punkte auf, die ihm einen weiteren Aufenthalt in Strassburg verhinderten (vgl. BCOR 2, 193–195). Obwohl Bucer diese Auffassungen ablehnte (vgl. BDS 2, 252.15–25), hatte er von Sattler eine vergleichsweise hohe Meinung und bezeichnete den Biblizisten (!) etwas erklärend in der gegen den Spiritualisten (!) Jakob Kautz gerichteten Schrift *Getreue Warnung als Märtyrer Christi* (vgl. BDS 2, 253.20–30). Siehe S. E. BUCKWALTER, *Stellung*, 59 und A. N. BURNETT, Bucer, 99.

- 93 Siehe MITCHELL 108–190; M. LIENHARD, *les autorités civiles*, 202–215; DERS., *Toleranz*, 11–14; DEPPERMAN 141 und S. E. BUCKWALTER, *Stellung*, 65–70.

- 94 LIENHARD 392 rechnet für das Jahr 1528 mit 500 Nonkonformisten.

sprechend massiv an. Die im folgenden gezeigten drei Ansätze der bucerschen Strategie verfolgen die gemeinsame Absicht, indirekt oder direkt auf den Senat einzuwirken und diesen zu einem straffen Vorgehen gegen die Nonkonformisten zu ermuntern. Bucers Vorgehen beruht nämlich auf der Erwartung und der Prämisse, dass der Magistrat die Verantwortung für die Religion übernimmt und die Dissidenten mit seinen Mitteln (d. h. auch mit Gewalt) bekämpft.

1. Mündliche Aufklärungsarbeit

Bucer warnte in Predigten, in Vorlesungen und in informellen Unterredungen vor den falschen Lehren der Dissidenten⁹⁵. So gelang es ihm 1531, den Almosenschaffner Lukas Hackfurt von dessen schwenckfeldischer Überzeugung abzubringen. Der Theologe wollte die Nonkonformisten vor allem in öffentlichen Gesprächen entlarven und sie auf die Widersprüche in ihrer Lehre hinweisen, um ihre Anziehungskraft zu brechen. Die bildungsoptimistische Überzeugung, dass aus der Erkenntnis einer falschen Lehre automatisch ihre konsequente Ablehnung folgt, dürfte der Hintergrund seines Drängens gewesen sein. Doch der Pfarrer konnte nur eine einzige öffentliche, allerdings nicht genehmigte Disputation gegen einen Nonkonformisten durchführen, nämlich gegen Hans Denck. Alle Anträge⁹⁶, ein allgemein zugängliches Gespräch durchführen zu

95 Siehe J. S. OYER, Bucer, 34–39; M. LIENHARD, Toleranz, 20 f.; DERS., les autorités civiles, 213 f.; SCHMIDT 184; O. Winckelmann, Fürsorgewesen, 86 und S. E. BUCK-WALTER, Stellung, 59.

96 Der Magistrat untersagte im Januar 1529 Bucer, mit Jakob Kautz und Wilhelm Reublin zu disputieren, und gestattete nur Gespräche im Gefängnis (vgl. TAE 1, 194–196 (= BCOR 3, 222–224), 200). Am 20. März 1529 verbot der Rat den Predigern mit den Täufern zu disputieren (vgl. TAE 1, 233 und BCOR, 251). 1530 wurde es Bucer und Capito untersagt, eine Disputation mit den Täufern zu halten [vgl. S. BRANT, les annales, 192 (Nr. 4889)]. Im Februar oder März 1531 lehnte der Rat ein öffentliches Gespräch mit den Nonkonformisten ab [vgl. S. Brant, les annales, 195 (Nr. 4918)]. Als die Prädikanten im Dezember 1531 eine öffentliche Diskussion mit Pilgram Marbeck durchführen wollten, durften sie die Gespräche nur vor dem Rat oder vor Ratsangehörigen abhalten (vgl. TAE 1, 357–360). In der 1532 verfassten Schrift *Vom mangel der Religion an deren alles banget* (BDS 4, 452–462) verlangten Bucer und die Prediger ein öffentliches Gespräch (siehe a. a. O. 453.3–11). Gemäss den Vorschlägen der Prädikanten und Kirchspielpfleger zuhanden des Rates vom 30. November 1532, wie verschiedene Missstände beseitigt werden können, sollten alle Dissidenten in einem öffentliches Gespräch überführt werden (vgl. BDS 5, 373). Siehe zum ganzen auch J. S. OYER, Bucer, 38 f.

dürfen, wurden Bucer ohne grosse Begründung⁹⁷ abgeschlagen. Selbst an der Synode von 1533 kam es nur zu einer halböffentlichen Konfrontation, denn der Teilnehmerkreis wurde beschränkt⁹⁸. Insgesamt konnte der Pfarrer die Dissidenten nur vor dem Rat bzw. der Ratskommissionen oder einem anderweitig limitierten Forum examinieren.

2. Schriftliche Information und Agitation

In Schriften und in Kommentaren klärte Bucer sein breitgestreutes Lesepublikum, darunter auch die wenigen gebildeten Regierungsangehörigen, während über die Dissidenten auf und suchte sie gleichzeitig zurückzugewinnen. Als Beispiele für die Zeit bis zur Synode von 1533 sind die gegen Denck gerichtete Schrift *Getreue Warnung* (1527)⁹⁹, der Synoptikerkommentar (1527¹⁰⁰), der Epheserkommentar (1527)¹⁰¹, der Johanneskommentar (1528)¹⁰², der Ze-

97 Mögliche Gründe für die negative Haltung des Rates sind: 1. Das kaiserliche Edikt von Burgos (seit dem 1. Oktober 1524 in Kraft, vgl. SCHMIDT 184) verbietet öffentliche Disputationen in religiösen Fragen. 2. Der Senat wollte selber und in eigener Regie die volle Aufsicht über alle Bereiche des Zusammenlebens führen (vgl. BCOR 3, 251.24 f.). 3. Die Regierung fürchtete sich vor einer unruhigen Stimmung, die an öffentlichen Gesprächen entstehen konnte.

98 Vgl. dazu das Kap. 5.1.2.2 (Bucers Drängen auf die Schaffung neuer rechtlicher und glaubensmässiger Grundlagen der Strassburger Kirche).

99 In Worms kam es am 13. Juni 1527 zu einer tumultartigen Disputation zwischen dem Stadtprediger Jakob Kautz, einem Denck-Schüler, und den lutherischen Predigern, die vom Rat beendet werden musste. Bucers Schrift *Getreue Warnung* (BDS 2, 234–258) ist eine grundsätzliche literarische Abrechnung mit dem Spiritualismus von Kautz und Denck und richtete sich an deren Strassburger Anhänger. Nach M. KREBS, Einl. zu *Getreue Warnung*. In: BDS 2, 227–233 und J. S. OYER, Bucer, 35 f.

100 In SYN (27) wurden die Täufer in den Abschnitten zur Taufe [SYN (27) 1, 49a–63a, v. a. 59a–63a], zum Waffentragen und zur Strafe [SYN (27) 1, 172b–175b v. a. 174a–175b], zum Eid [SYN (27) 1, 168a–171a v. a. 169a–171a] und zur Frage, ob ein Christ ein öffentliches Amt bekleiden dürfe [SYN (27) 2, 246b–247b], mit theologischen Argumenten angeprangert. Aber auch beiläufig werden die Täufer oft sehr unfreundlich erwähnt wie z. B. SYN (27) 2, 233a. Schliesslich ist noch an die vielen impliziten Stellen zu denken, die sich gegen die Dissidenten wenden.

101 Wichtigere, explizite Stellen gegen die Täufer sind in diesem vergleichsweise kurzen Kommentar zu finden: EPH (27) 4a–6b (breite Polemik im Vorwort), 37a (Verachtung der öffentlichen Predigt), 100ab (Taufe), 107a (Verneinung der Dämonen).

102 Wichtigere, explizite Stellen gegen die Täufer sind: BOL 2, 71–74 (Taufe), 77–80 (breite Polemik), 113 f. (keine Fröhlichkeit der Täufer), 168 (Separatismus), 306 f. (Bedeutung des Magistrats).

phanjakommentar (1528)¹⁰³ und der Evangelienkommentar (1530)¹⁰⁴ zu nennen. Im übrigen finden sich in den Kommentaren viele Passagen, die einerseits wichtige theologische Fragen klären, andererseits sich indirekt gegen die Dissidenten wenden¹⁰⁵. Bucers umfangreiche Korrespondenz machte immer wieder auf problematische Lehrinhalte und andere Schwierigkeiten mit den Nonkonformisten aufmerksam. Im Falle des Antitrinitariers Michael Servet¹⁰⁶ wählte der Theologe einen besonderen Weg: Bucer warnte den Dissidenten vor möglichen Folgen und versuchte ihn vergeblich auf freundliche Weise aus Strassburg herauszukomplimentieren, bevor Servets Werk *De erroribus Trinitatis* weitere Kreise zog. Damit wollte er verhindern, dass die Stadt mit dem Häretiker in Verbindung gebracht würde.

3. Zusammenarbeit mit dem Magistrat

Bucer warnte den Rat vor den Nonkonformisten undklärte ihn über ihre Lehren auf¹⁰⁷. Dadurch erhoffte er sich die Anordnung polizeilicher Massnahmen und Gesetze (wie der Täufermandate). Möglicherweise stand der Erlass des ersten, bereits am 31. Dezember 1526 beschlossenen Täufermandates¹⁰⁸ vom 26. Juli

103 Eine wichtige Passage gegen die Täufer ist ZEPH (28) 76–77.

104 Wichtigere Stellen; vgl. die Parallelen zu den obengenannten Stellen von SYN (27). siehe ferner TAE 1, 257 f. – Im Ps (29) finden sich kaum Stellen gegen die Täufer, weil die Schrift als Werbeschrift für den französischen Dauphin François konzipiert ist. Andeutungen finden sich in Ps (29) 87a–88a (Eid), 137b (Zeremonien), 137b–138b (Eid).

105 Ein Beispiel: Im Epheserbriefkommentar (1527) greift Bucer die Befürworter des freien Willens an. Zwar klärt der Autor ein systematisches Problem, aber gleichzeitig kritisiert er Hans Denck, *Le travail exégétique de Bucer transforme une épître deutéro-canonique en une réfutation d'un adversaire visé plus que d'autre*. So zutreffend B. ROUSSEL, Martin Bucer tourmenté par les „Spiritualistes“, 414.

106 Als der Antitrinitarier Servet während seines fünfmonatigen Strassburger Aufenthaltes im Jahre 1531 das Werk *De erroribus Trinitatis* in Hagenau publizierte, arbeitete Bucer für die Durchführung der Reformation in Ulm. In einem Brief vom 3. August 1531 (TAE 1, 336 f.) griff er den Dissidenten in mildem Ton an und riet ihm, die Stadt zu verlassen, bevor der Magistrat von seiner Anwesenheit erfahre. Dieser Ratschlag fruchtete nicht. Nachdem sich das Reichskammergericht in die Affäre eingeschaltet hatte, entschied der Senat am 11. Dezember 1531, Servet habe die Stadt zu verlassen. Ende 1531 hielt Bucer eine Vorlesung gegen ihn, die die Basis für eine unveröffentlichte *Confutatio* (vgl. TAE 1, 592–598) bildete. Nach MITCHELL 153–159 und J. ADAM, Kirchengeschichte der Stadt Strassburg, 201.

107 z. B. TAE 1, 233.13–26. – Zum folgenden siehe J. S. OYER, Bucer, 32–29 und S. E. BUCKWALTER, Stellung, 62–65.

108 Siehe TAE 1, 122 f. Das für die Strassburger Gesetzgebung wichtige Mandat wurde in der Disziplinarverordnung von 1535 und in den Kirchenordnungen von 1598, 1601 und 1670 erneut publiziert. Nach M. LIENHARD, les autorités civiles, 204 f.

1527 mit Bucers Schrift *Getreue Warnung* (anfangs Juli) im Zusammenhang¹⁰⁹, die sich gegen Hans Denck und seinen Schüler Jakob Kautz wandte. Wegen seiner häufigen Abwesenheit im Zusammenhang mit dem Augsburger Reichstag dürfte der Theologe wohl kaum entscheidende Impulse zur Erneuerung des 1527 erlassenen Täufermandats am 24. September 1530 gegeben haben. Schliesslich intervenierte Bucer beim Magistrat, um Ausweisungen zu erwirken; in den Fällen der prominenten Täufer Hans Denck oder Pilgram Marbeck durchsetzen. Mit seinen Predigten gewann Bucer den Ratsherren Daniel Mieß dafür, dass er sich – allerdings vergeblich – für eine neue Täuferverordnung einsetzte¹¹⁰.

Grundsätzliches zur obrigkeitlichen Täuferpolitik

Wie die meisten Zeitgenossen war der Magistrat von der Notwendigkeit der städtischen Glaubenseinheit überzeugt, weshalb er separatistische Tendenzen ablehnte¹¹¹. Für die Behörden war eine Trennung von Kirche und Gesellschaft, wie sie den Täufern vorschwebte, undenkbar. Aus dieser grundsätzlichen Absage folgten aber keine einschneidenden Massnahmen. Im Gegenteil: Die offenerherzige Flüchtlingspolitik und die grosszügigen Aufnahmen ins Bürgerrecht¹¹² erweckten eher den falschen Eindruck, der Senat fördere den Nonkonformismus. Tatsächlich war das obrigkeitliche Vorgehen im Vergleich zu anderen alt- oder neugläubigen Reichsstädten zurückhaltend.

Nach der Befreiung vom altgläubigen Papsttum wollte der Magistrat aber nicht ein *neues Papsttum* einführen, weshalb er den Zwang in Glaubensfragen ablehnte und das Gewissen des Einzelnen nicht beurteilen wollte. Darum betrieb der Senat, namentlich der einfluss-

109 Darauf macht M. KREBS, Einl. zu *Getreue Warnung*. In: BDS 2, 233 aufmerksam. Daneben dürften möglicherweise auch – nicht belegte – Auseinandersetzungen mit Denck-Anhängern auslösend für die Entscheidung gewesen sein, denn analoge Kreise hatten in Worms im Monat zuvor, nämlich im Juni, für erhebliche Aufregung gesorgt. Siehe auch S. E. BUCKWALTER, Stellung, 62 f. und MITCHELL 49–55.

110 Vgl. TAE 1, 331 f.

111 Siehe MITCHELL 29–190; M. LIENHARD, les autorités civiles, 196–215; DERS., les autorités politiques, 70–73; DERS., Toleranz, 11–35; DERS., Sturm, 301–305; GREISCHAT 79–82; J. ROTT/S. F. NELSON, Strassburg, 100 f. und DEPPERMAN 269.

112 Die meisten Dissidenten dürften kaum oder kein Vermögen besessen haben, so dass sie vom Wahlrecht ausgeschlossen waren. Jedoch waren sie bei Annahme des Bürgerrechtes zur Eidesleistung verpflichtet. Vgl. dazu Kap. 2.1 (Die konservative Strassburger Oligarchie).

reiche Stettmeister Jakob Sturm¹¹³, eine neutrale, zurückhaltende Religionspolitik, die auch ein eingeschränktes Verständnis für Gewissensfragen und für Andersgläubige aufbrachte¹¹⁴. In diesem Sinne lehnten es die Autoritäten konsequent ab, Menschen wegen ihres Glaubens zu verfolgen.

Jedenfalls schritt die Regierung nur dann gegen die Dissidenten ein, wenn sie die aussenpolitischen Beziehungen (z. B. bei Beleidigungen des Kaisers durch Melchior Hoffman¹¹⁵) gefährdeten, die obrigkeitliche Macht durch die Ablehnung des Eides hinterfragten, Unruhe verursachten oder die Gesellschaft durch den Rückzug in Bekenntnisgemeinschaft spalteten. Auf dieser Linie lag das erste, von Sturm formulierte Täufermandat vom 26. Juli 1527¹¹⁶. Der Rat be-

113 Vermutlich trug die verhältnismässig liberale Dissidentenpolitik des Magistrats die Handschrift des Stettmeisters Sturm. Zwar war der bedeutende Politiker offen für eine gewisse religiöse und kirchliche Vielfalt, aber er hegte keinerlei Sympathien für die Nonkonformisten. Immerhin erliess er am 27. Juli 1527 das erste Täufermandat. Trotzdem befasste sich der Diplomat nur beschränkt mit dem Dissidentenproblem, und er gehörte auch nicht der Wiedertäuferkommission an. Seine Urteile dürften aber ein erhebliches Gewicht gehabt haben, denn er hatte als einer der wenigen Ratsherren eine theologische Ausbildung genossen. Vgl. M. LIENHARD, Sturm, 304.

114 Bei den Reichstagen verwies Jakob Sturm immer wieder auf sein Gewissen: *Es wer je ein schwer ding, das ein christ solt wider sein gewissen handeln. und ob schon (ein) irrig gewesen het, begert (er) doch in eynem freyen concilio gehort und underricht zu werden; dan Paulus spricht: wer wider sin gewissen handelt, bauet zu der hollen (...)* (1COR 4/2, 1014). Ebenso lehnte Sturm die Verbrennung von Ketzern ab: *Man mag in wol mit dem feur toten, aber nit zwingen, das er anders glaubt.* (1COR 4/2, 1014). Vgl. auch M. LIENHARD, Sturm, 302 f.

115 Siehe Kap. 5.1.2 (Eine breite Palette von nonkonformistischen Lehren).

116 Die Verordnung warf den in den Augen des Rates nicht einheimischen Täufern vor, sie würden keine zivilen Autoritäten anerkennen und sich gegen die Einheit wie auch den Frieden in der Stadt wenden. Unter Androhung vager Strafen wurde der Umgang mit ihnen, ihre Beherbergung und die Unterstützung ihrer Lehre verboten. Insgesamt bewegte sich das Mandat ausschliesslich auf einer sozio-politischen Ebene und verwarf nicht die Lehren der Nonkonformisten, sondern deren Ablehnung der Obrigkeit und die durch sie verursachten Spaltungen. Die Absicht dieses Erlasses, der im Grunde genommen eine Fremdenordnung darstellt, war es, die Stadt vor täuferisch gesinnten Flüchtlingen zu schützen. Trotzdem kann es als ein Täufermandat bezeichnet werden, denn immerhin verbot es die Zustimmung zu täuferischen Lehren. Nach TAE 1, 122 f.; M. LIENHARD, les autorités civiles, 204 f. und DERS., Toleranz, 34 f.

gründete seine Massnahmen gegen die Täufer – anders als Bucer und die Prediger – nicht mit dem Inhalt ihrer Doktrin, sondern mit ihrem asozialen, sektiererischen Verhalten. Deshalb wurde auf eine Ausweisung der Nonkonformisten verzichtet, wenn sie ihren Eid leisteten und versprachen, bürgerliche Pflichten wahrzunehmen¹¹⁷. Ferner wurde im Oktober 1528 die Todesstrafe gegen sie vom Senat *all zu grosser schärffe halben*¹¹⁸ abgelehnt. Bis zur Ratifikation der Synodenbeschlüsse im Jahr 1534 wurden die Dissidenten nur punktuell mit Ausweisungen und kurzen Einkerkerungen bestraft¹¹⁹.

Zur Begrenzung der religiösen Unruhe und des Andrangs der verfolgten Nonkonformisten führte der Magistrat 1528 vermehrt Verhöre durch und verfügte eine grösser Zahl Ausweisungen. Um die Spannungen mit dem Reichsregiment nach der Abschaffung der Messe 1529 nicht eskalieren zu lassen, verschärften die Autoritäten die Haftbedingungen für die Täufer und wandten erstmalig die Folter an, was die volle Zustimmung Bucers¹²⁰ fand. Trotzdem wurde das Reichs-

117 In einem am 8. Februar 1533 geschriebenen Brief an die Stadt Bern fasste der Senat seine Dissidentenpolitik zusammen: Wenn ein als Täufer überführter Bürger den Eid schwört, bürgerliche Pflichten wahrnimmt und verspricht, nicht mehr an den Versammlungen teilzunehmen oder solche zu organisieren, darf er bleiben. Wer sich weigert, wird eingesperrt und durch die Prediger belehrt. Ist er dann immer noch nicht zum Eid bereit, wird er ausgewiesen, aber er kann wieder in die Stadt aufgenommen werden, wenn er den Eid schwört. Vgl. TAE 2, 2.

118 Siehe TAE 1, 188.19. – Die Behörden sahen nämlich nicht den Tatbestand der Blasphemie erfüllt, der mit der Hinrichtung geahndet wurde. Gelegentlich wurde aber eine Verbindung zwischen Blasphemie und Täufertum angedeutet, beispielsweise bei den Ratsbeschlüssen über die Bestrafung des Gotteslästerns und der Verlästerung der Sakramente (TAE 1, 247f.). Während Bucers Aufenthalt in Strassburg kam es zu zwei Hinrichtungen von Dissidenten: Der im Dezember 1527 hingerichtete Trinitätsleugner Thomas Saltzmann wurde nicht wegen des Täufermandates, sondern wegen des Reichsgesetzes, das den Antitrinitarismus untersagte, verurteilt. – Im Mai 1534 wurde der unbussfertige Ehebrecher und Täufer Claus Frey wegen seines zweifelhaften Lebenswandels ertränkt (vgl. TAE 2, 208f. und 321–343). Nach MITCHELL 108f., 269–272; M. LIENHARD, *les autorités civiles*, 208f. und DERS., *Tolérance*, 34f.

119 Diese Zurückhaltung dürfte seinen Grund in der Tatsache gehabt haben, dass die Dissidenten sich nicht gegen die Obrigkeit auflehnten. Nach M. LIENHARD, *les autorités civiles*, 205.

120 Vgl. BCOR 2, 263.38–47.

mandat von 1529, Wiedertäufer mit dem Tod zu bestrafen, nicht umgesetzt. Angesichts des immer belastenderen Dissidentenproblems setzte der Senat 1530 zur Entlastung der Ratsgeschäfte eine Spezialkommission der Wiedertäuferherren¹²¹ ein, die zusammen mit den Pfarrern verdächtige Personen verhörten.

Gemessen an der Behandlung, die den Nonkonformisten in vielen anderen Gebieten zuteil wurde, verfahren die Strassburger Autoritäten mit den Dissidenten milde. Laut einer Bemerkung von Sebastian Franck in seiner Chronik war die Zurückhaltung auch in den täuferischen Kreisen sprichwörtlich: *Was man anderswo henckt, das streicht man zu Straßburg mit ruten aus*¹²². Insgesamt lässt sich die Strassburger Täuferpolitik – zumindest bis zu den massiven Schritten von 1534 – vielleicht mit dem Wahlspruch von Sturm zusammenfassen: *Victrix fortunae patientia*¹²³.

Differenzen zwischen dem Rat und Bucer

Die vergleichsweise grosszügige Behandlung der Dissidenten führte zu Meinungsverschiedenheiten zwischen dem Rat und den Predigern, vor allem mit Bucer¹²⁴. Nach Ansicht des führenden Theologen konnte der Rat für das Wohl der Stadt nur angemessen sorgen, wenn es um die Religion recht bestellt ist. Das Heil der Stadt entwickelt sich nur von innen nach aussen, und daher muss es die erste Aufgabe des Senates sein, die wahre Religion, das Gute, zu fördern und das Böse zu beseitigen¹²⁵. Dass der Rat ein Täufermandat (wie das vom 26. Juli 1527) verfügte, lag durchaus auf der Linie Bucers. Doch er erwartete von der Obrigkeit – allerdings vergeblich – mehr als nur eine oberflächliche Sanktionierung des mangelnden sozialen Verhal-

121 Vgl. dazu TAE 1, 289.20–32–290.1–18.

122 Zitiert nach J. ROTT/S. F. NELSON, Strassburg, 101.

123 Zitiert nach M. LIENHARD, Sturm, 301.

124 Siehe MITCHELL 29–190; M. LIENHARD, les autorités civiles, 196–215; DERS., Toleranz, 11–35; J. S. OYER, Bucer, 32–39; GRESCHAT 79–82 und S. E. BUCKWALTER, Stellung, 54–70.

125 Vgl. z. B. TAE 2, 463.5–13 und Kap. 3.5.1 passim.

tens der Dissidenten, sondern eine konsequente Übernahme der Verantwortung für die Religion.

Der Magistrat kam für Bucer bis etwa 1534 dann am ehesten seiner Pflicht nach, wenn er die Dissidenten auswies¹²⁶. Unter dem Eindruck der Katastrophe in Münster von 1535 änderte der Pfarrer zusammen mit seinen Kollegen die Meinung und vertrat die Ansicht, die unbelehrbaren Dissidenten seien nicht zu verbannen, denn sonst würden andere Gebiete durch sie belastet¹²⁷. Es wäre besser, die Nonkonformisten zu nützlicher Zwangsarbeit zu verurteilen. Diese Bestimmung sollte aber nur bei den friedlichen Menschen angewandt werden, die zwar *die gesunde lere (...) verletzen*, aber *doch nit wo bößhaft scheinen, das sie nach Gottes gesetz zu todten weren*¹²⁸. Hingegen müssten die aufrührerstiftenden, zur Rückkehr in die Kirche nicht bereiten Täuferanführer nach den Reichsgesetzen verurteilt d. h. hingerichtet werden¹²⁹. Diese von Bucer angeregten Massnahmen wurden aber nicht umgesetzt, denn der Senat rückte trotz zahlreicher Ermahnungen nicht von seiner zurückhaltenden Dissidentenpolitik ab. Zwar konnte der Pfarrer bei den Ausweisungen von Denck und Marbeck einen Erfolg erzielen, aber welche Momente für die Autoritäten bei diesen Entscheidungen ausschlaggebend waren, muss offen bleiben. Ordnungspolitische Motive dürften wohl die entscheidende Rolle gespielt haben.

126 z. B. TAE 2, 166.2–4 oder BDS 4, 453. Bucer erkundigte sich 1534 bei Melanchthon, wie die Dissidenten zu bestrafen seien. In einem ausführlichen Schreiben antwortete dieser am 15. März 1534. Dafür bedankte sich der Strassburger im August 1534 und hielt die Ausführungen für hilfreich. Vgl. die Regesten in P. MELANCHTHON, Melanchthons Briefwechsel 2, 129, 151. Das Gutachten ist abgedruckt in P. MELANCHTHON, P. Melanchthonis Opera 2, 710–714.

127 Vgl. TAE 2, 458–464, bes. 459 und 462 f. und TAE 3, 33–38. 1546 schloss Bucer gegenüber dem Grafen Philipp IV. von Hanau-Lichtenberg die Todesstrafe für Täufer nicht aus, doch der Theologe favorisierte die Zwangsarbeit. Siehe Bucers Brief in ALLMENRÖDER, Reformationsgeschichte, 472–474.

128 TAE 2, 463.1 f.

129 Vgl. TAE 2, 459.20–26. Unausgesprochen auch TAE 3, 36.17–20.

5.1.2.2 Die Synode von 1533 und die Folgen

Bucer war über die Milde des Magistrates gegenüber den Dissidenten enttäuscht, denn der Theologe erwartete ein konsequentes Eintreten für die erneuerte Kirche und eine Beseitigung jeglicher separatistischer Tendenzen¹³⁰. In Briefen aus dem Jahre 1532 sah der Geistliche sogar das Ende der Strassburger Kirche herannahen, wenn den Nonkonformisten nicht bald ein Riegel vorgeschoben würde¹³¹. Die tiefe Niedergeschlagenheit, die Bucer befiel, spiegelte sich in den vielen Klagen über die quantitativ immer stärker werdenden Dissidenten¹³². Im Laufe des Jahres 1533 steigerten sich seine Ängste über die Situation sogar soweit, dass er einen Umsturz befürchtete¹³³.

Bucers Drängen auf die Schaffung neuer rechtlicher und glaubensmässiger Grundlagen der Strassburger Kirche

Zur Bekämpfung der in seinen Augen gefährlichen Situation intensivierte Bucer sein lange gehegtes Projekt, alle Dissidenten in einer öffentlichen Disputation zu widerlegen, sie zur Einheit zurückzuführen und die Kirche auf eine feste Ordnung festzulegen¹³⁴. Im November 1532 plädierte er zusammen mit den übrigen Predigern in einer grossen Eingabe¹³⁵ für die Abhaltung einer Synode, an der die Kirche eine neue rechtliche wie auch glaubensmässige Grundlage erhalten sollte. Die neue Kirchenverfassung und das Bekenntnis sollte selbstverständlich für alle Einwohner der Stadt gelten, so dass auf diesem Wege – so Bucers Hoffnungen – das Sektenproblem beseitigt werden

130 Vgl. DEPPERMAN 248–253.

131 Vgl. SCHIESS 1, 314, 338, 369.

132 Während LIENHARD 392 für das Jahr 1528 von 500 Dissidenten ausgeht, rechnet R. GERBER, *les anabaptistes*, 312 für das Jahr 1536 sogar mit der unglaublichen Zahl von 1000–2000 Nonkonformisten.

133 Vgl. SCHIESS 1, 449.

134 Nach DEPPERMAN 248–253 und F. WENDEL, *l'Eglise*, 47–61. Siehe ferner MITCHELL 191–213 und M. LIENHARD, *Toleranz*, 33–38.

135 Vgl. BDS 5, 368–373, bes. 373.

konnte. Bereits seit längerem nahm der Theologe die Dissidentenfrage in einem grösseren Kontext weiterer kirchlicher Reformen wahr¹³⁶.

Der Wunsch der Prädikanten wurde aus den folgenden Gründen positiv aufgenommen:

1. Die durch die Reformation umgestaltete Kirche bedurfte einer neuen juristischen und geistlichen Grundlage. 2. Die durch die Dissidenten hervorgerufenen Spaltungen mussten beseitigt werden¹³⁷. 3. Der Nürnberger Anstand (1532) garantierte den Religionsfrieden bis zum nächsten Konzil. 4. Bereits im Oktober 1531 ordnete der Rat die Abhaltung von zwei Synoden pro Jahr an¹³⁸. 5. Schliesslich konnte man auf guten Erfahrungen mit Synoden in Zürich, Bern, Basel und Ulm aufbauen.

Der Senat bestimmte vier prominente Ratsherren – darunter den führenden Diplomaten Jakob Sturm – zu Synodalpräsidenten¹³⁹. Bucer präzierte seine Intentionen im Blick auf die Versammlung und entwarf ein zweites Glaubensbekenntnis mit 22 Artikeln. Diese grenzten die Strassburger Kirche von nonkonformistischen Meinungen ab, wie es die *Tetrapolitana* gegenüber den Altgläubigen getan hatte¹⁴⁰. Im Grunde genommen entwickelte der Pfarrer eine eigentliche Strategie, um das Ziel der Einheit und der Kirchenreform zu erreichen¹⁴¹: Auf der Vorsynode sollte die Lehre innerhalb der Strassburger Gesamtkirche festgelegt werden, und dieser geschlossenen Front sollten auf der Hauptsynode die Nonkonformisten gegenübergestellt werden. Diese Vorschläge wurden vom Senat gutgeheissen. Ausserdem wurde dem Plan Bucers zugestimmt, den Teilnehmerkreis der Synode zu beschränken¹⁴². Die Konfrontation mit den Dissidenten sollte

136 Im Vorfeld der Memminger Tagung (26. Februar bis 1. März 1531), an der die Strassburger fehlten, verlangte Bucer in einem Brief vom 20. Februar 1531 an die Prediger von Ulm, Konstanz und Memmingen neben einem entschiedenen Kampf gegen die Dissidenten die Einführung der Kirchenzucht und weitere kirchliche Reformen. Vgl. TAE 1, 325f.

137 Vgl. die Eröffnungsrede der Vorsynode von Jakob Sturm in TAE 2, 5–10.

138 Vgl. T. W. RÖHRICH, Mittheilungen I, 258.

139 Vgl. TAE 2, 3.12–21.

140 Vgl. BDS 5, 379–382.

141 Vgl. den von Bucer vorgeschlagenen Ablauf in BDS 5, 384–398.

142 Folgende Personen wurden zur Hauptsession zugelassen: vier Ratsvertreter als Präsidenten, alle Pfarrer und Vikare, die 21 Kirchspielpfleger, zwei Delegierte pro Landgemeinde (ein Ratsvertreter und ein Gemeindevertreter), die Vertreter

also nicht öffentlich, sondern nur vor einem ausgewählten Publikum stattfinden. Diese Absicht entsprach den Wünschen des Magistrats, der Disputationen *coram publico* ablehnte.

Die Vorsynode (3.–5. Juni 1533): die Festlegung der Lehrgrundlage und der grundlegende Konflikt mit Engelbrecht

Auf der halböffentlichen Vorsynode – einer Versammlung ohne die Vertreter der Landgemeinden – wurden die Lehre und die Ordnung des kirchlichen Lebens festgelegt¹⁴³. Ferner zensurierten sich die Pfarer gegenseitig.

Dabei warf Anton Engelbrecht dem Thomaspfarrer Sturheit vor: *Dass Butzern nieman von seinem kopff bringen könt, so er etwas fürfaß*¹⁴⁴. Diese Einschätzung ist nicht ganz von der Hand zu weisen, denn er zeigte in verschiedener Hinsicht (z. B. Zucht, Ablehnung der Messe und der Dissidenten) wenig Diskussionsbereitschaft. Wendel Rihel ärgerte sich über dessen unbedachte Urteile: *Butzer, daß er zu schnell in den dingen, so jm fürkommen, ee ers recht erfahren, zu verantworten*¹⁴⁵. Die Reaktionen Bucers auf diese Vorhaltungen sind unbekannt. Aus anderen Zusammenhängen ist aber bekannt, dass es ihm schwer fiel, Tadel zu akzeptieren. Nicht selten reagierte er äusserst geharnischt auf Kritik an seiner Person und seiner moralischen Integrität¹⁴⁶.

Im Verlaufe der weiteren Beratungen wurde beschlossen, dass zur *Tetrapolitana* die *XVI Artikel* hinzutreten sollten. Sie waren eine von

der Kapitel, die Lehrer, vier Schöffen pro Zunft (bei freiem Zugang aller übrigen Schöffen), der Almosenschafter Lukas Hackfurt sowie führende Nonkonformisten, so Clemens Ziegler, Melchior Hoffman und Caspar Schwenckfeld. Bei der Vorsynode waren die Dissidenten, die Vertreter der Landgemeinden sowie die Schöffen ausgeschlossen. Allen übrigen Bürgern verwehnte der Senat den Zutritt zu den Verhandlungen. Vgl. BDS 5, 384–386 und DEPPERMAN 249.

143 Siehe DEPPERMAN 248–253; F. WENDEL, *l'Eglise*, 69–84; MITCHELL 203–213; M. LIENHARD, *Glaube*, 164 f.; DERS., *Toleranz*, 33–38; C. H. W. VAN DEN BERG, *Engelbrecht*, 114–119; W. BELLARDI, *Engelbrecht*, 192–200 und R. STUPPERICH, *Einl. zur Kirchenordnung*. In: BDS 5, 17–21.

144 TAE 2, 50.27 f.

145 TAE 2, 52.4 f.

146 Vgl. dazu die folgenden Werke Bucers: *Verantwortung M. Butzers* (in: BDS 1, 155–184), *Der CXX. Psalm* (in: BDS 17, 24–80), *Beständige Verantwortung. De Concilio et legitime iudicantis controversiis Religiosis*.

einer Redaktionskommission überarbeitete, präzisere Fassung der 22 Artikel Bucers und richteten sich gegen in Strassburg präsen-
 dissidente Lehrmeinungen¹⁴⁷. *Als die beiden Hauptziele der Sechzehn Artikel zeichnen sich ab: die Aufrechterhaltung der Einheit von Kirche, Staat und Gesellschaft sowie die Verteidigung der Volkskirche als Institution der Heilsvermittlung*¹⁴⁸. Die Weichen für die Zukunft der Strassburger Kirche wurden in dieser ersten Versammlung gestellt.

Bei den Verhandlungen entzündete sich nach einer kurzen Kontroverse über den Zeitpunkt der Kindertaufe ein massiver Streit am Problem des Rechtes der Obrigkeit in Glaubensfragen¹⁴⁹. Laut den Paragraphen 14 bis 16 der *XVI Artikel* sollte der Magistrat dafür sorgen, dass in der Stadt gemäss dem Willen Gottes gelebt und die göttliche Lehre rein verkündet werde. Die sogenannten *Epikuräer* Engelbrecht, Schultheiss und Sapidus beanstandeten diese Artikel, weil sie die Einsetzung eines *neuen*, evangelischen *Papsttums* mit einem unerträglichen Gewissenszwang erwarteten. Nach Meinung des Hauptredners Engelbrecht könne die Obrigkeit nicht zum Glauben zwingen, denn dieser sei eine geistige Sache. Der *Epikuräer* befürchtete vor allem eine Usurpation des weltlichen Schwertes durch die Geistlichkeit und weniger den Cäsaropapismus der Obrigkeit¹⁵⁰.

147 Die *XVI Artikel* (vgl. BDS 5, 388–392) richten sich gegen folgende Nonkonformisten: I. Trinität: gegen Servet; II. Existenz des Teufels und der bösen Geister, die zur Sünde verleiten: gegen Allversöhner um Ziegler; III. Erbsünde: gegen Allversöhner um Ziegler, Denck und andere Täufer; IV. Lehre von den zwei Naturen Christi: gegen Hoffman und Denck; V. Gegen den freien Willen: gegen Denck, gegen Ziegler und Hoffman; VI. Grundsätzliches zur Predigt und zu den Sakramenten als Vermittler des Glaubens: gegen die Altgläubigen, gegen Denck, Ziegler und Hoffman; VII. Kindertaufe: gegen die Täufer; IX–X. Abendmahl: gegen Schwenckfeld; XI. Aufruf zur Einigkeit und gegen Sondergemeinschaften: gegen alle Dissidenten; XII. Beschränkung der Exkommunikation: Absage an täuferischen Fanatismus; XIII. Die Schlüsselgewalt beruht nicht auf menschlichen Satzungen: Absage an die Täufer und die Altgläubigen; XIV.–XVI. Bedeutung der Obrigkeit: gegen die Täufer und die *Epikuräer*. Vgl. DEPPERMAN 250 f. und MITCHELL 203–213.

148 Mit DEPPERMAN 251.

149 Vgl. dazu auch das Kap. 3.5.1 (Zum Verhältnis zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Regiment; Der Dienst der christlichen Obrigkeit für die Kirche).

150 Vgl. TAE 2, 47.20–25, 56–58, 204–206.

Bucer erklärte, der Magistrat solle nur in Übereinstimmung mit seinem Gewissen auf Geheiss der Kirche handeln. Dennoch hliessen Schultheiss und Engelbrecht bei ihrem konsequenten Widerstand gegen die Obrigkeitsartikel; nur Sapidus stimmte ihnen schweren Herzens zu. Damit war der Konflikt aber längst nicht abgeschlossen. Zunächst versuchte Bucer die Differenzen durch ein persönliches Gespräch mit Engelbrecht auszuräumen und berücksichtigte in einer Erläuterung¹⁵¹ zu den umstrittenen Artikeln die erhobenen Einwände. Trotz dieses Versuchs eines Brückenschlags kam es im Spätherbst 1533 zu schweren literarischen Auseinandersetzungen¹⁵². Dabei zeigte sich folgender Sachverhalt: Während der Thomaspfarrer die Dissidenten und die Kirche auf dem Boden des Bekenntnisses einigen wollte, suchte der ehemalige Weihbischof einen Ausgleich zwischen den Nonkonformisten und der sich verhärtenden Hierarchie der protestantischen Kirchen. Dabei berief sich der *Epikuräer* auf Luthers Schrift *Von weltlicher Obrigkeit*¹⁵³, gemäss der das Reich Christi nur innerlich sei. Ausgehend von einer radikal durchdachten Zwei-Reiche-Lehre votierte Engelbrecht für eine strikte Trennung der weltlichen und geistlichen Zuständigkeiten.

An der Synode hatte die *epikuräische* Sichtweise keinen Erfolg, was neben ihren Lehren vor allem mit dem in Strassburg wenig beliebten Hauptredner Engelbrecht zusammenhängen dürfte. Doch auch Bucer konnte längerfristig nicht durchdringen. Zwar zog sich der Rat nicht aus dem Bereich des Glaubens zurück, aber er betrieb nicht die rigide, bekennnishaft Religionspolitik, die Bucer erhoffte und Engelbrecht befürchtete. Der ehemalige Weihbischof verneinte nämlich die Autorität des Magistrats in Glaubensfragen und wurde darum 1534 aus kirchenpolitischen Gründen seines Amtes enthoben. Dane-

151 Vgl. BDS 5, 398–401.

152 Nachdem Engelbrecht Ende Oktober 1533 endlich den seit langem geforderten, ausführlichen Bericht über die Verhandlungen an der Vorsynode im Juni 1533 (Auszüge in TAE 2, 55–63) der Synodalkommission einreichte, reagierte Bucer mit einer umfangreichen Widerlegung dieses Gutachtens (vgl. BDS 5, 434–501). Engelbrecht war aber nicht der einzige *Epikuräer*, der gegen Bucers Obrigkeitsartikel opponierte. Der Humanist Jakob Ziegler – er wollte nicht an der Synode teilnehmen – verfasste den *Synodus*, auf den Bucer mit einer Widerlegung reagierte (vgl. BDS 5, 514–525).

153 In: WA 33, 245–280.

ben dürften die seit längerem schwelenden Konflikte zwischen ihm und den übrigen Prädikanten den Entlassungsentscheid erleichtert haben. Auch die übrigen *Epikuräer* wurden in den folgenden Jahren aus ihren Stellungen verdrängt oder verliessen die Stadt freiwillig.

Die Hauptsynode (10.–14. Juni 1533): der Konflikt mit den Dissidenten

Die Hauptsynode wurde mit den Verhandlungen über die Lehre, die Amtsführung und den Lebenswandel der Landpfarrer eröffnet¹⁵⁴. Damit sollte die religiöse Einheit zwischen der Stadt und den Landgemeinden vorangetrieben werden. Danach kam es zur lange erwarteten, halböffentlichen Konfrontation zwischen Bucer und den prominenten Dissidenten Melchior Hoffman und Caspar Schwenckfeld. Sie wurden vor der beschränkten Teilnehmerzahl vom führenden Theologen Strassburgs verhört und massiv angegriffen. Ferner wurden der Spiritualist Clemens Ziegler sowie die Täufer Claus Frey und Martin Stoer in die Debatten einbezogen. Die Nonkonformisten blieben erwartungsgemäss bei ihren Ansichten.

Zur Enttäuschung der Prädikanten, namentlich Bucers, verfügte der Rat aber keine Massnahmen, um das religiöse Leben der Stadt auf die reformatorische Richtung zu beschränken. Immerhin wurde eine Synodalkommission zur Verhörung von Dissidenten gebildet, von der aber die Prediger entgegen den Vorschlägen ausgeschlossen wurden¹⁵⁵. Insgesamt erbrachte die Hauptsynode für Bucer keine befriedigenden Resultate¹⁵⁶. Wenigstens bekannten sich auf der Nachsynode vom 20. Juni 1533 die Pfarrer und die übrigen Synodalen zu ihrer neuen Glaubensgrundlage¹⁵⁷.

154 Siehe MITCHELL 191–233; M. LIENHARD, Toleranz, 33–38; R. STUPPERICH, Einl. zur Kirchenordnung. In: BDS 5, 17–21; DEPPERMAN 253–264 und F. WENDEL, l'Eglise, 84–107.

155 Der Vorschlag des Synodalpräsidenten, eine aus Prädikanten und Kirchenpflegern gemischte Kommission zur Vernehmung der Dissidenten zu bilden, wurde vom Rat dahingehend abgeändert, dass dem Ausschuss nur die vier Synodalpräsidenten und die Kirchenpfleger – also alles Vertreter des Rates – angehören sollten. Vgl. TAE 2, 90.10–15 mit TAE 2, 91.33–92.2. Siehe DEPPERMAN 263.

156 Mit F. WENDEL, l'Eglise, 91.

157 Vgl. TAE 2, 94f.

Die zweite Session der Synode (23.–29. Oktober 1533)

Die zweite Session der Synode stand unter einem schlechten Stern und führte nicht weiter¹⁵⁸. Schon in der Eröffnungsrede beanstandete der Senat die Uneinigkeit der Prediger in der Frage des inneren und äusseren Wortes sowie des Rechtes der Obrigkeit in Glaubensfragen. Der Magistrat rügte die vom Synodalausschuss durchgeführten Verhöre einzelner Dissidenten und verdeutlichte abschliessend noch einmal seine Politik: (...) *das eins ratz meynung nit sey, jeder-man jm glauben zu zwingen, sonder allein rottungen, so zu trennung gemeiner policey dienen mocht, zu stillen, und den predicanten gepoten, sich jn predigen zu massen* (...) ¹⁵⁹.

Nachdem ein zweiter, an der Hauptsynode bestellter Ausschuss seine Ergebnisse der Überprüfung der Schriften von Schwenckfeld und Hoffmann vorgestellt hatte¹⁶⁰, wurde die Arbeit an der Kirchenordnung aufgenommen. Ein Gremium, dem auch Bucer angehörte, hatte einen Text mit sieben Artikeln¹⁶¹ entworfen, zu dem die Pfarrer und Kirchspielpfleger befragt wurden. Aufgrund der positiven Resonanz beauftragte der Rat die Kommission, die Kirchenordnung ausgehend von den Vorschlägen abschliessend auszuarbeiten.

Keine Änderung der bisherigen Dissidentenpolitik

Obwohl die Synode von 1533 scheinbar zu einem strafferen Vorgehen gegen die Dissidenten überzugehen schien, rückte der Magistrat von seiner bisherigen zurückhaltenden Politik nicht grundlegend ab¹⁶². Zwar lehnte er die durch die Nonkonformisten hervorgerufe-

158 Vgl. TAE 2, 176–181 bes. 177 f. Siehe zum folgenden DEPPERMAN 253–264 sowie ferner R. STUPPERICH, Einl. zur Kirchenordnung. In: BDS 5, 17–21, und F. WENDEL, l'Eglise, 84–107.

159 TAE 2, 178, 26–29.

160 TAE 2, 182–193, bes. 192 f. Im Falle Schwenckfelds fiel das Urteil zurückhaltend negativ aus, während die Prüfer Hoffmans Lehren verdammt.

161 Vgl. BDS 5, 402–421.

162 Nach MITCHELL 255–278; R. STUPPERICH, Einl. zu *Bericht auß der heyligen geschrift*. In: BDS 5, 111–118; F. WENDEL, l'Eglise, 108–125; DEPPERMAN 264–270; GRE-SCHAT 133 f. und M. LIENHARD, Toleranz, 33–38.

nen Spaltungen ab, aber er widersetzte sich weiterhin jeglichem Glaubenszwang¹⁶³. Nachdem das alte Kirchenrecht de facto ausser Kraft gesetzt worden war, sollte mit der Ratifizierung neuer Kirchengesetze kein *neues Papsttum* eingeführt werden. Darum verging auch nach der zweiten Session der Synode einige Zeit, bis die *XVI Artikel*, die *Tetrapolitana* und die neue Kirchenordnung in Kraft gesetzt wurden. Am 26. Dezember¹⁶⁴ warnte der Rat die Prediger, sich nicht auf den Kanzeln über die noch nicht abgeschlossenen Synodalverhandlungen zu ereifern; er hielt also weiterhin an seiner Verschleppungstaktik fest.

Weil die Geduld der Prediger am Ende war, gelangten Bucer, Capito, Hedio und Zell am 28. Januar 1534 an den Senat und wollten mit massiven Drohungen vom Rat die Umsetzung der Beschlüsse in die Praxis erzwingen. Die Prädikanten, namentlich Bucer¹⁶⁵, waren bewegt von der Entwicklung in Münster, wo die Anhänger des in Strassburg inhaftierten Melchior Hoffman massiv an Einfluss gewannen. Aus Furcht vor analogen Verhältnissen drohten die Pfarrer dem Rat sogar mit einem kollektiven Rücktritt aller Prediger (mit Ausnahme der *Epikuräer* Schultheiss und Engelbrecht), falls nichts geschehen würde. Der offensichtlich beeindruckte Magistrat forderte Bucer auf, die vorgetragenen Beschwerden schriftlich einzureichen¹⁶⁶. Am 8. Februar baten die Synodalpräsidenten die Prädikanten um Geduld und versicherten ihnen eine baldige Entscheidung¹⁶⁷. Zwar verhandelte der Senat auf seiner Sitzung vom 16. Februar¹⁶⁸ einige Punkte der Predigersupplikation, aber er war nicht bereit, ein Glaubensbekenntnis für verbindlich zu erklären, und bat die Pfarrer vielmehr noch einmal um Geduld.

163 Vgl. TAE 2, 178.27–29.

164 Vgl. TAE 2, 232 f.

165 Von Bucer stammen zwei grössere Schriften aus dieser Zeit, die auf die Entwicklungen in Münster eingehen: *Quid de baptisate* (Januar 1534) und *Bericht auß der heyligen geschrift* (März 1534). Bereits schon am 30. November 1533 schrieb Bucer an Bullinger: *Monasterium tumultuatur misere, cui consummus magno labore (...)* (TAE 2, 218.5).

166 Vgl. BDS 5, 502–511 oder TAE 2, 266–269.

167 Vgl. TAE 2, 271–273.

168 Vgl. TAE 2, 279 f.

Die Katastrophe in Münster: der plötzliche Meinungsumschwung des Rates

Der Umschwung in Münster brachte die Wende in der Täuferpolitik¹⁶⁹. Als die Melchioriten im Februar 1534 in der westfälischen Stadt den lutherischen Stadtrat abwählten, schienen die Warnungen Bucers und der Prediger vor einem Aufruhr andernorts plötzlich zur Realität zu werden. Plötzlich begannen die Amtsmühlen ziemlich schnell zu mahlen. Umgehend beschloss der Rat aus Angst vor einem möglichen Umsturz in Strassburg zahlreiche Massnahmen gegen die Dissidenten.

Am 4. März 1534 erhob der Senat die *Tetrapolitana* und die *XVI Artikel* zur städtischen Glaubensnorm¹⁷⁰. Kurze Zeit darauf, am 13. April 1534, befahl ein Mandat¹⁷¹ den hannäckigen Täufern, die Stadt binnen acht Tagen zu verlassen. Zwei Wochen später wurden diese Gesetze auf das gesamte Strassburger Landgebiet ausgeweitet¹⁷². Schliesslich verwarf der Rat auf vier dicht aufeinanderfolgenden Sitzungen im Juni 1534 die nonkonformistischen Lehren, namentlich diejenigen von Clemens Ziegler und Melchior Hoffman, und verlangte von allen Dissidenten den Eid samt der Bereitschaft, alle bürgerliche Lasten zu tragen¹⁷³. Bei Eidverweigerung musste ein Täufer gemäss der neuen Bestimmung die Stadt innerhalb von vierzehn Tagen verlassen. Ferner waren die Säuglinge binnen sechs Wochen nach der Geburt zu taufen, und bisher ungetaufte Kinder mussten sofort – bei Widerstand der Eltern auch zwangsweise – getauft werden.

An diesen Sitzungen im Juni ratifizierte der Senat die an der zweiten Session der Synode ausgearbeiteten Kirchenordnung¹⁷⁴, wobei

169 Nach MITCHELL 255–278; SCHMIDT 297 f.; R. STUPPERICH, Einl. zu *Bericht auf der heyligen geschrift*. In: BDS 5, 111–118; F. WENDEL, *l'Eglise*, 108–125; DEPPERMAN 264–270; DERS., *Täufergruppen*, 180–183 und M. LIENHARD, *Toleranz*, 33–38.

170 Vgl. TAE 2, 285 f.

171 Vgl. TAE 2, 301.13–18.

172 Vgl. TAE 2, 446–449.

173 Vgl. TAE 2, 353–361, bes. 356 f. Der von den Dissidenten zu leistende Eid sollte sich nur auf die bürgerlichen Aufgaben beziehen und sollte kein Bekenntnis zur *Tetrapolitana* und den *XVI Artikeln* repräsentieren. Vgl. TAE 2, 439.14–20 und ferner DEPPERMAN 269.

174 Vgl. BDS 5, 25–41.

er einschneidende Änderungen in den Paragraphen zur Kirchenzucht vornahm und damit den Einfluss des Klerus limitierte¹⁷⁵. Die äusseren Umstände zwangen den Senat, die Verantwortung für die Lehre und die Praxis der Strassburger Kirche durch die Inkraftsetzung einer kirchenrechtlichen Grundlage zu übernehmen. Mit diesem Schritt trat der Rat endgültig an die Stelle des Bischofes und setzte sich klar über das altgläubige Kirchenrecht hinweg. *Die Gefahr, zwischen alle Fronten zu geraten und immer neue Sekten entstehen zu sehen, die die Ordnung der Stadt zerrütten mussten, zwang den Rat zum förmlichen Abschluss der Reformation. Er musste aus eigenem Interesse mit der bisher geführten Politik brechen (...)*¹⁷⁶.

Keine konsequente Verfolgung der Dissidenten durch den Magistrat

Die einschneidenden Juni-Mandate brachten den Wendepunkt in der Geschichte des Strassburger Täufertums¹⁷⁷. Trotzdem blieb die obrigkeitliche Politik vergleichsweise tolerant und vertrieb keineswegs alle Dissidenten. Zwar wurde die militant millenarische, den münsterischen Täufern nahestehende Gruppierung um Melchior Hoffman beseitigt, aber die 100 bis 200 pazifistischen, politisch zurückhaltenden Schweizerbrüder (also weniger als ein Prozent der Stadtbevölkerung) konnten weiterhin als Randgruppe in Strassburg leben, wobei allerdings auch sie Repressionen ausgesetzt waren. Das vom Senat eingeforderte Predigergutachten, wie die Täufer zu behandeln seien (1535)¹⁷⁸, die verschiedenen Ratsbeschlüsse der folgenden Jahre (namentlich vom 23. März 1538)¹⁷⁹ und die Berichte von den Auflösungen einiger täuferischer Versammlungen mit bis zu 70 Teilneh-

175 Siehe Kap. 5.2.2 (Die Einführung der allgemeinen Kirchenzucht – allerdings mit erheblichen Einschränkungen).

176 SCHMIDT 297f.

177 Siehe MITCHELL 255–278; DEPPERMAN 264–270; K. DEPPERMAN, Täufergruppen, 180–183; M. LIENHARD, Toleranz, 33–41; G. HAMMANN, Bucer, 204–206 und J. S. OYER, Bucer, 42–45.

178 Vgl. TAE 2, 458–464.

179 Vgl. z. B. TAE 2, 421–431, 446–449; TAE 3, 67, 139–144, 402–404.

mern¹⁸⁰ bezeugen jedenfalls die Existenz sektiererischer Gruppierungen. Besonders tolerant zeigte sich die Obrigkeit gegenüber den Schwenckfeldnern, die vor allem in der Oberschicht vertreten waren. Insgesamt war die Verfolgung der Nonkonformisten nicht konsequent.

Wie schon vor 1534 ging es dem Rat nicht um die Durchsetzung einer einheitlichen Glaubensnorm bzw. um die Verfolgung von Abtrünnigen. Vielmehr verlangte er von den Täufern den Eid, damit sie in der Stadt bleiben dürften¹⁸¹. Im weiteren mussten die Dissidenten versprechen, nichts gegen den Glauben der Stadt in der Öffentlichkeit vorzubringen, aber sie wurden nicht zur Unterzeichnung der verbindlichen städtischen Glaubensgrundlage gezwungen. Die Ereignisse in Münster bildeten – wie bereits gesagt – den Anlass für die Kehrtwende des Magistrats in der Dissidentenpolitik¹⁸². Ähnlich dachte auch Bucer im September 1534: (...) *sed casus Monasterji certe nostris metum incussit, ut interea facti sint vigilantiores multo et synce- riores*¹⁸³. Es waren also externe Faktoren ausschlaggebend – nicht Bucers Ideal einer heiligen Stadt, die sich vom *regnum Christi* leiten lässt. So blieben die unterschiedlichen Sichtweisen bestehen. Weitere Konflikte waren vorprogrammiert, die in den Auseinandersetzungen um die Kirchenzucht eskalierten¹⁸⁴.

Nichtsdestotrotz freute sich Bucer über die ergriffenen Massnahmen¹⁸⁵, durch die das Sektenproblem in den folgenden Jahren

180 Vgl. z. B. TAE 3, 391 f., 551 oder TAE 4, 221.

181 Vgl. TAE 2, 439.14–20 und TAE 3, 142–144.

182 Gemäss T. A. BRADY, *Architect*, 278f. war Jakob Sturm verantwortlich für die Verfolgung der Strassburger Dissidenten. Der Stettmeister soll aus zwei Gründen die Verfolgung befürwortet haben: 1. Eine Bedingung für die Aufnahme Strassburgs in den Schmalkaldischen Bund im Jahr 1532 war unter anderem die Verdammung der Täufer. 2. Der protestantische Klerus musste besser geschützt werden. Diese Argumente erleichterten sicherlich dem Rat die Entscheidung für ein hartes Eingreifen, aber sie erklären nicht das lange Zuwarten. BRADY erklärt auch nicht, warum die Regierung nicht bereits 1532 die Dissidenten systematisch bekämpft hatte. Darüberhinaus spielen die einschneidenden Ereignisse in Münster nur eine marginale Rolle (a. a. O. 271).

183 TAE 2, 391.8f.

184 Vgl. dazu das Kap. 5.2.2 passim.

185 Vgl. H. BULLINGER, *Briefwechsel* 4, 310–313.

erheblich an Bedeutung verlor. Immerhin behandelten die Strassburger Pfarrer in den 27 überlieferten Predigten aus den Jahren 1539 bis 1549 nicht diese Problematik¹⁸⁶. Trotzdem verlangten die Prädikanten weitere Massnahmen, um die Dissidentenfrage zu den Akten legen zu können. So verlangten sechs der 18 Predigereingaben aus den Jahren 1539 bis 1549 Massnahmen gegen die Dissidenten¹⁸⁷. In den meisten Fällen dürfte sich es um litaneimässige Wiederholungen gehandelt haben, denn nur zwei Supplikationen aus dem Jahre 1539 haben ausschliesslich die Sektenfrage zum Thema. Vielmehr war das dominierende Thema der Eingaben aus den vierziger Jahren die Zucht.

Eine weitere Darstellung der späteren, eher marginalen Strassburger Ereignisse würde den Eindruck der grundsätzlichen Diskrepanz zwischen der zurückhaltenden, nötigenfalls zum Eingreifen durchaus bereiten Ratspolitik und den hohen, antiseparatistischen Idealen Bucers vertiefen, aber keine grundlegend neuen Erkenntnisse bringen. Dieses Thema weiter zu erhellen und zu vertiefen, muss einer Spezialstudie vorbehalten bleiben.

186 Vgl. die Tabelle in L.J. ABRAY, *Reformation*, 249 f.

187 Vgl. die Tabellen in L.J. ABRAY, *Reformation*, 246.

5.2 Die Konflikte um die Zucht (1529–1549)

5.2.1 Grundsätzliches

Wie bereits in der Einführung zum Kap. 3 sowie in Kap. 3.3 dargestellt kann das „Regierungsprogramm“ des Reiches Christi mit dem Kampf gegen die Sünde und die Führung zur Heiligung umschrieben werden¹. *Sanctificat, idest, Ignoracione dei et cupidatibus vitiis per Spiritum sanctum suum et ecclesiae doctrinam, atque disciplinam repurgat*². Die Heiligung ist eine progressive Reinigung von der Unkenntnis Gottes und den Begierden und zwar mit Hilfe des lebensstiftenden, aber auch existentiell erschütternden Evangeliums und der zurechtweisenden Zucht. Bucer vertritt die Auffassung, dass alle Strassburger Bürger geistlich wachsen und sich zu fetten Schafen (siehe unten) entwickeln sollten. Bei den Bemühungen, den Wachstumsprozess der Gläubigen und der Kirche voranzutreiben, spielen die Lehre und die Zucht eine Schlüsselrolle.

1. Die Verbreitung des Evangeliums und die Anhebung der religiösen Bildung³: Für Bucer besitzt das Wort Gottes eine ungeheure Durchschlagskraft. Wenn die Menschen durch Predigten, Vorträge, Disputationen, Unterricht und Schriften über die Güte Gottes belehrt und von dieser überzeugt worden sind, werden sie danach quasi automatisch – so die Erwartungen des Theologen – das Gute tun und gottgefällig leben. Die Kraft des Evangeliums wird sich durchsetzen und die Besserung der Menschen befördern. Dazu gehört auch die Ermahnung der Gläubigen durch das Wort.

2. Die Zucht: Daneben bedarf die Heiligung jedoch auch der Ermahnung, der Aufsicht und des Zwangs, damit die Christen nicht von ihrem Weg abweichen bzw. wieder auf diesen geführt werden.

1 Siehe G. HAMMANN, Bucer, 191–201; W. BELLARDI, Geschichte, 14f. und G. SEEBASS, Bucer-Forschung, 292f.

2 EPH (62) 113.

3 Vgl. dazu das Kap.4.2 passim.

In dieser Hinsicht unterscheidet der Pfarrer die weltliche, strafende Zucht (die „äussere“ Zucht) von der seelsorgerlichen⁴, ermahnenden Kirchenzucht (die „innere“ Zucht)⁵. Kraft ihrer geistlichen Natur kann die kirchliche Disziplin auf die Herzen einwirken und die Menschen innerlich verändern, so dass sie sich immer mehr der *tota vitae perfectio* annähern⁶. Überhaupt gehören die Umkehr und das Reich Christi eng zusammen. Bereits Johannes der Täufer verbindet die Ankündigung der Ankunft des Reiches Christi mit dem Aufruf zur Busse⁷. Die Busse, das Schuldbewusstsein und die Reue unterstützen den lebenslangen Prozess der *mortificatio* des alten Adams und der *ad imaginem Dei restitutio*⁸. Mit ihren Möglichkeiten möchte die Kirchenzucht diese Entwicklung fördern und dazubetragen, dass die Menschen *secundum Evangelij doctrinam*⁹ leben und zwar *publice et private*. Allfällig notwendige Strafen dienen als pädagogische Hilfestellung auf dem Weg der *Besserung*; nur die wirklich *falschen Böcke* sind durch die geistliche Strafe der *excommunicatio minor* auszusondern¹⁰. Dagegen stützt sich die weltliche Zucht ausschliesslich auf äussere Strafen, die die Gesinnung nicht ändern und nur die schlimmsten Missstände verhindern. Nichtsdestotrotz darf die Bedeutung der weltlichen Disziplin nicht unterschätzt werden, denn sie schafft dem Reich Christi den notwendigen Raum zu dessen Ausbreitung und legt die Grundlagen für das sich selbst durchsetzende Evangelium. *Je meer dann die sachen also stohn unnd man gut regiment unnd ordnung haltet, den lasteren keynen raum gibt, der warheyt unnd allem guten den weg bereydet, freilich so vil meer würt da durch dem Evangelii raum gemachet und dem gewehret, dadurch sunst der*

4 Seelsorge und Kirchenzucht gehören bei Bucer essentiell zusammen. So behandelt die Hauptschrift *Von der waren Seelsorge* (in BDS 7) zu einem Drittel Anliegen der Kirchenzucht.

5 Zur Trennung von weltlicher Zucht und Kirchenzucht vgl. BDS 4, 396–398 und BDS 7, 184–191 bes. 191.16–21.

6 Vgl. dazu das Kap. 3.3 passim.

7 Vgl. SYN (27) 1, 45ab.

8 Vgl. dazu das Kap. 3.3.2 (Die *communitio Christi*: die Aufforderung zum Kampf gegen die Sünde; Das Wachsen zur *ad imaginem Dei restitutio*).

9 EPH (62) 122.

10 Vgl. BDS 7, 219.

*lauff des Evangelii verhindert wurt*¹¹. Im Unterschied zur weltlichen Zucht wirkt die Kirchenzucht präventiv und ist darum auch dann notwendig, wenn die Obrigkeit konsequent eine weltliche Sittenaufsicht durchführt¹².

Die Heiligung ist für Bucer nicht nur eine zentrale göttliche Anordnung, sondern auch – ähnlich wie für die Bewohner von Ninive – eine Überlebensfrage. Der von der Vorstellung des Tun-Ergehens-Zusammenhangs¹³ geprägte Theologe war nämlich – namentlich in den vierziger Jahren – davon überzeugt, dass der Zorn Gottes wegen der vielen Sünden und des mangelnden Glaubens bald über Strassburg hineinbrechen werde. Nach seiner Meinung konnten nur noch die Busse und die Umkehr aller Strassburger die Strafe für die mangelnde Heiligung vor der Reichsstadt abwenden. Oder positiv formuliert: *Und so die kirch dise zucht mit rechtem ernst ubet, gibt der herr, der obrist artzet der armen seelen, hiez zu auch sein gedeien und grosse merckliche fruecht*¹⁴.

Zum Verhältnis von Kirche und Obrigkeit in Bucers Zuchtdenken

Mit der de-facto-Ausserkraftsetzung des Kirchenrechtes wurde praktisch auch das gesamte Instrumentarium des kirchlichen Zuchtwesens beseitigt¹⁵. Darüber schien Bucer nicht glücklich zu sein, weshalb er sich für ein „gereinigtes“ evangelisches Busswesen einsetzte. Er sah die Notwendigkeit der Kirchenzucht im Neuen Testament vorgegeben, weshalb sie nach seiner Meinung für ein am Evangelium orientiertes, neugestaltetes Kirchenwesen unerlässlich ist. Eine allgemeine Kirchenzucht wurde aber erst 1534 in Strassburg offiziell wieder ein-

11 BDS 5, 451.9–12.

12 Vgl. BDS 7, 188f.

13 Vgl. das Kap. 3.4 (Das Befolgen der göttlichen Gesetze: ein Bestandteil des Bundes Gottes mit den Menschen).

14 BDS 7, 191.13–15.

15 Siehe G. HAMMANN, Bucer, 70 f., 192–201, DERS., Martin Bucer: sa vision, 73–89; A. NIEBERGALL, Kirche, 56–70 und W. DOBRAS, Ratsregiment, 340f. Vgl. zur Thematik das Kap. 3.5.1 (Zum Verhältnis zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Regiment).

geführt und den der Obrigkeit verpflichteten Kirchenpflegern übertragen (ausführlicher siehe unten). Damit unterstand diese bis anhin traditionell kirchliche Aufgabe der Aufsicht des Rates.

Nach kurzer Zeit musste Bucer die mangelnde Wirksamkeit dieses scheinbar partnerschaftlichen Systems einsehen, weshalb er 1538 in der Schrift *Von der waren Seelsorge*¹⁶ die Kirchenzucht vom Einfluss des Strassburger Senates freimachen wollte und sie von der weltlichen Zucht zu trennen versuchte¹⁷. Dieses Werk bettet die Differenzierung zwischen der weltlichen und die kirchlichen Disziplin in ein visionäres Konzept der Seelsorge ein. Die Aufgaben der Seelsorge sind breit gefächert und können nicht nur auf die Kirchenzucht beschränkt werden:

*Dasselbige ist dann, das alle eruelten Gottes, die der vatter im unserem herren Christo gegeben hat, und aber noch nit zu der Kirchen, das ist, in seinen schafstal, bracht sind, einmal in die Kirchen und seinen schafstal bracht und in unserem Herren einleibet werden. Und die in die Kirch und seine gemeinschaft schon bracht sind, nit allein in derselbigen erhalten, sonder auch also von allen sünden abzogen und zu allem guten angefuert und angehalten werden, das sie in der gotselikeit imer zunemen und zu einem vollkommenen man in Christo wachsen. Also, das du nieman meer, weder an verstand noch leben, mangelhafft seie*¹⁸.

Bucer präzisiert die Tätigkeit der Seelsorge durch das Bild des Schafes und unterscheidet fünf Schaftypen, die einer unterschiedlichen, dem jeweiligen geistlichen Reifegrad angemessenen Seelsorge bedürfen: Die verlorenen¹⁹ und verscheuchten²⁰ Schafe müssen zu-

16 Vgl. BDS 7, 90–241.

17 Vgl. BDS 7, 144–154, 184–191.

18 BDS 7, 116.31–117.6.

19 *Die verlorenen schaf sind alle die, so Gott zu seinem reich erwehlet hat und aber Christum unseren Herren noch gar nit erkennen und von seiner Kirchen gantz frembd sind, sie seten gleich zu der Kirchen in der kindheit getauffet oder nit. Dises entfrombdtsein von der herd Christi und irgehen, komet bei etlichen daher, das sie sich in die fleischlichen geschafft so weit einlassen, das sie Gottes und seines reichs nichts achten. (...) Bei etlichen hindert der falsche gotsdienst wie bei juden, Türcken und allen rotten geschicht.* BDS 7, 142.1–11.

20 *Die verscheuchten und verstossnen schaf sind, die bei der herd Christi und im Christlichen leben gewesen und wider darvonkomen sind; Doch dermassen, das sie von Christo noch nit gar abgefallen und verloren sind. (...) Es werden aber auch etwan von der herd Christi abgefüret, verscheibet und verstossen, die*

nächst überhaupt einmal in die Herde geführt werden; die schwachen²¹ und die fetten²² Schafe sollen gestärkt werden bzw. in ihrer Stärke erhalten bleiben. Das Hauptinteresse Bucers²³ gilt den verwundeten Schafen, die durch die Kirchenzucht im weitesten Sinn geheilt werden sollen. *Die verwundten und gebrochen schaf sind alle die so wol in der gemeinschaft Christi bleiben, werden aber an irem innerlichen menschen verletzt und verwundet*²⁴. Mit Hilfe der brüderlichen Ermahnung sollen diese Schafe gesund werden, und nur im äussersten Notfall soll auf die äusserst scharfe Arznei der Exkommunikation zurückgegriffen werden. Ein solcher Abendmahlsausschluss darf aber nicht die Gemeinde spalten, sondern soll die Reue und die Heilung beschleunigen.

Die Seelsorge solle *ausgericht und erlanget werden allein durch leren, vermanen, warnen, straffen, troesten, begnadigen und mit dem Herren und seiner Kirchen wider versuenen; Welches ist die gantze ausspendung goettlichs worts*²⁵. Die Disziplinar massnahmen, die individuell abzustimmen sind und der jeweiligen geistlichen Entwicklung angepasst werden müssen, sollen ein Voranschreiten vom „äusseren“ Christsein zum vollkommenen, „inneren“ christlichen Leben fördern. Bucer gibt dabei dem Ermahnen, das er mit einem Reinigungsvorgang²⁶ vergleicht, die höchste Priorität.

dennoch warlich Christi seind und Christum in irem hertzen behalten, ob sie wol ein zeitlang, jetz durch fleischlich und weltlich geschaefft, jetz durch falsche lere und falschen Gotsdienst, von der Gemein Christi aller ding abgewandt und entfrembdet werden und also gantzlich irrgohn. BDS 7, 142.12–26.

21 *Die stechen und schwachen schaf sind, die auch wol in der Kirchen bleiben und darzu in keine grobere laster fallen, keine merckliche misshandlung begohn, werden aber schwach im glauben und der liebe und in allen krefften Christliches lebens.* BDS 7, 143.17–20.

22 *Die fetten und starcken schaf sind die rechtgeschaffnen Christen, die in Christlichem leben wol zulegen und steiff seind.* BDS 7, 143.28f.

23 Für Bucer war das Problemfeld, wie die verletzten Schafe geheilt werden können, sehr zentral. Er widmete dieser Frage rund ein Drittel des Werkes *Von der waren Seelsorge*. Vgl. BDS 7, 157–206.

24 BDS 7, 142.27–29.

25 BDS 7, 117.7–9.

26 *Purificationes erant admonitiones, quibus admonebantur puritatis qua debebant nitere, ut Deo suo placerent (...).* EPH (62) 88.

Die weltlichen Autoritäten sollen den geistlichen Dienst der Seelsorge unterstützen und im Rahmen ihrer auf die *externa* limitierten Kompetenzen fördern²⁷. *Die Obren sollen den Kirchen getrewe Diener bestellen, die schulen und zucht der juget versehen, Niemand gestatten, sich selb oder andere von gesunder lere und der gemeinschaft Christi abzuziehen*²⁸. Ferner soll die Obrigkeit mit weltlichen Strafen die verlorenen Schafe, also die Nichtchristen, dazu bewegen, sich endlich der Herde anzuschliessen²⁹. Allerdings ist Bucer sich bewusst, dass niemand gegen seinen Willen zum Glauben gezwungen werden kann. Die Rückkehr der verscheuchten Schafe, also der Dissidenten und der unsittlich lebenden Menschen, kann erleichtert werden, indem die Regierung die falsche Lehre untersagt und die betreffenden Menschen mit Strafen zum Guten „anreizt“³⁰. Bucer leitet die Fälle, in denen der Rat einschreiten sollte, aus dem Dekalog ab³¹. Der obrigkeitliche Einfluss hat sich aber auf die äusseren Belange zu beschränken, denn dem Magistrat ist eine Einmischung in die geistlichen Aufgaben untersagt³².

Mit dieser 1538 ausgearbeiteten Abgrenzung der Aufgaben geht es Bucer nicht darum, die Kirchenzucht gegen die weltliche Disziplin auszuspielen, sondern er will ihre Eigenheiten darstellen und die jeweiligen Aufgaben klar trennen³³. Der Autor will also keine

27 Siehe auch Kap. 3.5.1 (Zum Verhältnis zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Regiment).

28 Vgl. BDS 7, 147.

29 Vgl. BDS 7, 146–154.

30 Vgl. BDS 7, 154–157.

31 1. und 2. Gebot: falsche Lehre und Dissidenten; 3. Gebot: leichtfertiges Schwören und Fluchen; 4. Gebot: Entheiligung der Sonntage durch andere Aktivitäten und Entweihung der Kirchen, namentlich des Münsters; 5. Gebot: schlechte Erziehung und Zuchtlosigkeit der Jugend; 6. Gebot: Streit und Hader innerhalb der Bürgerschaft – auch vor den Gerichten; 7. Gebot: sittliche Ausschweifungen aller Art wie Ehebruch, Hurerei, Völlerei, Trinkgelage und Spielen; 8. Gebot: Wucher und Unehrlichkeit bei Geschäften sowie der Fälschung; 9. Gebot: Üble Nachreden und Verleumdungen; 10. Gebot: Neid und Habsucht. Nach BDS 17, 198–206 und W. BELLARDI, Einl. zu den ungedruckten Schriften. In: BDS 17, 197. Siehe ferner BDS 17, 212–244.

32 Vgl. BDS 7, 147.

33 Vgl. BDS 7, 190 f.

kirchliche Jurisdiktion, kein *neues Papsttum*, einrichten und wehrt sich deshalb entschieden gegen einen diesbezüglichen Vorwurf³⁴. Gemäss den bucerschen Erwartungen soll die Kirche die Möglichkeit erhalten, selbständig die Bürger zu ermahnen und nötigenfalls ausschliesslich geistliche Strafen³⁵ anzuordnen. Die weltlichen Strafen sind weiterhin notwendig und gehören in den Zuständigkeitsbereich der Obrigkeit. An diesem Punkt unterscheidet sich das bucersche Zuchtverständnis entscheidend von der traditionellen kirchlichen Jurisdiktion, die auch weltliche Strafen verhängte. Die weltliche Disziplin kann die Kirchengucht nicht ersetzen, sondern sie nur unterstützen und die Heiligung mit flankierenden Massnahmen vorantreiben. Im Grunde genommen sollen sich die weltliche und die kirchliche Zucht komplementär ergänzen. Ihr Zusammenspiel kann die Stadt sowie ihre Bürger in den Prozess der *Besserung* und der Heiligung führen. Im Hintergrund dieser Überlegungen steht die von Bucer häufig vertretene Ansicht, dass die Kirche und die Obrigkeit trotz gemeinsamer Ziele zwei unterschiedliche Administrationen mit differenten Aufgaben repräsentieren³⁶.

Zu Bucers Vorstellungen der Kirchenguchtspraxis

(...) *disciplina duplex est in Ecclesia, alia ordinis Clericalis, alia totius populi Christi*³⁷. Neben der *disciplina populi Christi* hatte die *disciplina ordinis Clericalis* eine hohe Priorität im bucerschen Denken. Namentlich in den Religionsgesprächen³⁸ und in der englischen Reformation³⁹ mass der Geistliche diesem Problemfeld ein grosse Bedeutung

34 Vgl. BDS 7, 198.20–27.

35 Vgl. zur geistlichen Natur der Strafen BDS 7, 158–172.

36 Vgl. dazu Kap. 3.5.1 passim.

37 EPH (62) 122. – Siehe zum folgenden G. HAMMANN, Bucer, 70–72, 192–201; DERS., Martin Bucer: sa vision, 73–89; A. N. BURNETT, Yoke, 163–167, 217–222; DIES., Church Discipline, 439 und E. W. KOHL, Einl. zur Ulmer Kirchenordnung. In: BDS 4, 198–201.

38 Vgl. dazu das Kap. 6.2.2 (Bucers Programm *etner guten, leidlichen Reformation*: die minimalen Voraussetzungen für die Herrschaft Christi).

39 Vgl. EPH (62) 129–136 und BOL XV, 118–130.

zu. Das ist nachvollziehbar: Die würdige Lebensweise der Kleriker ist die Voraussetzung für weitere Massnahmen beim Kirchenvolk, denn Bucer ist sich bewusst, dass nur vorbildlich lebende Kirchendiener die Laien glaubwürdig anleiten können.

Nach Bucers Idealen ist die Kirchengzucht als Hör-, Lehr- und Sittenzwang zu praktizieren. Ihre besondere Aufmerksamkeit gilt sechs Bereichen: 1. der religiösen Unterweisung der Kinder und Erwachsenen im Katechismusunterricht, in Predigten und in Einzelgesprächen mit dem Pfarrer; 2. dem öffentlichen Glaubens- und Gehorsamsbekenntnis vor der Gemeinde (*promissio pietatis*⁴⁰); 3. der gegenseitigen brüderlichen Ermahnung; 4. der freiwilligen Busse; 5. der Lehr- und Sittenaufsicht (*Beschicken*) der Pfarrer und der Kirchspielpfleger; 6. bei schweren Sünden der Auferlegung der *excommunicatio minor* (kleiner Bann), also dem Ausschluss aus der Abendmahlsgemeinschaft⁴¹. Zu besonderen Auseinandersetzungen mit dem Rat führten die beiden letzten Punkte, weshalb auf sie im folgenden eingegangen werden soll.

Zum *Beschicken*: Bei mangelndem oder ausbleibendem Predigtbesuch, bei der fehlenden Teilnahme am Abendmahl (auch trotz Predigtbesuch) und bei ungebührlicher Lebensweise sollen die Pfarrer und die Kirchspielpfleger die Betroffenen *beschicken* (d. h. sie

40 BOL XV, 58.

41 Es handelt sich notabene nicht um die *excommunicatio maior* (grosser Bann), die darüberhinaus die Bestrafung durch die weltliche Obrigkeit und die gesellschaftliche Ächtung vorsah. Bucer lehnt eine solche Vermischung von kirchlichen und bürgerlichen Rechtsfolgen ab (vgl. BDS 7, 220–222), doch er kann sich im Falle einer Exkommunikation auch bürgerliche Konsequenzen (z. B. Ämterentzug oder Zunftausschluss) vorstellen, um die *Besserung* zu beschleunigen: *Wo dann auch recht gottselige poltcelen sein, da wirt man den Keyserlichen satzungen und dem alten Christlichen prauch nach die gebanneten von der Kirchen auch im burgerlichen wesen, wie sie verdienen, halten, und sich auch durch das burgerlich ausschliessen und meiden, das die oberkeyt verschaffen wirt, zur besserung anhalten. Dann Heyden sollen und Christen gehalten werden wie Heyden.* (BDS 7, 222.12–17) Insofern geht Bucer über den kleinen Bann hinaus und nähert sich der *excommunicatio maior* an. Dabei steht aber nicht der Wunsch nach Strafe, sondern das pädagogische, erzieherische Moment im Vordergrund. – A. N. BURNETT, *Church Discipline*, 452f. und DIES., *Yoke*, 110f. stellt den Sachverhalt etwas zu vereinfacht dar und ordnet ihn nicht in den Erziehungsgedanken Bucers ein.

vorladen und ihren Glauben sowie Lebenswandel überprüfen) und sie gegebenenfalls ermahnen⁴². Ein solches Verfahren muss nach Bucers Auffassung erheblich zur *Besserung* beitragen, denn die Kirchbürger können seelsorgerlich begleitet, unterwiesen und gewarnt werden. Durch diese Hilfestellung werden – so die Hoffnung des Pfarrers – die Betroffenen von ihrem Tun ablassen und sich nicht erneut versündigen. Das *Beschicken* soll also eine präventive Wirkung entfalten.

Zur Exkommunikation: Wenn die vorangegangenen Ermahnungen bei schweren sittlichen Verfehlungen nicht fruchten, soll eine von der Kanzel bekanntzugebende *excommunicatio minor* angeordnet werden, damit der Betroffene seine Sünden bekennt, voller Reue um Gnade bittet und Besserung gelobt⁴³.

Nam dum consuetudine sua istos boni fratres dignantur, aut sibi placent in peccatis, aut certe, non tantopere displicent, sertus respiciunt. Ubi autem vident se a bonis relict, et non agnoscit e grege Christi esse, si tum deploratis non sunt, sane permouentur ad poenitentiam, pudore suffusi. Altera causa (...) est, ne paulum fermenti, totam consperstonem fermentaret, hoc est, ne scortator ille, suo contagio, alios quoque corrumpere⁴⁴.

In Bucers Worten gesprochen ist das Ziel dieser aufbauenden und keineswegs destruktiven⁴⁵ Erziehungsmassnahme, *die brueder vom ewigen tod zum ewigen leben zu gewinnen*⁴⁶. Als Massstab für ein Einschreiten hat neben dem Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe⁴⁷ vor allem der Dekalog zu dienen, mit dessen Hilfe Bucer einen Lasterkatalog erstellte.

1. und 2. Gebot: Verbreitung falscher Lehre und öffentliche Abgötterei⁴⁸;
3. Gebot: Gotteslästerung durch leichtfertiges Schwören und Fluchen; 4. Ge-

42 Vgl. BDS 4, 251 f.; BDS 5, 37 f. (Die Kirchenordnung von 1534 schliesst allerdings die Teilnahme der Pfarrer an diesen Befragungen aus) und BDS 7, 265.

43 Vgl. BDS 7, 160.

44 SYN 2, 52a.

45 Vgl. EPH (62) 125.

46 BDS 7, 160.11.

47 Vgl. Ev (53) 145b.

48 Kompilation aus BDS 4, 251–272 (Ulmer Kirchenordnung), 392–394 (Entwurf der Ulmer Kirchenordnung) und BDS 7, 268–271 (Ziegenhainer Zuchtordnung).

bot: Verachtung der Gottesdienste und der Sakramente; 5. Gebot: Ungehorsam gegen die Eltern, die Vorgesetzten und die Obrigkeit, schlechte Behandlung des Ehegatten und der Kinder; 6. Gebot: Töten, Reislafen, Feindschaft gegen den Nächsten und fehlende Bereitschaft zur Versöhnung; 7. Gebot: Unzucht – auch mit Worten, Kuppelei, Spielen, Unmässigkeit beim Essen und Trinken sowie bei der Bekleidung; 8. Gebot: Ungerechtigkeit gegenüber dem Nächsten: Diebstahl, Geiselnahme, Fürkau, Wucherei durch Zinsnehmen und Bankgeschäfte; 9. Gebot: Verleumdung, üble Nachrede; 10. Gebot: Neid und Habsucht. – Eine Bestrafung durch die Obrigkeit muss auch den Bann nach sich ziehen.

Dieses durchaus sozialkritische Sündenregister macht deutlich, dass die Kirche auch bei Angelegenheiten einzugreifen hat, die teilweise in der Zuständigkeit der weltlichen Obrigkeit liegen. Obwohl Bucer beteuert, die Exkommunikation sei eine rein innerkirchliche Angelegenheit⁴⁹ und von den weltlichen Strafen zu unterscheiden⁵⁰, lässt sich die Abgrenzung zu den polizeilichen Aufgaben des Magistrats nicht immer genau erkennen. Jedenfalls soll der Bann die offenkundigen, schweren Sünder, die durch ihr Verhalten den anderen Gläubigen schaden, vom Abendmahl fernhalten⁵¹. Ein solches Ausschlussverfahren will nicht die wahre Kirche von den Scheingläubigen trennen – wie die Täufer dachten –, sondern soll eine minimale Reinheit der Sakramentsgemeinschaft (und damit der Kirche) und einen Ausschluss der Unwürdigen garantieren⁵². So präg-

49 Vgl. BDS 17, 163 f.

50 Vgl. BDS 7, 220–222.

51 *Jedoch, wie der fleissige bauwan das groeber unkraut, welchs sich den weitzzen zu uberwachsen und zuwerdrucken understeht, souil er imer on nachteil des weitzzens aussjetten kan, sein fleyß nit sparei, also werden auch die glaubigen Christi das boeß, das sich zu verergeren die anderen berfuertbut und also mit nutz der kirchen kan hingethon werden, von sich thun und den argen saurtelg aufßfegen, 1. Cor. 5 [7], das ist, alle, die so in groben lastern ligen und alle veruarnung zur besserung, auch der kirchen, verachten, von der gemeyn Gottes aufßschliessen, Matth. 18 [15 ff.].* BDS 5, 132.6–13.

52 Bucer weist dem Glauben und der vorangegangenen Busse der Abendmahls- teilnehmer in seiner Sakramentslehre eine grosse Bedeutung zu (vgl. BDS 7, 185–188 und die entsprechenden Formulierungen der Wittenberger Konkordie in: BDS 6/1, 125). Mit der Bannpraxis will der Reformator verhindern, dass schwere Sünder (Unwürdige) am Abendmahl teilnehmen und es dadurch entheiligen. *Gravissimum crimen, quod hostes contra me apud bonos obficere possunt, est quod inexploratos incognitos ad mensam Domini admittimus, quod*

te die Abendmahlslehre die Begründung des Banns bereits seit 1524⁵³ entscheidend mit.

Das Ausschiessen kann nur eine Notlösung sein⁵⁴, denn die *Besserung* soll primär mit der Predigt, der Unterweisung, der Aufsicht und der Ermahnung erteilt werden. Die Gebannten sind nach Bucer als Katechumenen, als noch nicht gereifte „Kinder“ anzusehen⁵⁵. Das seelsorgerliche Anliegen hat den höheren Stellenwert als die eigentliche Zwangspraxis. Darum ist der Kontakt mit den Ausgeschlossenen nicht abubrechen, aber auf ein Minimum einzuschränken, damit sie der Schwere ihres Vergehens gewahr werden. Insgesamt ist die Exkommunikation zurückhaltend und nur im Notfall anzuwenden, denn die Scheidung zwischen Guten und Bösen steht den Menschen nicht zu. Eigentlich gehört der Bann in ein selbstgewähltes Bussverfahren, dem sich die weiter vorangeschrittenen Gläubigen ohne Zwang und freiwillig unterziehen, z. B. in den Bekenntnisgemeinschaften.

Grundsätzliches zur obrigkeitlichen Zuchtpolitik

Der Senat war für den Stadtfrieden, die öffentliche Moral, die Gerechtigkeit und die Religion verantwortlich⁵⁶. Zwar hatte sich der Rat

illam plerque nostrum in totum negligunt (TAE 4, 20.12–14). Deshalb sollen sich die Teilnehmer am Tage vor der Abendmahlsfeier anmelden, um die Zucht und Frömmigkeit zu gewährleisten (vgl. den Beleg aus dem Jahr 1543 in SCHIESS 2, 227). Auch die *XVI Artikel* begründen die Notwendigkeit des Banns mit dem Abendmahlsgedanken (vgl. BDS 5, 391.13–16). Der Zusammenhang zwischen der Abendmahlslehre und dem Drängen auf die Zucht ist in der Forschung bisher noch zu wenig beachtet worden – abgesehen von kurzen Hinweisen von W. BELLARDI, *Geschichte*, 14 f.; E. W. KOHLS, *Einl. zur Ulmer Kirchenordnung*. In: BDS 4, 198–201 und DEBS., *Blarer*, 172–179. Namentlich A. N. BURNETT, *Yoke*, passim schenkt dieser Problematik in ihrem referierenden, wenig auf die Gesamtschau bedachten Buch kaum Beachtung (abgesehen von a. a. O. 59–61).

53 Vgl. BDS 1, 245.5–24.

54 Vgl. Ev (53) 121a–122b.

55 Vgl. BDS 7, 267 und M. BUCER, *scripta (...) Latomi*, 164 f.

56 Siehe J. ROTT, *le magistrat*, 57–71; LIENHARD 498–506; W. DOBRAS, *Ratsregiment*, 203–207; W. KÖHLER, *Ehegericht* 2, 387–399; GRESCHAT 153 f. und G. HAMMANN, *Bucer*, 267–273.

schon früher für diese Belange engagiert, aber seit 1517 hatte er seinen Einsatz erheblich verstärkt. Während er von 1500 bis 1516 34 Disziplinarmandate (zwei Verordnungen pro Jahr) beschloss, setzte er von 1517 bis 1539 91 Verordnungen (knapp vier Mandate pro Jahr) in Kraft. Offensichtlich wurden die Behörden von der Aufbruchsstimmung der ersten reformatorischen Jahre miteingefasst. Mangelndes Engagement für die Verbesserung der Zucht konnte dem Magistrat nicht nachgesagt werden. Von Bedeutung waren zwei Verordnungen, die sich an älteren Bestimmungen orientierten: 1. Das grosse Sittenmandat vom 25. August 1529⁵⁷ untersagte die Gotteslästerung, das Fluchen, das Spielen um Geld, das Zutrinken, das Lästern, die Trunkenheit, den Ehebruch, die Vergewaltigung wie auch die Kuppelei und legte massive Strafen, darunter auch die Todesstrafe (z. B. bei Vergewaltigungen oder in schweren Fällen der Blasphemie), fest. 2. Die Disziplinarordnung vom 7. Februar 1535⁵⁸ fasste alle vorhergehenden Verordnungen zusammen.

Allerdings dürften die zahlreichen Gesetze nicht mit letzter Konsequenz durchgesetzt worden sein. Zwischen der Schärfe des kodifizierten Rechtes und der tatsächlichen Rechtsverwirklichung bestand vermutlich eine gewisse Kluft. Trotzdem bedeutete die regelmässige Wiederholung von Verordnungen zu bestimmten Problemen (Zutrinken, Fürkauf etc.) nicht, wie die Forschung gerne suggeriert, die Gesetze seien nicht beachtet worden. Es ist nämlich zu beachten, dass der grösste Teil der Bevölkerung in der Reformationszeit nicht lesen und schreiben konnte. Die häufige, oftmals turnusgemässe Wiederholung der Mandate erleichterte in einer weitgehend schriftlosen Gesellschaft die Memorierung der Rechtsverordnungen und bestätig-

57 Vgl. T. W. RÖHRICH, *Mitteilungen* 1, 265–281.

58 Es handelt sich um das Mandat zum Predigtbesuch und zur Sonntagsheiligung (27. Dezember 1534), das Täufermandat (27. Juni 1527), das Mandat zur Sonntagsheiligung, gemäss dem die Kinder von ihren Eltern zur Predigt geführt werden sollten (22. April 1532), die Kirchenpflegerordnung (30. Oktober 1531), das Mandat, das Wort Gottes zu predigen (1. Dezember 1523), die Mandate wider Schmähschriften (12. September 1524) sowie gegen das Schwören und Fluchen (5. Januar 1526), das Sittenmandat (25. August 1529) und das Mandat, das den fairen Umgang untereinander befahl (8. März 1531). Siehe T. W. RÖHRICH, *Mitteilungen* 1, 244–284 und TAE 2, 431.

te ihre Gültigkeit. Überhaupt darf nicht vergessen werden, dass der Senat sich in den für ihn wesentlichen Fragen immer durchsetzen konnte.

Nach 1540 flaute die optimistische Haltung in Zuchtfragen wohl ab. Vermutlich machte sich eine gewisse Müdigkeit breit. Jedenfalls ist in dieser Zeit eine deutlich reduzierte Anzahl der Disziplinarordnungen zu beobachten. So promulgierte der Senat zwischen 1540 und 1549 nur noch 20 Mandate (zwei Verordnungen pro Jahr). Gerade in diesen Jahren, als das Engagement und das Interesse des Rates an Zuchtfragen nachliessen, legte Bucer den grössten Nachdruck auf diese Problematik. Diese divergierende Aufmerksamkeit musste zu Schwierigkeiten führen.

Trotz des unübersehbaren Bemühens in der Sache wollte der Magistrat keinen religiösen Polizeistaat einrichten und verfolgte eine gemässigte, den Umständen angepasste Politik, die sich am Interesse aller Bürger orientierte

Als sich 1534 einige Bürger über Bordelle an ihrer Strasse beklagten, sagte der Rat deren Schliessung zu. *Daneben sol man bedenken, wo an einen andern gelegenen ort, da man am wenigsten drget, ein haus gemacht werde dernothdurft und böserm zu begegnen. Dannes an dem neuen, so man jetzt mach, nicht genug werde. Man muß dennoch die welt ein wenig noch welt sein lassen*⁵⁹.

Die Behörden waren um die friedliche Einheit des Gemeinwesens besorgt und befürchteten durch die eifrigen bucerschen Zuchtbestrebungen eine Aufspaltung der Stadt in gute und schlechte Bürger. Darum war der diesseitig orientierte Senat weit entfernt von Bucers rigiden Bestrebungen, die Stadt und ihre Einwohner auf den Weg der vom *regnum Christi* befohlenen Heiligung zu führen. Nichtsdestotrotz war die persönliche Frömmigkeit den Autoritäten ein grosses Anliegen; immerhin hörten die Ratsangehörigen seit dem Dezember 1528 regelmässig vor ihren Sitzungen eine Predigt an⁶⁰. Ein anderes Beispiel: der Rat ordnete im Juni 1545 an, dass die Wirte während der Abendpredigt kein Essen servieren dürfen⁶¹. Der zurückhalten-

59 S. BRANT, les annales, 236 (Nr. 5057).

60 Vgl. S. BRANT, les annales, 161 (Nr. 4754).

61 Vgl. H. WENCKER, la chronique, 160 (Nr. 3064).

den obrigkeitlichen Politik entsprechend verhielten sich die untergeordneten Zuchtbehörden:

1. das Siebnergericht, deren sieben Angehörige (alle Schöffen) Reinheits- und Gesundheitsgesetze durchsetzten sowie Beleidigungen beurteilten;
2. das aus drei Ratsherren und dem Ammeister zusammengesetzte, 1529 eingerichtete Zuchtgericht, das über schwerere Verstöße im Zuchtangelegenheiten befand;
3. das ebenfalls 1529 eingerichtete, vollständig weltliche Ehegericht, das über Unzucht, Ehebruch und Vergewaltigung urteilte;
4. die Kirchspielpfleger, die seit 1534 ihre Mitbürger in sittlichen Belangen und Glaubensfragen überwachen und ermahnen sollten, es aber kaum taten;
5. die faktisch unter dem Einfluss des Rates stehenden Zunftgerichte, die auch sittliche Verfehlungen ahndeten.

Bucer und der Magistrat: Unterschiedliche Zielvorstellungen und Vorgehensweisen in Zuchtfällen

Die unterschiedlichen Zielvorstellungen Bucers und des Magistrates führten zu erheblichen Dissonanzen. Der Senat brachte in seinem pragmatischen Denken durchaus Verständnis für Zuchtfälle auf, doch diese sollten mit Bedacht und Zurückhaltung angegangen werden. Hingegen dachte Bucer nur an die Ausbreitung des *regnum Christi* und dessen Imperativ, die Heiligung des Einzelnen und der ganzen Stadt. Auch die Obrigkeit sollte einen wichtigen Beitrag zur Verbreitung des Reiches leisten, indem sie alle Hindernisse, die der Ausbreitung des *regnum Christi* entgegenstehen, beseitigt und so die Grundlagen für das Gute, das sich selbst durchsetzende Evangelium, schafft⁶².

Aber auch in der Vorgehensweise in Disziplinarfällen waren sich der Prediger und die politische Führung nicht einig: Der um seine Macht besorgte Magistrat erwartete, dass die Kirche auf alle Zuchtbemühungen verzichte und sich mit der Bestrafung durch die weltliche Gerichtsbarkeit begnüge. Dagegen trat der Pfarrer erstmalig in der Schrift *Von der waren Seelsorge* (1538)⁶³ dafür ein, dass eine

62 Vgl. Kap. 3.5.1 (Die obrigkeitliche Bekämpfung des Unglaubens: der Kampf gegen das Böse).

63 Vgl. BDS 7, 90–241.

unabhängige, seelsorgerliche Kirchenzucht neben einer hart agierenden, strafenden Jurisdiktion ihr heilsames Wirken entfalten könne (siehe oben). Der Senat erkannte aber die Unterschiede zwischen der geistlichen und weltlichen Zucht nicht, sondern sah in den bucerschen Bestrebungen nur die Einführung einer kirchlichen Jurisdiktion und eines *neuen Papsttums*. Mit der Aufteilung der Kompetenzen zwischen der geistlichen und der weltlichen Zucht ging es dem Theologen nicht in erster Linie um die Beschränkung des obrigkeitlichen Einflusses, sondern um die grundsätzliche Möglichkeit, die Kirchenzucht üben zu können.

Die von Bucer geforderte Verselbständigung der Kirchenzucht implizierte auch die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Magistrat. Während der Senat an seinem Führungsanspruch über die gesamte Kirche und damit auch über die Kirchenzucht festhielt, begriff der Pfarter die Kirchenzucht als genuin kirchliche Aufgabe, auf die die Behörden keinen Einfluss ausüben dürften. Obwohl der Theologe die Autorität der Kirchenpfleger und des Magistrats nicht hinterfragte, beinhaltete die Tendenz zur kirchlichen Selbständigkeit ein Moment der Distanzierung von der Obrigkeit. In diese Debatten um die Ausdifferenzierung der weltlichen und kirchlichen Disziplin kann aber nicht beständig die Frage des Verhältnisses von Kirche und politischer Führung eingetragen werden⁶⁴. Es darf nämlich nicht vergessen werden, dass sich die Kirche und der Rat in diesen Auseinandersetzungen nicht als verfeindete Rivalen bekämpften, sondern als – zugebenermassen nicht ganz gleichwertige – Partner zusammenarbeiteten. Trotz ihrer unterschiedlichen Anschauungen standen beide Grössen nämlich letzten Endes auf dem Boden derselben reformatorischen Anschauungen und waren durch das genossenschaftliche Selbstverständnis einer Reichsstadt geprägt.

64 Mit B. MOELLER, *Kirche*, 160, der in einer solchen Sicht Denkkategorien des 19. Jahrhunderts erkennt.

Das *Beschicken* und die Exkommunikation – zwei wichtige Streitpunkte

Bucer stellte sich vor, dass die Pfarrer und die vom Magistrat emannten Kirchspielpfleger gemeinsam die Bürger *beschicken* sollten⁶⁵. Die Realität sah anders aus und war dementsprechend konfliktträchtig: Die Mehrheit des Magistrats – es gab aber durchaus Ausnahmen wie Klaus Kniebis⁶⁶ – gestattete den Pfarrern nur eine freiwillige, auf persönlichen Wunsch hin durchgeführte Überprüfung und verweigerte ihnen die grundsätzliche Autorität, die Kirchbürger zu zitieren. Dagegen verfügten die Kirchenpfleger über die nötigen Befugnisse, doch sie vernachlässigten oftmals ihre Pflichten und führten kaum Nachforschungen durch – abgesehen von Bucers Kirchgemeinde St. Thomas. Durch diese Umstände wurde das *Beschicken* faktisch verhindert oder auf ein absolutes Minimum reduziert. Möglicherweise hegte der Magistrat die wohl nicht ganz unberechtigte Befürchtung, dass das städtische Gemeinschaftsgefühl durch eine verstärkte Überwachung leide.

Noch grösseren Anstoss als das *Beschicken* erregte die Exkommunikation, das Kernstück einer wirksamen kirchlichen Disziplin. Für Bucer gehörte der Bann zu den genuin kirchlichen Aufgaben. Vom Magistrat hingegen wurde die Exkommunikation aus grundsätzlichen Überlegungen heraus abgelehnt, weil er weder dem Klerus noch den ihm unterstellten Kirchspielpflegern ein diesbezügliches Recht einräumen wollte. Der Senat fürchtete wie beim *Beschicken*, dass der Bann die Einheit unter der Bürgerschaft gefährden würde. Ausserdem konnten die Prädikanten die Zweifel nicht ausräumen, dass der Bann missbräuchlich angewendet werde. Schliesslich begriff der Senat die Exkommunikation als ein Strafverfahren, das die weltliche Gerichtsbarkeit in Frage stellte, und den Versuch des Klerus, nach weltlicher Macht zu greifen. Darin konnte der Magistrat nur den Ausgangspunkt für die Wiedereinführung der ungeliebten kirchlichen Jurisdiktion sehen.

65 Siehe ferner G. HAMMANN, Bucer, 70–75, 202–206, 310 und A. N. BURNETT, Yoke, 63–66, 163–167, 177–179, 223 f.

66 Siehe Kap. 2.1 (Führungsschicht und Reformation: drei Meinungsgruppen).

In diesem Punkt sind Bucers Absichten von der Obrigkeit falsch verstanden worden, denn der Abendmahlsausschluss war nach seiner Sichtweise kein weltliches Rechts- und Strafverfahren und hatte nicht wie die *excommunicatio maior* bürgerliche Rechtsfolgen zur Konsequenz. Der Theologe war nämlich ein Gegner einer kirchlichen Jurisdiktion, die weltliche Strafen verhängte. Allerdings teilten seine Amtsbrüder diese Meinung nicht und konnten sich eine Wiedereinführung einer „gereinigten“ kirchlichen Rechtssprechung vorstellen, was im folgenden deutlich wird.

Bucers ablehnende Haltung zum Projekt eines Chorgerichtes (1540)

Obwohl die abweisende Haltung des Rates zur Kirchenzucht 1540 hinreichend bekannt war, verfassten die Prediger Hedio, Capito und Bedrotus im August desselben Jahres ein Gutachten zur Gründung eines Chorgerichtes, das als städtisches Untergericht die Lehre und die Disziplin der Kirchendiener, Lehrer und Stiftsherren beurteilen sollte⁶⁷. Zwar sollte das geplante Tribunal in die Strassburger Rechtssprechung eingebunden werden, aber es wurde im Grunde genommen als eine kirchliche Instanz⁶⁸ konzipiert, die der Bevormundung der Kirche durch die Kirchenpfleger und den Magistrat hätte entgegenwirken können. Die Kirchspielpfleger sollten unterstützt werden, doch sie sollten durch das Gericht auch teilweise ersetzt wer-

67 Vgl. dazu das Gutachten in W. SOHM, *Bedacht*, 128–140. Unter anderem sollte das Chorgericht auch das *Municipalstatut* von 1539 [siehe Kap. 4.2.2 (Bucers Beitrag zur Sicherung der finanziellen Grundlagen des Gymnasiums: das *Municipalstatut* (1539))] durchsetzen. – Siehe zum folgenden G. HAMMANN, *Bucer*, 349; W. SOHM, *Bedacht*, 119–217; W. KÖHLER, *Ehegericht* 2, 460–464 und M. DE KROON/J. ROTT, *Einl. zu den Dokumenten der 2. Strassburger Synode*. In: *BDS* 6/2, 196 f.

68 Das Chorgericht sollte 13 Mitglieder umfassen: ein Pfarrer als Präsidenten, zwei Kirchspielpfleger, vier im Kirchendienst stehende Stiftsangehörige, zwei städtische Juristen, zwei Professoren des Gymnasiums, ein Scholarch und ein Angehöriger des Stehenden Regimentes. Bei heiklen Fragen war eine Mehrheit der Regierung nicht garantiert, während die kirchlichen Mitarbeiter unter Umständen stimmenmässig überlegen sein konnten. Nach W. SOHM, *Bedacht*, 135 f.

den. Darüberhinaus wäre auch die Macht der Scholarchen erheblich beschnitten worden. Faktisch wäre eine beschränkt selbständige, kirchliche Jurisdiktion wiedereingeführt worden. Dieses Vorhaben war – wenn es überhaupt vor den Rat kam – politisch aussichtslos.

Der in Strassburg anwesende Bucer⁶⁹ stand diesem anachronistischen Projekt seiner Kollegen ablehnend gegenüber⁷⁰. Es war dem Theologen kein Anliegen, dass die Kirche mit der Einrichtung eines Chorgerichtes weltliche Gerichtsbarkeit übernehme. Die Judikative – dazu gehörte der Kirchenbann nicht – sollte nach seiner Meinung vollständig in den Händen des Rates bleiben. In diesem Sinne befürwortete der Reformator die Einsetzung eines weltlichen

69 Der Bedacht von Capito, Hedio und Bedrotus ist undatiert. W. Sohm, Bedacht, 10f. vermutet ohne zwingende Argumente eine Abfassung im April 1540, während M. DE KROON/J. ROTT, Einl. zu den Dokumenten der 2. Strassburger Synode. In: BDS 6/2, 196. mit einleuchtenden Gründen von der Niederschrift im August 1540 ausgehen. Zu diesem Zeitpunkt war Bucer in Strassburg. (vgl. dazu die Chronologia Bucerana in BDS 9/1, 9–11)

70 Gemäss W. SOHM, Bedacht, 119–127; W. KÖHLER, Ehegericht 2, 460–464; KOHLS 95–97, bes. 235, Anm 156 und GRESCHAT 160 soll Bucer das Projekt eines Chorgerichtes unterstützt haben. Diese Hypothese hat wenig Wahrscheinlichkeit: 1. Bucer hielt sich zum Zeitpunkt der Abfassung des Bedachtes in Strassburg auf und weilte nicht in Schmalkalden, wie die genannten Autoren aufgrund der Annahme einer anderen Datierung meinen. (vgl. die vorangegangene Anm.). Die Ortsabwesenheit kann also die fehlende Unterschrift nicht erklären. 2. In seinen Schriften voriert Bucer nirgends für die Einrichtung von geistlichen Gerichten, denn die weltliche Gerichtsbarkeit soll eine Angelegenheit der Obrigkeit bleiben. Allenfalls spricht er sich für deren Verbesserung aus (z.B. VGG 115b–116b; BDS 4, 426; BOL IV, 48), aber im allgemeinen lehnt er die geistliche Jurisdiktion ab und weist ihre Kompetenzen dem Magistrat zu (vgl. z. B. BDS 7, 188–191; Vgl. zur Thematik auch Kap. 3.5.1 (Zum Verhältnis zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Regiment)). Warum sollte der Pfarrer dann 1540 auf einmal für die Einrichtung eines Chorgerichtes eintreten? 3. Der Bedacht zu dem Chorgericht wurde von Hedio verfasst, der in der Zuchtfrage einen betont „volkskirchlichen“ Kurs einschlug. So lehnte der Münsterprediger im Jahr 1547 Bucers Bekenntnisgemeinschaften ab und hielt die Kirchenpfleger zu gewissenhafterer Ausübung ihres Amtes an. (vgl. W. BELLARDI, Bedacht, 117–119; DERS., Geschichte, 52–56 und G. HAMMANN, Bucer, 349). Möglicherweise verbergen sich also im Fehlen der Unterschrift Bucers bereits diese unterschiedlichen Grundauffassungen. 4. Bereits 1530 hielt Bucer die Schaffung eines eigenständigen *iudicium ecclesiasticum* angesichts der Sicherheitsbedürfnisse der weltlichen Obrigkeiten für unrealistisch (vgl. Z XI, 199).

Frevelgerichtes⁷¹ und der Zuchtherren⁷². So dürfte es kein Zufall sein, dass Bucers Unterschrift unter diesem Bedacht fehlt.

5.2.2 Bucer und die Strassburger Zucht – das Scheitern ambitionierter Ziele

Die Zuchtfrage – das Hauptanliegen nach der Abschaffung der Messe

Zu Beginn der Reformation vertraute der bildungsoptimistische Bucer ausschliesslich auf die machtvolle Wirkung des Wortes, das die Menschen zur Busse und Umkehr anleiten und Strassburg auf diese Weise in eine heilige Stadt verwandeln soll⁷³. Die Kraft des Evangeliums werde – so seine Überzeugung – die elsässische Kapitale unter die heilsame Herrschaft des Königs Christus führen. Die Rückkehr zum Wort Gottes werde automatisch die Konsequenz einer fortschreitenden Verbesserung der Sittlichkeit mit sich bringen.

Bereits in der frühen Schrift *Grund und Ursach* (1524)⁷⁴ konnte Bucer sich die Einführung der Exkommunikation nach urchristlichem Vorbild vorstellen, aber er hielt die Zeit für noch nicht reif und plädierte deswegen für das Zuwarten in der Frage. 1527 erwartete der Theologe durch die Einführung des kleinen Banns sogar eine Gefährdung des öffentlichen Friedens. Einer allgemeinen Bannpraxis konnte er nur unter der Voraussetzung zustimmen, dass die Mehrheit der Bevölkerung und der Magistrat sich vollständig bekehren.

71 Vgl. BDS 17, 242 f.

72 Vgl. dazu das Kap. 5.2.2 (Bucers Wunsch nach neuen städtischen Ämtern zur Straffung der Zucht).

73 Siehe G. HAMMANN, Bucer, 70 f., 191–206, 267–270; GRESCHAT 127–129; M. LIENHARD, Toleranz, 33–38; DERS., la Réforme, 498 f.; W. KÖHLER, Ehegericht 2, 383–388; A. N. BURNETT, Bucer, 95–122 und DIES., Yoke, 36 f., 55–86.

74 Vgl. BDS 1, 242–246.

*Iam nostri conventus impuri adhuc nimis sunt, et sane parvus numerus eorum, qui sese penitus Christo dederint, neque licet per pacem publicam, arcere a conventibus Ecclesiae non probatos, quare in publicis Ecclesiae conventibus, ut hodie res fere habent, excommunicatio publicitus exerceri non potest, ut maior totius populi pars, cum magistratu, ad Christum pleno corde converterentur*⁷⁵.

Vielmehr sollte die Exkommunikation im kleinen Kreise der wahren Christen geübt werden⁷⁶. Bucer setzte seine Hoffnungen nicht in die Bannpraxis, sondern in die gegenseitige brüderliche Ermahnung. Insgesamt spielte die Zuchtfrage in seinen Eingaben (und der anderen Prediger) vor 1529 noch eine untergeordnete Rolle⁷⁷ und war weitgehend überschattet vom Kampf gegen die Messe, die Bucer für die eigentliche Ursache der Auflösung aller Sitten hielt⁷⁸. Zunächst musste dieser Hauptgreuel beseitigt werden, bevor weitere Schritte zur Anhebung der Sitten in Angriff genommen werden konnten.

Die 1529 erfolgte Abschaffung der Messe führte aber nicht zu den erwarteten, sittlichen und kirchlichen Verbesserungen. Weiterhin behinderten in der Sicht Bucers zahlreiche andere, vergleichsweise weniger gravierende Laster wie z. B. Ehebruch, Wucher, Zutrinken usw. das geistliche Fortkommen der Stadtbewohner. Überhaupt schienen die Früchte des Glaubens, die *Besserung* und die Heiligung, – so die Auffassung des Geistlichen – bei den Bürgern kaum erkennbar zu sein. Nachdem der „Götzendienst“ als äussere Bedrohung des *regnum Christi* weggefallen war, konzentrierten sich Bucers

75 Vgl. SYN (27) 2, 214b.

76 Vgl. SYN (27) 2, 213b–214b.

77 Die Schliessung aller Trinkstuben mit Ausnahme derjenigen des Ammeisters und der Patrizier, das Abstellen von Missbräuchen in den Gaststätten, das Verbot der Hurerei (aus der Supplikation vom 3. September 1524 in BDS 2, 397 und den beiden Predigereingaben vom Mai 1525 in BCOR 2, 21 f., 27 f.); die Einrichtung eines städtischen Ehegerichtes nach Zürcher Vorbild im Mai 1525, im Januar 1526 und Februar 1526 (vgl. S. BRANT, les annales, 127 f. (Nr. 4631), DERS., les annales, 135 (Nr. 4661) und BDS 2, 406.5–9); die Anregung, eine *excommunicatio minor* einzuführen (aus der Predigereingabe vom 17. Mai 1526 in BDS 2, 491 f.); das Verbot von Hurerei, Ehebruch, Völlerei, Alkoholmissbrauch und Fűrkauf (aus den Predigereingaben von 1527 in BCOR 3, 9 und in BDS 2, 502–504).

78 Vgl. BCOR 3, 84 f.

Bemühungen, der Herrschaft des Königs Christus vollends zum Durchbruch zu verhelfen, fortan auf die Verbesserung des Lebenswandels. Die letzten Hindernisse, die der Ausbreitung des Reiches Christi und seiner Botschaft entgegenstanden, mussten beseitigt werden.

Bereits am 20. März und 12. Mai 1529 gelangten die Pfarrer, die nach der Abschaffung der Messe über freie Arbeitskapazitäten verfügten, an den Senat und verlangten erstmalig in einem ziemlich umfassenden Plädoyer eine Anhebung der Sitten⁷⁹. Damals vertrauten die Prediger primär auf die machtvolle Wirkung des Wortes und der brüderlichen Ermahnung, obwohl sie die Einführung der *excommunicatio minor* für angebracht hielten. In einem Gutachten an den Ulmer Magistrat im Sommer 1529 stellten sie ihr Programm in der Zuchtfrage vor:

Das uns aber belangt, so reden wir widder solche verbante laster der moßen, das sich dero keiner bald in unser nachmal mengt, unnd wo sich ye jemandt solchs understunde, würdt er uns durch frumme Christen bald ußzuschlyßen anzeigen. Bruderliche warnung muß in ubung syn bie jeder kirchen und beharret werden, all die wyl etn besserung zuverhoffen ist. Den balstarrigen ständer schliessen uß, die yn kennen, als syn nochpurschaft, vor den er sich schamt und die er erget unnd verletzt. Es were dann, wie gesagt, das er ydermann offentlich ergerlich were. Doch soll solliche ußschlyßung unnd verbannung mit großem urtheil unnd bescheidi furgenomen werden. Dann flyßig leer unnd ermanung meer dann ußschlyßen unsere gemeinden besseren, erhalten unnd befrieden mag⁸⁰.

Ausserdem hofften die Prädikanten auf flankierende, obrigkeitliche Zwangsmassnahmen, die die Sitten anheben sollten, und begründeten ihre weitreichenden Forderungen damit, *daß Gott unser Herr, und jeder schuldig sin eer zu fürdern, und was dem zu entgegen abzustellen*⁸¹. Die in dieser Zeit noch optimistischen Theologen waren überzeugt, der nach dem Messentscheid nunmehr eindeutig christliche Magistrat werde seinen Beitrag zur *Besserung* der sittlichen Verhältnisse schon leisten und die Stadt vor den schlimmsten sittlichen

79 Vgl. TAE 1, 233, S. BRANT, les annales, 167–169 (Nr. 4781) und BCOR 3, 279–282.

80 BDS 4, 368.28–369.11.

81 BCOR 3, 281.63 f.

Verfehlungen befreien. Nach längeren Bemühungen⁸² konnten die Prädikanten am 16. Dezember 1529 einen Erfolg verbuchen, als der Senat endlich das Ehegericht einrichtete. Damit wurde das entsprechende bischöfliche Gericht ausgeschaltet. Allerdings wurden die Pfarrer zu den regulären Beratungen des Tribunals – anders als in vielen süddeutschen Städten – nicht hinzugezogen und nur in komplizierten Ausnahmefällen zu Rate gezogen⁸³. Trotz dieser Einschränkung dürfte diese vom Senat beschlossene Regelung im Sinne Bucers gewesen sein⁸⁴, denn nach seiner Meinung sollte nur die Obrigkeit über Ehefragen befinden; grundsätzlich lehnte er nämlich eine Vermischung von zivilen und kirchlichen Angelegenheiten ab⁸⁵.

In den Jahren nach 1529 gewann die Kirchenzucht, namentlich die Bannfrage, an Bedeutung in Bucers Denken und Wirken. Neben seiner grundsätzlichen Position, die Strassburger Gesellschaft zu heiligen, spielten weitere Gründe eine wichtige Rolle:

1. die Aktivitäten der befreundeten Reformatoren Johannes Oekolampad und Ambrosius Blarer für die Zucht in Oberdeutschland und der Schweiz dienten
- 82 Bereits in den Jahren 1525 und 1526 hatten die Pfarrer drei Mal für ein städtisches Ehegericht suppliziert [vgl. S. BRANT, *les annales*, 127 f. (Nr. 4631); BDS 2, 406.5–9 und S. BRANT, *les annales*, 135 (Nr. 4661)], doch der Senat war vor der Messeabschaffung für solche kühnen Änderungen noch nicht zu haben. Nachdem die Prädikanten, darunter ihr Vorkämpfer Bucer, im März 1529 abermals einen Vorstoss beim Magistrat unternahmen und im Mai ihren Wunsch wiederholten, lag am 9. Juni ein grundsätzlicher Bedacht vor [vgl. S. BRANT, *les annales*, 164 (Nr. 4772), 173 (Nr. 4781), 173 (Nr. 4784)]. Als aber keine Taten folgten, monierten die Prediger im November noch einmal, bis sich die Regierung zu diesem Schritt entschloss [vgl. S. BRANT, *les annales*, 177 (Nr. 4821)].
- 83 Die Strassburger Historiographie hat es bisher versäumt, die Beratungstätigkeit der Prädikanten in Ehefragen genauer zu analysieren. Immerhin wird in S. BRANT, *les annales*, 243 (Nr. 5071) von einem besonders diffizilen Fall aus dem Oktober 1534 berichtet, in dem die Pfarrer um Rat angegangen wurden. Ferner führt H. J. SELDERHUIS, Huwelijk, 419 in seiner Bibliographie 17 Ehegutauchten Bucers auf, davon elf für Strassburg. SELDERHUIS geht aber der Frage der Rezeption dieser Expertisen aus dem Weg und sagt nur allgemein, die bucerschen Ideen seien nirgends definitiv in die Praxis umgesetzt worden. F. WENDEL, *le mariage*, 50 f. hält sogar einen Einfluss auf die Jurisdiktion für unwahrscheinlich. Diese beiden Urteile sind plakativ und müssten von der Forschung überprüft werden.
- 84 Mit F. WENDEL, *le mariage*, 50.
- 85 Vgl. Kap. 3.5.1 (Zum Verhältnis zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Regiment).

als Vorbilder; namentlich die Basler und die Konstanzer Zuchtordnung (1530/31) wie auch die Memminger Artikel (1531) wirkten sehr befruchtend⁸⁶; 2. die Auseinandersetzung mit bestimmten Bibeltexten (z. B. Matth. 18; Eph 5, 27; Matth 16, 18f.)⁸⁷; 3. die Betonung der Würdigkeit der Abendmahlsteilnehmer (mit dieser Problematik setzte er sich bis zur Wittenberger Konkordie 1536 besonders intensiv auseinander)⁸⁸; 4. die Einsicht in den Tun-Ergehens-Zusammenhang⁸⁹, der in den vierziger Jahren, als die Lage der Protestanten immer bedrohlicher wurde, das bucersche Denken dominierte. – Hingegen dürfte die Bannpraxis der Dissidenten kaum Einfluss auf Bucers zunehmende Akzentuierung der Kirchenzucht gehabt haben⁹⁰. Deren rigide nonkonformistische Exkommunikationspraxis war dem Theologen spätestens seit 1526 bekannt und wurde von ihm durchwegs negativ beurteilt. Wenn sich der Thomaspfarrer von den Täufern hätte beeinflussen lassen, wäre er zu einem früheren Zeitpunkt auf ihre Linie eingeschwenkt und hätte der Kirchenzucht schon in den zwanziger Jahren eine grössere Bedeutung eingeräumt.

- 86 Vgl. dazu W. DOBRAS, Ratsregiment, 276–341, bes. 331–341; O. KUHR, Macht, 254–267 und W. VAN'T SPIJKER, Offices, 213–233. Ferner vertritt VAN'T SPIJKER die Meinung, dass Luther, Zwingli und Erasmus den Strassburger Reformator in der Zuchtfrage nicht oder kaum beeinflusst hatten. VAN'T SPIJKER vermerkt, dass es auch das Gewicht Wolfgang Capitos zu bedenken gelte.
- 87 Z. B.: Der Abschnitt zu den *Claves regni caelorum* (Matth. 16, 18f.) in Ev (36) ist etwa vier Mal so lang wie in Ev (30). Auch die Abschnitte zur Busse und zur Exkommunikation sind in Ev (36) wesentlich ausführlicher als in Ev (30). Vgl. die entsprechenden Kommentare z. St.
- 88 Vgl. dazu das Kap. 6.2.1 (Die Wittenberger Konkordie (1536): das Ergebnis längerer Bemühungen).
- 89 Vgl. dazu das Kap. 3.4 (Das Befolgen der göttlichen Gesetze: ein Bestandteil des Bundes Gottes mit den Menschen).
- 90 Der nonkonformistische Einfluss auf die gedankliche Entwicklung der bucerschen Kirchenzucht ist allenfalls eine via negativa. Obwohl Bucer mit dem Drängen auf eine Bannpraxis ein täuferisches Anliegen scheinbar berücksichtigte, sind die Unterschiede dermassen eklatant, dass eine Aufnahme des täuferischen Zucht Denkens unwahrscheinlich erscheint. Der Theologe lehnte die rigide täuferische Handhabung des Banns ab und brachte kein Verständnis für den Purismus auf, der die Scheingläubigen durch Exkommunikationen aus der Gemeinschaft ausstieß (vgl. BOL 2, 483f.). *Aber die Widertaueuffer haben grosse not, das man nicht sündern, aufschließen und bannen wil, so doch Christus die sündler auffnam* (...) (BDS 2, 247.23f.). Der Sinn der Kirchenzucht besteht für den Pfarrer in der Heiligung und nicht in der Verwerfung. Weil die Busspraxis in ihrem Wesen seelsorgerlich sein soll, haben Strafen immer ein Ausdruck von brüderlicher Hilfestellung und nicht von Verurteilung zu sein; ebenso sollen sie kein Anlass zu Spaltungen sein. Siehe G. HAMMANN, Bucer, 204–206 und W. VAN'T SPIJKER, Offices, 71–76.

So wurde die Kirchenzucht in Bucers Ekklesiologie zunehmend bedeutender und avancierte seit anfangs der 1530er Jahre zum dritten Kennzeichen der Kirche und damit des *regnum Christi*⁹¹.

Bucers Wunsch nach neuen städtischen Ämtern zur Straffung der Zucht

Nach Auffassung der Prediger war die Stadt wie ein Leib, zu dessen *Besserung* alle Bewohner beitragen sollten⁹². Um die christliche Zucht vorantreiben zu können, erwartete Bucer verstärkte Anstrengungen der Obrigkeit, z. B. die Überwachung der Lehre und der Sitten sowie Strafen bei schweren Verstössen⁹³. Dieser Wunsch wird verständlich angesichts der geringen Zahl der sichtbaren Fortschritte durch die reformatorische Predigt und Unterweisung (z. B. ein Saumarkt am Sonntag vor dem Münster im Jahr 1530!⁹⁴) und der beständigen Bedrohung der Kirche durch die separatistischen Dissidenten. Deshalb gelangten die Prädikanten unter der geistigen Führung des Thomaspfarrers am 25. Februar 1531⁹⁵ an den Rat mit einer Reihe von Vorschlägen, gemäss denen ein obligatorischer sonntäglicher Predigtbesuch, ein verpflichtender Katechismusunterricht und regelmässige, zumindest zahlreiche Bettage angeordnet werden sollte.

Die meisten Bitten schien der Senat abzulehnen, doch die – notabene seit dem Mittelalter bekannte – Idee, städtische Kirchenpfleger

91 In der Schrift *Wie leicht und füglich Christliche vergleichung der Religion (...)* Welche die fürnemistenn hindernüssen (...) (1545) zählte Bucer die Kirchenzucht zu den *necessaria*, also zu den Artikeln, in der eine Übereinkunft für einen Vergleich unbedingt notwendig war (vgl. a. a. O. 23–26). Vgl. auch die Bedeutung der Kirchenzucht für das *regnum Christi* in BOL XV, 60–70 oder EPH (62), 38.

92 Siehe F. WENDEL, *l'Eglise*, 53–61; MITCHELL 191–213; A. N. BURNETT, Bucer, 66 f., 108–122; GRESCHAT 129–131; G. HAMMANN, Bucer, 261–270; W. DOBRAS, *Rais-regiment*, 181–196, 203–207, 332–335; W. VAN'T SPIJKER, *Offices*, 194–198 und M. LIENHARD, *Toleranz*, 33–38.

93 Vgl. dazu Bucers eindrücklichen Brief an Simon Grynaeus vom März 1532. Auszüge in A. N. BURNETT, *Yoke*, 62 f.

94 Vgl. S. BRANT, *les annales*, 191 (Nr. 4887).

95 Vgl. TAE 1, 327–330.

zur Aufsicht über die Kirchengüter sowie zur Überwachung und Unterstützung der Pfarrer einzusetzen, stiess auf Interesse. Mit der Verordnung vom 30. Oktober 1531⁹⁶ ernannte der Senat die 21köpfige Sonderkommission der *Kirchspielpfleger*. Für jede der Kirchgemeinden wurde ein Ratsmitglied, ein Schöffe und ein Gemeindeglied auf Lebenszeit ernannt, zu deren Pflichtenheft neben administrativen Aufgaben die Zensur des Klerus (jedoch nicht der Bevölkerung!) gehörte. Ferner wurde aus diesem Gremium eine ständige Dreierkommission für die Alltagsgeschäfte bestellt.

Doch Bucer gab sich damit nicht zufrieden, sondern forderte eine strengere Durchsetzung der *Constitution* (des grossen Sittenmandats von 1529) und die stärkere Beachtung der *Confessio Tetrapolitana*. Zu diesem Zwecke empfahl der Pfarrer in der ausführlichen Predigereingabe *Vom mangel der Religion, an deren alles hanget*⁹⁷ (August 1532) die Einsetzung einer sechs- bis achtköpfigen Kommission der Zuchtherren, die aus dem Kreis des Grossen Rates und der Schöffen zu rekrutieren wäre. Unter der Leitung dreier Oberzuchtherren, Mitglieder des Stehenden Regimentes, sollte das neue Gremium die Befolgung der Sittenmandate, der *Constitution* und der Gesetze zur Kirchen- und Sonntagsheiligung überwachen und die Übertreter ermahnen. Die Aufgaben dieser zentralen Sittenpolizei hätten sich nur auf die Lebensweise beschränkt und keine Überprüfungen in religiösen Belangen beinhaltet, wobei die Rolle des Klerus gar nicht angesprochen wurde. Dieser verhältnismässig weltlich gehaltene Vorschlag orientierte sich an der Konstanzer Zuchtordnung und an den Memminger Artikeln⁹⁸. Bereits 1531 dienten sie Bucer als erste Grundlage

96 In: T. W. RÖHRICH, *Mittheilungen* I, 257–260.

97 BDS 4, 452–462.

98 In Memmingen kamen vom 26. Februar bis 1. März 1531 die Vertreter der Städte Konstanz, Ulm, Memmingen, Lindau, Biberach und Isny zusammen, um sich auf eine Vereinheitlichung der Zeremonien, die Art der Bestrafung der Dissidenten und die Abfassung einer gemeinsamen Zuchtordnung zu verständigen. Beherrschendes Thema der Verhandlungen war die Zuchtproblematik, denn die Memminger Artikel behandeln diese Frage in vier Fünfteln des Textes. Strassburg hatte sich aus Rücksicht auf die Schweizer Bündnispartner des Burgrechtes mit einem Vorwand entschuldigt, doch um die Übersendung der Beschlüsse gebeten, was auch geschah. Siehe W. DOBRAS, *Ratsregiment*, 179f.

für den Entwurf der Ulmer Kirchenordnung, der die Einführung einer solchen Behörde vorsah. Wie in Ulm⁹⁹ stiess dieser Vorschlag auch beim Strassburger Magistrat auf Ablehnung, der eine zurückhaltende Politik in sittlichen wie auch religiösen Fragen verfolgte.

Trotzdem gaben die Pfarrer nicht auf und unterbreiteten am 30. November 1532 erneut zahlreiche Vorschläge zur Verchristlichung der Gesellschaft und Anhebung der Sitten¹⁰⁰; z. B. die christliche Unterweisung der Jugend, der Gottesdienstzwang, die erneute Einschärfung der Sittenmandate, das Verbot von Kleider- und Nahrungsluxus sowie die Visitation der Landgemeinden. Diese Eingabe regte auch die Abhaltung von öffentlichen Disputationen mit den Dissidenten an und bildete den Anlass für die Abhaltung der Synode von 1533.

Die Einführung der allgemeinen Kirchenzucht – allerdings mit erheblichen Restriktionen

Die obengenannte Eingabe regte auch die Abhaltung von regelmässigen Kirchenversammlungen an¹⁰¹. Auf der Strassburger Synode (1533)¹⁰² wurde die Kirche auf eine neue rechtliche und geistliche Grundlage gestellt. Die Kirchenordnung, die im Rahmen dieser Synode ausgearbeitet und 1534 in Kraft gesetzt wurde, führte eine allgemeine, nicht mehr auf den Klerus beschränkte Kirchenzucht in Strassburg ein. Der entsprechende, vage formulierte Abschnitt der Kirchenordnung¹⁰³ sah die Überwachung (*Beschicken*) und die seelsorgerliche Zurechtweisung von abweichenden Gemeindegliedern vor, aber er wich jeglichem juristischem Zwang aus. Insbesondere wurde der Bann nicht eingeführt, sondern man befahl unbelehrbare Sünder dem göttlichen Ge-

99 Vgl. BDS 4, 396 f. Siehe dazu das Kap. 6.1.1 (*Von Christlichem aufschliessen: der umstrittene Paragraph in der Kirchenordnung*).

100 Vgl. BDS 5, 368–375. Vgl. zu dieser Eingabe Kap. 5.1.2.2 (Bucers Drängen auf die Schaffung neuer rechtlicher und glaubensmässiger Grundlagen der Strassburger Kirche).

101 Vgl. G. HAMMANN, Bucser, 196–206, 267–270; M. LIENHARD, Toleranz, 33–38; W. KÖHLER, Ehegericht 2, 413–424 und A. N. BURNETT, Yoke, 35 f., 66–86.

102 Vgl. dazu den Kap. 5.1.2.2 passim.

103 Vgl. BDS 5, 35–38.

nicht an¹⁰⁴. So wurde die Strassburger Glaubensnorm, die *XVI Artikel*¹⁰⁵, hinsichtlich der Bannpraxis nicht juristisch präzisiert und ihre diesbezüglichen Aussagen in der Schwebe gelassen. *M. a. W.*, die *Kirchenzucht der Kirchenpfleger ist auf die seelsorgerliche Ermahnung reduziert*¹⁰⁶. Während der Artikel zur Exkommunikation bereits im Entwurf offen formuliert war, nahm der Senat bei der Ratifizierung an zwei Stellen des Textes entscheidende Änderungen vor:

1. Der Entwurf – an dem Bucer mitbeteiligt war – sah einen sonntäglichen Gottesdienstzwang vor¹⁰⁷, den der Senat mit der Begründung ablehnte, man könne den Glauben, eine Gabe Gottes, nicht erzwingen¹⁰⁸. Diese Änderung ist bezeichnend für die offene Kirchenpolitik des Rates und verdeutlichte seine Angst vor einem *neuen Papsttum* in der Gestalt einer evangelischen Pfarrerschaft. Allerdings ordnete der Magistrat am 19. Juni 1534 für alle Regierungsmitglieder einen sonntäglichen Predigtbesuch an, damit sie mit gutem Beispiel vorangehen. Ob dieses Gesetz je umgesetzt wurde, ist unbekannt.

2. Während der Entwurf die Pfarrer und die Kirchenpfleger mit dem *Beschicken* der Gemeindeglieder im allgemeinen betrauen wollte¹⁰⁹, übertrug der ratifizierte Text diese Aufgabe ausschliesslich den Kirchspielpflegern¹¹⁰; bei Schwierigkeiten sollten sie von den Pfar-

104 Gegen W. BELLARDI, *Geschichte*, 18; G. HAMMANN, *Bucer*, 268 und F. WENDEL, *L'Eglise*, 118–120, 222–227. – Mit W. KÖHLER, *Ehegericht* 2, 423 f. und W. DOBRAS, *Ratsregiment*, 343f. WENDEL und HAMMANN vermuten, dass Bucer eine zumindest theoretische Exkommunikationsgewalt intendierte. Dieser Deutung mag aber nur eine gewisse Plausibilität zukommen, wenn man die Kirchenordnung auf dem Hintergrund der Theologie Bucers und nicht als einzelnen Gesetzestext versteht. Gegen die Vermutung der beiden Autoren spricht allerdings die Tatsache, dass der Artikel zu den Sakramenten keine Andeutungen zur Bannfrage macht (vgl. BDS 5, 32–34). Ausführlicher zur gesamten Problematik A. N. BURNETT, *Yoke*, 70 f. und W. DOBRAS, *Ratsregiment*, 343 f.

105 Vgl. BDS 5, 391.19–23.

106 Mit W. KÖHLER, *Ehegericht* 2, 424.

107 Vgl. BDS 5, 413.23–27.

108 Vgl. TAE 2, 354f. Die Endfassung der entsprechenden Passage: BDS 5, 35–37.

109 Vgl. BDS 5, 416f.

110 Vgl. BDS 5, 37 f.

ren unterstützt werden. Auf diese Weise konnte der Magistrat seine Führungsrolle in der Kirche verstärken.

Trotz diesen beiden Änderungen, denen sich Bucer zu unterwerfen hatte, dürfte es damals noch keine grundlegenden Differenzen zwischen dem Theologen und dem Magistrat gegeben haben¹¹¹. Obwohl die Regierung die alleinige Verantwortung für die Zucht behielt und die von Bucer angestrebte harmonische Zusammenarbeit zwischen Klerus und Laien nicht realisiert wurde, hatte der Magistrat sich der Kirchenzucht nicht grundsätzlich verschlossen gezeigt. Aus diesem Grunde protestierte der Pfarrer gegen die institutionelle Ausgrenzung der Geistlichkeit in der Kirchenzucht nicht lauthals, denn die organisatorischen Fragen erschienen ihm zunächst zweitrangig. Vielmehr erwartete er ganz selbstverständlich einen entsprechenden Einsatz der christlichen Obrigkeit und der Kirchspielpfleger für die Verbesserung der Lebensführung.

Die folgenden Jahre brachten allerdings eine gewisse Ernüchterung: Die Kirchenpfleger engagierten sich in Zuchtfragen zurückhaltend, und den Pfarrern, die von diesem Bereich ausgeschlossen waren, waren die Hände durch die Kirchenordnung von 1534 gebunden. Aufgrund dieser Sachlage wurde die Kompetenzverteilung in der Kirchenzucht zu einem zentralen Thema. Insofern waren die späteren Differenzen durch die Kirchenordnung angelegt.

Aufkeimende Spannungen zwischen dem Magistrat und Bucer

Im Laufe der Jahre wurde Bucer deutlich, dass die reformatorische Verkündigung und die Unterweisung zuwenig zur Heiligung beitrug.

111 Gemäss F. WENDEL, *L'Eglise*, 186 und W. KÖHLER, *Ehegericht* 2, 477 musste sich Bucer den Entscheidungen des Rats anpassen. Dem ist grundsätzlich zuzustimmen, aber G. HAMMANN, *Bucer*, 268 v. a. Anm. 95 macht darauf aufmerksam, dass diese Änderung in Einklang mit der Theologie des Reformators steht, denn Laien konnten nach dessen Meinung durchaus alleine die Verantwortung für die Zucht übernehmen.

gen¹¹². Deshalb setzte er immer stärker auf den Zwang und erwartete vom Magistrat eine noch rigidere Sitten- und Zuchtpolitik. Seit der Inkraftsetzung der Kirchen- und Zuchtordnung war es den Prädikanten ein Anliegen, dass die einmal beschlossenen Mandate in aller Schärfe angewandt wurden. Die Pastoren liessen es aber nicht bei Forderungen bewenden, sondern leisteten zur Heiligung der Gesellschaft im Rahmen ihrer Möglichkeiten ihren eigenen Beitrag.

Grosse Erwartungen setzten sie in die Visitationen, die Hedio zusammen mit einer Kommission 1535 in den Landkirchgemeinden und 1539 in den Stadtkirchgemeinden durchführte. Es darf aber nicht vergessen werden, dass Bucer hierbei der *spiritus rector*¹¹³ dieser Überprüfungen war. Die Visitationen, eine Mischform zwischen individuellem *Beschicken* und kirchenleitender Aufsicht, unterstützten die Durchsetzung der reformatorischen Lehre und förderten das geistliche Leben der Pfarrer und der Kirchgemeinden. Diese Überprüfungen waren politisch unbestritten¹¹⁴. Es lag nämlich im Interesse des Strassburger Rats, die religiöse Entwicklung, die namentlich auf dem Land häufig zum Nonkonformismus tendierte, in den Griff zu bekommen und mittels der Visitationen eine obrigkeitshfreundliche, protestantische *unité de doctrine* durchzusetzen.

Beim Rat häuften sich die Klagen der Prediger über die schlechten Sitten und über die mangelnde religiöse Erziehung der Kinder und der Erwachsenen. Ohne verstärkte kirchliche Unterweisung war nämlich für den bildungsoptimistischen Bucer keine Verbesserung der Zucht zu erwarten, denn die Sünde war eine Folge mangelnder Einsicht. Der desinteressierte Senat war aber nicht gewillt, ausführendes Organ nach pastoralen Wünschen zu sein. Daher beantwortete er einige Beschwerden erst nach längerer Zeit, und in den Repli-

112 Siehe G. HAMMANN, Bucer, 56–63, 267–273; A. N. BURNETT, Yoke, 99–113; DIES., Church Discipline, 448–451; F. CONRAD, Reformation, 148 f.; W. KÖHLER, Ehegericht 2, 440–446; J. ROTT, les visites, 551–563 und DERS., Kirchenpfleger, 122–124.

113 Vgl. BDS 4, 235 f.; BDS 5, 39–41; BDS 6/2, 247; BOL XV, 118–130; EPH (62) 132 f. und M. BUCER, Acta, 95 f., 218–228.

114 Vgl. die Synodenbeschlüsse von 1533 und 1539 (in: BDS 5, 39–41 und BDS 6/2, 247), die die Notwendigkeit der Visitationen nie in Frage stellten.

ken signalisierte er nicht Bereitschaft zu Taten, sondern wiederholte die einschlägigen Passagen der geltenden Verordnungen¹¹⁵.

In ihren Beschwerden warnten Bucer und seine Amtskollegen vor dem drohenden Zorn Gottes und beklagten sich über den ungenügenden Eifer der Kirchenpfleger. Ihr im bucerschen Sinne mangelndes Engagement ist verständlich: sie kontrollierten ihre Mitbürger nur ungern und luden nur selten Verdächtige vor, um ihren Glauben und Lebenswandel zu überprüfen. Die Überwachung konnte dabei leicht zu einer zweischneidigen Angelegenheit werden, weil von den Sittenrichtern eine vorbildliche Lebensführung verlangt wurde. Die Kritik der Pfarrer war nicht ganz unberechtigt: Der Magistrat mass der Arbeit der Kirchenpfleger keine besondere Bedeutung zu, was sich schon in der Festlegung ihrer abwechselnden Präsenz beim *Convocat* zeigte¹¹⁶. Der zweitrangige Stellenwert wird aber auch in der Tatsache deutlich, dass die Kirchspielpfleger über weniger Zuchtgewalt verfügten als die 24 städtischen Aufsichtsbeamten, die polizeiliche Funktionen wahrnahmen und Verstöße gegen Gesetze anzeigten. So waren die Spannungen zwischen den Pfarrern und der politischen Führung unvermeidlich.

115 Dieser Sachverhalt soll an zwei symptomatischen Beispielen dargestellt werden: Am 7. August 1535 beklagten sich die Pfarrer über die schlechten Sitten und die mangelnde Frömmigkeit der Strassburger, insbesondere der Obrigkeit, die als Vorbild wirken sollte. Deshalb verlangten die Theologen einschneidende erzieherische Massnahmen, namentlich einen obligatorischen Besuch von Katechismuspredigten, sowie die Durchsetzung scharfer Disziplinargesetze [vgl. S. BRANT, *les annales*, 251 (Nr. 5104) und TAE 2, 473 f.]. Im März 1536 plädierten die Geistlichen für eine Verbesserung in der religiösen Erziehung. Die sich anbahnenden Spannungen zeigten sich schon in der Behandlung der Eingaben: Während der Senat auf die erste Demarche am 19. August 1535 relativ prompt und unverbindlich reagierte [vgl. S. BRANT, *les annales* (Nr. 5107)], setzte er zur Beantwortung der zweiten Eingabe eine Kommission ein und beschloss erst im Mai 1537 – also nach einem Jahr – die ausgearbeiteten Vorschläge. Die Antworten wiederholten jeweils die einschlägigen Bestimmungen der Kirchen- und Zuchtordnungen und lehnten darüberhinaus das gewünschte Obligatorium der Katechismuspredigten für Erwachsene ab. Siehe A. N. BURNETT, *Yoke*, 99–101.

116 BDS 5, 30f.

Die Antwort auf das Versagen der Kirchspielpfleger: das Drängen auf eine selbständige Kirchenzucht

Bucer war über die in seinen Augen leichtfertige Regierung enttäuscht¹¹⁷. Angesichts der scheinbar ungenügenden obrigkeitlichen Zuchtpolitik sah sich der Theologe gezwungen, für eine vom Magistrat unabhängige Kirchenzucht mit selbständigen Kompetenzen einzutreten. Wenigstens im Einflussbereich der Kirche sollte eine Disziplin gemäss den Gesetzen des *regnum Christi* geübt werden. Daher akzentuierte der Pfarrer die Kirchenzucht zusehends und liess die Bedeutung der bürgerlichen Sittenzucht zurücktreten. Mit dieser Entwicklung ging die Betonung der spezifisch kirchlichen Ämter einher, die er mit einer erweiterten, aber auch erneuerten Vorstellung der Schlüsselgewalt begründete.

Die 1538 publizierte Schrift *Von der waren Seelsorge*¹¹⁸, die Bucer mit ausdrücklicher Zustimmung seiner Amtsbrüder verfasste, war ein Plädoyer für die Umorganisation des städtischen Zuchtwesens und die Einführung einer selbständigen Kirchenzucht (siehe oben). Für den Senat waren die Forderungen nach Einführung einer kirchlichen Strafpraxis (inkl. Exkommunikation) und die Beteiligung des Klerus daran unakzeptabel. Aber auch die Idee, das Amt der Ältesten einzuführen, dürfte dem Pfarrer beim Rat wenig Freunde geschaffen haben. Gemäss den bucerschen Vorstellungen sollte sich dieses neue Amt von den kooptierten Kirchspielpflegern unterscheiden und wäre ein demokratisch gewähltes Organ einer selbständigen Kirchgemeinde geworden. Die Aufgabenbereiche der beiden Gremien hätten sich überlappt, und es ist wohl auch kein Zufall, dass der Theologe dem Problem einer konkreten Zusammenarbeit der beiden Verwaltungen auswich. Mit den in diesem Werk geäusserten Vorschlägen hatte er sich von der politischen Realität entfernt. Der Senat nahm den Trak-

117 Siehe G. HAMMANN, Bucer, 56–63, 267–273; DERS., Martin Bucer: Sa vision, 89. Anm 60; W. DOBRAS, Ratsregiment, 346–350; A. N. BURNETT, Yoke, 99–113; DIES., Church Discipline, 448–451; J. ROTT, Kirchenpfleger, 124–126; DERS., l'Eglise des réfugiés, 21 f.; W. KÖHLER, Ehegericht 2, 446–457 und M. DE KROON/J. ROTT, Einl. zu den Dokumenten der 2. Strassburger Synode. In: BDS 6/2, 191–202.

118 Vgl. BDS 7, 90–241.

tat denn auch sehr unfreundlich auf. Durch diese Schrift sah der um seine Macht besorgte Rat seine Befürchtung bestätigt, die Prediger wollten trotz gegenteiliger Behauptungen eine kirchliche Jurisdiktion aufbauen und ein *neues Papsttum* einführen.

Trotzdem kam der Senat aus drei Gründen nicht darum herum, sein Engagement für die Zucht zu beleben:

1. Bucers Erfolg in Hessen¹¹⁹, wo die Täufer nach der Einführung der Kirchenzucht zur „Volkskirche“ zurückkehrten, zeigte vermutlich auch Auswirkungen in Strassburg. 2. Die dauernden Bitten der Prediger, die Sitten anzuheben und eine Kirchenzucht einzuführen, blieben wohl nicht ungehört. 3. Der Magistrat musste sich die Tatsache eingestehen, dass die einschlägigen Beschlüsse der Kirchenordnung doch ein „Papiertiger“ geblieben waren und die Kirchenpfleger in der Zucht versagt hatten¹²⁰.

Deshalb beschlossen die Autoritäten am 24. Januar 1539¹²¹ eine erneute Verlesung der grossen Disziplinarordnung von 1535. Darüberhinaus publizierten sie am 29. Januar 1539 das *Mandat vom fürbeschicken*¹²², in dem von den Kirchspielpflegern eine seriösere Zuchtaufsicht verlangt wurde. Ausserdem wurden ihre Kompetenzen ausgebaut. Namentlich sollten die Kirchenpfleger die renitenten Sünder dem Rat anzeigen und sie nicht mehr wie in der Kirchenordnung von 1534 einfach nur dem göttlichen Gericht anbefehlen.

Auch die neuen Bestimmungen und erweiterten Kompetenzen führten nicht dazu, dass die Kirchspielpfleger ihre Bemühungen in Zuchtfragen verstärkten. Schliesslich hatte der politisch tonangebende Magistrat seine Grundeinstellung in den Zuchtangelegenheiten auch nicht geändert. *Die Kirchenpfleger blieben (...) die vom Magistrat ernannten Beamten, die gewiss im Dienste der civitas Christiana arbeiten, aber doch eben a specie magistratus und nicht a specie ecclesiae*¹²³. So überrascht es nicht, dass die Stimmung zwischen dem Senat und dem Klerus zunehmend frostiger wurde¹²⁴. Wenigs-

119 Vgl. Kap. 6.4.1 passim.

120 Vgl. TAE 3, 309.3 und 12–18.

121 Vgl. TAE 3, 305 f.

122 Vgl. TAE 3, 308 f.

123 Mit W. KÖHLER, Ehegericht 2, 456.

124 Am 18. August 1539 erschienen Capito und Bucer vor dem Rat und beklagten sich über die Entheiligung des Sonntages, die Nichteinhaltung der Bettage, die

tens konnte Bucer einen Lichtblick in dieser dunklen Lage ausmachen: Die minoritäre, französischsprachige Flüchtlingsgemeinde, die von Johannes Calvin und zwölf Ältesten geleitet wurde, schien weitgehend die Vorstellungen des Thomaspfarrers zu übernehmen. Der Rat liess sich aber davon nicht beeindrucken, denn diese Gemeinde spielte in der Stadt eine Sonderrolle.

Keine Einführung der Exkommunikation und der Konfirmation

Das Hauptanliegen der Prediger waren in den vierziger Jahren die Moral- und Zuchtfragen¹²⁵. Immerhin behandeln 16 der 18 Prediger-eingaben aus den Jahren 1539 bis 1549 diese Problematik¹²⁶. Die Busse und die Heiligung der Bürger sollten den drohenden Zorn Gottes noch abwenden können. Mit dieser Gewichtung der Zucht ging eine weitere Trübung der Beziehungen zwischen dem Senat und den Predigern einher. Das zeigte sich in der langsamen Behandlung der Beschlüsse der zweiten Strassburger Synode (26.–28. Mai 1539). Bezeichnenderweise begann der Rat die Dekrete erst im Mai 1540 zu diskutieren, und die Debatten dauerten mit grossen Unterbrüchen – unter anderem wegen der Pest – trotz der Ermahnungen der Prädikanten¹²⁷ bis zum November 1542¹²⁸. Schliesslich wurden am 11. August 1544 die Synodalbeschlüsse mit zahlreichen Abänderungen angenommen und ihre Bekanntgabe beschlossen¹²⁹. Darin

Predigtstörungen im Münster und den *Fürkauf von wein*. Der Senat antwortete abweisend, man solle ihm derartige Machenschaften anzeigen. Nach M. DE KROON/J. ROTT, Einl. zu den Dokumenten der 2. Strassburger Synode. In: BDS 6/2, 194f.

125 Siehe G. HAMMANN, Bucer, 63; A. N. BURNETT, Yoke, 163–167; GRESCHAY 212f.; M. LIENHARD, l'église, 308f.; W. KÖHLER, Ehegericht 2, 457–459; A. SCHINDLING, Hochschule, 101–104 und M. DE KROON/J. ROTT, Einl. zu den Dokumenten der 2. Strassburger Synode. In: BDS 6/2, 191–202.

126 Vgl. die Tabellen in L. J. ABRAY, Reformation, 246.

127 z. B. TAE 3, 424–426 (13. August 1540).

128 Die Beschlüsse der Synode wurden im Rat sechs Mal diskutiert: am 18. und 20. Mai 1540, am 27. Dezember 1541, am 3. Januar 1542 und am 16. und 18. November 1542. Nach M. DE KROON/J. ROTT, Einl. zu den Dokumenten der 2. Strassburger Synode. In: BDS 6/2, 195.

129 Vgl. TAE 4, 108.

wurde die Kirchenzucht nur noch in einer Nebenbemerkung über die missbräuchliche Praxis der Exkommunikation durch bischöfliche Gerichte erwähnt¹³⁰.

Während der langjährigen Beratungen waren schon zwei wichtige Anliegen Bucers abgelehnt worden: 1. Einige Kirchgemeinden führten seit 1538 (möglicherweise auch schon früher) die Konfirmation durch, an der die Katechumenen ihren Glauben bekannten, bevor sie das erste Mal am Abendmahl teilnahmen. Im Rahmen der zweiten Synode wollten die Prädikanten diese Feier verbindlich im gesamten Strassburger Gebiet einführen, doch sie hatten zu viel erwartet und zu viel riskiert. Der Rat lehnte die Konfirmation am 18. Mai 1540 grundsätzlich ab und untersagte damit faktisch die bisherigen Feierlichkeiten. 2. Am 16. November 1542 verwehte der Senat die Einrichtung einer *excommunicatio minor*. Während der Reformator die Konfirmation und die Exkommunikation 1539 in Hessen¹³¹ einführen konnte, gelang ihm dies in seiner Heimatstadt nicht. Wesentliche Bestandteile eines funktionierenden Zuchtsystems scheiterten also am Widerstand des Senats.

Die Abweisung der beiden Anliegen verstärkte die Differenzen zwischen Klerus und Rat, die wegen des institutionalisierten Ausschluss der Prediger aus der Kirchenzucht seit längerem latent schwelten (vgl. die Kirchenordnung von 1534). Diese schmerzlichen Erfahrungen hatten Bucer 1538 dazu bewegt, die in der umstrittenen Schrift *Von der waren Seelsorge*¹³² vorgelegte Idee einer selbständigen Kirche in die Realität umzusetzen. In dieser Angelegenheit konnte der Superintendent im Jahr 1544 einen kleinen scheinbaren Erfolg verbuchen, als der Magistrat den Kirchenkonvent mit seinen 13 Mitgliedern in die Selbständigkeit entliess und ohne die Kirchenpfleger tagen durfte¹³³. Der Kirchenkonvent (Mitglieder: sieben Pfarrer, ein

130 Vgl. BDS 6/2, 246.5–21.

131 Vgl. Kap. 6.4.1 passim.

132 Vgl. BDS 7, 90–241.

133 M. LIENHARD, *l'église*, 308 behauptet, dass die Prediger die bisherigen regelmässigen Zusammenkünfte mit den Kirchspielpflegern eigenmächtig durch den Kirchenkonvent ersetzt hätten. Angesichts des Einflusses des Rats erscheint dies unwahrscheinlich. Als Parallele kann der Schulkonvent herangezogen werden, der der Entlastung der Scholarchen diene. Vgl. A. SCHINDUNG, Hochschule, 102.

Prediger, fünf Vikare¹³⁴) löste vermutlich minderwichtige Fragen in eigener Verantwortung und entlastete damit die Kirchspielpfleger. Insofern war der Kirchenkonvent ähnlich wie der Schulkonvent peripher und seine effektive Bedeutung für die Selbständigkeit der Kirche zweitrangig.

Das *Beschicken* der Gemeindeglieder – mit oder ohne Präsenz der Kirchspielpfleger

In den Jahren nach der zweiten Strassburger Synode bemühte sich Bucer weiterhin um die Zucht, deren Lage er ziemlich düster beurteilte, namentlich nach dem Pestzug von 1541¹³⁵. Um wenigstens ansatzweise seine Vorstellungen von Kirchenzucht zu verwirklichen, begann der Superintendent – vermutlich im stillen Einvernehmen mit seinen Kirchenpflegern – die Gemeindeglieder zu *beschicken*. Dieses Tun führte am 12. Februar 1543 zu Beanstandungen im Rat¹³⁶, denn immerhin hatte die Stadtregierung den Beratungen zur zweiten Synode (18. Mai 1540) das selbständige *Beschicken* durch die Prädikanten zurückgewiesen.

In dieser schwierigen Situation kamen Bucer die persönlichen Verbindungen sehr zustatten: Der Alt-Ammeister Klaus Kniebis, seit den ersten Tagen ein Fürsprecher des Reformators und ein Kirchspielpfleger in seiner früheren Gemeinde St. Thomas¹³⁷, verteidigte das Vorgehen des Pfarrers vor dem Rat. Daraufhin wurde dem Theologen ein Fortführen des Unternehmens unter der Bedingung zu-

134 Vgl. L.J. ABRAY, *Reformation*, 243.

135 Vgl. z. B. die Klagen zwischen 1541 und 1543 gegenüber Ambrosius Blarer in SCHIESS 2, 71 f., 104–109, 131 f., 206 f., 225–228 oder gegenüber Philipp von Hessen in LENZ 2, 158–165. – Siehe zum folgenden G. HAMMANN, Bucer, 70–75, 270–273; GRESCHAT 220–232; A. N. BURNETT, *Yoke*, 174–176; W. BELLARDI, *Geschichte*, 21–37; J. ROTT, *Kirchenpfleger*, 122–128; W. BELLARDI, *Einl. zu den ungedruckten Schriften*. In: BDS 17, 256; J. FICKER/O. WINCKELMANN, *Handschriftenproben* 2, Tafel 65, 67, 68 und M. DE KROON/J. ROTT, *Einl. zu den Dokumenten der 2. Strassburger Synode*. In: BDS 6/2, 194–199.

136 Vgl. TAE 4, 16 f.

137 Siehe S. BRANT, *les annales*, 201 (Nr. 4947).

gestanden, keinen Zwang anzuwenden. Diese Begebenheit illustriert die Abhängigkeit der Kirchenzuchtspraxis von persönlichen Beziehungen und vom Willen des einzelnen Kirchenpflegers, denn der Rat deckte in der Regel dessen Tun bzw. Lassen.

Doch es blieb bei diesem Einzelfall, der allerdings über einige Jahre weitergeführt werden konnte¹³⁸. Eine institutionalisierte Beteiligung des Klerus an der Kirchenzucht blieb weiterhin ausgeschlossen: Am 6. Januar 1546¹³⁹ wurde nämlich der Antrag der Prediger, die Gemeindeglieder selbständig *beschicken* zu dürfen, vom Rat trotz des gegenteiligen vorberatenden Kommissionsvorschlag abgelehnt; als Begründung wurde vorgebracht, dass das *Beschicken* die Aufgabe der Kirchenpfleger sei. Erst nach seiner Rückkehr vom Regensburger Reichstag im April 1546 konnte Bucer dem Rat entgegen und verteidigte das *Beschicken* der Gemeindeglieder auch ohne die Mitwirkung der Kirchspielpfleger¹⁴⁰.

In diesen Jahren prägte der Superintendent die politischen Auseinandersetzungen um die Zucht. Es darf aber nicht vergessen werden, dass auch die Pfarrer Paul Fagius (seit 1544) und Johann Lenglin sowie die Helfer Conrad Hubert und Christoph Söll die bucerschen Ansichten teilten und ihr grosses Vorbild mit aller Kraft unterstützten. Zwar belegen es keine Quellen, aber es ist zu vermuten, dass das andauernde Drängen dieser intransigenten Kleriker auf eine selbständige Kirchenzucht und die wiederholten Vorsprachen beim Senat¹⁴¹ einen gewissen Ver- und Überdruß bei der Obrigkeit hervorriefen.

Das Gebot der Stunde: die Heiligung der Stadt

Trotz des bedrohlichen Schmalkaldischen Kriegs, der im Juni 1546 ausbrach, beschloss der Rat mit Unterstützung der Schöffen, beim protestantischen Verteidigungsbündnis zu bleiben und Widerstand

138 Noch im Mai oder Juni 1546 rechtfertigte Bucer das *Beschicken* der Gemeindeglieder durch die Pfarrer mit seinem eigenem Wirken. Vgl. TAE 4, 191f.

139 Vgl. TAE 4, 174f.

140 Auszüge der Schrift in TAE 4, 191f.

141 Vgl. z. B. TAE 4, 125f. (4. Februar 1545) oder TAE 4, 217f. (11. April 1547).

gegen die altgläubig-kaiserliche Front zu leisten¹⁴². Der Krieg war für Bucer, der vom Tun-Ergehens-Zusammenhang¹⁴³ überzeugt war, das seit längerem prognostizierte Strafgericht Gottes für das zuchtlose Verhalten und für die fehlende Bereitschaft zur Busse¹⁴⁴. Nur die Umkehr und die Reue konnten den Zorn Gottes noch besänftigen oder gar abwenden. *Nun aber zu warer Buß unnd besserung zum Ersten von noten ist, das wir unnsere sünden Gott mit ernster reuwe unnd leyd klagen, bekennen unnd umb verzeyhung derselbigen uff das aller dermütigst unnd tringlichst bitten und flehen (...)*¹⁴⁵. Darum verlangte der Reformator am 17. Juli 1546 in der umfassenden *Erinnerung der Prediger an die Obrigkeit guete zucht unnd disciplin anzurichten*¹⁴⁶ die Einrichtung regelmässiger Buss- und Bettage¹⁴⁷ sowie die strikte Beachtung des Dekalogs als Ausdruck der Reue. Wie Bucer waren die meisten Ratsherren von der traditionellen Mentalität geprägt, dass es sich bei allem Unheil um Strafen Gottes handelt¹⁴⁸. Aus diesem Grunde hatte der Magistrat schon früher bei besonderen Anlässen Bettage¹⁴⁹ in grösseren zeitlichen Abständen angeordnet. Angesichts der ausserordentlich bedrohlichen Lage intensivierte er die bisherige Praxis und befahl bereits am 21. Juli 1546 die Abhaltung grosser (monatlicher) und kleiner (wöchentlicher) Bettage an. Ferner verfügte er, jeder Bürger habe bei der morgendlichen Glocke für die Verbündeten von Schmalkalden zu beten¹⁵⁰. Schliesslich

142 Vgl. ferner J. ADAM, Kirchengeschichte der Stadt Strassburg, 260–262; GRESCHAT 218–221; W. BELLARDI, Geschichte, 21–37; M. KÖHN, Bucers Entwurf, 155 f. und W. BELLARDI, Einl. zu den ungedruckten Schriften. In: BDS 17, 196 f., 207.

143 Vgl. dazu das Kap. 3.4 (Das Befolgen der göttlichen Gesetze: ein Bestandteil des Bundes Gottes mit den Menschen).

144 Vgl. BDS 17, 88, 198, 211; LENZ 2, 489 und SCHIESS 2, 623.

145 BDS 17, 198.16–18.

146 Vgl. BDS 17, 198–206.

147 Zu Bucer und die Bettage vgl. ausführlicher VGG 134b–136b.

148 Immerhin bekannte sich der Magistrat im Eingangswort zur Strassburger Disziplinarordnung von 1535 deutlich zum Tun-Ergehens-Zusammenhang. Vgl. T. W. RÖHRICH, Mittheilungen 1, 251.

149 Im August 1532 wurde aus Anlass der Türkengefahr an einem Samstag ein grosser Bettag angesetzt (vgl. O. MILLET, la correspondance, 161). Aus dem gleichen Grunde wurde 1542 ein monatlicher Bettag, jeweils am Dienstag, eingesetzt (vgl. H. WENCKER, la chronique, 160 (Nr. 3061)).

150 Vgl. H. WENCKER, la chronique, 160 (Nr. 3066).

liess der Senat die Kirchenordnung von 1534 und das grosse Disziplinarmandat von 1539 (bzw. von 1535) erneut einschärfen.

Gerade in dieser Notzeit hatte sich eine christliche Bürgerschaft in ihrem Zusammenleben, so die Meinung des Theologen, als eine Gemeinde unter Gottes Wort und Gebot zu erweisen – eben als eine heilige Stadt. Die *Christlichen Gemeinschaften* (siehe unten) hatten in Bucers Konzept eine zentrale Rolle in der Verwirklichung der christlichen Gesellschaft zu übernehmen, aber auch der Magistrat sollte einen wichtigen Beitrag erbringen und zumindest mit der Verbesserung der allgemeinen Sitten Hilfsdienste leisten. Deshalb forderte Bucer zusammen mit seinen Kollegen im Bedenken *Wegen abschaffung grober laster und auffrichtung gueter ordnung und disciplin*¹⁵¹ (11. April 1547) die Ausarbeitung einer neuen Zuchtordnung. Ausserdem verlangte er, allerdings vergeblich, die Einsetzung eines Frevelgerichtes, das vom Rat die Zuchtgerichtsbarkeit übernehmen und diesen in Sittenentfragen entlasten (bzw. entmachten) sollte¹⁵². Immerhin griff der von den Klagen beeindruckte Magistrat den Wunsch eines neuen Sittenkodexes auf, doch die Arbeit an diesem kam nicht voran. Neben einem gewissen Desinteresse dürfte der Grund für die Verzögerung in den belastenden Ereignissen des Jahres 1547 zu suchen sein, die die Aufmerksamkeit und Kraft der Stadtregierung beanspruchten. Jedenfalls wurde die keine bedeutenden Änderungen beinhaltende Verordnung erst nach mancherlei Aufschieben und Unterbrechungen am 15. Januar 1548 vom Rat beschlossen.

Die freiwilligen Bekenntnisgemeinschaften – die Keimzellen einer heiligen Stadt

Die schwierige Lage des Protestantismus, die ungenügende Zuchtpolitik des Rates und die Einsicht in den Tun-Ergehens-Zusammenhang¹⁵³ – diese Momente hatten seit längerem schon Bucers Denken

151 In: BDS 17, 211–244. Zur Zuchtordnung BDS 17, 237–244.

152 Vgl. BDS 17, 242f.

153 Vgl. dazu Kap. 3.4 (Das Befolgen der göttlichen Gesetze: ein Bestandteil des Bundes Gottes mit den Menschen).

auf die Zuchtfrage lenken lassen¹⁵⁴. Als der Schmalkaldische Krieg im Herbst 1546 einen dramatischen Umschwung nahm und sich die Katastrophe für die protestantischen Stände – die lange befürchtete Strafe Gottes – anbahnte, sahen sich der Superintendent und seine Kollegen zum Handeln gezwungen¹⁵⁵. Um dem Unheil noch entgegen zu können, mussten die Einwohner Strassburgs sich endlich heiligen und mit einer gelebten Zucht die Treue zum biblischen Zeugnis beweisen. Deshalb nahmen die Prädikanten eine Notlösung in Angriff und wollten innerhalb (und nicht ausserhalb!) der bestehenden „Volkskirche“ unabhängige Gemeinschaftszellen verschiedener Christen aufbauen. Damit wurde die seit 1538 latente Frage nach der Selbständigkeit der Kirche erneut aufgerollt.

Die Glieder dieser *Christlichen Gemeinschaften* sollten ein vorbildliches, frommes Leben gemäss den apostolischen Vorbildern führen und sich freiwillig einer Zuchtpraxis unterwerfen. Die exemplarische praxis pietatis sollte die Strassburger Gesellschaft wie ein Sauerteig durchsäuern und sie auf den Weg der *Besserung* bringen. In diesem Sinne wollten sich die Gruppen nicht wie die separatistischen Täufer aus der Gesellschaft zurückziehen, sondern vielmehr die Stadt von „unten“ her erneuern. Trotz der politisch anstössigen Absicht, eine selbständige Exkommunikation zu praktizieren, lagen die Ziele nicht im Strafen, sondern im Unterweisen, im Ermahnen und in der Förderung des geistlichen Wachstums¹⁵⁶. Mit der Einrichtung der *Christlichen Gemeinschaften* wurde also faktisch unter der Hand eine funktionierende, zugleich institutionalisierte Kirchenzucht – inklusive Bannpraxis – eingeführt, an der die Pfarrer beteiligt waren.

Dass der Senat auf derlei Bestrebungen nicht gut zu sprechen sein würde, dürfte den Predigern bereits vor der Gründung der ersten

154 Siehe G. HAMMANN, Bucer, 70–75, 270–273, 294–307; DERS., Motifs, 129–143; W. KÖHLER, Ehegericht 2, 468–476; GRESCHAT 220–232; W. BELLARDI, Geschichte, 22–30, DERS., Einl. zu den ungedruckten Schriften, in: BDS 17, 311. und K. KOCH, Studium, 175–177.

155 Es war für die Prediger keine *golden opportunity to force „a second reformation“ at Strasbourg* (so BRADY 274). Vielmehr sahen sie in der Gründung der *Christlichen Gemeinschaften* die letzte Möglichkeit zur Anhebung der Zucht in Strassburg, um so dem Zorn Gottes noch entrinnen zu können.

156 Vgl. dazu BDS 17, 264.19; 266.4, 267.2, 269.6.

Gemeinschaft klar gewesen sein. Um für die zu erwartenden politischen Auseinandersetzungen gewappnet zu sein, widerlegte Bucer in seiner Programmschrift *Von der Kirchen mengel und fähl und wie die selben zu verbessern* ein (November oder Dezember 1546¹⁵⁷) die drei vermuteten Einwände gegen die *Christlichen Gemeinschaften*:

1. Einwand¹⁵⁸: Aufrichtung eines *neuen Papsttums*. – In den Gruppen gehe es um den Dienst, nicht um die Herrschaft. 2. Einwand: separatistische Absonderung der Gruppen. – Die Aktivitäten der Gemeinschaftsschriften sind auf das Leben der ganzen Kirche gerichtet. 3. Einwand: Einflussnahme der Gruppen auf die Wahl und Zusammensetzung des Rates. – Die Gemeinschaften wollen die Kirche erneuern und streben keine politische Reform an.

157 Die Datierung dieser Schrift (in: BDS 17, 159–195) ist umstritten. Die Forschung schlägt drei mögliche Varianten vor:

1. Frühdatierung: W. BELLARDI, *Geschichte*, 22f. und DERS., Einl. zu den ungedruckten Schriften. In: BDS 17, 157–159. datieren die Schrift auf Dezember 1545 oder früher. G. HAMMANN, Bucer, 350f widerlegt mit überzeugenden Argumenten diese Einschätzung.

2. Spätdatierung: GRESCHAT 223 und 272 Anm. 13 geht von einer Niederschrift erst im November 1547 aus und beruft sich dabei auf Bucers Zeitangabe (...) *unser schriftten, dißer sachen halb inerthalb vier und zwentzig jaren aufgangen* (...) (BDS 17, 165.2 f.). Diese Datierung ist unplausibel, denn aus der Angabe der Zeitspanne folgt, wenn man von Bucers Ankunft im Mai 1523 ausgeht, eine Abfassung in der Zeit zwischen Mai 1546 und April 1547 und nicht später. Gegen eine spätere Datierung spricht neben HAMMANNs gewichtigen Argumenten die Tatsache, dass Bucers Verteidigungsschrift in die Zeit der Gründung der ersten Gemeinschaften zu situieren ist.

3. TAE 4, 200–202 und G. HAMMANN, Bucer, 350f gehen von einer Abfassung im Sommer oder Herbst 1546 aus. A. N. BURNETT, Yoke, 181 folgt ihm grundsätzlich, aber sie hält den Herbst 1546 (wie TAE 4, 201) für wahrscheinlicher. Die Autorin (a. a. O. 188) zieht auch den Dezember 1546 oder Januar 1547 in Betracht, denn Bucer schrieb Mitte Dezember 1546 an Ambrosius Blarer, die Strassburger Prediger wollten neue Methoden in der Zuchtpraxis anwenden (vgl. SCHREY 2, 547). Zwar hilft diese Aussage für die Datierung zunächst nicht weiter, denn Bucer konnte das Gutachten auch vor diesem Brief abfassen, aber es lässt sich zumindest sagen, dass die Prediger in dieser Zeit die *Christlichen Gemeinschaften* einführen wollten. Weil das Traktat *Von der Kirchen mengel und fähl* (...) auf die Einrichtung dieser Gruppierungen abzielte, muss daher eine Abfassung für die Monate November oder Dezember 1546 angenommen werden. Dafür spricht übrigens auch, dass Diebold Schwarz im November 1547 berichtet, er habe vor einem Jahr von Bucer eine sehr schwierige Schrift erhalten (vgl. TAE 4, 201).

158 Vgl. W. BELLARDI, Einl. zu den ungedruckten Schriften. In: BDS 17, 159 und BDS 17, 189–195.

Ausserdem beleuchtet der Theologe das Wesen und die Grenzen der weltlichen Herrschaft. Aus grundsätzlicher Warte legt Bucer das Wesen und die Grenzen des geistlichen und weltlichen Regimentes dar, indem er sich an die Terminologie von Luthers Schrift *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*¹⁵⁹ anlehnt. Der Rückgriff auf diese Lutherschrift, die nach den Grenzen des Gehorsams gegenüber der Obrigkeit fragt, ist bezeichnend. Es ist unverkennbar, dass der Einfluss des Magistrats in der Kirche, namentlich in der Kirchenzucht, auf ein Minimum zurückgedrängt werden sollte. Die Tendenz zur kirchlichen Selbständigkeit barg einen gegen die Obrigkeit gerichteten Zug. So wies Bucer den Kirchspielpflegern, den Vertretern des weltlichen Regiments, nur noch eine Statistenrolle zu und liess sie hinter das neu zu schaffende kirchliche Amt der Ältesten zurücktreten. Dadurch wurden die Kirchenpfleger faktisch „ausgehebelt“, während die Pfarrer in den Gemeinschaften die wichtigste Rolle spielten; immerhin waren sie auch die Initiatoren der Bewegung.

Seit dem November oder Dezember 1546 begannen in St. Thomas Bucer und seine Helfer Conrad Hubert und Konrad Schnell sowie in Jung St. Peter Paul Fagius und sein Helfer Georg Schmidt, später auch in St. Niklaus Johann Marbach, in aller Stille Freiwillige für die Gruppen zu gewinnen und die ersten *Christlichen Gemeinschaften* aufzubauen. Der Senat wurde über diese Bemühungen nicht vorgängig informiert, denn die Prediger wollten ihn vermutlich vor

159 Vgl. WA 11, 245–280 und Kap. 3.5.1 (Zum Verhältnis zwischen dem geistlichen und weltlichen Regiment). – Der strenge Lutheraner Johann Marbach, der seit 1545 in Strassburg tätig war, habe gemäss K. KOCH, Studium, 175 dem Superintendenten Bucer die Zwei-Reiche-Lehre nähergebracht. Diese dogmengeschichtlichen Überlegungen erweisen sich bei näherem Besehen als eine Luftblase. 1. Bucer kannte Luthers Schrift und die Lehre von den zwei Regimenten schon vor dem Eintreffen Marbachs (vgl. BDS 6/2, 123 f.). 2. Der Reformator übernahm zwar die Terminologie, aber dachte nicht in den Kategorien Luthers. Obwohl Bucer die beiden Regimente unterschied, ging er über den Wittenberger hinaus, indem er dem Magistrat die ordnungspolitische Sorge für die Religion zuerkannte – so auch in der Schrift *Von der kirchen mengel und fähl*. Vgl. dazu auch Kap. 3.5.1 passim.

vollendete Tatsachen stellen¹⁶⁰. Ausserdem war ihr Tun zumindest nicht unzulässig, denn kein Mandat verbot die Bildung von frommen Gruppen. Doch diese halblegalen Bestrebungen blieben nicht lange dem Magistrat verborgen. Das Sitzungsprotokoll vom 21. Februar 1547 berichtete mit einigem Argwohn, die Prediger von St. Thomas und Jung St. Peter würden *die leut insonderheit* (= Sonderversammlungen) *beschicken und understanden, den bann für sich selbs ufzurichten*¹⁶¹.

Die *Christlichen Gemeinschaften* – Busskonventikel und religiöser Hort des Widerstands

Die Strassburger Delegation bestätigte am 21. März 1547 den Friedensvertrag mit dem Kaiser Karl V. durch den Kniefall¹⁶². Trotz vorsichtiger Bejahung des Abkommens rief Bucer weiterhin in den Predigten zur Busse auf und wollte Gott die Rettung anvertrauen. Die entscheidende Hilfe erwartete er nicht aus Menschenhand, sondern von Gott. Die Mitglieder der *Christlichen Gemeinschaften* dürften ebenso die Busse eingefordert haben, aber es ist davon auszugehen, dass diese Leute radikaler als ihr Anführer dachten und entschieden

160 Es ist davon auszugehen, dass die Regierung bei einer vorgängigen Anfrage diese Bestrebung nicht gut geheissen hätte. Allerdings sind keine diesbezüglichen genaueren Details über die Gründung der ersten *Christlichen Gemeinschaften* bekannt. Als aber im Februar 1547 im Senat eine Beschwerde gegen Schnell und Fagius verhandelt wurde, sie beschickten ihre Gemeindeglieder und richteten den Bann eigenmächtig ein, ermahnte die Exekutive die Pfarrer zumehr Zurückhaltung. Diese Reaktion des Rates zeigt deutlich, dass er das Vorgehen nicht guthiess und über das eigentliche Ziel nicht präzise informiert war (siehe W. BELLARDI, Geschichte, 30). Jedenfalls vermag die notabene beleglose Aussage von A. N. BURNETT, Yoke, 188 nicht zu überzeugen, dass der Plan der Prediger Ende 1546 genügend Unterstützung im Senat fand.

161 TAE 4, 215.9f. Es ist wohl das erste sichere Zeugnis für die Existenz der *Christlichen Gemeinschaften*. Nach W. BELLARDI, Einl. zu den ungedruckten Schriften. In: BDS 17, 256.

162 Nach W. BELLARDI, Geschichte, 30–61; DERS., Einl. zu den ungedruckten Schriften. In: BDS 17, 154f.; W. KÖHLER, Ehegericht 2, 473–477; M. LIENHARD, Sturm, 304f.; BRADY 258–275, T. A. BRADY, Politics, 308–317 und G. HAMMANN, Bucer, 294–297.

die Weiterführung des Widerstandes befürworteten. Durch die Agitation der Prediger für die Busse wurde die unruhige Stimmung in der Bevölkerung angeheizt. *It is difficult to overestimate the explosive potential in post-war Strasbourg of the linkage between the clerical campaign for stricter moral discipline, the burgers' sense of humiliation over the lost war, and the Evangelical sense that to submit to an emperor who served the papal Antichrist would violate the commune's duty to uphold God's honor and the gospel*¹⁶³.

Am 11. April 1547 mussten die Prädikanten vor dem Senat erscheinen, um sich wegen ihrer Predigten und den Vorwürfen zu rechtfertigen, sie würden die Kirche spalten und den Bann einführen¹⁶⁴. Die Geistlichen verwahrten sich gegen die Anschuldigungen, warfen den Kirchspielpflegern mangelnden Fleiss vor und hoben die Freiwilligkeit der Gemeinschaften wie auch des in ihnen praktizierten Banns hervor. In dem gleichzeitig eingereichten Bedenken *Wegen abschaffung grober laster und aufrichtung gueter ordnung und disciplin*¹⁶⁵ wurden scharfe Klagen vorgebracht und die Einsetzung der neuen Zuchtordnung verlangt. Trotz der schweren Vorwürfe gewährte der Senat am 22. April 1547¹⁶⁶ den Predigern die erbetene Entschuldigung und verlangte zugleich der politischen Lage entsprechend eine Mässigung in ihren Aktivitäten. Das Ermahnen wurde den Pfarrern gestattet, aber die Anwendung einer Bannpraxis wurde ihnen explizit verboten. Faktisch wurden die *Christlichen Gemeinschaften* unter der Auflage genehmigt, keine Exkommunikation zu üben. Zum Zeitpunkt dieses de-facto-Entscheidung waren die Meinungen im Rat über diese Gruppierungen vermutlich noch geteilt. Immerhin verteidigte sie der einflussreiche Stettmeister Sturm und brachte ein gewisses Verständnis für ihre Anliegen auf. Gleichwohl beobachtete der Senat die sich ausbreitenden Gemeinschaften, die mittlerweile sogar über eine feste, von Bucer verfasste Ordnung¹⁶⁷ verfügten, mit wachsendem Misstrauen. Im Hintergrund suchten die Behörden nach Möglichkeiten, um die Aufsicht über diese Gruppen zu erhalten.

163 T. A. BRADY, *Politics*, 316.

164 Vgl. TAE 4, 217 f.

165 In: BDS 17, 211–244.

166 Vgl. TAE 4, 219 f.

167 Vgl. BDS 17, 248–255.

Das faktische Verbot der *Christlichen Gemeinschaften*

Der Magistrat wich nicht von seiner Meinung ab, dass nur die Kirchenglieder für die Kirchenzucht zuständig waren¹⁶⁸. Gegen die Fortführung der *Christlichen Gemeinschaften* sprachen die noch ausstehenden Verhandlungen über die Einführung des Interims sowie die antiprotestantische Stimmung im Reich, die sich durch das laufende Trienter Konzil verschärfte. Diese Momente drängten überhaupt zur Zurückhaltung in reformatorischen Forderungen. In dieser Bescheidenheit übten sich die *Christlichen Gemeinschaften* wohl kaum, denn sie nahmen keine Rücksicht auf die Aussenpolitik und riefen vielmehr zur Heiligung auf. Bucer vertrat die Ansicht, die bisher geleisteten Anstrengungen zur Anhebung der Zucht könnten keinesfalls genügen¹⁶⁹. Angesichts der Gleichgültigkeit gegenüber der göttlichen Züchtigung hielt der Superintendent eine noch schwerere Strafe für Deutschland für sehr wahrscheinlich¹⁷⁰.

Im Herbst 1547 kam es unter den Predigern zu Meinungsverschiedenheiten über die in Jung St. Peter geübte Praxis, den Sakramentsempfang nur den Gliedern der *Christlichen Gemeinschaften* vorzubehalten. Der Senat erkannte die Chance dieses Zerwürfnisses und untersagte am 31. Oktober 1547 den Predigern alle Massnahmen zur Aufrichtung einer Kirchenzucht bis zum Erlass der neuen Zuchtordnung. Das bedeutete faktisch ein Verbot der Gruppierungen. Am 7. November wiederholte der Magistrat seinen Befehl und forderte die Prediger erneut auf, weitere Entscheidungen abzuwarten und zunächst einmal schriftlich Stellung zu beziehen. Nachdem sich Fagius am 8. November¹⁷¹ dem Verbot widersetzt hatte und in offenen Un-

168 Nach W. BELLARDI, Geschichte, 30–61; DERS., Einl. zu den ungedruckten Schriften. In: BDS 17, 154 f., 256 f.; W. KÖHLER, Ehegericht 2, 477–491 und G. HAMMANN, Bucer, 294–297.

169 Vgl. SCHIESS 2, 632.

170 Vgl. SCHIESS 2, 634 f.

171 Am 8. November war seit längerem eine Zusammenkunft der Gemeinschaft von Jung St. Peter geplant. Obwohl der Rat das Gespräch durch den Beschluss vom 31. Oktober untersagt hatte, übernahm Fagius die Leitung der Zusammenkunft. Zwar stellte er sich damit gegen die politische Führung, aber er verhinderte zugleich das Aufkommen einer feindlichen Stimmung der Kirchbürger gegen

gehorsam getreten war, verschlechterte sich die Position der Pfarrer erheblich. In der Ratssitzung vom folgenden Tag verteidigte Bucer das fehlbare Verhalten von Fagius und setzte sich mit einer Apologie¹⁷² für das Weiterbestehen der *Christlichen Gemeinschaften* wie auch der Kirchenzucht ein. Der Rat blieb aber bei seinem Entschluss.

Anhaltende Spannungen mit dem Magistrat

Nach dieser denkwürdigen Ratsdebatte vollzog sich im Predigerkollegium ein Bruch in der Frage, ob man sich dem Beschluss einer christlichen Obrigkeit widersetzen dürfe¹⁷³. Die altgedienten Pfarrer

sie. Am folgenden Sonntag (13. November) versammelten sich die Gemeinschaftschrten trotz des obrigkeitlichen Verbotes in der Kirche Jung St. Peter. Als Fagius gemäss dem Befehl des Rates nicht erschien, wurde er von einer Delegation aus der Versammlung auf seine Pflichten als Pfarrer ermahnt und zum Mitkommen überredet. Fagius sandte eine Entschuldigungsschrift an den Rat, in der er seinen Gewissenskonflikt illustrierte. Sie wurde angenommen, aber der Geistliche erhielt einen Verweis. Als die Jung St. Peter-Gemeinschaft sich am Sonntag den 20. November erneut versammeln wollte, war Fagius plötzlich nicht auffindbar. Der Helfer Georg Schmidt, der das obrigkeitliche Verbot weiterer Zusammenkünfte verkündigen sollte, leistete Widerstand und liess die Gruppe gewähren. Deshalb mussten am Sonntag den 27. November die Kirchspielpfleger den erneut zusammengekommenen Gemeinschaftschrten das Verbot bekanntgeben. Trotzdem kam die Jung St. Peter-Gemeinschaft in den folgenden Monaten mehr oder weniger heimlich zusammen (Nach W. BELLARDI, Geschichte, 40–52).

Dass diese Gruppe sich gegen die Ratsbeschlüsse stellte, ist möglicherweise auf die Bevölkerungsstruktur der Kirchengemeinde Jung St. Peter zurückzuführen. In ihrem Einzugsgebiet wohnten vor allem die sozial schlecht gestellten, tendenziell eher renitenten Gartner, die bereits schon in der ersten Phase der Reformation durch ihr teilweise illegales Vorpreschen aufgefallen waren. So wählten sie 1523 auf eigene Faust Wolfgang Capito zu ihrem Pfarrer (vgl. Kap. 2.2.1 (Die erste Pfarrstelle in der Vorstadtgemeinde St. Aurelien)), und es kam in Jung St. Peter auch zu einigen Bilderbeschädigungen (vgl. L. P. WANDEL, Idols, 111–118). War also diese Gemeinschaft ein Unterschichtphänomen?

172 Kuntzer *underricht und grunde, christliche gemeinschaft und zucht anzurichten und zuhalten*. In: BDS 17, 260–290.

173 Siehe W. BELLARDI, Geschichte, 48–61; W. KÖHLER, *Ehegericht* 2, 479–489; R. BODENMANN, Bucer, 309–313 und G. HAMMANN, Bucer, 297–313.

Matthias Zell, Diebold Schwarz, Johannes Steinlin und Caspar Hedio¹⁷⁴ votierten für die Unterwerfung unter die Ratsbeschlüsse vom 7. und 9. November und den unbedingten Gehorsam gegenüber der weltlichen Obrigkeit. Wieweit sie die Gemeinschaften in ihren Herzen überhaupt unterstützt hatten, muss offen bleiben. Hingegen schlossen sich die beiden jüngeren Prediger Paul Fagius und Johann Marbach sowie der ältere Pfarrer und Bucer-Freund Johann Lenglin unter der Führung des Superintendenten zum Kampf für die Gemeinschaften zusammen und schienen nötigenfalls auch einen Widerstand gegen den Magistrat in Kauf zu nehmen. Bucer versuchte mit einem ermahnenden, fast beschwörenden Brief (11. November)¹⁷⁵ an die andersdenkenden Amtsbrüder die Einheit wiederherzustellen und verlangte in einem weiteren Schreiben (21. November)¹⁷⁶ die ausstehende Antwort auf die in dem Brief gestellten fünf Gewissensfragen. Die gegensätzlichen Positionen liessen sich jedoch nicht ausräumen und traten auch in den gewünschten, zurückhaltenden Gutachten von Hedio und Bucer an die Ratskommission zu Tage¹⁷⁷. Nach der Prüfung der Argumente erklärte sich dieses Gremium in den Sitzungen vom 13. und 22. Dezember mit dem Senat solidarisch und vertröstete die Prediger auf die bald vollendete Zuchtordnung.

In der Folge dürften sich die Gemeinschaften von St. Thomas und St. Niklaus aufgelöst haben, denn sie hinterliessen keine Spuren mehr. Ihre engagiertesten Mitglieder schlossen sich der von Fagius

174 Zell, Schwarz und Steinlin begründeten ihre Haltung mit Altersbeschwerden und Amtsüberlastung, während bei Hedio grundsätzliche Bedenken bestanden. Nach W. BELLARDI, Einl. zu den ungedruckten Schriften. In: BDS 17, 291.

175 *Ermanschrift an die andern prediger* (...). In: BDS 17, 317–340.

176 *Entliche Schrifften an die andern Prediger*. In: BDS 17, 313–316.

177 Hedio verfasste kurz vor dem 21. November das Gutachten *D. Caspar Hedions Bedencken von anordnung guter zucht und Christlicher Erbarkeit* (in: W. BELLARDI, Bedacht Hedios, 120–132). Darauf reagierte Bucer mit dem obengenannten Brief vom 21. November und am 30. November mit dem ausführlichen Bedacht *Mehrung göttlicher gnaden und geists* (in: BDS 17, 319–340). In Dialogform widerlegte der Superintendent sine ira et studio die zwölf wichtigsten Einwände gegen die Gemeinschaften, wobei er auf eine grundsätzliche Erörterung des Zuchtproblems verzichtete und Hedios prinzipielle Darlegungen nicht angriff. Beide Theologen scheuten sich, vor dem Rat offen gegeneinander zu polemisieren. Vgl. W. BELLARDI, Geschichte, 48–58.

und Schmidt geleiteten Gruppe von Jung St. Peter an, die dadurch den Charakter einer Zentralgemeinschaft annahm. Bis zu ihrer Zulassung im November 1548¹⁷⁸ widersetzte sich diese illegale, möglicherweise von den einfachen Gärtnern dominierte Gruppe dem Verbot und traf sich heimlich, aber sie isolierte sich durch ihre Geheimhaltungstaktik zugleich von der Stadtbevölkerung.

Offensichtlich beteiligte sich Bucer nicht an den verbotenen Treffen und wagte nicht, sich aktiv den Ratsbeschlüssen und damit der gottgegebenen Ordnung zu widersetzen. Jedenfalls schrieb er 1548 in einem Brief an Ambrosius Blarer nur noch in Retrospektive über den gescheiterten, mit Gewalt unterdrückten Versuch der *Christlichen Gemeinschaften*¹⁷⁹. Es liegen denn auch keine Schriften aus dem Jahr 1548 vor, die sich mit den Gemeinschaften auseinandersetzen. Vielleicht distanzierte sich der Theologe auch innerlich von der Gemeinschaftsbewegung, die sich von seinen Idealen wegbewegt hatte und sektiererische Tendenzen annahm. *Aus dem ursprünglichen Plan zur Gründung von Zentren für die Erweckung der Volkskirche erfolgte unter dem Druck der Ereignisse und der drohenden Einführung des Interims die Abwandlung in eine einzige zentrale Gemeinschaft als eine Art bekennende Kirche innerhalb der Stadtkirche*¹⁸⁰.

Trotz der weitgehenden Einstellung der Gruppenaktivitäten im November 1547 hielten die Spannungen zwischen dem Rat und den Predigern in unverminderter Schärfe an und kamen anfangs Dezember zu einem neuen Höhepunkt, als der Senat bei Ausschreitungen in einem Strassburger Gasthaus an einem grossen, monatlichen Busstag trotz der Verletzung der Busstagsordnung nicht einschritt. Darüber

178 Die Aktivitäten der tendenziell sektiererischen Jung St. Peter-Gemeinschaft liessen sich auf die Dauer nicht geheimhalten. Nach einer vom Rat angestrebten Untersuchung wurden die Treffen dieser Gruppe im November 1548 unter restriktiven Bedingungen (Es durften keine neuen Mitglieder aufgenommen werden, und über *fürwitzige fragen als vom kindertauf, vom sacrament etc.* sollte nicht verhandelt werden) zugelassen. Nach W. BELLARDI, Geschichte, 63–66.

179 (...) *nam superiore anno, cum in 4 parochiis commodum initium disciplinae instituissemus, conatum hunc ut represserant* (...). Bucer an Ambrosius Blarer am 26. November 1548 in SCHIESS 2, 762.

180 G. HAMMANN, Bucer, 312.

entrüsteten sich neben Zell und Schnell vor allem Bucer¹⁸¹ und Fagius in ihren obrigkeitskritischen Predigten, so dass die beiden beim Rat mehrfach angezeigt und von einer Ratskommission verhört wurden. Mit einer abgewogenen Rechtfertigungsschrift¹⁸² verteidigten die Angeklagten ihre Predigten erfolgreich, woraufhin der Senat eine energische Untersuchung der Vorfälle versprach.

Der erfolglose Prophet

Nachdem sich das Verhältnis Bucers zum Rat in den letzten Jahren zunehmend getrübt hatte, kam es im Dezember 1547 sogar zu einem ersten Bruch¹⁸³. Der Theologe erhielt weder vom Ratsschreiber und Intimfeind Michael Han¹⁸⁴ noch vom Rat eine Druckerlaubnis für sein Werk *Von der gemeinschaft der kirchen*, eine Verteidigung seines ekklesiologischen Konzeptes der Zuchtgemeinschaft; damit wurde das Manuskript faktisch wie eine Dissidentenschrift oder ein polemischer altgläubiger Traktat behandelt. Diese Zurückstufung war wohl ein „Schuss vor den Bug“ und traf Bucer sehr, der immerhin über 25 Jahre der Strassburger Kirche gedient hatte. Er verkannte seine schwierige Situation nicht, wie die Einschätzung in seinem Wiedererwägungsgesuch an den Senat zeigt: *mein, man hab im vor mehr vertrauet, es si mehr dan ein zeichen, das sein dienst zu ende lauf*¹⁸⁵. Trotzdem hielt der Superintendent in den kommenden Monaten an der Einsicht fest, dass nur die Anhebung der Sitten und die Umkehr der Stadt die Strafe Gottes noch verhindern kann.

181 Bucer hat *gester in der predig dapfer in die regiments berren gehauwen*. (Aus den Ratsprotokollen vom 12. Dezember 1547, zitiert nach W. BELLARDI, Geschichte, 59).

182 In: BDS 17, 342–345.

183 Siehe W. BELLARDI, Geschichte, 60 f.

184 Vgl. Kap. 6.4.3 (Der *Dialogus Neobulfi*).

185 Aus den Ratsprotokollen vom 24. Dezember 1547, zitiert nach W. BELLARDI, Geschichte, 61.

5.3 Das *regnum Christi in statu confessionis*: das Nein zum Interim (1548/49)

Nach dem Sieg von Kaiser Karl V. über die Schmalkaldener musste eine religiöse „Zwischenlösung“ – daher die Bezeichnung Interim – für die Alt- und die Neugläubigen gefunden werden¹. Der Mainzer Weihbischof Michael Helding und der Naumburger Bischof Julius Pflug verfassten unter Mitwirkung des evangelischen Hofpredigers Johannes Agricola einen weitgehend traditionellen Text², der aus 26 Artikeln bestand. Das Werk der beiden humanistischen Reformkatholiken kam den Protestanten im Rahmen der traditionellen Lehre möglichst entgegen, namentlich in der Rechtfertigungslehre, im Verständnis der Messe sowie im Übergehen von Ablass und Fegfeuer. Mit der vorläufigen Gewährung des Laienkelchs und der Fortdauer der bisher geschlossenen Priesterehen wurden den Neugläubigen zwei wesentliche Konzessionen gemacht, aber ansonsten sah das Gesetz eine Wiedereinführung von altgläubigen Zeremonien in den protestantischen Territorien vor.

Das Ringen um das Interim: Bucers Aufenthalt in Augsburg

Der Kurfürst Joachim II. von Brandenburg fragte am 15. Januar 1548 den Stettmeister Jakob Sturm an, ob der Rat Martin Bucer an den Augsburger Reichstag entsenden könne³. Trotz der innenpolitischen Differenzen wurde diesem Wunsch entsprochen, denn angesichts der Bedeutung dieser Verhandlungen mussten interne Querelen zu-

1 Nach GRESCHAT 224–226 und F. LAU, Interim. In: RGG 3. A. Bd 3. Sp. 791.

2 Vgl. den Text des Interims in J. MEHLHAUSEN (Hrsg.), Das Augsburger Interim von 1548.

3 Siehe W. BELLARDI, Bucer, 267–282 (ausführliche Darstellung); J. ADAM, Kirchengeschichte der Stadt Strassburg, 263–265 und W. BELLARDI/M. DE KROON, Einl. zu den Schriften zum Augsburger Interim. In: BDS 17, 439–441.

rücktreten. Am 27. Januar 1548 verliess Bucer als Privatmann – nicht im obrigkeitlichen Auftrag – seine Heimatstadt und reiste nach Ulm, wo er sieben Wochen lang wartete. Schliesslich wurde er – mit einem kaiserlichen Schutzbrief versehen – am 30. März nach Augsburg gerufen, um als führender protestantischer Theologe das Unbedenklichkeitsurteil zur bereits ausgearbeiteten Interimsvorlage zu geben.

Während des dreiwöchigen Aufenthaltes wandelte sich Bucers Stellung zu dem Dokument vom zögernden Ja zu einem bedingten Nein. Seine Meinung änderte er nicht aus Wankelmuth, sondern weil er die Faktenlage anders beurteilte. Der erste Eindruck zu diesem dogmatisch unbestimmten, um die Einheit der Kirchen bemühten Text war positiv: Immerhin wurden Zugeständnisse an die Protestanten (Fortdauer der Ehe der verheirateten Priester, Abendmahl unter beiderlei Gestalt) gemacht. Trotzdem hegte der Superintendent einige Bedenken, aber er kam angesichts der bedrängten protestantischen Lage (*Tempora sunt valde mala*⁴.) zur Einsicht, die vorliegende Fassung sei für die Neugläubigen trotz ihrer Mängel ein relativer Erfolg.

Doch nach eingehender Prüfung wollte Bucer sich nicht mehr als Kronzeuge für die theologische Unbedenklichkeit des Interims verbürgen und forderte weitere Gespräche wie auch die Einberufung von Synoden. Als der Superintendent am 10. April seine Unterschrift verweigerte, schwand für den Kaiser die Hoffnung, die noch unentschlossenen protestantischen Stände mit einem positiven Votum eines evangelischen Theologen für das Interim zu gewinnen. Mittlerweile war auf der Basis dieses Dokuments eine Aussöhnung zwischen den streitenden Parteien in die weite Ferne gerückt. Die Protestanten wie auch der durch das Trienter Konzil gestärkte Papst lehnten das Interim ab. Um wenigstens an die Unterschrift Bucers zu gelangen, setzten Karl V. und der brandenburgische Kurfürst den Elsässer mit Hausarrest und Gefängnis dermassen unter Druck, dass er nach einigen Tagen Haft am 20. April das Dokument unterzeichnete. Nach seiner Entlassung reiste der Superintendent umgehend nach Strassburg zurück.

Die Strassburger Gesandten am Augsburger Reichstag, Jakob Sturm und Hans von Odratzheim, weigerten sich als reichsstädtische Politiker bis zum Schluss, das Interim zu unterschreiben – trotz massivem

4 BDS 17, 356.14 f.

kaiserlichem Druck. Zur Stärkung ihrer bedrängten Position gelangten die Diplomaten zweimal an den Rat und baten, den wieder nach Strassburg zurückgekehrten Superintendenten mit der Ausarbeitung eines theologischen Gutachtens zu beauftragen. Die umgehend von Bucer angefertigten Expertisen⁵ erfüllten aber nicht ihren Zweck, weil sie entweder zu lang waren, oder sie erreichten die bereits abgereisten Missionäre nicht mehr.

Mehrheitliche Ablehnung des Interims in Strassburg

Am 25. Mai traf das Interim, dessen ursprüngliche Version wiederhergestellt worden war, in der elsässischen Kapitale ein⁶. Die bucerschen Wünsche bei dem Abschnitt über die Sakramente und die Priesterehe waren auf Betreiben der katholischen Reichsstände gestrichen worden, worüber der leitendene Strassburger Pfarrer besonders betroffen war⁷. Die Streichung der beiden Punkte, die die reformatorische Botschaft verkörperten und zusammenfassten, war ein deutliches Signal: Das Interim war entgegen der ursprünglichen kaiserlichen Intention nicht mehr als eine Vergleichsformel für Alt- und Neugläubige anzusehen, sondern zum Ausnahmegesetz für die Protestanten mutiert⁸.

5 *Welcher Massen das Interim den Christlichen Stenden Augspurgischer Confession ist vorgegeben und ufferlegt. – Kurtzlich widerlegt durch Herrn Martin Butzer und andere Predicanten der Statt Strassburg. Anno 1548* (vgl. BDS 17, 442–467). *Gnad, trost und stercke* (vgl. BDS 17, 484–536). *Der Prediger Supplication an den Rat* (vgl. BDS 17, 537–542).

6 Siehe W. BELLARDI, Bucer, 282f.; DERS., Bucers „Summarischer Vergriff“, 68f.; BRADY 275–280 und GRESCHAT 228–230.

7 Vgl. z. B. die einleitenden Bemerkungen aus Bucers erstem Gutachten *Welcher Massen das Interim (...) an die Strassburger Gesandten in Augsburg* in BDS 17, 442–445, insb. 443.19–23. In dieser Stellungnahme (BDS 17, 441–467) spielen denn auch das Zölibat (a. a. O. 447) und die Messe (a. a. O. 449–459) die grösste Rolle. Auch die späteren Expertisen thematisierten diese beiden Fragen, doch es traten noch weitere Punkte hinzu. Im Zentrum der bucerschen Kritik stand die Ablehnung der Messe sowie ferner des Zölibats. Vgl. auch W. BELLARDI, Bucer, 287.

8 Vgl. BDS 17, 442–445.

Die gemeinsame Kanzelerklärung aller Prediger vom 3. Juni vertrat die Auffassung, das Interim sei mit dem Evangelium unvereinbar⁹. In der Folge verschärfen sich die hart geführten Kontroversen um Widerstand oder Ergebung, und die Spannung erreichte einen neuen Höhepunkt. Bucers Haltung dürfte in diesen Monaten sehr populär gewesen sein, denn sie griff das reichsstädtische Denken auf¹⁰. Immerhin konnte Strassburg als freie Reichsstadt bisher autonom über die eigenen, auch religiösen Angelegenheiten entscheiden. Doch die Geister schieden sich, und es zeigten sich im Grunde genommen wieder die alten Meinungsgruppen, die bis zur Abschaffung der Messe 1529 die politische Diskussion geprägt hatten¹¹:

1. Die vom Theologen Martin Bucer und vom Ratsherren Klaus Kniebis angeführte „Reformationspaneei“ lehnte entschlossen das Interim ab und wandte sich gegen jeden Kompromiss. *Für sie war jetzt der Status confessionis gegeben, es ging um die göttliche Wahrheit und das ewige Heil der Seelen. Nun galt es wirklich, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen*¹². Kniebis sah allerdings die schwache Position Strassburgs und zog sich am 13. August ganz plötzlich aus der Politik zurück. So fehlte dieser Meinungsgruppe ein führender Politiker, der über die entsprechenden Beziehungen verfügte. Das dürfte viel zum Scheitern dieses Standpunktes beigetragen haben.

- 9 Wenige Tage nach dieser Kanzelerklärung tauchte eine vermutlich ungedruckte Schrift des *Epikurders* Wolfgang Schultheiss auf, der die Prediger bezichtigte, zur Rebellion gegen die Obrigkeit aufgerufen und ihr das Recht zur Ordnung des Kirchenwesens abgesprochen zu haben. Das sei der Geist der münsterischen Täufer. Bucer rechtfertigte sich am 2. Juli mit der gedruckten Gegenschrift *Ein summarischer Vergriff der Chrislichen lehre und Religion, die man zu Strassburg hat nun in die xxviii jar gelebet* (in: BDS 17, 121–150). Das Compendium widerlegte die Beschuldigungen und fasste die evangelische Lehre zusammen, um die Strassburger in ihrem Glauben zu bestärken. Das Werk erregte den kaiserlichen Unwillen. In einer Entschuldigung vom 8. September 1548 rechtfertigte der Rat Bucers Traktat als notwendige Apologie, die zum Gehorsam gegen die Obrigkeit gelehrt habe (vgl. PCOR 4/2, 1078). Siehe W. BELLARDI, Einl. zu *Ein summarischer Vergriff*. In: BDS 17, 113–115; DERS., Bucers „Summarischer Vergriff“, 65–72 und DERS., Bucer, 282 f.
- 10 Bucer nahm das reichsstädtische Denken bewusst in seine Agitation gegen das Interim auf. Vgl. dazu BDS 17, 557.
- 11 Vgl. Kap. 2.1 (Führungsschicht und Reformation: drei Meinungsgruppen).
- 12 W. BELLARDI, Bucers „Summarischer Vergriff“, 68. Vgl. dazu auch PCOR 4/2, 1043.

2. Die pragmatische „Lutherpartei“, deren Wortführer der Stettmeister Jakob Sturm war, konnte das Interim auch nicht annehmen, aber sie hoffte mit Verhandlungen wenigstens einen Aufschub oder eine abgemilderte Form zu erreichen. Grundsätzlich befürwortete die Fraktion einen ehrenhaften Friedensschluss mit dem Kaiser.

3. Die dritte Gruppe war zur sofortigen Unterwerfung unter das kaiserliche Gebot bereit und erhoffte sich dadurch die Abwendung grösseren Schadens für die Stadt – und für den eigenen Besitz. Ihre Anhänger, zumeist Angehörige der reichen, politisch führenden Oberschicht, emigrierten in diesen Monaten aus der Stadt.

Das Politikum des Sommers 1548: Widerstand oder Eintreten in Verhandlungen

Der oligarchische Rat lehnte das Interim ab und versuchte das Reichsgesetz für Strassburg neu auszuhandeln¹³. Diese Absicht schlug fehl, denn der Kaiser bestand auf der beschlossenen Fassung. So konnten die Strassburger Gesandten bei einer Audienz beim Kaiser am 9. August nur eine Verlängerung der Frist für den Beginn der Interimsverhandlungen um einen Monat erwirken. Angesichts des Damoklesschwertes Reichsacht musste der Senat einsehen, dass er der bischöflichen Forderung nach der Einführung des Interims nicht länger ausweichen konnte. In Verhandlungen mit dem Bischof galt es nun, die Modalitäten zu klären.

Gemäss dem Vorschlag des Rates sollte der altgläubige Gottesdienst nur in einigen, nicht aber in allen Kirchen eingeführt werden. Die Prediger, notabene an ihrer Spitze Bucer, konnten selbst dieser realistischen Lösung nicht zustimmen und riefen stattdessen zur Busse und Heiligung auf. Unablässig warnten sie ihre Kirchbürger vor der falschen Lehre sowie vor der Wiedereinführung altgläubiger Ordnungen, namentlich der Messe. Die Stimmung in der Bevölkerung wurde durch die Agitation der Pfarrer geschürt und keineswegs beruhigt.

13 Siehe W. BELLARDI, Bucer, 282–287, DERS., Einl. zu *Ein summarischer Vergriff*. In: BDS 17, 113–115; E. WEYRAUCH, Krise, 137–146 und W. BELLARDI/M. DE KROON, Einl. zu den Schriften zum Augsburger Interim. In: BDS 17, 439–441, 543f.

Anfangs August befürchtete Pfarrer Paul Fagius sogar einen Aufstand des Volkes¹⁴. Drei Wochen später kam es zu einem gravierenden Zusammenstoss zwischen meuternden Bürgern und städtischen Söldnern, als die Auslieferung der als Teil der Kriegsreparationen geforderten zwölf Kanonen an den Kaiser blockiert wurde¹⁵. In diesen Tagen wurde die vereitelte kaiserliche Strafaktion an der Reichsstadt Konstanz bekannt, was die Emotionen erneut hochgehen liess. In Anbetracht dieser gespannten Situation wandte sich der Rat am 16. August an die Zünfte mit der Bitte, auf die Bürgerschaft beruhigend einzuwirken¹⁶.

Wegen ihrer scharfen Predigten wurden auch Bucer und die anderen Prädikanten vom Senat verschiedentlich vermahnt. Andere Mittel wurden zur Disziplinierung des Klerus nicht angewandt. Jedenfalls wurden die Pfarrer nicht eingesperrt, denn sie konnten wohl wegen ihres grossen Einflusses nicht einfach ins Gefängnis geworfen werden. Ausserdem genossen sie als Geistliche einen gewissen Sonderstatus.

Am 22. August verlangte der Bischof vom Rat, in der Religionsfrage nachzugeben, und drohte anderenfalls mit einem kaiserlichen Strafzug¹⁷. Es musste also ein Entschluss gefasst werden. Am 27. August erreichte die Spannung ihren Höhepunkt, als der Senat in einer dramatischen Sitzung die Zustimmung der Schöffen für die Verhandlungen mit dem Official einholen wollte¹⁸. Als die Schöffen mit zwei Stimmen Mehrheit beschlossen, die Frage der gesamten Bürgerschaft vorzulegen, erhielt die Angelegenheit eine gefährliche Wendung, denn die antikaiserlichen Affekte machten ein negatives Votum wahrscheinlich. Wegen fehlender Verfassungsgrundlagen konnte der Rat die höchst unwillkommene Forderung nach einem Volksentscheid zurückweisen. In einer zweiten, umgehend einberufenen Schöfferversammlung (30. August) erwirkte der Senat mit deutlicher Mehrheit das Mandat für Verhandlungen mit dem Bischof¹⁹.

Die Einführung des Interims liess aber auf sich warten, denn der Magistrat lehnte das Gesetz weiterhin ab und versuchte, dessen Ein-

14 Vgl. PCOR 4/2, 1053 f. (Anm. 1).

15 Vgl. PCOR 4/2, 1074 f. (Anm. 1).

16 Vgl. PCOR 4/2, 1053 f.

17 Vgl. PCOR 4/2, 1057 f.

18 Vgl. das Anbringen des Rates an die Schöffen in PCOR 4/2, 1059–1063.

19 Vgl. das Anbringen des Rates an die Schöffen in PCOR 4/2, 1065–1070.

führung auf dem diplomatischen Weg hinauszuschieben. Deshalb verfolgten die Strassburger Gesandten in den Verhandlungen mit den bischöflichen und kaiserlichen Räten eine Verzögerungstaktik. Der Grundsatzentscheid vom 30. August war für den Senat wesentlich, weil die Stadt keinen Konfrontationskurs mit dem Kaiser und dem Bischof eingeschlagen hatte.

Anhaltender Widerstand der Prädikanten, namentlich von Bucer

Nach dieser Abstimmungsniederlage standen Bucer und die Prädikanten politisch gesehen weitgehend auf verlorenem Posten²⁰. Für den Superintendenten hatte die Politik der faulen Kompromisse über das *regnum Christi* triumphiert. Verzweifelt, aber zugleich in einer eschatologischen Zuversicht schrieb er an Ambrosius Blarer: *Dominus det nobis suam pacem! (...) Adveniat, adveniat regnum tuum! Et certe adveniet atque citius, quam eius hostes existiment*²¹. Trotz der politisch gesehen aussichtslosen Lage verschärften die Geistlichen ihre Warnungen an die Gemeinden und hielten weiterhin zur Busse, zur Bereitschaft zum Leiden und zur Heiligung an. Vermutlich kompensierten die Prädikanten – psychologisch gesprochen – ihre Angst mit einer aggressiven, kämpferischen Haltung. Vergeblich mahnte der Rat zur Zurückhaltung und zur Mässigung, um die Verhandlungen nicht zu gefährden. In einer Senatssitzung am 3. September erklärten der Superintendent und zwei Kollegen, sie könnten zum Interim und zu den Verhandlungen nicht schweigen. Mitte Oktober verfasste Bucer ein besonders brisantes, internes Memorandum mit dem bezeichnenden Titel *An templa consecrata Antichristo sint deferenda*²². Darin polemisierte er gegen den Kompromissvorschlag und thematisierte sogar das Widerstandsrecht gegen den Kaiser und den Rat.

Die Opposition der Prediger und anderer politischer Kräfte schuf ein Klima der Unsicherheit und der Angst. Immerhin sagten in den

20 Siehe W. BELLARDI, Bucer, 282–287; DERS./M. DE KROON, Einl. zu den Schriften zum Augsburger Interim. In: BDS 17, 543 f., 549 f.; GRESCHAT 228–232 und E. WEYRAUCH, Krise, 136 f.

21 SCHIESS 2, 735.

22 In: BDS 17, 545–548.

Monaten August bis September 102 Einwohner, davon 90 einflussreiche Kaufleute und Patrizier, ihr Bürgerrecht auf und verliessen die Stadt²³; Bucer schätzte, dass etwa 50 reiche Bürger Strassburg verlassen hatten – nur wegen des Geldes²⁴. Die Bereitschaft zum Widerstand dürfte im Oktober rapide gesunken sein, als das brutale Exempel der kaiserlichen Truppen an der bekennnistreuen Reichsstadt Konstanz bekannt wurde. Trotz der erwiesenen klaren Haltung der süddeutschen Stadt blieb der Superintendent vom Tun-Ergehens-Zusammenhang ergriffen und vermutete vielmehr, dass die kaiserliche Repressalie die verdiente Strafe für begangene Sünden sei²⁵. Im Blick auf Strassburg dachte der Reformator nicht anders und unternahm deshalb neue, offensichtlich vom Rat geduldete Anstrengungen, eine aktive Kirchenzucht einzuführen²⁶. Trotz dieser Bemühungen war Bucer mit seinem beständigen Aufruf zur Leidensbereitschaft bereit, dem Schicksal von Konstanz zu folgen. Das zeigt sich im folgenden.

In der Schrift *Antwort der Prediger an den Rat*²⁷ (3. November 1548) lehnte er erneut die Einführung des Interims auch nur in einzelnen Kirchen ab, weil damit die Wahrheit verleugnet und dem Antichristen die Tore der Stadt geöffnet würden. Der Superintendent erkannte drei mögliche Wege: mit Gewalt Widerstand leisten, dem Kaiser die Entscheidung überlassen, mit dem Bischof verhandeln. Doch keine dieser drei Lösungen konnte Bucer mit gutem Gewissen vertreten. Die Hilfe sei allein von einem Wunder Gottes zu erwarten, um das gebetet werden müsse. Deshalb solle der Senat einen Buss-

23 Vgl. die Tabelle in BRADY 281 und PCOR 4/2, 1069 f. Die meisten Bürger verliessen die Stadt übrigens am 28. August 1548, also einen Tag nach dem Schöffengerichtsurteil, die Angelegenheit vors Volk zu bringen.

24 P. MELANCHTHON, Melanchthons Briefwechsel 5, 409.

25 *Verum quicquid peccatum sit a Constantiensiibus atque a toto mundo, ex eo tamen nulla nobis potest parari peccandi licentia. Et si totus mundus a Christo deficiat, tamen nemo deficiet ab eo sine aeterna sua perniciie (...)*. BDS 17, 547.18f.

26 Vgl. SCHIESS 2, 762f. Wie Bucer schreibt, hätten die Ratsherren, die im Herbst 1547 noch die *Christlichen Gemeinschaften* verboten hatten, aus Furcht vor den politischen Entwicklungen die Stadt verlassen. *Sic metuitur a regno Christi* (a. a. O. 762). So könnten diese Leute auch keinen erneuten Versuch unternehmen, die Anstrengungen zur Förderung der Kirchenzucht zu unterbinden!

27 In: BDS 17, 550–563.

und Bettag anordnen. Dieser Vorschlag war für eine verantwortungsbewusst handelnde Obrigkeit unannehmbar, die mit Hilfe eines Kompromisses den Weg der freien evangelischen Predigt offenhalten wollte. Der *status confessionis* verunmöglichte dem Geistlichen, mit Machtstrukturen sensibel umzugehen und auf politische Erfordernisse einzutreten.

Die Entlassung von Bucer und Fagius, der Hauptexponenten des Widerstandes

Auch im Jahr 1549 gingen die Verhandlungen des Magistrats mit den Räten des Offizials genauso weiter wie die Busspredigten, obwohl der Senat streng zur Zurückhaltung ermahnte²⁸. Weiterhin wettete der aggressiv wirkende Bucer gegen die Heuchelei, das Interim annehmen und sich gleichzeitig zum christlichen Glauben bekennen zu wollen²⁹. Trotzdem wurde am 23. Januar die Ratsentscheidung, das Interim freiwillig einzuführen, von den Schöffen gebilligt. Zwei Tage später wurden die beiden Wortführer Bucer und Fagius vor den Senat zitiert und eindringlich zur Annahme des Interims bzw. zur stillschweigenden Duldung seiner Einführung angehalten.

Der Superintendent antwortete mit der Predigereingabe *Responsio ad Senatum*³⁰ (2. Februar), zum Interim zu schweigen sei gegen Gottes Gebot, obwohl er als Pfarrer für die Gehorsampflicht gegenüber der Obrigkeit eintrete. Bereits am 6. Februar erschienen drei prominente Ratsherren im Predigerkonvent und erläuterten den Anwesenden die bedrängte politische Lage. Erneut baten sie eindringlich, das Schwere nicht durch Predigten gegen das Interim zu erschweren. Mittlerweile wollte sich der Bischof nicht mehr länger durch die Verzögerungstaktik des Rates hinhalten lassen und drängte auf die Einführung des Interims; anderenfalls werde der Offizial – so der Brief vom 8. Februar – den Kaiser um Hilfe bitten. Doch die Inter-

28 Siehe GRESCHAT 231 f.; T. A. BRADY, *Earth*, 142f. und W. BELLARDI, Bucer, 284–287; DERS./M. DE KROON, *Einf. zu den Schriften zum Augsburger Interim*. In: BDS 17, 574 f., 593 f.

29 Vgl. die scharfen Attacken in CO 13, 147–149.

30 Vgl. BDS 17, 575–592.

vention der Ratsherren blieb ohne Erfolg, so dass den Behörden in dieser bedrohlichen Situation nur noch folgende Alternative blieb: das scharfe Vorgehen gegen die renitenten Prediger, um den Interimskompromiss mit dem Bischof zu retten, oder ihr Gewährenlassen, was ein Scheitern der Übereinkunft mit dem Offizial und die Reichsacht nach sich gezogen hätten. Weil die Freiheit der Verkündigung die Zukunft der Stadt und der Führungsschicht bedrohte, entschloss sich der Rat zu einem ernsthaften Vorgehen und untersagte um den 12. Februar die freie Predigt.

Obwohl Bucer seit längerem mit dem Exil rechnete und bereit war, die Konsequenzen für seine dezidierten Ansichten zu tragen³¹, überlegte er sich angesichts der hoffnungslosen Lage doch noch in einem *Rathschlag, wie doch etwas christlichs dienst bey diser kirchen albie möge erhalten werden* (11. Februar 1549)³². In diesem bewegenden Dokument erneuerte er seine grundsätzliche Ablehnung des Interims und wies namentlich die Messe und das Zölibat ab³³. In seiner Gewissensnot kehrte er sogar etwas von seiner fanatisch-prophetischen Haltung ab und rang sich sogar zu Vorschlägen durch, wie einzelne Forderungen umgedeutet bzw. abgeschwächt werden können. Ausserdem sollen – so seine Überlegungen – die Gläubigen durch das öffentliche Morgengebet, den Kirchengesang, den Katechismusunterricht und die Predigten in dieser schweren Zeit bewahrt und gestärkt werden³⁴. Eine überarbeitete Version dieses Rathschlages wurde als *Deß Kirchen Convents fernere Erclärung*³⁵, unterschrieben von Bucer, Fagius, Schwarz und Marbach, am 22. Februar dem Rat übergeben. Die Amtsbrüder Hedio und Lenglin unterzeichneten diese Erklärung aus ungeklärten Gründen nicht, aber es lag vermutlich kein Dissens wie bei den Helfern vor.

Die Erbitterung des Klerus wurde noch verschärft, als der Bischof in einem Brief dem Thomaskapitel die Einführung des Interims auf den 18. Februar gebot. An diesem Tag erschien Bucer, der Dekan des Thomasstiftes, im Namen

31 Vgl. P. MELANCHTHON, Melanchthons Briefwechsel 5, 409 oder CO 13, 181f.

32 Vgl. BDS 17, 595–620.

33 Vgl. BDS 17, 612–614.

34 Vgl. BDS 17, 604 f.

35 Vgl. BDS 17, 595–620.

seines Kapitels zum letzten Mal vor dem Rat und gab zu Protokoll, er könnte als Untergebener der Stadtregierung nicht den Befehlen des Bischofs gehorchen. In der Folge gelang es dem Magistrat und den Kapitelsherren, einen vierzehntägigen Aufschub bei den bischöflichen Räten zu erwirken.

Dank der geschickten Diplomatie Sturms stimmte der Bischof einem Kompromiss zu: den Altgläubigen wurden das Münster, Alt St. Peter und Jung St. Peter zugestanden; St. Thomas blieb neugläubig. Während Hedio als Nachmittagsprediger am Münster bleiben durfte, sollten Bucer und Fagius als Hauptexponenten des Widerstands entlassen werden, wie es die bischöflichen und kaiserlichen Räte schon früher gefordert hatten. Die Intransigenz der beiden Prediger führte zu ihrer Amtsenthebung am 1. März. Das Ratsprotokoll vermerkte: *Bucer und Fagio, ihnen selbs zu guten, mit freundlichen guttenn Worten zu erlauben mit einem Jargelt abzufertigen und mit einer pension, ein zeyllang zu versehen, ob Gott gnad geb, dass es besser würde, dass man sie wyder abn der handt haben möchte. Aber mit den andern prediger ad partem und auch durch ihre Kirchspielpfleger freundlich zu handlenn, dass sie pliben, fürther doch mit einer moderation predigen wollten. (...) soll man (...) Bucerum biss Sonntag nitt predigen lassen, sondern abstellen*³⁶. Aus diesen Beschlüssen kann man das Mitgefühl des Rates mit Bucer und Fagius herauslesen³⁷. Trotzdem wird deutlich, dass es der Führungsschicht primär um die rasche Entfernung der Störenfriede ging.

Auf ihre ausdrückliche Bitte hin wurde den beiden Predigern ein letztes Wort am 3. März gestattet. Trotzdem entbehrte dieser Vorgang nicht einer gewissen Tragik. Immerhin brach der Stettmeister Jakob Sturm vor Katharina Zell in Tränen aus, bevor er dem gefassten Bucer die Entlassung mitteilte. Dieser antwortete darauf:

*Er hab wol gedacht, dass er one dass nitt wol hette kbönden pleybenn; hett das gelen, so der schrifft gemess, ob er aber die mass überschritten, were menschlich blödigkeit, und wollt nirgends lieber dann hie pleybenn sein, wiewol thme aller hand schmach beschehen. So könth er wol dencken, man seyn predig nitt gedulden werden köndenn, und sey des willens sich hinweg zeyhun. Doch who es gott fugt könnfftig gern wyder disser kirchenn dienen wollt*³⁸.

36 J. ADAM, Kirchengeschichte der Stadt Strassburg, 270.

37 Mit G. ANRICH, Bucer, 111. Gegen E. WEYRAUCH, Krise, 148.

38 Zitiert nach J. ADAM, Kirchengeschichte der Stadt Strassburg, 270.

Am 6. April verliess Bucer die Stadt als Flüchtling – so wie er gekommen war. Doch selbst im sicheren Exil England konnte er die Agitation gegen das Interim nicht lassen. In einem Brief vom 17. Mai 1549 erhob Bucer schwere Vorwürfe gegen den Stettmeister Sturm und rief ihn auf, Strassburg solle dem Beispiel von Ninive folgen und Busse tun³⁹.

Eine Erklärung für Bucers strikte Ablehnung der Einführung des Interims

Obwohl Bucer in den Religionsgesprächen zu grossen Zugeständnissen in den *externa* bereit war, zeigte er sich im Blick auf das Interim viel weniger konziliant⁴⁰. Es ging nämlich bei diesem Reichsgesetz nicht mehr primär um die frei gestaltbaren *externa*, sondern das Interim bedrohte die heilsnotwendigen *spiritualia*. In diesen Belangen gab es für den Geistlichen keine christliche Freiheit, sondern nur ein klares, aufrichtiges Bekenntnis. Am meisten Anstoss nahm er am Vorschlag des Interims, die Messe wieder einzuführen. *Missas nullas admitto* (...)⁴¹. Während seiner gesamten Strassburger Zeit lehnte Bucer aus grundsätzlichen theologischen Überlegungen den altgläubigen Gottesdienst ab, der in seinen Augen eine schlimme Häresie darstellte⁴². Bereits in den Anfangsjahren der Reformation hatte der Pfarrer die Abschaffung des altgläubigen Ritus, der zwischen 1525 und 1529 nur noch in vier Kirchen gefeiert wurde, betrieben. Wenn der Geistliche in früheren Jahren in der Gottesdienstfrage keinen Kompromiss akzeptieren konnte, wie sollte er 1548 in einer für den Protestantismus so angespannten Lage zu einem Entgegenkommen bereit sein? Deswegen konnte Bucer auch den

39 Vgl. Bucers Brief in J. ROTT, *un recueil*, 303–311.

40 Vgl. BDS 17, 351–620 passim. – Siehe zum folgenden ferner auch W. BELLARDI, Bucer, 287 und DERS., *Geschichte*, 60f.

41 BDS 17, 408.13. Bucer lehnte in allen Gutachten zum Augsburger Interim die Einführung der Messe ab. Vgl. BDS 17, 351–620 passim.

42 Vgl. dazu Kap. 5.1.1 passim.

Kompromissvorschlag des Magistrats nicht akzeptieren, die Messe wieder an einzelnen Kirchen zuzulassen⁴³.

Letzten Endes ging es in der Messfrage nicht nur um die causa als solche, sondern um die grundsätzliche Frage, ob die Stadt durch die Zulassung des „Götzendienstes“ von Gott abfällt⁴⁴. Bucer erwartete ein glaubwürdiges Bekenntnis zu Christus und eine Absage an jegliche nikodemitische Heuchelei, die die Einführung des Interims sein musste⁴⁵: *Maluerunt itaque videre quam esse Christi*⁴⁶. Eine erneute altgläubige Präsenz in Strassburg musste den Sieg der Reformation (und damit das Lebenswerk Bucers) in Frage stellen. So geriet das *regnum Christi* durch die Interimsbedrohung in den *status confessionis*. Insofern wurde jeder evangelische Artikel, namentlich das evangelische „Gottesdienstmonopol“ bzw. das Messverbot, zum *articulus stantis et cadentis ecclesiae*.

Bezeichnenderweise sekundierte Bucer im adiaphoristischen Streit (1548–1552) die entschieden antiinterimistische Position von Matthias Flacius: *Sed quicquid sit de adiaphoris rebus in se, nunc in isto articulo confessionis, quae requiritur a nobis hodie, purae religionis, cum ad papatum manifeste revocamus, perpauca licet invenire, quae sint indifferentia. Aedificandae fidei debent omnia servire apud nos, nihil destructioni*⁴⁷.

Aus diesen Gründen lehnte Bucer das Interim entschieden ab und forderte neben dem Beharren bei allen evangelischen Artikeln die Busse, von der er die grosse Hilfe für die Stadt erwartete. Jedes Entgegenkommen an das Interim setzte, so die Überzeugung des Reformators, die Abkehr von Gott fort und führte neue Strafen herbei. Anstelle von Verhandlungen sollten Buss- und Bettage angesetzt werden, um Gott endlich die Ehre zu geben. Nur die Heiligung konnte die Stadt noch vor weiteren göttlichen Strafen retten.

43 Vgl. BDS 17, 545–547, 551 f., 576 f., 614.

44 Vgl. BDS 17, 556.

45 Vgl. CO 13, 147–149. Für Bucer war die Heuchelei eine der schlimmsten Sünden überhaupt. Siehe z. B. Ev (53) 38b, 45a, 75b, 77a oder G. GONNET, *Beziehungen*, 311. Gegen den Grundtenor von F. HIGMAN, Bucer, 645–658, der eine einseitige Quellenauswahl trifft.

46 CO 13, 148.

47 H. BORNKAMM, *Martin Butzers letzter Brief*, 247 f.

6 *Bucers Wirken für das regnum Christi
ausserhalb von Strassburg*

Weil Bucer vom missionarischen Gedanken erfüllt war, das *regnum Christi* möglichst auszubreiten, gingen sein Denken und sein Wirken weit über Strassburg hinaus¹. Der Reformator unterhielt Verbindungen in ganz Deutschland, namentlich mit Philipp von Hessen, mit den Geschwistern Blarer (Konstanz) sowie mit Melanchthon und Luther (Wittenberg). Darüberhinaus stand er in enger Beziehung mit Zwingli und Bullinger (Zürich) sowie mit Oekolampad (Basel). Daneben korrespondierte er mit weiteren Personen aus der Schweiz, Italien, den Niederlanden, Frankreich und Böhmen. Diese teilweise intensiven, teilweise lockeren persönlichen Briefwechsel und Begegnungen sollen – abgesehen von derjenigen mit Philipp von Hessen – in dieser Arbeit nicht speziell erörtert werden: Eine Darstellung der zahlreichen einzelnen Kontakte würde zuwenig für unser Thema austragen und muss daher einer Spezialstudie vorbehalten bleiben.

In den folgenden Kapiteln werden daher thematische Schwerpunkte gesetzt und eine bewusste Auswahl getroffen, wobei die Korrespondenz in diesem Rahmen berücksichtigt werden soll. Trotz dieser Verkürzungen darf nicht vergessen werden, dass Bucers Denken eine europäische Weite hatte, die ihn von den meisten anderen Reformatoren abhob. Sein primäres Anliegen war die Verbreitung des *regnum Christi* in ganz Europa, wofür er enorme persönliche Strapazen wie lange Reisen und lange Aufenthalte an fremden Orten in Kauf nahm. Bucer beurteilte denn auch die Ereignisse in Kirche und Politik danach, wie weit sie die Verbreitung des Reiches Christi unterstützen oder behindern². Die Förderung des *regnum Christi* zieht – wie bereits gezeigt³ – nach Bucers Auffassung Glück und Heil nach

- 1 Vgl. GRESCHAT 115 f.; K. KOCH, *Studium*, 54 f. und insbesondere M. LIENHARD, *Martin Bucer – le réformateur européen*, 161–180. Eine gute Zusammenstellung der bisher geleisteten Forschung bietet der Anmerkungsapparat des genannten Aufsatzes von LIENHARD. Die zahlreichen, sehr informativen Artikel, die sich in MBSCE 1, 343–470 und in MBSCE 2, 471–576 finden, lassen den europäischen Horizont Bucers erkennen. Ferner sei auf die voluminösen Studien von POLLET 1–4 verwiesen, die ebenfalls einen guten Einstieg in Bucers weites Denken ermöglichen.
- 2 Vgl. LENZ 1, 164 und LENZ 2, 5, 31, 89, 146, 396, 461.
- 3 Vgl. dazu Kap. 3.4 (Das Befolgen der göttlichen Gesetze: ein Bestandteil des Bundes Gottes mit den Menschen).

sich⁴, und er ist sich ebenso gewiss, dass Gott das Reich Christi bei den Seinen trotz aller möglichen Widrigkeiten erhalten wird⁵. Wenn aber das *regnum Christi* nicht gesucht oder es gar verhindert wird, entbrennt Gottes Zorn und bestraft die Schuldigen.

4 Vgl. LENZ 2, 41, 178, 187.

5 Vgl. LENZ 2, 244.

6.1 Bucers Aktivitäten für die Verbreitung des *regnum Christi* in Süddeutschland

6.1.1 Bucers Wirken in der freien Reichsstadt Ulm (1531)

Die Stadt Ulm hatte um 1531 rund 15'000 Einwohner und lag unmittelbar an den Grenzen des katholischen Bayern sowie des (bis 1534) habsburgischen Württemberg¹. Angesichts dieser potentiellen Bedrohung versuchte der Rat sich konfessionell nicht festzulegen, obwohl die neugläubigen Kreise, angeführt vom populären Prediger Konrad Sam, immer ungestümer die Abschaffung der Messe sowie die Umsetzung anderer reformatorischer Anliegen verlangten. Diesem wachsenden Druck kam der Senat erst entgegen, als sich eine Rückendeckung für die politisch isolierte Stadt anbahnte.

Wie in Strassburg wurde die Verantwortung für den eigentlichen Entscheid, die Kirche zu reformieren, an den gemeinen Mann delegiert. Am 3. November 1530 liess der Senat die Zünfte über den Abschied des Augsburger Reichstages abstimmen, nicht ohne jedoch vorher ausdrücklich auf die Gefahren einer Ablehnung hinzuweisen. Trotzdem versagten die Zünfter mit einer erdrückenden Mehrheit (1576 dagegen, 244 dafür) eine Zustimmung zum Abschied und verdeutlichten damit ihren Wunsch nach kirchlichen Neuerungen. Bevor weitere reformatorische Schritte ins Auge gefasst werden konnten, musste sich die süddeutsche Stadt zunächst aussenpolitisch absichern und bat um Aufnahme in den Schmalkaldischen Bund. Nachdem diesem Ersuchen am 15. Januar 1531 stattgegeben worden war, stand einer kirchlichen Erneuerung nichts mehr im Wege.

1 Nach GRESCHAT 117f. und J. ENDRIS, Reformationsjahr, 11–18.

Bucers Federführung bei der Ausarbeitung einer neuen Kirchenordnung

Am 14. April 1531 beschloss der Rat die Einführung der Reformation². Zu diesem Zweck berief er einen Ausschuss von neun Männern, der vom Altbürgermeister Bernhard Besserer und dessen Sohn, Bürgermeister Jörg Besserer, präsiert wurde. An seiner ersten Sitzung beschloss das Komitee die Herbeiziehung der namhaften auswärtigen Theologen Ambrosius Blarer (Konstanz), Johannes Oekolampad (Basel) und Bucer³ zur Durchführung der kirchlichen Erneuerung. Die Geistlichen nahmen die Einladung an und machten sich unverzüglich auf die Reise.

Am 21. Mai nahmen die Theologen das Reformwerk in Angriff. Ihr erster Vorschlag, alle Kleriker des Stadt- und Landgebietes zu einem Verhör vorzuladen, wurde vom Neunerausschuss und vom Rat gebilligt. Als Grundlage wurde am 2. Juni eine Aufstellung von 18 reformatorischen Glaubensartikeln gutgeheissen, der eine Einleitung über die reformatorische Lehre vorausging und Erklärungen zu Einzelfragen folgten⁴. Dieser Text bildete die Grundlage für die spätere Kirchenordnung und war von Bucer in Zusammenarbeit mit Oekolampad und Blarer verfasst worden. Bei der Niederschrift wurde vermutlich auf die Basler Reformationsordnung von 1529 zurückgegriffen. Insbesondere folgte Bucer den am Dekalog orientierten Erläuterungen Oekolampads (Dezember 1530)⁵, die den Basler Bannherren als Anleitung zur Bestrafung der Sünder dienten.

2 Nach GRESCHAT 117–119; J. ENDRIS, Reformationsjahr, 11–18; M. BRECHT, Ulmer Kirchenordnung, 535–538; W. DOBRAS, Ratsregiment, 335 und E. W. KOHL, Einl. zur Ulmer Kirchenordnung. In: BDS 4, 193–203.

3 Bereits 1529 hatten die Strassburger Prediger einen Vorbericht über die erfolgten Neuerungen in ihrer Stadt übersandt (vgl. BDS 4, 365–373). Man kannte in Ulm also Bucers reformatorisches Programm.

4 Vgl. Bucers Entwurf in BDS 4, 374–398.

5 Vgl. J. OEKOLAMPAD, Briefe 2, 543–546.

*Von Christlichem aufschliessen*⁶: der umstrittene Paragraph
in der Kirchenordnung

Bei der Prüfung des Entwurfs der neuen Kirchenordnung brachte die vorberatende Neunerkommission allerhand Kritik vor⁷. Besonders ins Kreuzfeuer geriet der wesentlich vom Basler Reformator Johannes Oekolampad geprägte Abschnitt zur Exkommunikation, an dem in der Folge zahlreiche Änderungen vorgenommen wurden. Besonders umstritten waren die Zusammensetzung einer zentralen Kommission, deren einzige Aufgabe die Kirchenzucht war, und die Kompetenzen dieser kirchlichen Zuchtherren. Allerdings stand die Notwendigkeit des Bannes, der sogar als konstitutiv für das Bestehen einer Kirchengemeinde gesehen wurde⁸, nicht zur Debatte. Bei der folgenden Betrachtung der Streitigkeiten darf nicht vergessen werden, dass die Kirchenordnung neben diesem speziellen Kirchenzuchtsgremium eine Kommission von weltlichen Zuchtherren einsetzte⁹.

Gemäss dem Predigervorschlag sollte der primär kirchliche Zuchtausschuss aus drei Gemeindegliedern, zwei Predigern und drei Senatoren bestehen¹⁰. Das Neunerkomitee sah durch die mögliche Mehrheit der Vertreter, die nicht der Regierung angehörten, die ob-

6 Vgl. den Paragraphen in BDS 4, 251–255 und den Entwurf dieses Abschnittes in BDS 4, 391–398.

7 Bei den dogmatischen Artikeln stiess beispielsweise die Ablehnung des Fegfeuers und des Verbots von Speisen zu gewissen Zeiten auf Widerstand. In der Frage, ob die Obrigkeit eine Dienerin der Kirche sei, kam Bucer den Ulmern entgegen und ergänzte seinen Entwurf, der sich diesbezüglich ausschwig, entsprechend. Ebenso wurde der Artikel abgelehnt, gemäss dem die Personen, die am Sonntag zum Abendmahl gehen wollen, sich am Samstag bei den Pfarrern anzumelden hätten. Die Idee, neben den Bildern auch die Schilde und Helme in der Kirche hinwegzutun, fand bei den Verordneten ebenfalls keine Zustimmung. Nach J. ENDRIS, Reformationen, 56–59. – Zum folgenden siehe GRESCHAT 117–119; J. ENDRIS, Reformationen, 44–60; W. DOBRAS, Ratsregiment, 332–335; O. KUHR, Macht, 254–267; E. W. KOHLS, Martin Bucers Anteil, 342–352; DERS., Einl. zur Ulmer Kirchenordnung. In: BDS 4, 193–203 und M. BRECHT, Ulmer Kirchenordnung, 535–537.

8 Vgl. BDS 4, 251.23.

9 Vgl. BDS 4, 269.30f.

10 Vgl. den Entwurf der Ulmer Kirchenordnung in BDS 4, 393.15–22.

rigkeitlichen Kompetenzen beschränkt. Deshalb wurde dieser Paragraph strikt abgelehnt und sollte nicht einmal vor den Rat gebracht werden. Schliesslich lenkten die Prädikanten ein und schlugen eine neue Zusammensetzung (vier Ratsherren, zwei Gemeindeglieder und zwei Prediger) vor, die die Zustimmung der Neunerkommission und des Rats fand¹¹.

Noch deutlicher traten die Differenzen zwischen den Theologen und der Stadtregierung in der Frage der Möglichkeit eines Bannverfahrens zutage. Gemäss dem Entwurf sollte die *excommunicatio minor* durch einen Geistlichen von der Kanzel ausgesprochen werden, nachdem die kirchlichen Zuchtherren eine solche Strafe angeordnet hatten¹². Ausserdem sprach das Konzept den Prädikanten ein autonomes Exkommunikationsrecht zu, das sie nach einer dritten, erfolglosen Ermahnung des Sünders hätten ausüben dürfen, ohne den Magistrat vorher zu befragen. Der Senat, der seine Jurisdiktionsgewalt gefährdet sah, wollte diese Regelungen nicht akzeptieren. Gemäss seinem Beschluss durften die Zuchtherren nur ermahnen und mussten schwere Sünder dem Rat anzeigen, der die weltlichen Strafen anordnete oder nötigenfalls die Prediger mit der öffentlichen Exkommunikation betraute¹³. Die Autoritäten schoben mit dieser Anzeigepflicht einem Bannverfahren nicht grundsätzlich den Riegel vor, aber die Prediger wurden zu Exekutoren obrigkeitlichen Willens degradiert. Jedenfalls behielt der Senat die Entscheidungsgewalt wie auch die Kontrolle in allen Disziplinarfragen und widersetzte sich dem Konzept einer innergemeindlichen Kirchenzucht. So konnten Bucer, Oekolampad und Blarer mit ihren Zuchtvorstellungen nicht durchdringen.

11 Vgl. BDS 4, 251.

12 Vgl. BDS 4, 394.21–37.

13 Vgl. BDS 4, 252 f. – Neben diesem öffentlich ausgesprochenen Bann kannte die Ulmer Kirchenordnung eine nicht öffentlich verkündigte Exkommunikation, die zwangsweise mit der obrigkeitlichen Bestrafung eines „bannwürdigen“ Lasters einherging. Jedenfalls musste ein Delinquent nach seiner Bestrafung (z. B. Freilassung aus dem Turm) um Wiederaufnahme in die Kirche bitten. Diese Bestimmung der Kirchenordnung macht aber nur Sinn, wenn sich ein Sünder automatisch durch sein Tun exkommuniziert hatte. Vgl. BDS 4, 253.29–254.27 und W. DOBRAS, Ratsregiment, 333.

Die Differenzen zwischen der Ulmer Obrigkeit und den auswärtigen Pfarrern in der Zuchtfrage spiegeln sich auch im Redaktionsprozess der Kirchenordnung wider: Nachdem der Altbürgermeister Bernhard Besserer eine Tilgung des Ausdrucks Bann verlangt hatte, ersetzte ihn der Stadtschreiber Sebastian Aitinger – und wohl nicht Bucer – durch den Terminus Zucht und schliesslich durch die Formulierung *Christliches aufschliessen*. Daneben wurden allerdings auch Ergänzungen Bucers hinsichtlich der Mahnaufgabe der Geistlichen und ihrer Lehraufsicht akzeptiert.

Die eigentliche Einführung der Reformation

Als erstes wurde die Landbevölkerung des Ulmer Territoriums mit dem reformatorischen Gedankengut vertraut gemacht¹⁴. Vom 5. bis 7. Juni fand dann das Verhör statt, in dem die 35 Stadtpfarrer, 44 Konventsangehörigen und die 67 Landgeistlichen über ihre Einstellung zu den 18 Artikeln befragt wurden. Allerdings stimmten nur ganz wenige Stadtgeistliche und ein Drittel des Landklerus den Artikeln zu, während die überwiegende Mehrheit sich ablehnend, unentschieden und verständnislos äusserte. Neben dem Dominikanerprior Köllin entpuppte sich vor allem der Geislinger Pfarrer Dr. Georg Osswald als strikter und fähiger Gegner der neuen Lehre. Bucer führte die Auseinandersetzungen mit diesem Landpfarrer und widerlegte dessen 18 Gegenartikel am 27. Juni in einer öffentlichen Disputation. Allerdings handelte es sich aber nur noch um ein Rückzugsgefecht, denn die Einführung der Reformation war konsequent vorangetrieben und weitgehend abgeschlossen worden:

Am 16. Juni war die Messe, die entscheidende altgläubige Bastion, abgeschafft worden; am 19. Juni waren die Bilder und Seitenaltäre aus den Kirchen entfernt worden; am 18. und 19. Juni wurden die Taufhandlung und die Eheordnung neu geregelt. Ausserdem wurde über die Einführung eines neuen Abendmahls-gottesdienstes beraten, der Mitte Juli zum ersten Mal nach der neuen Ordnung begangen wurde.

14 Nach GRESCHAT 119–122; J. ENDRIS, Reformationsjahr, 18–44, 61–70; POLLET, 2, 176–179, 197–220 passim und E. W. KOHL, Einl. zur Ulmer Kirchenordnung. In: BDS 4, 193–210.

Zum schnellen Sieg der Reformation hatte das Engagement des führungsstarken Bucer erheblich beigetragen. Bereits am 30. Juni verliess er die Stadt und kehrte nach einigen Unterredungen in Memmingen und Biberach am 18. Juli 1531 nach Strassburg zurück. In seiner Heimatstadt überarbeitete der Theologe die von Stadtschreiber Aitingen geschriebene Druckvorlage der 18 Artikel und fügte zahlreiche inhaltliche wie auch stilistische Veränderungen an. Vor dem Druck brachten auch Aitingen und andere Personen weitere Korrekturen an. Das Studium des Manuskripts und der über 300 Korrekturen ermöglicht den Einblick in den zumeist unbekannten Abfassungs- und Redaktionsprozess einer Kirchenordnung¹⁵. *Aufgrund der Fülle der Korrekturen hätte man erwarten können, daß sich das Ringen zwischen der Obrigkeit und den Theologen um den Einfluß auf die Kirche und ihre Ordnung in Ulm noch deutlicher abzeichnen würde. Offenbar war dieser heimliche Konflikt, der die Ulmer Reformation später sehr belastete, anfangs nicht stark ausgeprägt, so daß eine einvernehmliche Lösung erreicht werden konnte, indem einerseits die Interessen Besserers und des Rats berücksichtigt und andererseits die Präzisierungen und Ergänzungen Bucers weitbin akzeptiert wurden*¹⁶.

Die überaus umfangreiche Ulmer Kirchenordnung¹⁷ legitimierte die zahlreichen vorgenommenen Änderungen juristisch und gab dem kirchlichen Leben eine neue rechtliche wie auch glaubensmässige Grundlage. Mit ihrer Inkraftsetzung durch den Senat kam die Ulmer Reformation zu einem ersten Abschluss. Neben der Abschlussredaktion der Kirchenordnung überarbeitete Bucer die von unbe-

15 Die kritische Bucer-Edition ermöglicht leider keinen Einblick in diesen Prozess. M. BRECHT, *Ulmer Kirchenordnung*, 535 f. wirft denn auch dem Herausgeber der Ulmer Kirchenordnung, E. W. KOHLS, mit Recht vor, er hätte die von unterschiedlichen Personen angebrachten Korrekturen an den Vorlagen in der Edition nicht berücksichtigt. *Für die Bucerausgabe hätte jedoch unbedingt der heute eindeutig erkennbare Anteil Bucers ausgewiesen werden müssen* (a. a. O. 536). Siehe auch W. DOBRAS, *Ratsregiment*, 334 f., Anm. 1064, der der berechtigten Kritik von BRECHT folgt.

16 M. BRECHT, *Ulmer Kirchenordnung*, 538.

17 Vgl. BDS 4, 212–272.

kannter Hand angefertigte Verteidigungsschrift *Gemein Außschreiben*¹⁸, die ähnlich wie der 1524 für Strassburg verfasste Traktat *Grund und Ursach*¹⁹ die reformatorischen Vorgänge in kirchen- und reichsrechtlicher Hinsicht rechtfertigte. Diese Apologie liess die Ulmer Stadtregierung mit einem Begleitbrief an 37 Städte und Fürsten sowie an den Kaiser verschicken.

In den folgenden Jahren blieb Bucer mit Ulm, insbesondere mit dem Nachfolger Sams, Martin Frecht, in engem Kontakt. Neben dem Kampf gegen die Spiritualisten Caspar Schwenckfeld und Sebastian Franck stand immer wieder das spannungsreiche Verhältnis zwischen den Predigern und der Obrigkeit zur Debatte. So befürworteten die Stadtpfarrer, jedoch nur eine Minderheit der Landpfarrer, die Wittenberger Konkordie, während der Senat diese Übereinkunft zunächst ablehnte, den Predigern die Promulgation verbot und so die Unabhängigkeit demonstrierte. Ein besonderes Gewicht erhielten auch die Ehefragen: Das 1531 geschaffene Ehegericht war nur mit Juristen besetzt worden, die mit der schwierigen Materie nicht zurechtkamen. Am 27. Oktober 1533 wurde das Gericht mit fünf Geistlichen und zwei Ratsherren neu konstituiert. Um dem neuen Ehegericht bei seinen Entscheidungen helfen zu können, verfasste Bucer anfangs Dezember 1533 ein 200 Seiten starkes Gutachten *Von der Ehe und Ehescheidung aus göttlichem und kaiserlichen Rechten*. Darin akzeptierte er nicht nur den Ehebruch, sondern auch die hoffnungslose Zerrüttung einer Ehegemeinschaft als Scheidungsgrund. Allerdings stiess diese Weitherzigkeit bei niemandem, namentlich nicht bei Frecht, auf Gegenliebe.

18 Vgl. BDS 4, 273–304. Anders als die kritische Bucer-Edition geht M. BRECHT, *Ulmer Kirchenordnung*, 536 nicht zwangsläufig von einer Bucer-Verfasserschaft der Urfassung aus und hält neben dem Strassburger auch eine Autorenschaft von Sebastian Aitinger oder einer Kommission für wahrscheinlich.

19 Vgl. BDS 1, 194–278.

6.1.2 Bucers Engagement für die Augsburger Reformation (1531–1537)

Seit Luthers denkwürdigen Begegnung mit Cajetan (Oktober 1518) trat eine wachsende Mehrheit der Augsburger Bevölkerung für die Reformation ein²⁰. Die schroffen gesellschaftlichen Gegensätze stärkten die evangelische Bewegung, weil sich die frommen Erwartungen mit der sozialen Unzufriedenheit verbanden. Im Laufe der zwanziger Jahre schloss sich die Augsburger Bevölkerung mehrheitlich der Reformation an. Die reformatorische Bewegung teilte sich in unterschiedliche Fraktionen, die sich gegenseitig befehdeten: Es entstand ein lutherisches, eher von Patriziern geprägtes Lager, ein einflussreiches Sammelbecken von Zwinglianern und Oberdeutschen sowie verschiedene Dissidentengruppierungen (Täufer, Spiritualisten, Schwenckfeldner usw.). Es fehlte aber den Neugläubigen eine allseits anerkannte führende Persönlichkeit, die das zerstrittene Predigerkollegium²¹ hätten leiten können. Gerade diese Rolle konnte Bucer nicht übernehmen, und während seiner längeren Aufenthalte konnte er nur in mühsamer Kleinarbeit – nicht in einem grossen Schlag – die Prädikanten wieder zusammenführen.

Ende 1530 hätte Ambrosius Blarer leitender Prediger werden sollen, aber er schlug das Angebot aus; auch die Bitten Bucers²² nützten nichts. In diese heikle Situation versuchte der Elsässer Prediger personalpolitisch einzugreifen: Die Strassburger Kirche entsandte 1531 fünf Pfarrer (Wolfgang Musculus, Bonifatius Wolfhart, Sebastian Meyer, Diebold Schwarz, Johann Held) – teilweise bloss vorübergehend – nach Augsburg, um den dortigen Reformationsprozess voranzutreiben und um ausgleichend auf die dortige Predigerschaft einzuwirken. Weil die Strassburger selber keine kohärente Gruppe bildeten – im Gegenteil –, konnte namentlich das letztere Ziel nicht erreicht werden. Lediglich Musculus verfügte über einigen Einfluss beim Rat,

20 Nach H. IMMENKÖTTER, *Die katholische Kirche in Augsburg*, 9–20; GRESCHAT 122 f.; M. DE KROON, *Reformation*, 66–72; W. DELIUS, *Einkl. zu den Obrigkeitsschriften*. In: BDS 6/2, 21–23 und G. SEEBASS, *Bucer*, 480 f.

21 Darüber beklagte sich auch Bucer. Vgl. SCHIESS 1, 246 f.

22 z. B. SCHIESS 1, 233–236.

aber der weitaus bedeutendere Zwinglianer Michael Keller genoss die grössten Sympathien beim Volk. Auch Bucer konnte die Differenzen zwischen den einzelnen Fraktionen nicht beilegen, als er im Juni 1531 für einige Tage von Ulm nach Augsburg gekommen war; erfolglos rief er in einer eindringlichen Predigt²³ zur Einheit auf.

Ebenso vergeblich empfahl der Strassburger im Herbst 1531 die Ausarbeitung einer reformatorischen Kirchenordnung. Dazu war die Zeit noch nicht reif. Zwar hatte der Rat den Augsburger Reichstagsabschied (1530) nicht unterzeichnet, aber er bewahrte bis 1534 die Distanz zu allen Seiten und unternahm eine Gratwanderung zwischen den religiösen Fronten: Einerseits war er stets auf die Befolgung des Reichsrechts bedacht, um dem in Dillingen residierenden Bischof, den Habsburgern und den bayerischen Herzögen keinen Vorwand für Feindseligkeiten zu liefern. Andererseits konnte der Magistrat den wachsenden Druck der Evangelischen nicht ignorieren. Obwohl die Senatsmehrheit seit anfangs der dreissiger Jahre zur Reformation neigte, wurde angesichts des aussenpolitischen Drucks und der prominenten und einflussreichen Altgläubigen (u. a. der Fugger) eine Entscheidung zugunsten von Neuerungen vermieden.

Die entscheidende Wende (1533/1534)

Seit 1530 gewannen die reformfreundlichen Kräfte in Augsburg weiter an Einfluss²⁴. Insbesondere konnte die zwinglianisch-oberdeutsche Fraktion die städtische Administration zusehends mit eigenen Gefolgsleuten durchdringen, was sich als ein wichtiger Faktor für die Einführung der Reformation erwies. Mit dieser starken politischen Rückendeckung unternahmen die Prädikanten im Januar 1533 einen Vorstoss mit dem Ziel, der Rat solle die Messe verbieten und die Reformation in allen Kirchen einführen lassen. Daraufhin wurde im Senat die Frage beraten, ob ein grundsätzliches obrigkeitliches *ius*

23 Vgl. BDS 4, 400–408.

24 Nach H. IMMENKÖTTER, Die katholische Kirche in Augsburg, 20–25; M. de KROON, Reformation, 81–87; K. SIEH-BURENS, Oligarchie, 135–150; G. SEEBASS, Kirchenordnung, 33–35 und DERS., Bucer, 481–485.

*reformandi*²⁵ für alle Kirchen – auch für die acht Kirchen des Bischofs und des Domstiftes – bestehe. Zur Abklärung dieses Problems wurden Stellungnahmen zur Frage erbeten, ob die weltliche Obrigkeit Änderungen in Religionsangelegenheiten vornehmen dürfe. Die meisten der acht Gutachten²⁶, die im gleichen Jahr von Juristen und Theologen angefertigt wurden, gestanden dem Rat die entsprechenden Kompetenzen zu, während die Altgläubigen und die Lutheraner von einer Einmischung des weltlichen Arms in Religionsangelegenheiten nichts wissen wollen.

Bucer verfasste kein Gutachten zur Problematik des *ius reformandi*. Allerdings beschäftigte ihn die Thematik während seiner Augsburger Aufenthalte verschiedentlich:

So schrieb der Strassburger das ausführliche Vorwort²⁷ zu Wolfgang Musculus' Übersetzung eines Augustin-Briefes, der obrigkeitliche Massnahmen gegen die Donatisten befürwortet und der unter dem Titel *Vom Ampt der oberkeit in sachen der religion und Gotsdiensts* in Augsburg im Jahr 1535 erschien. Der überaus umfangreiche Traktat *Dialogi oder Gespräch. Von der gemainsame unnd den Kirchen uebungen der Christen Und was jeder Oberkeit von ampts wegen auß Goettlichem befehl an den selbigen zuversehen und zu besseren gebüre*²⁸ (1535) richtete sich an die Augsburger Verhältnisse. Das profunde, langatmige Werk begründet das obrigkeitliche Recht, Entscheidungen in Religionsfragen zu treffen, und die Pflicht des weltlichen Regiments, die Kirche zu reformieren. Schliesslich widmete Bucer die Vorrede²⁹ zu seinem Werk *Bericht auß der beyligen geschrifft* (Frühjahr 1534) dem regierenden Augsburger Bürgermeister und den zwei „alten“ Bürgermeistern. Darin werden die Politiker an ihre Pflicht erinnert, das Kirchenwesen in ihrem Territorium zu erneuern.

Die Gutachten und vor allem die Initiativen der Augsburger Prädikanten blieben nicht ungehört. Entscheidend für den weiteren Verlauf der Reformation war aber, dass sich die aussenpolitischen Umstände günstig entwickelten: Der Schwäbische Bund, zu dem auch Augsburg gehörte, hatte sich am 3. Februar 1534 aufgelöst. Weil die

25 Vgl. dazu das Kap. 3.5.2 (Ein *ius reformandi* auch gegen den Willen des Kaisers?).

26 Vgl. dazu die Inhaltsangaben der acht Gutachten in W. HANS, Gutachten, 5–36.

27 In: BDS 6/2, 27–38.

28 In: BDS 6/2, 48–188.

29 Vgl. BDS 5, 119–126.

Reichsstadt wegen des Verdachts religionspolitischer Unzuverlässigkeit nicht in den kaiserlichen Bund aufgenommen wurde, musste die Stadt ein protestantisches Bündnis mit Nürnberg und Ulm abschliessen. Parallel zu dieser aussenpolitischen Entlastung strebte der Rat die Abhaltung einer öffentlichen Disputation an, die sich am Vorbild anderer Reichsstädte orientieren und eine Entscheidung für die evangelische Sache bringen sollte. Entsprechende Vorstösse des Mai 1533 und des März 1534 führten aber nicht zum Erfolg.

Die günstige aussenpolitische Situation und der starke evangelische Druck waren für die Autoritäten ausschlaggebend, am 22. Juli 1534 mit der bisherigen Kirchenpolitik zu brechen: sie entliessen alle nicht vom Rat bestellten Prediger, eigneten sich die Verfügungsgewalt über die Vermögenswerte der nicht dem Bischof unterstehenden Klöster und Kirchen an und erwirkten ein Verbot des altgläubigen Gottesdienstes in den nunmehr städtischen Kirchen. Die Messe durfte nur noch in den acht Kirchen gelesen werden, die dem Bischof oder dem Domkapitel unterstanden. Dieser erste Schritt, der zu einem beschleunigten Verfall der altgläubigen Fraktion führte, diente einem Test der aussenpolitischen Gefährdung. Die wenigen Drohgebärden des Bischofs, des Kaisers und des bayerischen Herzogs waren für den Fortgang der Augsburger Reformation ermutigend.

Bucers Vermittlung in den Abendmahlsstreitigkeiten (1534/1535)

Trotz des sich anbahnenden Sieges der Reformation blieben die Differenzen unter den verschiedenen evangelischen Parteien bestehen³⁰. Insbesondere in der Abendmahlsfrage waren die Lutheraner und die oberdeutsch-zwinglianische Richtung gespalten. Die ein symbolistisches Verständnis vertretenden Kreise hatten ein äusserst gespanntes Verhältnis zur Wittenberger Abendmahlstheologie, und jede Annäherung an eine Realpräsenz lag ihnen fern. Bucer hatte denn auch grosse Mühe, diese Kreise von der Unbedenklichkeit seiner Konkordienbestrebungen zu überzeugen. Insbesondere als der

30 Nach G. SEEBASS, Bucer, 480–489; H. IMMENKÖTTER, Kirche zwischen Reformation und Parität, 398–400 und M. de KROON, Reformation, 72–81.

Thomaspfarrer die *Confessio Augustana* im Auftrag der Strassburger Prediger in Schweinfurt im Jahr 1532 unterzeichnete, erregte diese Anerkennung die Augsburger Gemüter³¹. Bucer musste sich mit einer umfangreichen Schrift (1532)³² gegen die Anfeindungen seines ungeliebten Ex-Kollegen Wolhart verteidigen, dessen Entsendung er in dieser Zeit bereute³³.

Doch wenn es zu der von der Stadtregierung angestrebten Aufnahme von Augsburg in den Schmalkaldischen Bund kommen sollte, musste eine Übereinkunft in der Abendmahlsfrage erzielt werden. Während eines mehrwöchigen Aufenthaltes (6. November – 9. Dezember 1534) gelang es Bucer, die Prediger zur Annahme der Stuttgarter Abendmahlskonkordie zu bewegen. Damit glückte ihm ein erster Schritt in der Aussöhnung mit Wittenberg. Zwar stellte der Elsässer auf diese Weise seine Vermittlungstalente unter Beweis, aber er konnte sich nicht als überlegener, durchsetzungsfähiger Führer profilieren. Angesichts der schweren Spannungen unter den Predigern wäre eine solche Persönlichkeit von Vorteil gewesen³⁴.

Während Bucers Einfluss bei den Prädikanten eher beschränkt war, verfügte er bei der politischen Führung über ein bedeutendes Gewicht. Der Rat war nämlich von den Qualitäten Bucers überzeugt und hätte ihn gerne für die Durchsetzung der avisierten reformatorischen Massnahmen als Superintendent angestellt. Weil daran wegen der engen Bindungen nach Strassburg nicht zu denken war, fragte der Senat im Dezember 1534 bei seinen Strassburger Kollegen an, ob sie den Prediger für mindestens ein halbes Jahr beurlauben könnten. Als eine Absage eintraf, liess der Augsburger Rat nicht locker und unternahm bis zum Januar 1536 noch vier weitere Anfragen dieser Art³⁵.

31 Vgl. SCHIESS 1, 348f.

32 Vgl. POLLET 1, 91–122.

33 Vgl. die Regeste eines Briefs von Bucer aus dem Jahr 1535 in O. MILLET, *la correspondance*, 188.

34 Mit G. SEEBASS, Bucer, 480. Ausserdem bestürmte der Augsburger Stadtarzt Gereon Sailer mindestens zwei Mal Bucer, nach Augsburg zu kommen. Vgl. O. MILLET, *la correspondance*, 178, 181.

35 Vgl. POLLET 2, 232, Anm 6.

Wenigstens kam Bucer für mehrere Wochen (26. Februar – 22. April 1535) nach Augsburg, um einer Einigung mit den Wittenbergern einen weiteren Schritt näherzukommen. Dank massiven Drucks des Rates konnte der Elsässer durchsetzen, dass sich die Zwinglianner in einem umfassenden Bekenntnis von den Schwenckfeldnern und den Täufern distanzieren. Auf der Grundlage dieses Textes war nun eine Aussöhnung mit Luther denkbar, die denn auch durch eine nach Wittenberg gesandte Ratsdelegation im Juni/Juli 1535 zustandekam. Ferner bat die Abordnung als „Goodwill-Geste“ um einen wittenbergischen Theologen für Augsburg.

Streitigkeiten über das *ius reformandi* (1536)

Doch kaum war der gewünschte Pfarrer – er hiess Johann Forster und wurde durch die Berufung an die Johanneskirche faktisch zum ersten Theologen – im August 1535 in der Reichsstadt angekommen, brachen die alten Streitigkeiten von neuem auf³⁶. Über Kirchenordnungsfragen kam es zu heftigen Debatten: Während die Prädikanten Keller und Wolfhart sich am Vorbild der oberdeutschen Städte orientieren wollten, kam für Forster nur Wittenberg oder Nürnberg als Modell in Frage. Auf Einladung des Rates kam Bucer im April 1536 zu erneuten, erfolgreichen Vermittlungen nach Augsburg.

Während seines Aufenthaltes ermahnte der Strassburger den Senat in scharfen Predigten, seiner Pflicht für die *cura religionis* nachzukommen und endlich die Reformation zu vollenden. In der Folge kam es in der Frage des *ius reformandi* zu einer schweren Auseinandersetzung mit Forster, der ein obrigkeitliches Eingreifen ablehnte. Die beiden Pfarrer kamen überein, die Wittenberger Theologen bei den baldigen Verhandlungen über die Abendmahlskonkordie um ihren Rat zu bitten. So gelangte man Ende Mai 1536 an (den von Forster vorgängig informierten) Luther, der dem Augsburger Rat kein Re-

36 Nach G. SEEBASS, Bucer, 481–485; POLLET 2, 233–235 und H. IMMENKÖTTER, Kirche zwischen Reformation und Parität, 398–400.

formationsrecht zugestand und vor einem gewaltsamen Vorgehen in der Kirchenreform warnte³⁷.

Nach einigen Diskussionen wurde die Ausarbeitung zweier Gutachten zu dieser Problematik beschlossen. Während Bucer einen kurzen Syllogismus³⁸ aufstellte, verfasste Melanchthon eine Expertise im Sinne Luthers. Mit diesem Gutachten waren die mitgereisten Augsburger Prediger Musculus und Wolfhart nicht zufrieden, so dass neue Auseinandersetzungen mit Wittenberg drohten. Zwar stimmte Bucer in der Sache mit den Augsburgern überein, aber er versuchte die Wogen zu glätten und nach beiden Seiten besänftigend zu wirken. Ausserdem war in der causa noch nicht das letzte Wort gesprochen: Es war nämlich in Wittenberg vereinbart worden, die Problematik an einem Bündnistag der Schmalkaldener zu beraten; dazu kam es allerdings nicht.

Der Abschluss der Augsburger Reformation: die Ausarbeitung der Kirchenordnung (1537)

Zum Ärger Forsters verlangten die Augsburger Prädikanten immer intensiver eine obrigkeitliche Beseitigung der Messe, die in den acht altgläubigen Kirchen weiterhin zelebriert wurde³⁹. Nachdem die Stadt sich mit der Aufnahme in den Schmalkaldischen Bund (20. Januar 1536) aussenpolitisch abgesichert hatte und die Ratswahlen zugunsten der Neugläubigen ausgefallen waren, verbot der Senat im Januar 1537 die Messe in allen Kirchen. Ausserdem wurde eine geordnete Beseitigung der Bilder befohlen und die Bürgerpflicht für die Welt- und Stiftsgeistlichen durchgesetzt.

Die nunmehr evangelische Stadt musste eine eigene Kirchenordnung erhalten, denn die zahlreichen vorgenommenen Änderun-

37 Vgl. das Gesprächsprotokoll von Johannes Zwick in M. de KROON, Syllogismus, 163–168.

38 Vgl. M. BUCER, De potestate magistratum inferiorum, 169–171.

39 Nach G. SEEBASS, Bucer, 489–491 und DERS., Kirchenordnung, 38–58. Zur Entstehungsgeschichte, zum Ablauf der Verhandlungen und weiteren Details siehe dort.

gen mussten juristisch legitimiert werden. Insbesondere musste das kirchliche Leben eine neue rechtliche und glaubensmässige Grundlage erhalten und mit Hilfe von Gesetzen neugeordnet werden. Zur Ausarbeitung einer solchen Verordnung berief der Rat die Theologen Bucer und Melanchthon. Nachdem der Wittenberger aus – möglicherweise vorgetäuschten – Gesundheitsgründen abgesagt hatte, musste der Strassburger die schwierige Aufgabe alleine bewältigen, die unterschiedlichen theologischen, liturgischen und kirchlichen Traditionen in einer Kirchenordnung zu vereinigen. Sein Aufenthalt (18. Mai – 9. Juli 1537) war denn auch von einem schweren Dilemma geprägt: Einerseits wollte er den gewachsenen oberdeutsch-zwinglianischen Charakter bewahren und auf die lutheranisierenden Anstrengungen Forsters nicht eintreten. Andererseits musste er auf die Lutheraner eingehen, um die Wittenberger Konkordie nicht in einem Streit über die Augsburger Kirchenordnung aufs Spiel zu setzen.

*Angesichts dieser Situation stellt die Erarbeitung der Augsburger Kirchenordnung eine wirklich herausragende Leistung Bucers dar, die gerade unter dem Aspekt des Ausgleichs so unterschiedlicher kirchenordnender Ansätze besondere Beachtung und genauere Analyse verdient*⁴⁰. Bucers Leistung lag nicht in der Abfassung des Textes (es lagen bereits vier Entwürfe vor), sondern in den Einigungsverhandlungen, die den Geistlichen über das erträgliche Mass hinaus strapazierten. Beispielsweise kam es zwischen Keller und Forster über die Bilderfrage zu derart heftigen Streitigkeiten, dass sich der Rat einschalten musste. Nur unter grössten Anstrengungen brachte Bucer eine Versöhnung der beiden Streithähne zustande. Die fertige Kirchenordnung entsprach weitgehend den Vorstellungen Bucers, wie er sie in Ulm oder in Strassburg bereits hatte umsetzen können. Im Gegensatz zur elsässischen Kapitale durften die Pfarrer *beschicken* und die *excommunicatio minor* nach vorgängiger Zustimmung des Rates aussprechen. Hinsichtlich der Bannfrage entsprach der Augsburger Paragraph etwa den Ulmer Bestimmungen. Als die Kirchen-

40 Mit G. SEEBASS, Bucer, 490. DERS., Kirchenordnung, 54–58 weist auf den komplexen Charakter der Taufordnung hin: Während für die am Sonntag stattfindenden Taufen eine zwinglianisierende Ansprache vorgesehen wurden, war die Form der Taufen an den Werktagen lutherisch geprägt.

ordnung am 9. Juli 1537 dem Rat übergeben wurde und die Augsburger Reformation damit ein wichtiges Etappenziel erreicht hatte, verliess der Strassburger noch am gleichen Tag die Reichsstadt.

Aus der Ferne begleitete Bucer die Augsburger weiter und brach den Kontakt nicht ab: Beispielsweise warb der Elsässer um Verständnis bei den Wittenbergern, als Forster nach erneuten schweren Streitigkeiten mit Keller vom Rat entlassen wurde. Bucers Gutachten zur Kirchengüterfrage (1538) bedachte die spezielle Problematik der Augsburger mit⁴¹. Trotzdem behielt er eine deutliche Distanz zu den Augsburger Predigern. Bei diesen sank sein Ansehen, als er im Rahmen der Religionsgespräche und der Kölner Reformation zu erheblichen Zugeständnissen bereit war.

41 Vgl. M. BUCER, Ein ausführlich Bedencken, 1123 f. Siehe auch die interpretierende Inhaltsangabe bei F. ROTH, Kirchengüterfrage, 309 f.

6.2 Bucers Bemühungen um die sichtbare Einheit des *regnum Christi*

Nach Bucers Hoffnungen soll sich das *regnum Christi* in der ganzen Welt durchsetzen¹. Weil es nur ein Reich Christi gibt, kann es nur eine sichtbare Kirche geben. Im Zentrum der bucerschen Überlegungen steht Eph 4,4–6², wo Paulus zur Einheit aufruft und an die Berufung zu einem Leib, einem Geist, einem Herrn, einem Glauben und einer Taufe erinnert. Die Einheit der Kirche wird nach Bucer bestimmt durch die Gleichheit in der (evangelischen) Lehre, in der Sakramentsverwaltung und im Gehorsam gegenüber den würdigen Dienern des Evangeliums³. *Constitit itaque in unitate spiritus, charitatis, verbi Dei, Christi, sacramentorum, et communione donorum, ut in idem conspiremus, idem sentiamus, idem loquamur: nemo se regat, sed regendum tradat spiritui, et Christo, cum voluntate patris nostri caelestis consentiamus*⁴. Für Bucer kann sich die im Reich Christi konstituierte Einheit keineswegs nur auf gemeinsame Zeremonien beschränken, sondern soll das Denken der Gläubigen bestimmen – nicht nur in Strassburg, sondern weltweit. (...) *voluit* (sc. Christus) *arctissimam vitae inter suos societatem esse ut alii aliorum membra, universi ecclesiam velut corpus unum [Rm 12,5] constituerent*⁵.

Die durch die Reformation verursachten Spaltungen sind für Bucer unchristlich und gehören nicht in sein Weltbild. Häufig beruhen sie auf den *eusserlichen dingen*⁶, wie er bereits 1524 feststellte. Der Geistliche erklärt die Trennungen auch damit, *quod homines non quaerunt divinam gloriam, quae nimirum in pietate constitit, et*

1 Siehe ferner auch G. HAMMANN, Bucer, 113–121.

2 Vgl. EPH (27) 82a–83a und EPH (62) 102–105.

3 Vgl. VGG 55a–56a.

4 EPH (62) 39.

5 BOL 2, 71.

6 BDS 1, 261.2.

*disputare de praeceptis Dei, et religionem simulare, quam facere praecepta Dei, et vere religiosi esse malunt*⁷. Als Freund einer erasmischen Vermittlungstheologie vertritt der Strassburger die Überzeugung, daß die meisten der durch vielfältige Ursachen aufgeblähten Streitfragen durch Männer, „die durch Heiligkeit des Lebens, hervorragende Bildung und gerechtes Urteil sich empfehlen“, geklärt werden können⁸. Ausserdem gibt der Geistliche in Anlehnung an Matth 12, 25 f. einer zerstrittenen Kirche wenig Überlebenschancen: *Nul-lum regnum, aut domus secum pugnans, consistere potest*⁹. Jedenfalls hält er es für ausgeschlossen, dass das Evangelium und dessen freie Verkündigung die Trennungen verursacht hätten¹⁰. Vielmehr können die vom Satan herbeigeführten Spaltungen nur überwunden werden, wenn gemeinsam auf die Heilige Schrift gehört werde¹¹. *Nam ita clara, ita lucida, ita explicata scriptura est, in praeceptis quae ad salutem necessaria sunt, ut nemo quamvis cetera rudis haec non facile percipere possit*¹². Das Evangelium verfügt nämlich – so Bucer – über das kreative Potential und die Durchschlagskraft, die Menschen innerlich auf die Einheit auszurichten und sie in den wesentlichen Fragen eine Übereinkunft finden zu lassen. Alle Zerwürfnisse sollen deshalb auf der Basis der Heiligen Schrift überwunden und die Kirchen im Rahmen dieser Grenzen zusammengeführt werden. Bucers primäres Anliegen ist dabei die Gesinnungseinheit in den zentralen Fragen; aufbauend auf dieser Übereinkunft kann die äussere, organisatorische Einheit gesucht werden.

Im folgenden wird nur eine grobe Übersicht über Bucers Einigungsbemühungen gegeben. Die Ausführungen konzentrieren sich auf zwei politisch bedeutsame Themen: die Wittenberger Konkordie und die Religionsgespräche. Das Ziel des kurzen Abrisses ist es, ansatzweise den theologischen Ansatz der Bemühungen sowie die politischen Ergebnisse und Konsequenzen zu beleuchten.

7 M. BUCER, *Scripta* (...) Latomí, 141.

8 V. PFNÜR, *Einigung*, 77, der diese Aussage im Hinblick auf die erasmische Vermittlungstheologie im allgemeinen trifft.

9 EV (53) 114b. Ähnlich auch ARCEG 4, 220.

10 Vgl. M. BUCER, *Vergleichung*, 1–15 und LENZ 2, 122.

11 Vgl. BDS 7, 90–98, insbes. 90.4–7.

12 M. BUCER, *Scripta* (...) Latomí, 141.

Der Überblick folgt aber nicht der in der jüngeren Forschung vertretenen Ansicht¹³, Bucers Unionsbemühungen seien der Ausdruck eines frühen Ökumenismus gewesen¹⁴.

- 13 Vgl. W. VAN'T SPIJKER, *De kerk in oecumenisch streven*, 10–45; FRIEDRICH 1, 145–198, insbes. 193–198 und R. FRIEDRICH, *Martin Bucer – Ökumene im 16. Jahrhundert*, 257–268, insbes. 264–268. Namentlich FRIEDRICH geht von der Voraussetzung aus, dass Bucer sich ständig um die religiöse Einheit bemühte, und verifiziert diese problematische Hypothese durch einseitige Quellenauslegungen. Symptomatisch für tendenziöse Einseitigkeit des Autors sind die Ausführungen zur Caselius-Mission im Abendmahlsstreit (vgl. FRIEDRICH 1, 27–29). An dieser Stelle kann nicht auf die Einzelheiten dieser Gesandtschaft eingegangen werden, aber man vergleiche die Darstellung von FRIEDRICH mit der differenzierten Darstellung von T. KAUFMANN, *Abendmahls-theologie*, 318–333. In den Abschnitten zu den Religionsgesprächen lässt FRIEDRICH die Abgrenzung zu altgläubigen Positionen zurücktreten und ordnet die Anstrengungen Bucers nicht im Sachverhalt ein, dass der Strassburger um die Einführung der Reformation in ganz Deutschland bemüht war. Ein grundsätzliches Problem der Arbeit ist, dass Bucer kaum im Rahmen des Strassburger Kontextes verortet wird (Mit T. KAUFMANN, *Streittheologie*, 239, Anm. 1, der diese Aussage im Hinblick auf die in Strassburg stattfindenden Abendmahlsdebatten trifft.). Die Darstellung von FRIEDRICH würde nämlich durch die harten Positionen, die der Pfarrer in Strassburg eingenommen hatte, erheblich relativiert.
- 14 Der Begriff „Ökumene“, ein Terminus des 20. Jahrhunderts, löst verschiedene falsche Assoziationen aus: 1. Die Ausgleichsbemühungen Bucers waren nicht nur rein kirchlicher Natur – wie es das Reden von der Ökumene impliziert –, sondern in hohem Masse politische Ereignisse. Die Abendmahlskonkordie verfolgte das Ziel, die Einheit unter den Protestanten zu finden und ihnen eine neue Stärke zu geben. Die Religionsgespräche waren schon in ihrer Anlage politisch, denn es handelte sich bei diesen Anlässen um Reichstage. 2. Die heutige Ökumene anerkennt die teilweise tiefen Lehrunterschiede der Kirchen, obwohl sie bestrebt ist, diese in Gesprächen zu überwinden. Diese Weitherzigkeit kannte der Strassburger in den *necessaria* (z. B. Ablehnung der Messe) nicht. Nur in den anderen, für ihn sekundären Fragen bemühte er sich, sich seinen Verhandlungspartnern soweit wie möglich anzunähern. 3. In der heutigen Forschung wird gerne übersehen, dass der scheinbare „Frühökumeniker“ Bucer in Strassburg die Messe oder den Separatismus der Dissidenten aufs schärfste angriff und das Interim ablehnte. Es ist P. MATHESON, *Bucer*, 7 recht zu geben: *Yet the ferocity of Bucer's critique of the Old Church tends to be forgotten*. Seine polemische, in ihrem Wesen intolerante Position steht im Gegensatz zur Ökumene der Gegenwart, die die unterschiedlichsten theologischen Standpunkte (von der russischen Orthodoxie bis zu den afrikanischen Kimbanguisten) respektiert und weit davon entfernt ist, zentrale Glaubensaussagen einer Denomination zu häretisieren – wie Bucer es getan hatte. 4. Dass der Elsässer eine

6.2.1 Bucers Beitrag zur Beilegung des Abendmahlsstreites

Die angestrebte protestantische Einheit

Es war für Bucer ein grosses Anliegen, die Spaltungen innerhalb der reformatorischen Bewegung aus der Welt zu schaffen und die Einheit zu erlangen¹⁵. Aus diesem Grunde war der über die Jahre dauernde Abendmahlsstreit¹⁶ für den Elsässer ein schweres Unglück. Obwohl er von der Wahrheit seiner Deutung der Abendmahlsworte überzeugt war, kam er über den Schmerz des theologischen Gegensatzes und der drohenden kirchlichen Trennung von Luther nicht hinweg. Bucer stand in einer eigentümlichen Spannung: einerseits prägte ihn eine tiefe Bindung zu Luther; andererseits trennten ihn

evangelische (und nicht eine x-beliebige) Einheit anstrebte, zeigt schon der Untertitel seiner dezidiert reformatorischen, antirömischen Schrift *Von der wahren Seelsorge. Hiern findestu die eygentlichen mittel, durch welche wir von diser so jaemerlichen und verderblichen spaltung und zertrennung der Religion wider zu warer eyntgkeyt der Kirchen und derselbigen gueter Christlicher ordnung kommen moegen* (BDS 7, 90.4–7). Nur eine schriftgemässe Ekklesiologie kann nach Bucers Meinung zu einer *ganzen und vollkommen eintigkeit* (BDS 7, 100.33) führen.

- 15 Vgl. T. KAUFMANN, *Streittheologie*, 250f.; W. KÖHLER, *Zwingli und Luther* 2, 523–525; J. M. KITTELSON, *Martin Bucer and the Sacramentarian Controversy*, 166–183; W. H. NEUSER, *Martin Bucer und die Union*, 121–123 und R. FRIEDRICH, *Martin Bucer – Ökumene im 16. Jahrhundert*, 257f.
- 16 Für eine weitergehende Auseinandersetzung mit dem Abendmahlsstreit und der Rolle Bucers darin empfehlen sich: E. BIZER, *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert*. Gütersloh 1940. Ndr. Darmstadt 1962; W. KÖHLER, *Zwingli und Luther, ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*. QFRG 6/7. Leipzig 1924/Gütersloh 1953; R. FRIEDRICH, *Martin Bucer – „Fanatiker der Einheit“? Seine Stellungnahme zu theologischen Fragen seiner Zeit (Abendmahls- und Kirchenverständnis) nach seinem Briefwechsel der Jahre 1524–1541*. theol. Diss. Neuchâtel 1990 (vgl. die kritischen Bemerkungen von T. KAUFMANN, *Streittheologie*, 239, Anm. 1). Im Blick auf den frühen Abendmahlsstreit bietet die Dissertation von T. KAUFMANN, *Die Abendmahls-theologie der Strassburger Reformation bis 1528*. BHTb 81. Tübingen 1992, ein Korrektiv zu den Einseitigkeiten FRIEDRICHS.

theologische Unstimmigkeiten vom Wittenberger¹⁷. Um die drohende Spaltung abzuwenden, bemühte sich Bucer als Anwalt einer evangelischen Einheit um eine Ausgleichsformel. Im Grunde genommen dürfte er aber an einer genaueren Bestimmung der Natur von Brot und Wein nie interessiert gewesen sein¹⁸. Vielmehr wurde ihm diese Problematik durch den Konflikt mit Luther aufgezwungen.

Bucers Ausgleichsbemühungen waren durchaus redlich, aber seine Wendigkeit ging bis an den Rand der Unehrllichkeit. Gerade seine Zeitgenossen hatten für seine Anpassungsfähigkeit an das jeweilige Gegenüber wenig Verständnis. (...) *und es muß auch gesagt werden, daß der Blick auf das politische Bündnis bei ihm kein Seitenblick war, sondern der Zweck werden konnte, der das Mittel heiligte*¹⁹. Das Ringen um die religiöse Einheit hatte bei Bucer also auch strategische Beweggründe. Er war sich durchaus bewusst, dass die protestantischen Stände nur über einen beschränkten politischen Einfluss im Reich verfügten und ihre Stärke zeigen konnten, wenn sie innerlich geeint waren. In dieser Hinsicht stimmte Bucer mit Philipp von Hessen überein, der grundsätzlich ähnliche Ziele verfolgte, aber wohl weniger aus geistlichen, sondern mehrheitlich aus weltlichen Motiven agierte. Die seit 1538 zunehmend engere Beziehung des Strassburgers zum Landgrafen dürfte nicht zuletzt auf diesem grundsätzlichen Konsens beruht haben.

- 17 Mit T. KAUFMANN, *Streittheologie*, 251. Gegen R. FRIEDRICH, *Martin Bucer – Ökumene im 16. Jahrhundert*, 257–264 und FRIEDRICH 1, *passim*. *Friedrich argumentiert mit einem v. a. an dem Bucer der Konkordienbemühungen gewonnenen Gesamtbild des Straßburger Reformators, das m. E. weder der Dynamik Bucers und des Abendmahlsstreites gerecht wird noch mit Bucers Selbst einschätzung konvergiert*. Mit T. KAUFMANN, a. a. O., 239, Anm. 1.
- 18 Vgl. dazu J. M. KITTELSON, *Martin Bucer and the Sacramentarian Controversy*, 166–183.
- 19 W. KÖHLER, *Zwingli und Luther* 2, 523. KÖHLER wirft Bucer vor, er habe mit den Formeln jongliert. *Akzeptabel ist ihm nachgerade jede Formel, denn er versteht die Kunst, sie zurecht zu wenden*. (a. a. O. 523).

Die Wittenberger Konkordie (1536): das Ergebnis längerer Bemühungen

Die Wittenberger Konkordie war das Ergebnis der Einigungsverhandlungen, die Bucer am Rande des Augsburger Reichstag 1530 eingeleitet hatte²⁰. Die weiteren Etappen des von Bucer betriebenen Einigungsprozesses waren: der Schweinfurter Konvent (April/Mai 1532); die Stuttgarter Konkordie (2. August 1534); der Kasseler Vergleich zwischen Melanchthon und Bucer (27.–29. Dezember 1534); der Ausgleich zwischen Luther und Augsburg (22. Juli 1535). Am Fortschritt und Fortgang der Gespräche hatte der reisefreudige Strassburger Theologe erheblichen Anteil.

Die Konkordie²¹, die vom 22.–29. Mai 1536 in Wittenberg ausgehandelt wurde, näherte sich mit der Rede von der *unio sacramentalis*²² dem sakramentalen Realismus Luthers, aber enthielt in der *manducatio indignorum* (statt *imptorum*) eine von beiden Seiten akzeptierte Ambivalenz. Das Einigungspapier war eine offene Grundsatzerklärung, die die von Bucer langersehnte Versöhnung mit den Lutheranern in der Abendmahlsfrage besiegelte. Die Differenzen wurden aber nur in dieser Angelegenheit ausgeräumt, jedoch nicht in anderen strittigen Punkten wie etwa in der Ubiquitätslehre oder in der Prädestinationslehre. Trotzdem war die Wittenberger Konkordie ein verheissungsvoller Kompromiss, der die Einheit des deutschen Protestantismus begründete und ein europaweites, evangelisches Einvernehmen hätte einleiten können.

20 Nach W. MAURER, Wittenberger Konkordie. In: RGG 3. A. Bd 6. Sp. 1784f.; R. FRIEDRICH, Martin Bucer – Ökumene im 16. Jahrhundert, 257–264; E. BIZER, Studien, 11–130 und GRESCHAT 139–152.

21 Vgl. BDS 6/1, 120–134.

22 Christus ist nach dieser Auffassung im Abendmahl gegenwärtig und auf „sakramentliche Weise“ mit Brot und Wein verbunden. Vgl. GRESCHAT 144.

Das Ergebnis der Wittenberger Konkordie: Die oberdeutschen Städte nähern sich noch stärker dem Luthertum an

In der folgenden Zeit bemühte sich Bucer auf einer Rundreise durch die süddeutschen Städte um die Annahme des Übereinkommens²³. Allerdings konnte er nur die Strassburger ohne grössere Probleme zur Annahme des Konsenses bewegen. Nachdem der Geistliche am 22. Juni 1536 seinen Amtsbrüdern die Übereinkunft in einer ausführlichen Stellungnahme²⁴ erläutert hatte, unterzeichneten sie am 29. Juni in Anwesenheit des Rates²⁵, der Lehrer und der Kirchspielpfleger die Vereinbarung; lediglich Paul Volz und der *Epikuräer* Wolfgang Schultheiss lehnten eine Unterschrift ab.

Die Zustimmung in den süddeutschen Reichsstädten, namentlich in Ulm, Augsburg und Konstanz, war wesentlich schwieriger zu gewinnen. Zwar schlossen sich alle protestantischen Städte der Übereinkunft an, aber der Rat und die Prediger von Konstanz, darunter der langjährige Freund Ambrosius Blarer, stellten sich gegen die Wittenberger Abmachung. Auch die evangelischen Orte der Eidgenossenschaft waren nicht zu einer Unterzeichnung bereit, obwohl Bucer die grundsätzliche Übereinstimmung der Konkordie mit der *Confessio Helvetica prior* aufzeigte. Immerhin unterstützten die Basler die Übereinkunft, nachdem Bucer sie im Jahr 1536 persönlich von der Wahrhaftigkeit seiner Einigungsbemühungen überzeugt hatte. Mit seiner persönlichen Aufwartung im September 1537 gewann der Elsässer auch die Berner Kirche für die Konkordie²⁶, aber der Erfolg zeigte keine politischen Konsequenzen und war überhaupt nur von sehr kurzer Natur²⁷. Insgesamt hörten die evangelischen

23 Vgl. E. BIZER, Studien, 130–166, W. KÖHLER, Zwingli und Luther 2, 456–525 und GRESCHAT 150–152.

24 Vgl. BDS 6/1, 178–202.

25 Vgl. den Vortrag, den Bucer am gleichen Tag vor dem Rat gehalten hatte, in BDS 6/1, 203–206.

26 Vgl. Bucers Einschätzung in SCHIESS 2, 834.

27 In Bern hatten nicht nur die Zwinglianer, sondern auch die Bucer nahestehenden Kreise ihr Gewicht. Nachdem die zwinglische Fraktion sich an der Frühjahrsynode 1537 durchsetzte, konnte die starke Bucer-Partei die Abhaltung einer Sondersynode im Herbst 1537 erreichen, an der der Elsässer persönlich und

Schweizer Orte stärker auf Heinrich Bullinger und die Zürcher Theologen, die das Dokument konsequent ablehnten; auch ein insgesamt unerfreulicher Besuch Bucers (und Capitos) im Jahr 1538 änderte nichts an der ablehnenden Haltung von Zürich. So konnte sich die Abendmahlsübereinkunft in der Schweiz nicht durchsetzen.

Die Wittenberger Konkordie war längerfristig von grosser Bedeutung, weil sich die süddeutschen Reichsstädte (abgesehen von Konstanz) noch enger an das Luthertum anschlossen als bisher. Allerdings hatte sich dieser Prozess schon seit einiger Zeit angebahnt (beispielsweise durch die Aufnahme der Städte Ulm und Augsburg in den Schmalkaldischen Bund), doch die Entwicklung kam mit dieser Übereinkunft zu einem ersten Abschluss. So führte Bucers unermüdliches Engagement zu einer inneren Stärkung des deutschen Protestantismus. Allerdings wurden die Eidgenossen durch die Konkordie noch stärker als bisher isoliert.

erfolgreich seine Vermittlungsbemühungen verteidigen und die politische Führung auf seine Seite ziehen konnte. In der Folge wurde er beauftragt, den streng zwinglischen Katechismus Kaspar Meganders zu überarbeiten. Diese Revision wurde zum Testfall für die bucerschen Einigungsbemühungen: Obwohl Bucer bei der Revision etwa 85 Prozent der Katechismusfragen *tel quel* übernahm und Modifikationen im Sinne der Wittenberger Konkordie namentlich bei den Abendmahlspassagen vornahm, war das Ergebnis für die Zwinglianer unbefriedigend. Trotz ihrer Interpellationen erklärte der Berner Rat den revidierten Katechismus für die gesamte Kirche für verbindlich. Megander verweigerte seine Zustimmung und wurde im Dezember 1537 entlassen. Die unionistische Richtung schien vorerst gesiegt zu haben, aber sie konnte sich nur dank des Machtwortes des Rates durchsetzen. Diese Aufoktroiyierung der bucerschen Abendmahlslehre stiess in der Berner Kirche auf heftige Ablehnung und löste einen heftigen Richtungsstreit aus, der dann 1542 zugunsten der Zwinglianer entschieden wurde. Längerfristig fehlte der Bucer-Fraktion die Basis in der Pfarrerschaft. Vgl. R. HENRICH, Ein Berner „Kunzechismus“, 81–94.

6.2.2 Die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit durch eine „Minimalreformation“: Bucer und die Religionsgespräche

In den Jahren 1539 bis 1541 gehörte Bucer zu den entscheidendsten Verfechtern der Vorstellung, durch ein freies Nationalkonzil oder durch Reichsreligionsgespräche einen religiösen Ausgleich zu finden. Innerhalb des Protestantismus war er der „Hauptpromotor“ dieser nicht unumstrittenen Idee. Dass gerade er – der sonst so unbeirrbare, gegenüber Dissidenten und Juden sich hart verhaltende Reformator – sich auf diese Gespräche einliess, kann nur durch die günstigen politischen Umstände dieser Zeit erklärt werden: Die Stärke des Protestantismus, die relative Schwäche der Altgläubigen und die kaiserliche Bereitschaft zu Verhandlungen mit den Evangelischen liessen Bucer hoffen, dass die Ausgleichsverhandlungen den grossen Durchbruch zugunsten der Reformation erbringen könnten. Eine solche Übereinkunft sollte die Beseitigung der schlimmsten Missbräuche in den altgläubigen Territorien und die freie Verkündigung des Wortes Gottes in der Muttersprache garantieren. Damit wäre faktisch eine „Minimalreformation“ eingeführt worden – dank der Religionsgespräche! Im Vordergrund der bucerschen Hoffnungen stand die Einführung der freien Predigt. Der Theologe war nämlich von der Selbstdurchsetzung der evangelischen Wahrheit überzeugt und erwartete davon automatisch weitere kirchliche Neuerungen. *Die warheit überwindt alles*²⁸.

Bucers Programm einer *guten, leidlichen Reformation*²⁹:
die minimalen Voraussetzungen für die Herrschaft Christi

Im Mittelpunkt der Bemühungen Bucers, die Einheit zwischen den Alt- und den Neugläubigen herzustellen, stand der Wunsch nach der

28 LENZ 2, 410.

29 LENZ 1, 297. Bucer definiert den Begriff Reformation folgendermassen: *Reformation der kirchen / ist allen dienst und versehung der kirchen / nach dem wort und befehl des herren / widerumb dabin richtenn / das ein sollichs verleugnen der welt / und sein selb / und begeben / bleyben / unnd leben in Christo unserem*

Herrschaft Christi in ganz Deutschland³⁰. *Der herr hat sein reich unß Deutschen zugesandt, und des jemer herrlich erweiterung gegeben: in dem müssen wir im treulich dienen, das wirs bei den Deutschen vor allen furbringen!*³¹. Zur Annäherung an dieses Ziel musste die Reformation die noch altgläubigen Gebiete erreichen. Um den reformbereiten, gutwilligen Katholiken die kirchliche Erneuerung leichter zu machen, war der Geistliche zu zahlreichen Zugeständnissen, namentlich in den äusseren Belangen (*externa*), bereit, ohne damit aber den eigenen reformatorischen Standpunkt in Frage stellen zu wollen.

Eine solche Reformation sollte sich für diese Altgläubigen nur auf die sogenannten *necessaria* (siehe unten) und die Beseitigung der schlimmsten Missbräuche beschränken. Die Kirche soll sich auf ihr „Kerngeschäft“, nämlich auf die Gottesdienste, die wahre Lehre und die Zucht, konzentrieren; dazu werden insbesondere würdige Diener benötigt³². *Verum in hoc uno, ut Christi regnum simpliciter restitatur, pura tum doctrina, tum Sacramentorum et disciplinae Eccle-*

berren / bey menntiglich zum besten anbracht / befördert / unnd erhalten werde. Der genante Papst aber / und alle Prelaten (...) sind solche leut / derenn aller sinn / hertz / mut / dichten / trachten / und thun / solchem war Christlichem leben zum beffitgsten entgegen und zu wider ist (M. BUCER, christliche Erinnerung, 6). Der bucersche Reformationsbegriff ist abgesehen von der Einschränkung, dass der Papst sich nicht beteiligen kann, nicht konfessionell festgelegt. Reformation ist für den Theologen die Wiederherstellung eines christlichen Lebens in der Form, wie es in den ersten vier Jahrhunderten praktiziert wurde. *Reformatio altitius rei, est eius ad pristnam suam formam et rationem restituito* (SA 192). Bereits schon gegenüber Erasmus verteidigte Bucer die ersten reformatorischen Massnahmen des Strassburger Magistrats als Erneuerung der alten Gesetze (vgl. BOL 1, 159). Insgesamt *muss festgehalten werden, dass der Begriff „Reformation“ um die Mitte des XVI. Jahrhunderts eine andere Bedeutung hat als heute. Das Wort war noch nicht konfessionell festgelegt. Es wurde im weltlichen und kirchlichen Bereich verwandt, bei Protestanten wie bei Katholiken* (W. H. NEUSER, Programm, 233).

- 30 Siehe W. H. NEUSER, Programm, 227–239; C. AUGUSTIJN, Bucer, 673–675; DERS., Bucer's ecclesiology, 118 f.; DERS., Einführung, 22; F. W. KANTZENBACH, Ringen, 131–141; FRIEDRICH 1, 195–198; M. DE KROON, Studien, 37–56; F. KRÜGER, Bucer und Erasmus. In: MBSCE 2, 586 f. und MÜLLER 129–131.

31 LENZ 1, 223.

32 Vgl. M. BUCER, Vergleichung, 138–140 und DERS., Concilium, 14b–m2a.

*siasticae administratione admissa*³³. Ausserdem sind Kirchengüter wieder ihrer ursprünglichen Bestimmung zuzuführen. Alle anderen Belange, namentlich die Verwaltungsangelegenheiten, sind nach Bucers Auffassung keine genuinen Aufgaben der Kirche und sind dem weltlichen Arm zu übergeben. Nötigenfalls konnte der Theologe auch die bestehenden bischöflichen Strukturen, die enge Bindung an Rom (!) und die geistlichen Territorien akzeptieren³⁴. Es sollte nämlich eine *gute, leidliche* (also erträgliche) *Reformation* angestrengt werden.

33 M. BUCER, Concilium, m2a.

34 Gemäss C. AUGUSTIJN, Bucer's ecclesiology, 118 hätte eine Realisierung dieser Pläne bedeutet, dass die bereits erfolgten Änderungen in den evangelischen Territorien und Städten hätten rückgängig gemacht werden müssen. In der Auseinandersetzung mit dem Programm einer *guten, leidlichen Reformation* fragt sich AUGUSTIJN (a. a. O. 119–121), ob man nicht von zwei „Ekklesiologien“ Bucers sprechen sollte. Die protestantischen Kirchen verkörperten nur eine temporäre Ekklesiologie und seien provisorische Kirchen, die sich im Experimentierstadium befinden. Hingegen seien die Massnahmen einer *guten, leidlichen Reformation* definitiv. Aus drei Gründen erscheint es unwahrscheinlich, dass Bucer zwei Ekklesiologien vertreten hat: 1. Mit G. HAMMANN, Bucer, 334–338 sind die ekklesiologischen Ambivalenzen auf die Person und die Theologie Bucers zurückzuführen. 2. Wie bereits C. AUGUSTIJN, a. a. O., 121 nachweist, sind alle Elemente einer *guten, leidlichen reformation* bis auf die Forderung nach Beibehaltung der Kirchenhierarchie in Bucers „durchschnittlicher“ Ekklesiologie auch zu finden. Selbst die Forderung nach Beibehaltung der episkopalen Strukturen passt gut ins bucersche Denken, denn er trat seit 1538 in Strassburg dafür ein, dass die Kirche unabhängig von der Obrigkeit geleitet wird (vgl. zu den Auseinandersetzungen um die Kirchengründung das Kap. 5.2). Ausserdem hat Bucer den Fragen der äusseren Verwaltung – überhaupt allen *externa* – nie eine grosse Bedeutung zugemessen und sich in dieser Hinsicht sehr flexibel gezeigt (vgl. dazu das Kap. 3.4 (Das antithetische Schema *externa-spiritualia* als Kanon im Kanon)). Aufgrund der Forderung nach der Beibehaltung von bischöflichen Strukturen kann nicht auf eine zweite Ekklesiologie geschlossen werden. 3. Das zurückhaltende Programm einer *guten, leidlichen Reformation* sollte den Altgläubigen erleichtern, mit der kirchlichen Erneuerung zu beginnen. Insgesamt kann nur von einer Ekklesiologie mit zahlreichen situativ bedingten Ausprägungen gesprochen werden. Im Gegensatz zu AUGUSTIJN wird im Haupttext die These vertreten, dass gerade die *gute, leidliche Reformation* nur eine temporäre Lösung darstellt und nur eine Zwischenlösung auf dem Weg zu einer *gantzen Reformation* ist.

Bucer begründete das Modell einer *guten, leidlichen reformation* mit bestimmten, biblisch begründbaren Fundamentalartikeln (*necessaria*³⁵), die die wesentlichen Anliegen der evangelischen Bewegung verkörpern und auf dem Glauben an Christus, dem „Notwendigen“ schlechthin, ruhen: die Rechtfertigungslehre, der rechte Gebrauch der Sakramente, die christliche Freiheit in den Zeremonien, der rechte Gebrauch der Kirchengüter, die Tauglichkeit der Kirchendiener, die Möglichkeit der Priesterehe³⁶. Ausserdem zählte der Pfarrer 1545 die Kirchenzucht zu den *necessaria*. *Ad cognoscendum necessaria cognitum praecepta Dei nihil quam pie audire et lege requiritur*³⁷. Die heilsnotwendigen, christozentrisch begründeten *necessaria* müssen in allen wahrhaft christlichen Kirchen akzeptiert und durchgesetzt werden. In den *necessaria* darf kein Dissens unter den wahrhaft Christusgläubigen bestehen, und eine in Synoden oder anderen Gesprächen gefundene Übereinkunft ist die entscheidende Voraussetzung für eine erfolgreiche kirchliche Erneuerung. *Denique omnia, quae ad aedificationem Ecclesiae instituta sunt, necesse est ut omnia eadem habeamus. Sed quicquid non proditum est in verbo, non est in eo unitas necessaria, sed est libertas quaedam in illis*³⁸. Deshalb kann man die Differenzen in den unnötigen Stücken (z. B. in den Fragen nach Zeit, Ort und Weise von Zeremonien und Riten sowie in den administrativen Belangen wie Wahlen, Prüfungen und

35 Mit Recht hat F. W. KANTZENBACH, Ringen, 131 f. daraufhingewiesen, dass Bucer in der Schrift *De vera ecclesiarum in doctrina ceremoniis et disciplina reconciliatione et compositione* (1542) (abgedruckt in M. BUCER, Wiedervereinigung, 145–191) häufig den Begriff *necessaria* verwendet. Allerdings findet sich das Reden von notwendigen und entsprechend nicht notwendigen Lehren auch in zahlreichen Vermittlungsschriften wieder, so z. B. im 1533 verfassten Dialog *Fürbereytung zum Concilio* (vgl. BDS 5, 312–324) oder in M. BUCER, Vergleichung, 1–15. Ferner arbeiten M. BUCER, scripta (...) Latomi, 141–150; DERS., Propositae ex 10 et 11 cap. Actorum apostolorum necessaria. AST 39, 67–68; DERS., Proposita de legibus necessaria. AST 39, 63–64 und EPH (62) 39 f. auch mit dieser Vorstellung.

36 Vgl. z. B. LENZ 1, 73; LENZ 2, 182 f.; SCHIESS 2, 80 oder M. BUCER, Vergleichung, 15–26.

37 M. BUCER, scripta (...) Latomi, 141. Zu Bucers Gesetzesverständnis vgl. Kap. 3.4.

38 EPH (62) 39.

Visitationen³⁹) nach Bucer dulden sowie altgläubige Traditionen beibehalten, wenn dies dem Aufbau diene und dadurch nicht dem Glauben widersprochen werde⁴⁰. *Dann nit in ceremonien und eüsseren gepretichen, sonder im waren glauben, in gehorsame des reinen Evangeli, in rechtem brauch der h. Sacramenten (...) stabt die gemeinschaft der chrstlichen Kirchen*⁴¹. Als Basis für die Unterredungen sind daher nur die Heilige Schrift sowie ergänzend die Kirchenväter und die Konzilien heranzuziehen. Allerdings können diese Grundlagengespräche nur erfolgreich sein, wenn die Bereitschaft zur Einheit (*synkatabasis*) und zur Billigkeit (*epieikeia*⁴²) vorhanden sind.

Obwohl die *necessaria* in ihrer Substanz unveränderbar sind, bemühte sich der Pfarrer, in den Jahren 1541/42 seinen Verhandlungspartnern soweit als möglich entgegenzukommen, sich ihrer Diktion anzupassen und die altkirchlichen Traditionen durch das *epieikeia*-Prinzip ad optimam partem auszulegen⁴³. Dank seiner integrativen Fähigkeiten konnte er vorurteilsfrei die menschlichen und fachlichen Qualitäten der Personen, mit denen er es zu tun hatte, würdigen und ihre Anliegen im Rahmen seiner Theologie aufnehmen. Diese Fähigkeiten kamen ihm nicht nur in den Debatten mit den hessischen Täufern (1538)⁴⁴ sehr zustatten, sondern auch bei

39 Vgl. z. B. M. BUCER, scripta (...) Latomi, 141–150.

40 Vgl. EPH (62) 39 und M. BUCER, Vergleichung, 1–15 und 138–148.

41 BDS 7, 95.15–18.

42 Vgl. Kap. 3.4 (Welche Gesetze gelten für die Christen? Ein zusammenfassender Überblick).

43 Vgl. den Text und die Korrekturen Bucers zum Abschnitt *Vom Sacrament des Leibs und Bluts Christi* in BDS 9/1, 436–438. Gemäss W. H. NEUSER, Programm, 231f. wandte sich Bucer bei den Verhandlungen, an denen die protestantischen Theologen die Regensburger Religionsgespräche (1541) vorbereiteten, entschieden gegen die Transsubstantiationslehre und hielt eine Konkordie für ausgeschlossen, wenn die Gegner nicht bereit waren, auf diese Doktrin zu verzichten. Weil die Protestanten eine weitreichende Wandlung (*mutatio*) des Brotes im Abendmahl bekennen und das irdische Brot als eine geistliche Speise begreifen würden, war der Strassburger sogar bereit, die altgläubige Position – in seinen Worten eine *phantasia* – zu tolerieren. Dazu war er aber nur bereit, wenn die Gegner eine *iusta reformatio* zulassen und keinem anderen Götzendienst mehr zuneigen würden.

44 Vgl. Kap. 6.4.1.

den Religionsgesprächen, beispielsweise in den Unterredungen mit dem altgläubigen Verhandlungspartner Johannes Gropper⁴⁵. Die Gespräche sollten zum Erfolg führen und nicht an einer protestantischen Blockadehaltung scheitern. Keinesfalls konnte Bucer einen *stillstand der reformation*⁴⁶ tolerieren. Allerdings konnte seine vermittelnde Art zu einer gewissen Harmoniesucht und zum Herunterspielen der inhaltlichen Unterschiede führen⁴⁷.

Bei all seiner Konzilianz war sich der Strassburger durchaus der Gefahr bewusst, sich dem Irrtum der Gegenseite zu öffnen und den Kern der notwendigen Lehren zu verfälschen⁴⁸. Deshalb hatte das taktische Entgegenkommen auch seine Grenzen: In den *necessaria*, namentlich in der Forderung nach dem evangelischen Gottesdienst bzw. in der Ablehnung der Messe⁴⁹, kam der Geistliche seinen Kontrahenten keinen Schritt entgegen und blieb prinzipientreu. Insofern wich der Pfarrer nicht von seinen reformatorischen Positionen ab und vertrat keineswegs eine leichtfertige Kompromissbereitschaft⁵⁰. Diese auf den ersten Blick nicht so einsichtige Geradlinigkeit Bucers übersahen die Wittenberger Theologen, die ihm sein manchmal grosszügiges Entgegenkommen ankreideten. Es darf nämlich nicht

45 Vgl. Kap. 6.2.2. (Eine neue, unbelastete Gesprächsgrundlage für das Regensburger Religionsgespräch: das Wormser Buch).

46 Vgl. LENZ 1, 163.

47 Vgl. dazu die folgende Begebenheit aus dem Abendmahlsstreit: Die Strassburger Theologen entsandten 1525 den Hebräischlehrer Caselius nach Wittenberg, um eine Übereinkunft mit Luther zu erzielen. Dabei versuchten Bucer und seine Kollegen den Eindruck einer Vermittlungsposition zu erwecken, obwohl sie klar die Zürcher Sichtweise teilen. Deshalb vernebelten sie ihre eigene Auffassung und kamen den Sachsen auf zahlreichen Nebengeleisen entgegen. Vgl. T. KAUFMANN, Abendmahlstheologie, 318–333.

48 Vgl. LENZ 1, 95.

49 Vgl. Kap. 5.1.1. – Beispielsweise kam Bucer in der stark vermittelnden Schrift Wormser Buch (1541) in der Frage der Messe in einigen vordergründigen Punkten den Kontrahenten entgegen, aber er hielt grundsätzlich an der Ablehnung der Transsubstantiation fest. Zugleich akzentuierte er den Gedächtnischarakter des Messgeschehens und hob die ethische Bedeutung des Abendmahles hervor (vgl. BDS 9/1, 460–467, insb. Anm. 99). Im Jahr 1545 war für Bucer die Messe das Haupthindernis für einen Vergleich in der Religionsfrage (vgl. M. BUCER, Vergleichung, 112–122.).

50 Mit FRIEDRICH 1, 197.

vergessen werden, dass die *necessaria* typisch reformatorische Anliegen verkörpert, die für die Altgläubigen weitgehend unakzeptabel waren. Aus diesem Grunde ist die sogenannte „Ökumene“ Bucers stark zu relativieren. Sein Engagement für die Religionsgespräche lag in den geistlichen Nöten der Altgläubigen begründet.

*Wir müssen warlich, wöllen wir rechte christen seyn, auch sehen, wie den frommen leuten, die noch von den widerchristen gefangen gehalten werden, auch gehölffen werde: dazu wir grösseren und besseren anlaß nie überkommen haben*⁵¹.

In diesem Sinne war das Verhandlungsziel des Reformators eine „Minimalreformation“ der altgläubigen Territorien⁵², die von den Protestanten anerkannt werden könnte. Auf diese Weise sollte eine evangelische Einheit in Deutschland entstehen, von der sich nur noch die unverbesserlichen Papstanhänger absetzen werden. Nur der Papst will *kein reformation leiden (...), on die wir aber zu christlicher vergleichung nit kommen (...)*⁵³. Die kirchliche Erneuerung war für Bucer der Garant für Frieden und Glück. (...) *one reformation der kirchen und vergleichung der religion sollen wir nur nach keinem beständigen friden, gluck oder heil in deutscher nation gedencken*⁵⁴. Angeblich sollte eine *gute, leidliche reformation* für die Alt- und für die Neugläubigen gleichermassen erträglich sein⁵⁵. Doch dies trifft kaum zu, denn die Altgläubigen hätten durch die Einführung zahlreicher grundlegender Neuerungen ungleich höhere Opfer erbringen müssen und wären faktisch ins protestantische Lager gedrängt worden.

51 LENZ 1, 96. Ähnlich auch: *Mich dringen dise spruch: Ich bin komen zu suchen und seitig zu machen das verloren ware, und das man die neunundneunzig schaff in der wuste lassen und das hunderst suchen, und das wir auch der dorchien schuldner sein, und allen alles werden sollen, dann wir doch jeman gewinnen.* LENZ 1, 135 f.

52 Vgl. dazu LENZ 2, 35–37. Auszüge dieses Briefes an Philipp von Hessen finden sich im folgenden Abschnitt.

53 LENZ 1, 275.

54 LENZ 1, 126.

55 So W. H. NEUSER, Programm 236 f.

Das nächste Schritt auf dem Weg der *Besserung*:
eine *gantze christliche reformation* in ganz Deutschland

Eine an den Religionsgesprächen erreichte *gute, leidliche Reformation* wäre für Bucer nur ein Zwischenstadium gewesen, denn sein Ziel war eine *gantze christliche reformation*⁵⁶ oder eine *plena*⁵⁷, *solida*⁵⁸ *reformatio* in ganz Deutschland⁵⁹. Das belegt eindrücklich ein Brief an Philipp von Hessen vom 30. November 1541⁶⁰, in dem der Strassburger die Aufhebung der antiprotestantischen Augsburger Reichstagsabschiedes von 1530 und eine Reformation im Sinne der verglichenen Artikel des Wormser/Regensburger Buches forderte. Dieser Text deckt in eindrücklicher Weise die Verhandlungsstrategie auf, die Bucer an den Religionsgesprächen verfolgte:

Gemäss Bucer findet sich die *gantze lehre der justification* in den verglichenen Artikeln. *In disen stucken ist warlich so vil von allem christlichen thun begriffen, das, wer dessen sunst recht verstendig und zur reformation genetzt, deren ein merklich anzahl allenhalben ist, gar leicht aus disen articulen, so verglichen sind, alles das, so der gotseligkeit nit gantz gemäs und dienstlich, bald gantzlich abtreiben, und war deren eben und furderlich, alles wider ufrichten und ins werk bringen moge*⁶¹. Bei den unverglichenen Artikeln sind nur die Messe, die Heiligenverehrung und das Bitten für die Toten untragbar. *Der aber der sachen verstendig und die verglichen artikel recht gebrauchen wille (...), derselbige wurt die fehle, so bei den onverglichen articulen im buch hangen bliben, gar leichtlich abtreiben. (...)*⁶² Es haben wol die verglichen articel die reformation so gantz und steif nit ausgedruckt, das, wa widerwertige oberketten und prediger sind, der sachen konde noch der zeit recht gebolfen werden, es sind aber alle notwendige stück christlicher reformation in den verglicbnen articulen dennoch so reichlich, clar und gewiß begriffen und dargeben. *das die gutherzigen oberketten und prediger, deren ein gar merkliche anzahl ist, den sachen durch mittel diser in iren kirchen in einem jare gantzlich helfen möchten*⁶³.

56 LENZ 2, 36.

57 SCHIESS 2, 80.

58 LENZ 2, 22, Anm.

59 Vgl. ferner W. H. NEUSER, Programm, 237.

60 LENZ 2, 35–37.

61 LENZ 2, 35.

62 LENZ 2, 35.

63 LENZ 2, 36.

Die Taktik Bucers ist folgendermassen zu erklären: Sein Bildungsoptimismus geht von der Kraft der freien, einmal erlaubten Verkündigung des Wortes Gottes aus, die den Altgläubigen die Augen öffnen und ihnen ihren Irrtum zeigen wird. Dank dieser Einsicht werden sie automatisch weitere reformatorische Veränderungen an die Hand nehmen und auf dem Weg der *Besserung* voranschreiten. Das Gute wird sich durchsetzen, wenn man ihm ein wenig Raum verschafft⁶⁴. Diese Gewissheit verlieh dem Superintendenten die Freiheit, seinen Gegnern in den Religionsgesprächen sehr weit entgegenzukommen, ohne sich selber untreu zu werden.

Die Überzeugung, dass die evangelische Wahrheit sich selber durchsetzen werde, und die damit verknüpfte Erwartung, den grossen Durchbruch zugunsten der kirchlichen Erneuerung zu erzielen und ganz Deutschland längerfristig auf die Seite einer *gantzen christlichen reformation* zu ziehen, waren die Motoren seines unermüdlichen Engagements. Allerdings stiess diese, auf ein erfolgreiches Ergebnis bedachte Vermittlertätigkeit bei den Wittenbergern Theologen auf entschiedensten Widerstand. So sagte Luther in den Tischreden verächtlich über den für ihn unglaublichen Bucer: *Sie sehen das ding pro re politica an, quae possit pro ratione temporis mutari, restitui etc.*⁶⁵.

Die ersten, wenig erfolgreichen Bemühungen Bucers um einen Ausgleich mit den Altgläubigen

Die 1532 und 1534 von politischer Seite ergriffene Initiative, ein vom Papst unabhängiges Religionsgespräch abzuhalten, wurde von Bucer positiv aufgenommen und publizistisch unterstützt⁶⁶. Zwar führten

64 Mit GRESCHAT 178.

65 WATR 5, 5461.

66 1. Nachdem der Nürnberger Anstand von 1532 den Evangelischen eine einstweilige Duldung ihrer Existenz und Lehre gewährt hatte, kündigte der durch die Kriege mit den Türken und Frankreich absorbierte Kaiser Karl V. ein freies christliches Konzil zur Klärung der Religionsfrage an. Erasmus veröffentlichte 1532 zwei zur Einheit der Kirchen aufrufende Schriften *Precatio ad domnum Jesum pro pace ecclesiae* und *De amabili ecclesiae concordia liber*, die von Bucer freudig aufgenommen wurde. Mit der 1533 veröffentlichten Schrift *Furbereyung zum Concilio* (in: BDS 5, 270–362) knüpfte er an den kaiserlichen

die damaligen Pläne zu keinem Erfolg, aber der Gedanke eines freien Nationalkonzils lag seither in der Luft und wurde immer lebendiger – insbesondere nachdem die Einberufung eines universalen Konzils

Plan wie auch an die Intentionen von Erasmus und ermunterte den Kaiser in einem fingierten Dialog, ein Nationalkonzil einzuberufen (Nach W. HAGE, Einl. zu *Furbereytung zum Concilio*. In: BDS 5, 261–269).

2. Der französische König Franz I. suchte aus politischen Gründen 1534 Kontakte zu den deutschen Protestanten und liess über seinen durch Deutschland reisenden Gesandten Guillaume du Bellay für ein grosses Religionsgespräch werben. Bucer verfasste dazu im August 1534 ein Gutachten (in: POLLET 2, 509–518), das den Altgläubigen in zahlreichen Punkten, namentlich in der Messfrage, weit entgegenkam. Der Strassburger war sogar bereit, die Herrschaft des Papstes und der Bischöfe zu akzeptieren, wenn diese ihre Macht zum Wohle der Kirche einsetzen würden (vgl. a. a. O. 516f.). Das Projekt des französischen Königs (und damit auch die Stellungnahme Bucers) scheiterte aus verschiedenen Gründen: am Widerwillen der deutschen Stände, die nicht an einer Stärkung Frankreichs interessiert waren; am Widerstand der deutschen Protestanten, die zu keinem Kompromiss gegenüber Rom bereit waren; an der Opposition der Sorbonne, die keine Stärkung der französischen Protestanten wünschte; am exzessiven Eifer einiger französischer Protestanten, die die *affaire des placards* im Oktober 1534 provozierten. Die bucerschen Hoffnungen in Franz I. wurden deutlich gedämpft, als dieser seit dem Herbst 1534 die französischen Neugläubigen verfolgte. In einem Brief an den Monarchen (Februar 1535) bezog der Pfarrer entschieden gegen die Verfolgung Stellung und verlangte klare kirchliche Reformen. Bucers Gutachten rief einigen Widerwillen hervor. Der Bischof von Avranches, Robert Cèneau, veröffentlichte eine gegen den Strassburger gerichtete Schrift, die Bucer im August 1534 mit dem Werk *Defensio adversus axioma catholicum* (...) beantwortete. Diese Schrift provozierte in den konservativen Pariser Kreisen derart heftige Reaktionen, dass der Elsässer von der Gästeliste des geplanten Religionsgespräches gestrichen wurde. Darüberhinaus hatten die Bemühungen für Bucer ein bitteres Nachspiel in Deutschland: Das Gutachten, das in erster Linie als Werbetext konzipiert war und um die Gunst der Gegner (und nicht der Protestanten) buhlte, wurde bekannt, löste begreiflicherweise einen Sturm der Entrüstung aus und diskreditierte, namentlich bei den Konstanzern (vgl. Bucers briefliche Apologie in SCHIESS 1, 641–648), die Bemühungen um eine Abendmahlskonkordie. (Nach GRESCHAT 116f.; I. HAZLETT, Pilot-study, 516–518, DERS., les entretiens, 210–212; FRIEDRICH 1, 145–159; K. J. SEIDEL, Frankreich, 16–122 und R. FRIEDRICH, Martin Bucer – Ökumene im 16. Jahrhundert, 264f.)

Zum folgenden siehe GRESCHAT 172–179; FRIEDRICH 1, 159–165; P. FRAENKEL, Einigungsbestrebungen, 10–27; M. HOLLERBACH, Religionsgespräch, 119–123; C. AUGUSTIJN, Godsdienstgesprekken, 16–24, DERS., Einl. zum Leipziger Reformationsentwurf. In: BDS 9/1, 13–22 und G. KUHAUPT, Kirchenpolitik, 58–61.

vom Papst Paul III. 1538 suspendiert worden war. Auch Bucer setzte grosse Hoffnung in die Abhaltung eines „papstfreien“ Nationalkonzils.

Im Jahr 1538 erhielten die Kräfte, die an einer Überwindung des Schismas interessiert waren, durch die Entwicklungen am sächsisch-albertinischen Hof neuen Auftrieb. Während der alte Herzog Georg von Sachsen (1471–1539) eine Umgestaltung des Kirchenwesens im Sinne der Wittenberger Reformation verhindern wollte, beabsichtigte der herzogliche sächsische Rat Georg von Carlowitz behutsame Reformen (z. B. Messe unter beiderlei Gestalt, Zulassung der Priesterehe) in der Erwartung, dass eine Hinanstellung der kontroversen Positionen durch beiderseitiges Nachgeben erreicht und eine Einführung der Reformation verhindert werden könne. Auf Anregung des altgläubigen Reformtheologen Georg Witzel wurde seit dem Sommer 1538 nach Möglichkeiten zu einem Religionsgespräch in Leipzig sondiert, um die geplanten Reformen mit beiden Parteien abzustimmen. Zu einer solchen Unterredung wurde Bucer auf Drängen Philipps von Hessen zum Jahresende 1538 nach Leipzig geschickt. Die Strassburger Diplomatie schien allerdings nicht viel von diesem geplanten Gespräch zu halten, denn Jakob Sturm lehnte die Bitte des Landgrafen⁶⁷ um die Teilnahme ab und entschuldigte sich mit allerlei Vorwänden⁶⁸.

Vom 2. bis zum 9. Januar 1539 kam es in Leipzig zu einem halb-öffentlichen Gespräch zwischen Bucer, Philipp Melanchthon und Witzel sowie dem albertinisch-sächsischen Rat Ludwig Fachs, dem kursächsischen Kanzler Georg Brück und dem hessischen Kanzler Johannes Feige. Zwar wurde nach der Empfehlung von Carlowitz die Alte Kirche als Richtschnur für die geplanten Reformen festgelegt, aber die beiden Seiten konnten sich nicht auf eine zeitliche Eingrenzung dieser Norm einigen⁶⁹. Während die altgläubige Seite die Grenze erst im 8. oder 9. Jahrhundert ziehen wollte, plädierten Bucer und Melanchthon für eine strikte Begrenzung auf die ersten vier Jahrhunderte. Trotz der Betonung der Gemeinsamkeiten führte der Massstab der Alten Kirche zu keiner grundlegenden Überein-

67 Vgl. PCOR 2, 532f.

68 Vgl. PCOR 2, 534f.

69 Vgl. Bucers Bericht vom Leipziger Religionsgespräch in LENZ 1, 63–68.

kunft und damit zum Scheitern der Besprechungen. Zwar konnte in den Nachgesprächen zwischen Bucer und Witzel (Die übrigen Protestanten reisten angesichts der Sinnlosigkeit des Unternehmens vorzeitig ab.) ein Ausgleich in verschiedenen Kontroverspunkten gefunden werden, aber die wichtigsten Lehrunterschiede, namentlich die Differenzen hinsichtlich des Opfercharakters der Messe oder der Transsubstantiation⁷⁰, wurden vernachlässigt.

Das Ergebnis dieser Verhandlungen wurde im Leipziger Reformationsementwurf⁷¹ protokolliert. Vom gedruckten Text gingen trotz seiner weiten Verbreitung keine längerfristigen Wirkungen aus, obwohl er anfänglich als Verhandlungsbasis für die durch den Frankfurter Anstand vereinbarte Religionsgespräche zur Diskussion stand. Weil die Schmalkaldner, namentlich die Wittenberger Theologen, den Reformationsementwurf ablehnten, waren die Artikel bereits beim Hagenauer Religionsgespräch im Frühjahr 1540 von den politischen Entwicklungen überholt worden. Immerhin erreichte der Leipziger Reformationsementwurf, dass die Idee einer Übereinkunft durch theologische Verhandlungen eine grössere Verbreitung fand.

Der Frankfurter Anstand: der Beschluss,
Religionsgespräche abzuhalten

Der Frankfurter Anstand⁷² (19. April 1539) eröffnete Bucer völlig neue Möglichkeiten für eine Kirchenreform auf der Reichsebene⁷³. In diesem Kompromiss wurde der 1532 in Nürnberg beschlossene Waffenstillstand für die derzeitigen, aber nicht für die zukünftigen Mitglieder des Schmalkaldischen Bundes verlängert und damit der drohende Krieg verhindert. Neben der erneuten Suspendierung der hängigen Reichskammergerichtsprozesse um die Kirchengüter wurden Gesprä-

70 Vgl. BDS 9/1, 30–36.

71 Vgl. BDS 9/1, 23–51.

72 Vgl. den Abdruck in W. H. NEISER (Hrsg.), Die Vorbereitung der Religionsgespräche, 75–85 und die Zusammenfassung in PCOR 2, 601–603.

73 Siehe C. AUGUSTIJN, Bucer, 675 f.; FRIEDRICH 1, 165–168; G. KUHAUPT, Kirchenpolitik, 87–93; T. A. BRADY, Politics, 206–214 und GRESCHAT 179–184.

che zur Wiederherstellung der religiösen Einheit beschlossen. Ausschlaggebend für den politischen Durchbruch der Idee eines nationalen religiösen Vergleichs war die Unterstützung des Kaisers Karl V., der wegen seiner Kriege gegen Frankreich und die Türken die Unterstützung des ganzen Reiches – auch der Protestanten – benötigte.

Zunächst war Bucer wütend über den Anstand⁷⁴ und hielt Philipp von Hessen für den Hauptschuldigen dieses Vertrages. Vor allem nahm der Strassburger daran Anstoss, dass der Waffenstillstand nur auf die gegenwärtigen Mitglieder des Schmalkaldischen Bundes beschränkt wurde. Der vorangegangene Nürnberger Religionsfriede habe aber auch den Schutz der zukünftigen Bündnispartner eingeschlossen, so dass die neue Regelung eindeutig eine Verschlechterung sei. Die Neuaufnahmen seien aber ein Werk christlicher Liebe, das *auch bisher gedienet hat und noch dienet zuo erweiterung des reichs Christi*⁷⁵. In Frankfurt seien zuviele Zugeständnisse gemacht worden. Besonders geisselte der Elsässer die Kurzsichtigkeit der Bündnispartner, denen es nur um die Wahrung der Besitzstände und nicht um die Ausbreitung des *regnum Christi* ginge, das doch nicht *stillstohn*⁷⁶ dürfe. *O sollten unsere stende den fleiß und die muhe und*

74 Vgl. SCHIESS 2, 23 f.; WABR 8, 414–416; LENZ 1, 70–80 und BDS 9/1, 58–64, 68 f. Auch die Strassburger XIII teilten Bucers ablehnende Haltung. (vgl. die Belege in G. SCHLÜTTER-SCHINDLER, Bund, 170–172) – In der Schrift *Etliche gesprech aus göttlichen und geschribnen Rechten vom Nürnbergischen fridestand* (Juni 1539; in: BDS 7, 406–502) setzte sich Bucer mit den Ergebnissen des Frankfurter Anstandes auseinander. G. KUHAUPT, Kirchenpolitik, 93 macht im Zusammenhang mit diesem Werk auf folgenden interessanten Sachverhalt aufmerksam: *Vergleicht man die Schrift Bucers mit den zeitgleich entstandenen Schriften Luthers „Von den Konzülts und Kirchen“ und Melanchthons „De ecclesiae auctoritate“, so fällt auf, daß hier eine selbständige theologische Erörterung der reformatorischen Ekklesiologie nicht statuffindet, sondern schwerpunktmäßig die Lebensvollzüge der Kirche unter den gegenwärtigen politischen Konstellationen Bucers Aufmerksamkeit erregen. In einer die Themen lose miteinander verbindenden Weise werden kommentarartig nahezu alle seit 1532 kirchenpolitisch relevanten Themen in den „Gesprächen“ erörtert. Damit sind folgende Probleme gemeint: 1. Geltungsbereich des Nürnberger Anstands auch für die zukünftigen Schmalkaldischen Bündnispartner; 2. Kirchengüterfrage und Suspension der Reichskammergerichtsprozesse; 3. Türkenhilfe der Protestanten.*

75 Vgl. BDS 7, 440, 30–32.

76 LENZ 1, 74.

gefahr furnemen, unseren lieben herren und könig Christum in seine kirchen, die er im doch mit seinem blut erkauffet hat, wieder einzusetzen (...) ⁷⁷.

Trotz dieser Bedenken distanzierte sich Bucer vom Gedanken eines von den Protestanten angezettelten Präventivkrieges⁷⁸ und befürwortete eine friedliche Verhandlungslösung. Damit lag der Theologe auf der Linie der Strassburger Diplomatie. Zwar erwartete Jakob Sturm nie *a reformed, reunited Christian Church to emerge from discussions among theologians*⁷⁹, aber er sah in den Verhandlungen die geeignete Methode, um Konflikte beizulegen. Hingegen traten die Wittenberger Theologen, namentlich Luther, sowie der Landgraf Philipp von Hessen und der Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen für einen Waffengang ein. Bucer jedoch versuchte das Beste aus der gegebenen Situation zu machen und hoffte sogar auf eine Durchführung einer „Minimalreformation“ auch in den altgläubigen Gebieten.

Wöllen wir anders nit am herren und setner so reichen zusage verzweylen, so mögen wir in solichem convent nit allein durch das wort des herren, wie wir das in gottlicher schrift verfasset haben, sonder auch durch die alten concilien und alle heiligen vetier, auch kirchliche gesetz gewißlich erhalten alle unsere lere und ceremonien, und mögen auch one zweyfel bei dem gegensteil die hauptstück christlicher reformation einführen. (...) Ich und andere entschuldigen das frantzfurtisch nachgeben mit gar schönem aufnutzen des nurenpergischen convents (Gemeint ist das geplante, aber nie zustandegekommene Nürnberger Religionsgespräch vom Sommer 1539) ⁸⁰.

Zumindest sollten die Gespräche längerfristig Frieden und Ruhe im Reich garantieren⁸¹. Ungeachtet aller Vorbehalte beurteilte er die kaiserliche Verhandlungsbereitschaft vorsichtig positiv, denn Karl V. lasse sich nicht mehr durch den Papst binden, sondern er berufe ein freies Nationalkonzil ein. Es kann vermutet werden, dass Bucer auf

77 LENZ 1, 75.

78 Vgl. LENZ 1, 71–75, 85, 90 f., 129 f. Gegen T. A. BRADY, Politics, 208–210.

79 T. A. BRADY, Politics, 212.

80 LENZ 1, 73 und 77.

81 Vgl. LENZ 1, 190 f.

eine „Bekehrung“ des als bedrohend⁸² wahrgenommenen Kaisers spekulierte⁸³. Unverzichtbare Themen dieser Unterredung mussten für den Elsässer die Neuregelung des Kirchendienstes, namentlich die strikte Trennung von weltlichen und geistlichen Aufgaben, sowie die Rechtfertigungslehre und in deren Konsequenz die Reformierung des Gottesdienstes, der Zeremonien und der Kirchenordnung sein⁸⁴.

Die Vorbereitung der Religionsgespräche

Im Frankfurter Anstand war der institutionelle Rahmen der geplanten Begegnung nicht bestimmt worden⁸⁵. Die nachfolgenden Konsultationen ergaben, dass die Besprechungen im Rahmen eines Reichstages abgehalten werden sollten. Insbesondere der Heilige Stuhl hatte ein deutsches Nationalkonzil strikte abgelehnt, weil nur das kirchliche Lehramt in Glaubenfragen entscheidungsbefugt sei. Vielmehr sollte nach Meinung des Vatikans ein universales Konzil einberufen werden, um die Protestanten wieder zurückzugewinnen. Bucer gehörte eigentlich zu den Befürwortern eines freien Nationalkonzils⁸⁶, aber er musste sich im Laufe des Jahre 1540 nach dem Meinungsumschwung zugunsten einer weltlichen Lösung seine Stellungnahme den veränderten Umständen anpassen⁸⁷. Daher konnte er plötz-

82 Vgl. die Briefregeste 702 in O. MILLET, *la correspondance*, 258 und Kap. 3.5.2 (Der Kaiser an der Spitze eines *freien Reiches*: Bucers Vorstellung einer idealen Herrschaftsform für Deutschland).

83 Mit C. AUGUSTIJN, *Godsdienstgesprekken*, 134.

84 Vgl. LENZ 1, 73 f.

85 Nach C. AUGUSTIJN, Bucer, 675 f.; DERS., Einl. zu *An statui (...)*. In: BDS 9/1 93–95; DERS., *Godsdienstgesprekken*, 25–35; FRIEDRICH 1, 172 f.; G. KUHAAPT, *Kirchenpolitik*, 90–93; GRESCHAT 179–184 und M. HOLLERBACH, *Religionsgespräch*, 123–131.

86 Vgl. z. B. BDS 7, 443–467 oder LENZ 1, 145.

87 Ende März 1540 zweifelte der Landgraf Philipp von Hessen, dass ein Nationalkonzil zustandekomme, und glaubte ferner, man dürfe die zu Frankfurt bewilligte Form des Gesprächs dem Kaiser nicht verweigern (siehe LENZ 1, 161). Daraufhin antwortete Bucer etwas gewunden: *Der reichsversammlung und nationalconcilio halben haben E. f. g. mich nit verstanden. Ich begere keiner anderen dann allietn, wie die zu Franckfurt abgetheilt ist* (LENZ 1, 163).

lich die politisch nicht unproblematische Auffassung vertreten, der Reichstag könne als Nationalkonzil gelten und dessen Kompetenzen übernehmen⁸⁸.

Für den föderalistisch denkenden Strassburger⁸⁹ kam hinzu, dass er grosse Hoffnungen in die Ständeversammlung, namentlich in die reformfreudigen Fürsten, setzte. Nach seiner Überzeugung war nämlich *das meerer teil nun der warheit geneiget*⁹⁰. Seit 1540 hatte Bucer nur noch ein geringes Vertrauen in den Kaiser, denn er wolle die reformatorische Bewegung unterdrücken, wie die Verfolgung der Evangelischen in den Niederlanden zeige⁹¹. Der Theologe durchschaute die Machtpolitik Karls V.: *Aber wie es die werck vil clar anzeigen, so suchet der kais. hove nicht die ware religion, sonder beide der waren und falschen religion zu setnem vorhaben, welches ist die zeitliche herschung zu vermeerern und befestigen, zu gebrauchem*⁹². Im November 1540 kam der Geistliche zu folgendem Schluss: *Der hove ist der gröste feind aller freiheit und gerechtigkeit deutscher nation*⁹³. Angesichts dieser Einsicht lehnte der Elsässer listige Partikularverhandlungen mit dem wenig vertrauenerweckenden⁹⁴ Reichskanzler Nicolas Perrenot de Granvella ab⁹⁵.

Insgesamt hielt der Strassburger aber die politische Situation für die Abhaltung eines freien Nationalkonzils für äusserst günstig und

88 Bucer untermauerte seine Auffassung in der Schrift *Per quos steterit/Vom Tag zu Hagenau* mit einer geschickten historischen Argumentation: An den grossen alikirchlichen Konzilien hätten immer Laien teilgenommen, und diese Kirchenversammlungen seien nicht vom Papst, sondern vom Kaiser einberufen worden. Daneben begründete der Strassburger seine Sichtweise mit patristischen und biblischen Argumenten (z. B. Apg 15 oder 1. Kor 12) Vgl. BDS 9/1, 238–281 insbes. 243–259. Ausführliche Besprechung der Argumentation in C. AUGUSTIJN, *Quest*, 68–71.

89 Vgl. auch Kap. 3.5.2. (Der Kaiser an der Spitze eines *freien Reiches*: Bucers Vorstellung einer idealen Herrschaftsform für Deutschland).

90 LENZ 1, 152.

91 Vgl. E. ARBENZ/H. WARTMANN, *Briefsammlung* 7, 795 f. oder LENZ 1, 221.

92 LENZ 1, 221.

93 LENZ 1, 238.

94 *Das dann der Granwelles unß solte vil zum Friden in der religion an ir selb helffen, ist schwer zu hoffen.* LENZ 1, 151. Vgl. auch LENZ 1, 219, 244, 274.

95 Vgl. LENZ 1, 125–130, 151–154.

bat deshalb den Landgrafen Philipp von Hessen verschiedentlich, sich bei den Reichsständen für die baldige Abhaltung des versprochenen Religionsgespräches einzusetzen⁹⁶. Aus verschiedenen Gründen kam das Gespräch zunächst nicht zustande. So machte sich eine Gruppe innerhalb der katholische Stände für einen Waffengang stark, und es kursierten Gerüchte über altgläubige Rüstungsanstrengungen⁹⁷. In einem weitverbreiteten, populären Propagandaschreiben (anfangs Juni 1540)⁹⁸, das der inneren Stärkung der Schmalkaldener diente, warnte Bucer vor dem unsicheren Kriegsausgang und vor der Potenz des protestantischen Verteidigungsbündnisses. Anstatt eines Krieges solle die dringend notwendige *reformatio* der Kirche und ein freies Nationalkonzil an die Hand genommen werden.

Die Wittenberger Theologen sahen den künftigen Verhandlungen sehr unwillig entgegen, denn sie fühlten sich in ihrer Selbstgewissheit als Vertreter der wahren *fides catholica*. Neben der unnachgiebigen kursächsischen Haltung stand eine konzessionsbereitere Partei um Bucer und Philipp von Hessen. *Obne die evangelische Lehre preisgeben zu wollen, sah sie im Religionsgespräch eine Möglichkeit, zur Einbeit zu kommen, obne der Glaubenssubstanz Schaden zuzufügen*⁹⁹. Nach Meinung des Strassburgers sollte die *Confessio Augustana* als Richtschnur für die Verhandlungen benutzt werden, aber er wünschte den Nachweis, *wie unser confession und haltung der alien lere der vetter gantz gemeß ist (...)*¹⁰⁰. Insofern betrachtete er das Augsburger Bekenntnis nicht als sakrosankt und war zu einer Überarbeitung bereit. Allerdings machte Bucer seine Intentionen klar: *In dem solle es, ob Gott will, kein not unserthalben nimer meer haben, das wenigst dupplin von unserer confession zu*

⁹⁶ Vgl. z. B. LENZ 1, 94–97, 126–130, 145–147.

⁹⁷ Vgl. PCOR 3, 5–12.

⁹⁸ *Vom tag zuo Hagenaw Zwen verdeütschte Sendbriefe ains Thuombdechants und ains weysen, beschaidnen Thuombherrns.* (deutsche Fassung). *An statut et dignitat ecclesiasticorum magis conducit admittere synodum nationalem, piam et liberam quam decernere bello. Epistolae duae decant et canonici cutusdam* (lateinische Originalfassung, die sich an das gebildete Publikum wandte). In: BDS 9/1, 100–145.

⁹⁹ M. HOLLERBACH, Religionsgespräch, 126.

¹⁰⁰ LENZ 1, 128.

*weichen: dieselbige wöllen wir zuvor in allen iren articuln steif und fest halten und wol vertedigen (...)*¹⁰¹.

Wenig hoffnungsvoller Beginn der Religionsgespräche

Das erste Religionsgespräch fand schliesslich im Juni/Juli 1540 in Hagenau statt¹⁰². An den Verhandlungen, die notabene von Philipps Bigamie¹⁰³ überschattet wurden, wirkte Bucer als theologischer Berater der Protestanten – wahrscheinlich ohne spezifische Standesbindung¹⁰⁴. Der äussere Rahmen der Gespräche knüpfte an die Reichstagsverhandlungen an und verdeutlichte damit, dass das Religionsgespräch eine Art Ausschuss des Reichstages darstellte. In diesem Sinne begriffen die Alt- und Neugläubigen die Gespräche als Fortsetzung der Augsburger Verhandlungen von 1530, was sich nicht zuletzt bei den Debatten um die Gesprächsgrundlage zeigte¹⁰⁵. Während die Protestanten als Voraussetzung auf der *Confessio Augustana* und ihrer Apologie beharrten, wollten die Altgläubigen an den 1530 von den Evangelischen gemachten Zugeständnissen anknüpfen und nur noch eine geringe Zahl ausstehender, kontroverser Probleme (z. B. Priesterehe, Laienkelch, Privatmessen, Messkanon) debattieren.

Hinter diesem Streit um die richtige Gesprächsgrundlage verbarg sich eine tiefgreifende Differenz: Die Romtreuen wiesen die *Confessio Augustana* als gleichberechtigte Basis zurück, weil die Neugläubigen von der wahren Lehre abgewichen seien und sich dafür zu rechtfertigen hätten. Dagegen war die Augsburger Konfession für die Protes-

101 LENZ 1, 128.

102 Nach K.-H. ZUR MÜHLEN, BUCER, 659–662; C. AUGUSTIJN, BUCER, 676–680; DERS., Godsdienstgesprekken, 36–58; DERS., Einl. zu *Vom Tage zu Hagenau*. In: BfS 9/1, 150–152; M. HOLLERBACH, Religionsgespräch, 127–154; G. ANKICH, BUCER, 85–89 und GRESCHAT 179–184.

103 Vgl. das Kap. 6.4.3.

104 Laut PCOR 3, 66f. wurde Bucer auf Druck der hessischen und kursächsischen Vertreter von der Strassburger Delegation nach Hagenau gerufen. Da der Theologe sein Engagement mit allen Delegationen abzustimmen hatte, ist anzunehmen, dass er nicht in erster Linie die spezifischen Strassburger Interessen verteidigte, sondern als theologischer Berater der Protestanten wirkte.

105 Vgl. PCOR 3, 77–82.

tanten zu einer stolzen evangelischen *regula fidei* geworden. Wegen der gereizten, unfreundlichen Stimmung kamen die Debatten über die Verfahrensfragen nicht hinaus. Trotz erheblicher Differenzen konnten sich die Parteien wenigstens auf den Hagenauer Abschied verständigen, der die Augsburgische Konfession als Grundlage für die weiteren Gespräche bestimmte. Ausserdem sollten die beiden Parteien je elf Stimmen erhalten; damit wurde quasi ein paritätischer Sonderausschuss des Reichstages für Religionsfragen gebildet.

Bucers erste Reaktion auf den Hagenauer Abschied fiel nicht besonders negativ aus¹⁰⁶, aber aus der Distanz wurde er zunehmend kritischer. Er vertrat die Meinung, man wäre keinen Schritt weitergekommen und müsste mit den eigentlichen Religionsverhandlungen erst beginnen. Die Schuld am Scheitern der Zusammenkunft würden die Altgläubigen tragen, weil sie keine freie Unterredung gemäss den Bedingungen des Frankfurter Anstandes zugelassen hätten¹⁰⁷. Bucer war der Meinung, *das die gantze handlung zu Haganaw (sic!) durch Bayern und Braunschweig (...) nach demselbigen bapstlichen ratschlag gantzlich gefuret und verhandlet worden ist (...)*¹⁰⁸. Trotzdem blieb Bucer im Blick auf die weiteren Gespräche optimistisch, denn er hatte in Hagenau einige vielversprechende Gespräche geführt, namentlich mit dem Erzbischof von Köln, Hermann von Wied, und seinem theologischen Berater Johannes Gropper. Ausserdem hoffte der Strassburger Geistliche in den Jahren 1540/41 auf den baldigen Abschluss eines Bündnisses der Neugläubigen mit dem fran-

106 Vgl. LENZ 1, 206.

107 Vgl. dazu den Abschnitt in BDS 9, 1, 173.8–21 aus der Propagandaschrift *Per quos steterit, quo minus Haganoae proximis comitibus de componendo religionis dissidio initium colloquium sit/Vom tag zu Hagenaw und wer verhindert hat, das kein gesprech von vergleichung der Religion daselbst fůrgangen ist* (in: BDS 9/1, 162–321). Dieses schlecht komponierte Werk will aufzeigen, dass nicht die Schmalkaldener in Hagenau einen Ausgleich zwischen den Religionsparteien verhindert hätten. Drei altgläubige Behauptungen werden widerlegt: Die Protestanten würden 1. die verglichenen Artikel vom Augsburger Reichstag von 1530 nicht annehmen, 2. sich weigern, eine Restituierung oder Sequestrierung der Kirchengüter vor einem Vergleich in der Religionsfrage vorzunehmen, und 3. die Aufnahme neuer Mitglieder nicht aussetzen. Vgl. BDS 9/1, 164.1–12 und G. KUHAUPT, Kirchenpolitik 221 f.

108 LENZ 1, 530.

zösischen König Franz I.¹⁰⁹. Diese von Bucer und anderen Protestanten eingeschlagene Strategie war weitsichtig: Eine Allianz der Schmal-kaldner mit Frankreich hätte wohl die deutschen Evangelischen in eine noch stärkere Position gebracht und die Reformation des Reiches sicherlich erheblich beschleunigt.

Das Wormser Religionsgespräch (25. November 1540 – 18. Januar 1541) war eigentlich eine Ausschusstagung der beiden Parteien und diente der Vorbereitung für den kommenden Regensburger Reichstag. An den offen geführten, keineswegs haarspalterischen Verhandlungen¹¹⁰ sollten die Protestanten, so hoffte Bucer, den altgläubigen Fürsten dartun, *das wir ein ware und doch etwas leidliche reformation der kirchen (...) suchen. Und das ander, das unser surgenommen reformation nit allein der schrift, sonder auch baltung der alten waren apostolischen kirchen gemeyß seie*¹¹¹. Daneben sollten die Fragen der Kirchengüter und der Kirchenzucht behandelt werden. Zunächst hielt sich der Pfarrer – erneut ein Vertreter Philipps von Hessen¹¹² – zurück. Das Hauptproblem der Wormser Zu-

109 Vgl. Kap. 6.2.2 (Die ersten, wenig erfolgreichen Bemühungen Bucers um einen Ausgleich mit den Altgläubigen).

110 Vgl. LENZ 1, 222.

111 LENZ 1, 218.

112 Vgl. das Verzeichnis der Gesprächsteilnehmer in ARCEG 3, 207, worin Bucer unter der hessischen Delegation figuriert. Bereits am 8. Oktober 1540 bot der Landgraf Philipp von Hessen dem Theologen eine Beordnung zu seiner Delegation an, falls Bucer nicht von der Strassburger Regierung an den Wormser Reichstag (1540/41) geschickt werden sollte (vgl. LENZ 1, 216f.). Diesschien nicht unbedingt notwendig gewesen zu sein, denn das Gutachten Jakob Sturms, Daniel Miegs und Mathias Pfarrers vom 11. Oktober 1540 (vgl. PCOR 3, 108–110) sah unter anderem eine Entsendung Bucers nach Worms vor. Diese Absicht besagt aber nichts über die Zugehörigkeit Bucers zur Strassburger Abordnung. Dies gilt auch für die Instruktion Philipps, aus der G. ANRICH, Bucer, 88f. eine Zugehörigkeit des Geistlichen zur Strassburger Delegation zu erkennen meint. In der Instruktion wies der Landgraf nämlich seine Gesandten nur an, sich stets an den Rat von Jakob Sturm und Martin Bucer zu halten (vgl. LENZ 1, 215, Anm. 1). Wie E. BRAUNE, Stellung 98f. zeigt, dürfte die Instruktion in den wesentlichen Punkten einem allerdings verlorengegangenen Brief Bucers gefolgt sein. Immerhin schrieb Philipp an Bucer: *Und die Punct und Argumenta, so in (...) euerem Schreiben dermaßen verleibt, daß die uf zukunfftgem Gespräch sollten vorgewendet und geprauchet werden, gefallen uns nicht ubel; wollen auch darvon den Unsern, so wir zum Gespräch ordenen werden, Befelch mitgeben* (LENZ 1, 215).

sammenkunft war der Umstand, dass sich die katholischen Vertreter auf keinen gemeinsamen Standpunkt verständigen konnten. Wie bei den evangelischen Ständen gab es auch bei den Altgläubigen zwei Gruppen: die Anhänger einer kompromisslosen kurialen Haltung – gemäss Bucer unter der Leitung einer Delegation aus Bayern und Mainz¹¹³ – und die Vertreter einer konzilianteren Vermittlerpartei. Weil die altgläubige Position zwischen diesen beiden „innerkatholischen“ Polen zerbröckelte und nicht mehr ein einheitliches Gegenüber bildete, konnten die theologischen Besprechungen gar nicht beginnen. So musste ein neuer Weg gefunden werden, um das Religionsgespräch in Gang zu bringen.

Eine neue, unbelastete Gesprächsgrundlage für das Regensburger Religionsgespräch: das Wormser Buch

Der Reichskanzler Granvella arrangierte deshalb Geheimverhandlungen¹¹⁴: Ein kleiner Kreis von irenisch gesinnten Theologen sollte unbehindert von der Öffentlichkeit und von Verfahrensfragen in Worms eine neue Gesprächsgrundlage ausarbeiten. Bucer und Capito – jedoch nicht der kaum zu einem Entgegenkommen bereite, evangelische Wortführer Melanchthon! – wurden als protestantische Vertreter auserkoren. Der Thomaspfarrer misstraute Granvella¹¹⁵ weiter-

113 Vgl. LENZ 1, 530.

114 Nach K.-H. ZUR MÜHLEN, Bucer, 662–667; C. AUGUSTIJN, Bucer, 676–678; DERS., Einführung, 10–16; DERS., Religionsgespräche, 47–49; DERS., Einl. zum Wormser Buch. In: BDS 9/1, 323–330; DERS., Godsdienstgesprekken, 59–72; G. MÜLLER, Landgraf Philipp von Hessen, 101–106 und GRESCHAT 184–187.

115 Vgl. Bucers Urteil über Granvella (31. Dezember 1540): *So vil ich hab vermercken mogen, so deuchte mich dieser mann, ob er wol nach unser religion nit ist, das er doch auch kein pöpster oder verteidigter der missbreuchen seite, sonder gern zu einer reformatton helfen wolte, auch sebe, wie nutzlich und eerlich diß dem ketser seyn wurde (...) doch mochte seyn, er sebe in dem meer uff seyns herren dann Christi reich* (LENZ 1, 291). Allerdings schien der hessische Kanzler Johannes Feige in einem Brief (29. Dezember 1540) an seinen Landesherren Philipp eine andere Sichtweise zu vertreten: *So seyn zwar di theologen, sovil ich der gebort, ausgescheiden Bucerus, alle des handels verdrossig und urteilen ubel vom Granvella, als das er unserem handel ubel wollte (...)* (ARCEG 3, 324).

hin und war sich unsicher, ob die Altgläubigen wirklich ein echtes Gespräch wünschten. Aber die Hoffnung, die Herrschaft Christi in ganz Deutschland zum Durchbruch verhelfen zu können, bewegte Bucer, sich auf dieses Wagnis einzulassen¹¹⁶. Dieser Entscheid wurde durch den Umstand erleichtert, dass der Strassburger von den beiden romtreuen Unterhändlern, dem Kanzlersekretär Gerhard Veltwijck und dem Reformtheologen Johannes Gropper, einen günstigen Eindruck gewonnen hatte. Insbesondere Gropper und Bucer verstanden sich ungeachtet ihrer unterschiedlichen Standpunkte menschlich wie auch theologisch gut und waren beide an einem Ausgleich interessiert. Deshalb konnten die beiden Theologen innerhalb von nur zwei Wochen das Wormser Buch¹¹⁷ unter Beteiligung von Capito und Veltwijck erarbeiten¹¹⁸.

Dieses von der Vergangenheit unbelastete Werk sollte mit seinen 23 Artikeln einen Neuanfang ermöglichen. Das Buch ist kein Glaubensbekenntnis, sondern behandelt nur die strittigen Lehren und versucht, einen Kompromiss für jeden kontroversen Punkt zu finden. Konnte keine Übereinstimmung herbeigeführt werden, werden die unterschiedlichen Standpunkte und Gebräuche als vereinbar dargestellt. Auf diese Weise werden die Differenzen verharmlost und fragmentarisiert. Dieser auf die Einheit bedachte Charakter des Wormser Buches erregte grossen Widerwillen bei den Alt- wie bei den Neugläubigen. Bei den Protestanten war das Werk wegen seiner Berufung auf altkirchliche Traditionen und der Aufweichung des *sola*

116 Bucer wusste sehr gut, dass er sich auf ein gefährliches Unternehmen einliess, weshalb er die Angelegenheit zunächst mit Jakob Sturm und dem hessischen Landgrafen besprach. Während Philipp die Zustimmung erteilte, war Sturm offensichtlich skeptisch: *Der wolte sich wol von wegen der von Strasburgk desselbigen nicht mechtigen, doch so wer es tme, hern Jacoben, nicht sonderlich zuwider* (LENZ 2, 517). Nachdem die Gespräche bereits begonnen hatten, bat Bucer am 20. Dezember 1540 den Landgrafen um eine rückdatierte offizielle Beauftragung (vgl. LENZ 1, 278f.). Im gleichen Brief schrieb er denn auch über die laufenden Verhandlungen, dass Capito und er *das gewissen seer getrucket, das wir mit disem gesprech nit dem teuffel dieneten, da wir meinten Christo zu dienen* (LENZ 1, 278). Bereits am 25. Dezember sandte der Landgraf ein Mandat zum Geheimgespräch. (vgl. LENZ 1, 280f.).

117 Vgl. BDS 9/1, 338–483.

118 Vgl. Bucers Bericht über das Gespräch in LENZ 1, 287–292.

scriptura suspekt. Ebenso verdächtig machten sich die Geheimhaltung der Autorenschaft und die Möglichkeit, dass katholischen Theologen vorab Korrekturen vornehmen konnten.

*Seine starke Seite, die Neuschöpfung, wurde dadurch zur schwachen Seite: Die Evangelischen trauten dem Buch genausowenig wie seinem Mitverfasser und alleinigen Verteidiger Bucer*¹¹⁹. Weil Luther und die Wittenberger Theologen dem Wormser Buch ablehnend gegenüberstanden, war trotz Bucers gegenteiligen Hoffnungen¹²⁰ an einen protestantischen Konsens nicht zu denken. Allerdings erkannte auch der Elsässer die Gefahren des Kompromisses, mit dessen Paragraphen er nicht in allen Teilen zufrieden war. Insbesondere nahm er Anstoss an vier Artikeln: den Stillmessen, der Fürbitte für die Verstorbenen, der jährlichen Beichte und der Transsubstantiation¹²¹. *Nach Bucers Auffassung war es (sc. das Wormser Buch) eine Gesprächsgrundlage, als solche verbesserungsfähig, aber dabei etne so vernünftige, daß sie gegebenenfalls auch ohne Verbesserungen für die Evangelischen akzeptabel waren*¹²².

Der Reichskanzler Granvella war mit dem Ergebnis der Besprechungen sehr zufrieden und wollte die Schrift als kaiserlichen Vorschlag dem Reichstag unterbreiten. Zuvor wollte sich der Politiker vergewissern, ob das Wormser Buch Aussicht auf Erfolg habe. Nach dem ursprünglichen Plan sollten zwei angesehene Fürsten aus beiden Lagern, nämlich Philipp von Hessen und Kurfürst Joachim II. von Brandenburg, mit dem Inhalt des Buches vertraut gemacht werden. Der Taktiker Granvella konnte aber durchsetzen, dass zunächst nur der Landgraf sein Einverständnis geben sollte. Dieser geschickt eingefädelte Plan brachte Bucer in Verlegenheit¹²³, denn Philipp von Hessen verhandelte wegen seiner Bigamie mit dem Kaiser um Ver-

119 C. AUGUSTIJN, Bucer, 678.

120 (...) *an D. Luthers urteil gegen den unseren hoch gelegen seyn wille, und derselbige aber, wa er sich, das man die lere der justification zulesset. in allen andern stucken glnder ist dann unser fil* (...). LENZ 1, 534 f.

121 Vgl. die Bedenken Bucers in LENZ 1, 288 f.–291, 535 f. und die äusserst kritischen Randbemerkungen Bucers im Exemplar des Wormser Buches, das Philipp von Hessen zur Lektüre erhielt. Eine Zusammenstellung dieser Annotationen findet sich in C. AUGUSTIJN, Einführung, 24.

122 C. AUGUSTIJN, Einführung, 14.

123 Vgl. LENZ 1, 297–301.

söhnung¹²⁴. Schon allein aus diesem Grund sah sich der Landgraf gezwungen – wenn auch unter einigen Vorbehalten gegenüber dem Wormser Buch¹²⁵ – dem Text faktisch zuzustimmen¹²⁶. Trotz der sehr offen gehaltenen Stellungnahme erhielt Philipp die kaiserliche Gnaden-erklärung, die ihm eine Teilnahme am Regensburger Reichstag ermöglichte. Allerdings misstraute Bucer den kaiserlichen Absichten und hielt die Gnadenerklärung für zweideutig¹²⁷.

Das Scheitern des Regensburger Religionsgespräches

Bei der Eröffnung des Regensburger Religionsgesprächs (5. April 1541), das eigentlich eine Reichstagsversammlung war, teilte der Kaiser den Reichsständen mit, die Einigungsverhandlungen sollten im kleinen Kreise fortgesetzt werden¹²⁸. Zu Gesprächsteilnehmern wurden Johannes Eck, Julius Pflug und Johannes Gropper sowie Philipp Melanchthon, Johannes Pistorius und Bucer – jetzt als Vertreter des Philipps von Hessen¹²⁹ – ernannt. Abgesehen von den nicht zu umgehenden Theologen Eck und Melanchthon zeigt die Zusammensetzung, dass Karl V. den Ausgleich und die Verständigung suchte. Zwar war Bucer der Meinung, der Kaiser werde die *vitia religionis* nicht erken-

124 Vgl. dazu das Kap. 6.4.3 (Das von Bucer bekämpfte Geheimabkommen Philipps mit dem Kaiser Karl. V. und die schwerwiegenden Folgen für die Ausbreitung des *regnum Christi*).

128 Vgl. die Auswertung der landgräflichen Annotationen in G. MÜLLER, Landgraf Philipp von Hessen, 106–116 und die kritischen Bemerkungen Philipps (3. Januar 1541) zu den ersten Ergebnissen der geheimen Unterredungen in LENZ 1, 303 f.

126 Vgl. LENZ 1, 309.

127 Vgl. LENZ 2, 17.

128 Nach K.-H. ZUR MÜHLEN, Bucer, 667–669; GRESCHAT 188–192; M. HOLLERBACH, Religionsgespräch, 154–161; V. PFNÜR, Einigung, 55–77; FRIEDRICH 1, 180–194; G. ANKICH, Bucer, 88–91; C. AUGUSTIJN, Bucer, 678 f.; DERS., Colloquies, 110 f. und DERS., Einführung, 13–16.

129 Vgl. LENZ 2, 8 und PCOR 3, 166. Wie bereits schon vor dem Wormser Religionsgespräch (1540/41) erhielten die hessischen Vertreter auch im Blick auf den Regensburger Reichstag die landgräfliche Anweisung, sich bei den Debatten von Bucer beraten zu lassen. Vgl. E. BRAUNE, Stellung, 99, 101.

nen¹³⁰, aber trotzdem beurteilte er die politische Situation gegenüber Philipp von Hessen als günstig und erwartete einen baldigen Durchbruch in den Verhandlungen: (...) *das meer hoffnung, der sachen zu helffen, nie gewesen*¹³¹. Seine Hoffnungen, die allerdings die protestantische Disharmonie ausblendeten, waren in der Tat nicht ganz unberechtigt: Es darf aber nicht vergessen werden, dass Bucer sich gegenüber den Konstanzern Ambrosius Blarer und Johannes Zwick wesentlich skeptischer äusserte¹³².

Die sechs Kolloquenten schenkten der Gegenseite grosszügig ihr Vertrauen und vermieden es, sich gegenseitig von vorgegebenen Feindbildern aus zu interpretieren. Dank dieser Gesprächsbereitschaft konnten sich die Kolloquenten in 16 der 23 Artikel des Wormser Buches einigen, wobei Änderungen an einzelnen Paragraphen vorgenommen wurden; der Rechtfertigungsartikel¹³³ musste sogar neuformuliert werden. Das Kernproblem der Verhandlungen war aber nicht etwa die Rechtfertigungslehre, sondern die grundlegenden ekklesiologischen Fragen: die Irrtumslosigkeit der Konzilien, die Bedeutung des kirchlichen Lehramtes und die Sakramentenlehre.

Bei den langwierigen Debatten über die Messe bzw. das Abendmahl, die fast ein Drittel der Verhandlungsdauer beanspruchten, kam es denn auch zum Bruch. Der von Bucer zunächst wenig geschätzte, dann aber geachtete päpstliche Legat Contarini fügte nämlich den Begriff Transsubstantiation ein und konnte diese klassisch römisch-katholische Position innerhalb des eigenen Lagers durchsetzen. Vergeblich verlangten der Elsässer und seine Kollegen von der unberechenbaren, altgläubigen Partei, die Transsubstantiationslehre aufzugeben, um eine wahre Konkordie zu ermöglichen¹³⁴. *Am Verständnis der Kirche und des kirchlichen Lehramtes scheiterten also die hochgespannten Erwartungen und ernstesten Bemühungen in beiden Lagern, die Christenheit in Deutschland zusammenzuführen und zu erneuern. Allzu einfach hatte sich Bucer die theologische und politische*

130 Vgl. SCHIESS 2, 71 f.

131 LENZ 2, 23.

132 Vgl. SCHIESS 2, 71 f.

133 Vgl. BDS 9/1, 397–401.

134 Vgl. M. BUCER, Wege, 73–78.

*Ausschaltung des Papstes und seiner Anhänger gedacht. Stattdessen begannen diese, verlorenes Gelände zurückzugewinnen*¹³⁵.

Die Reichsstände erhielten am 8. Juni eine Abschrift des Regensburger Buches, also des von zahlreichen Händen überarbeiteten Wormser Buches, und der protestantischen, von Bucer und Melancthon verfassten Gegenartikel¹³⁶ zur Stellungnahme. Nachdem Luther und die römische Kurie namentlich die Vereinbarung über die Rechtfertigungslehre verworfen hatten, zeigten die Ausführungen das Scheitern des Gespräches: die altgläubigen Stände wünschten eine stärker katholische Fassung, und die Protestanten wollten die Artikel auf der Grundlage der *Confessio Augustana* interpretieren. So führten die Regensburger Verhandlungen nicht zu einem gegenseitigen Näherkommen, sondern zu einer Vertiefung des konfessionellen Grabens. Bucer beurteilte den Stand der Dinge folgendermassen: *In utraque parte sunt qui toto corde omnem consensionem fugiunt. Imperator cum paucioribus concordiam quaerit. Externam pacem omnes clamitant, sed qui ullam ejus rationem adferat est nemo; nec video quae adferri possit, non graviter oblaesura ecclesias (...). Bonorum ecclesiasticorum et licentiae carnalis studium multos valde alienos a concordia facit. Dominus adsit nobis*¹³⁷!

Angesichts dieser Sackgasse musste Karl V. seine während zweier Jahre gehegten Hoffnungen auf eine Globallösung in der Religionsfrage begraben. Trotzdem gab er nicht auf und war weiterhin be-

135 GRESCHAT 189. – C. AUGUSTIJN, Religionsgespräche, 50–53 warnt davor, die eher sekundäre Einigung im Rechtfertigungsartikel aus heutiger Sicht überzubewerten und die entscheidenden Differenzen in der Sakramentenlehre und in der Ekklesiologie zu vernachlässigen. Ausserdem weist er darauf hin, dass den Gegensätzen in der kirchlichen Praxis (z.B. Mönchsgelübde, Priesterzölibat, Anrufung der Heiligen, Kommunion *sub utraque*, Firmung, Weihe, Beichte, letzte Ölung, Exkommunikation, Fegefeuer) in der Forschung bisher zu wenig Bedeutung zugemessen wurde. Vielmehr würden diese Differenzen häufig für peripher gehalten, obwohl es sich im 16. Jahrhundert um zentrale Probleme handelte.

136 Die protestantischen Gegenartikel konzentrierten sich auf fünf Punkte: die Anrufung der Heiligen, der Opfercharakter der Messe, die vorgeschlagene Freiheit des Laienkelchs, die Möglichkeit der Privatmessen und die Erhaltung des Priesterzölibats. Vgl. M. BUCER, *Acta*, 57–77 und C. AUGUSTIJN, *Religionsgespräche*, 52.

137 A. L. HERMINJARD, *la Correspondance* 7, 157f.

müht, das Schisma zu überwinden. Von der Notwendigkeit moderater Neuerungen überzeugt, versuchte er wenigstens eine gemässigte Reform durchzusetzen, die sich allerdings im Rahmen der römischen Kirche bewegen sollte. Zu diesem Zweck ersuchte der Kaiser die Stände um eine Stellungnahme. Im Namen der Protestanten antworteten Bucer¹³⁸ und Melanchthon¹³⁹ am 14. Juli mit je einem kritischen Gutachten. Der wenig freundliche Reichstagsabschied vom 29. Juli 1541 nahm die neue kaiserliche Politik auf und ermunterte die einzelnen Stände, die kirchlichen Reformen im Sinne der 16 verglichenen Artikel voranzutreiben. Ausserdem wurde den evangelischen Ständen reichsrechtlicher Schutz für weitere 18 Monate bis zur Abhaltung eines Nationalkonzils gewährt.

Parallel zu dieser um Ausgleich bemühten Politik stellte der Kaiser in Regensburg wichtige Weichen für die künftige Behandlung der Religionsfrage. Karl V. konnte den selbstbewussten Schmalkaldischen Bund mit zwei Sonderverträgen, nämlich mit dem wegen seiner Bigamie in Verruf stehenden Landgrafen Philipp von Hessen und dem Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg¹⁴⁰, massgeblich schwächen.

138 Die kurze, prägnante Schrift Bucers trug den Titel *Abusuum ecclesiasticorum (...) indicatio* (abgedruckt in M. BUCER, Acta, 93–115.) und wurde stark beachtet; immerhin erlebte sie im Sommer 1541 drei Nachdrucke. In dieser kurzen, nüchternen Aufzählung werden unter Rekurs auf die wichtigsten alikirchlichen Konzilsbeschlüsse zentrale Themen wie die Priesterwahl, die Position des Bischofs und die ihm obliegenden Aufgaben, die Sakramentsspendung, die Messe, die Bilder usw. behandelt (vgl. C. AUGUSTIJN, Bucer, 678 f.). GRESCHAT 191 vergleicht dieses Gutachten mit den Ausführungen von Melanchthon (abgedruckt in M. BUCER, a. a. O., 59b–65a) und kommt zum Schluss, Bucer sei in diesen Jahren die entscheidende Gestalt des deutschen Protestantismus gewesen. *Wo Melanchthon dozierte und zur Kirche und Gesellschaft anhand seines pädagogischen Modells, nämlich der Schule, Stellung nahm, sprach Bucer – übrigens in der Aufnahme derselben theologischen Gesichtspunkte – von rechtlichen und sozialen Gegebenheiten, Bindungen, aber auch Notwendigkeiten und Möglichkeiten der Veränderung.*

139 Vgl. M. BUCER, Acta, 115–127.

140 1. Philipp von Hessen erhielt die Verzeihung für seine Doppelehe, aber er verpflichtete sich in einem Geheimabkommen vom 13. Juni 1541 (vgl. LENZ 3, 91–96), die Aufnahme des Herzogs Wilhelm von Jülich-Kleve-Berg in den Schmalkaldischen Bund zu unterbinden, eine Allianz der Protestanten mit Frankreich zu verhindern und die habsburgischen Ansprüche auf Geldern und Zutphen

Damit wurden entscheidende Voraussetzungen für einen erfolgreichen Waffengang der Altgläubigen geschaffen.

Ungebrochene Hoffnungen bis in den Spätherbst 1543

Das Scheitern des Regensburger Religionsgespräches stellte für Bucer eine herbe Enttäuschung dar¹⁴¹. Nach seiner Meinung zerstört Deutschland sich selber: *Germania ruit*¹⁴². Mittlerweile hatten sich die Fronten verhärtet und machten einen religiösen Vergleich immer unwahrscheinlicher. In den Jahren nach 1541 verloren die um Ausgleich bemühten Kräfte erheblich an Terrain, während die unnachgiebigen Kreise an Einfluss gewannen. Diese sich zuspitzende Entwicklung schlug sich auch in Bucers Korrespondenz nieder: Seit dem Herbst 1541 verlangte der Reformator immer häufiger, die Protestanten sollten sich endlich um die Ausserkraftsetzung des Wormser Ediktes (1521) und des Augsburger Abschiedes (1530) bemühen¹⁴³; besonders in den Jahren 1544/45 bestand er auf eine Abschaffung der beiden bedeutenden antiprotestantischen Reichsgesetze.

Insbesondere die Aufhebung der Augsburger Reichstagsabschiedes von 1530 sollte nach Meinung Bucers den grossen Durchbruch für die Reformation nach sich ziehen, wie er in einem Brief an Philipp von Hessen vom 30. November 1541¹⁴⁴ ausführte. So sei der neue, humanistische Strassburger Bischof Erasmus von Limburg¹⁴⁵ möglicherweise bereit, die verglichenen Artikel des Regensburger Religionsgespräches zuzulassen, aber die Domherren würden dies mit dem Verweis auf den Augsburger Reichstagsabschied unterbinden. Dadurch

zu unterstützen [vgl. Kap. 6.4.3 (Das von Bucer bekämpfte Geheimabkommen Philipps mit dem Kaiser Karl V. und die schwerwiegenden Folgen für die Ausbreitung des *regnum Christi*)]. 2. Der Kaiser stimmte der neuen Brandenburger Kirchenordnung zu, aber Kurfürst Joachim II. von Brandenburg durfte sich im Gegenzug nicht dem Schmalkaldischen Bund anschliessen. Nach GRESCHAT 190.

141 Vgl. ferner GRESCHAT 190–192.

142 LENZ 2, 25. Anm. 4.

143 Vgl. LENZ 2, 33, 173, 188, 204f., 212f., 382f. oder M. BUCER, Concilium, h3–14).

144 LENZ 2, 35–37.

145 Vgl. das Kap. 2.2.3.

werde der Anfang einer *guten christlichen reformation* verhindert. Also wurde es auch gohn im churfurstentumb Cöln, im furstenthumben Cleve, Jülich, Geldern, Berg, Münster, Padelborn, Baden, in der gantzen Pfalz, hieniden und vorm wald, h. Ottheinrich's land und in filen anderen herschaften und stetten¹⁴⁶. Nach der Abschaffung dieses antiprotestantischen Reichsgesetzes *were den gutherzigen in solchen gemischten regimenten die hand schon gebotten, die gantze christliche reformation einzufieren*¹⁴⁷.

Trotz der ungünstigen Rahmenbedingungen hielt Bucer noch im Februar 1542¹⁴⁸ eine *gute, leidliche reformation* für nicht ausgeschlossen; in seinen Hoffnungen, Deutschland kirchlich zu erneuern, sollten die Religionsgespräche nicht bloss eine Episode bleiben. Ein Vergleich auf der Basis der Regensburger Artikel wurde nach Meinung Bucers primär durch den Erzbischof Albrecht von Mainz, den Herzog von Bayern und den Herzog Heinrich von Braunschweig verhindert¹⁴⁹. Weil aber die Reichstage der Jahre 1542 bis 1544 die Religionsfrage immer wieder zurückstellten¹⁵⁰, musste eine politische Lösung weiter hinausgeschoben werden – und wurde damit immer unwahrscheinlicher. Über diese Verzögerungen war der Superintendent unglücklich¹⁵¹ und hoffte weiterhin auf ein baldiges

146 LENZ 2, 36.

147 LENZ 2, 36.

148 Im Februar 1542 kam die von Bucer zusammengestellte Textsammlung *Acta colloquii in comitibus imperii Ratisponae habiti* in der zweiten Auflage heraus. Dieses Propagandawerk ist bestrebt, die unversöhnlichen Altgläubigen zu überführen und eine Reformation im Sinne der verglichenen Artikel einzuleiten. Vgl. auch den hoffnungserfüllten Brief Bucers vom November 1541 in LENZ 2, 35–37.

149 (...) *das man ongeachtet des (so) meintzischen verhurten und verdorbenen nelds und der Beyerischen umbsust auffgeblasen hochfart, des Braunschweigischen teuffels zettergeschet und etwan dreier töller spüzbut alivettelsgeplerr ließ ein leidlichen anfang christlicher concordi nach den verglichen articulen machen.* LENZ 2, 50.

150 Bucer nahm an den beiden Speyrer Reichstagen von 1542 und 1544 teil, während er den Nürnberger Reichstagen von 1542 und 1543 wegen seines Kölner Engagements fernblieb (vgl. Kap. 6.3).

151 Vgl. die Beurteilung der wenig ergebnisreichen Verhandlungen des Speyrer Reichstages von 1542 in LENZ 2, 59–64.

freies Nationalkonzil¹⁵². Im Sommer 1543 scheiterten Bucers Bemühungen, das Kölner Hochstift zu reformieren. Seine Stimmung verdüsterte sich zusehends, wie zahlreiche Privatbriefe aus dieser Zeit bezeugen¹⁵³.

Trotzdem wollte Bucer seine Hoffnungen nicht aufgeben und verfasste noch im Oktober 1543 eine kenntnisreiche, mit dem politischen Räderwerk bestens vertraute Denkschrift¹⁵⁴ für den Speyrer Reichstag, der allerdings erst Ende Februar 1544 zusammentrat. In diesem Gutachten stellte der Strassburger die obrigkeitliche Amtspflicht, für die Ausbreitung des Evangeliums zumindest im Sinne der verglichenen Regensburger Artikel zu sorgen, heraus. Nach seiner Meinung sollten die Evangelischen am Reichstag entschiedener für die Anliegen der Reformation sowie für die Abschaffung des Wörmser Ediktes und des Augsburger Abschiedes eintreten. *Je schärfer wir dies fordern, desto milder werden sie sich zeigen*¹⁵⁵. Bucer verlangte also eine härtere Verhandlungsweise und lehnte einen *papiernen, gedruckten Frieden*¹⁵⁶ ab, aber er blickte noch verhalten optimistisch in die Zukunft. Diese Zuversicht teilte Philipp von Hessen längst nicht mehr, und er sah weder bei den Neu- noch bei den Altgläubigen grosse Chancen für eine Reform im Sinne der verglichenen Artikel¹⁵⁷.

152 Vgl. LENZ 2, 183 f., 205 oder M. BUCER, Wiedervereinigung, 179–185.

153 Vgl. Kap. 2.2.5 (Keine Heiligung und keine Busse: Die drohende Strafe Gottes).

154 Vgl. LENZ 2, 173–187. Philipp von Hessen glaubte nicht an eine politische Realisierbarkeit der Denkschrift (siehe LENZ 2, 191 f.). Bucer verfasste während des Speyrer Reichstages ein weiteres Gutachten mit stolzen 142 Seiten Umfang (siehe POLLET 4, 82 f.).

155 LENZ 2, 188. Ähnlich LENZ 2, 204 f., 243 f.

156 LENZ 2, 189.

157 *Zudem so gleuben wir auch nicht, das es di papisten nunmer zulassen, sondern den praden schmecken und gedenken werden, aus was ursachen ir euch mit tnen zu Regensburg in di vergleichung habt lassen wollen, was darus gevolgt, was ir im stift Collen gehandelt und sich deshalb im stift Munster und Osnabrug erregt, das mit der zett ir dng ganz zu boden ging; sonderlich dwel Gropperus, Julius Pflug und andere, so es vorhin mit euch gehalten nunmer an zweivel alle wider euch setn werden.* LENZ 2, 196.

Begrabene Hoffnungen

Bis Ende Dezember 1543 sanken die Hoffnungen Bucers auf eine baldige Reformation des Reiches weiter, so dass er einen Durchbruch auf dem Verhandlungsweg ausschloss¹⁵⁸; nur noch Gottes mächtiges Eingreifen konnte die Lage verändern. Der Superintendent wandte sich nicht grundsätzlich gegen die Verhandlungen, die um die Wiederherstellung der religiösen Einheit bemüht waren, aber seine Haltung war wesentlich weniger entgegenkommend und vielmehr durch eine entschlossen evangelische, zur Abgrenzung bereite Position gekennzeichnet¹⁵⁹. Weitere Gespräche konnten nach Meinung des Reformators nur noch gelingen, wenn die Kolloquenten vorher umkehren und sich bei ihren Beratungen ausschliesslich auf die Heilige Schrift berufen würden¹⁶⁰. Die Bestimmungen der Alten Kirche sollen die Bibel nur noch ergänzen. Trotz der schwierigen Lage wollte der Elsässer den Mut nicht ganz sinken lassen und rief den Landgrafen auf, die scheinbare Gunst der Stunde endlich zu nutzen.

Nie ist uns für das reich Christi zu handeln meer platz und gelegenheit gegeben, und rusten uns darzu so ubel (...) So hat uns Gott so vil mittel an die hand gegeben, für unsere glieder im deutschen land zu handeln, das auch sie des jochs Antichrist erlediget werden und under das gute joch Christi komen möchten¹⁶¹.

Bei der Eröffnung des Wormser Reichstages (24. März 1545) forderte König Ferdinand, die Beratung der Religionsangelegenheiten – zum Ärger des abwesenden Bucer¹⁶² – mit Rücksicht auf das geplante päpstliche Konzil abzusetzen und die Religionsfrage auf dieses zu verweisen. Die Evangelischen weigerten sich aber, in diesem Konzil die versprochene freie Kirchenversammlung zu erkennen. Immerhin

158 Siehe GRESCHAT 206–209; M. BRECHT/H. EHMER, Reformationsgeschichte, 278–280; R. STUPPERICH, Reformatoren, 42–46; T. A. BRADY, Politics, 223–225; A. HASENCLEVER, Martin BUCER, 496–498; R. MATTAUSCH, Reichsstadt, 113–117 und M. HOLLERBACH, Religionsgespräch, 164–185.

159 Vgl. den Grundtenor der 1544/1545 erschienen Schriften.

160 Vgl. M. BUCER, Wege, 5–34; DERS., Vergleichung, 1–23 und W. FRIEDENSBURG, Martin Bucer, 180–182.

161 LENZ 2, 271 f.

162 Vgl. SCHIESS 2, 357 f.

konnte sich der Reichstag darauf verständigen, noch einmal ein Religionsgespräch anzusetzen. Allerdings wollten sich die Protestanten bei einem Scheitern der Gespräche nicht dem Konzil unterwerfen. Bucer lehnte ein erneutes Religionsgespräch ab, denn die Protestanten würden sich auf diese Weise bloss lächerlich machen¹⁶³. Nach seiner Meinung wüte Kaiser Karl V., ein Büttel des Papstes und Antichristen, gegen die Frommen. Der eigentliche Feind der evangelischen Kirche ist aber der Papst. *Summo hosti ecclesiarum, Romano antichristo, volunt permitttere omnia*¹⁶⁴. Um dies zu verhindern, versuchte Bucer noch einmal, bei den Reichsständen die Einberufung eines freien deutschen Nationalkonzils zu erreichen. Auf diese Weise solle Deutschland, so seine Hoffnungen, eine Vorreiterrolle in Europa übernehmen und den anderen Nationen ein gutes Beispiel geben¹⁶⁵. Für diese Ziele entwickelte er massive publizistische Aktivitäten und verfasste drei Propagandaschriften¹⁶⁶, die die Politiker unter anderem zur Übernahme ihrer christlichen Verantwortung und zum Kampf gegen den Papst, den schlimmst möglichen Feind, bewegen sollten.

163 Vgl. SCHIESS 2, 372–374, 376. Ähnlich dachte auch der Strassburger Rat (vgl. PCOR 3, 614f.).

164 SCHIESS 2, 373.

165 Vgl. M. BUCER, Vergleichung, 81–98.

166 M. BUCER, *Eyn Christliche Erinnerung, an die Kets. und Kön. Maiestaten, sampt Churfürsten, Fürsten und Stende des Hel. Reichs Teitscher Nation, jetzund zu Wurms versamlet* (...). Strassburg 1545; DERS., *Wie leicht und füglich Christliche vergleichung der Religion, und des gantzen kirchendienst Reformation, bey unss Teutschen zu finden, und in das werck zu bringen*. (...) Strassburg 1545. DERS., *Von den einigen rechten wege und mitlen Deutsche nation inn Christlicher Religion zu vergleichen* (...). Strassburg 1545. Dieses letztere Werk wendet sich gegen Johannes Gropper und weist in apologetischem Ton die klare Haltung Bucers in den Religionsgesprächen der Jahre 1540/41 nach. – Ferner tritt Bucer in der gegen Johannes Cochläus gerichteten Schrift *De Concilio et legitime iudicantis controversis Religionis* (1545) für ein freies Nationalkonzil ein und widersetzt sich entschieden dem geplanten päpstlichen Konzil in Trient. Schliesslich brachte der Strassburger im Traktat *Ein Christlich ongefährlich bedencken / Wie ein teidlicher anfang Christlicher vergleichung in der Religion zu machen sein möchte. Zu Leypzig Anno M.D.XXXIX zusammengetragen* (...) (1545) noch einmal die erzielten Ergebnisse der Leipziger Verhandlungen von 1539 ins Gespräch.

Der papst ist Gottes, aller christenheit und unser nation besonders ergister und schedlichster feindt, hat uns, so vil an im, beraubet aller himlischen und irdischen guter, hat unser kirchen graulich zerstoret und verwüstet, und underlaßt nicht, das er uns gar verderbe an leib und seel und von der erden außrotte. Den muß deswegen ein jeder christ vermoge aller canonen, und nit allein der b. schrift, für ein gewissen antichrist halten und sich im entgegen setzen¹⁶⁷.

Die Hoffnungen, dass alle Reichsstände sich zum Kampf gegen den Papst erheben und somit auf die Seite der Reformation schlagen würden, hatten aber keine Aussichten auf Erfolg und zeigen vielmehr die zunehmende Weltfremdheit des Strassburgers.

Von Dezember 1545 bis Mitte März 1546 fand in Regensburg das letzte Religionsgespräch statt. Die zähen und langwierigen Verhandlungen¹⁶⁸ standen aber unter dem Bann des am 13. Dezember 1545 eröffneten, von Bucer heftig abgelehnten¹⁶⁹ Trienter Konzils und waren wenig erfolgsversprechend. Die Lage war äusserst gespannt: Die streng altgläubigen Vertreter Johannes Cochläus, Eberhard Billick, Johannes Hoffmeister und Petrus Malvenda¹⁷⁰ waren nicht einmal bereit, die 1541 in Regensburg erzielten Übereinkünfte anzuerkennen, und wollten nur einer Überwindung der Gegensätze durch das Tridentinum beistimmen. Die Protestanten Martin Bucer, Johannes Brenz und Erhard Schnepf verhielten sich ebenfalls wenig kooperativ und bestanden auf einem zeitraubenden Verhandlungsverfahren, das eine exakte Berichterstattung sicherstellen sollte.

Angesichts der Fruchtlosigkeit der Debatten brach die kursächsische Delegation am 10. März auf Geheiss des Kurfürsten Johann Friedrich das Gespräch ab. Diese Rückberufung machte es Bucer und den übrigen Protestanten unmöglich, sich in weitere Verhandlungen einzulassen¹⁷¹. Dagegen konnte sich der Elsässer gegenüber Philipp von Hessen auch vorstellen, auch in Abwesenheit der Kursachsen weiter-

167 LENZ 2, 382.

168 Zu den Details siehe M. HOLLERBACH, Religionsgespräch, 178–183.

169 Vgl. z. B. B. AMERBACH, Amerbach-Korrespondenz 6, 147 f.; LENZ 2, 385 f. oder M. Bucer, Wege, 31–34.

170 Vgl. ihre abschätzige Charakterisierung durch Bucer in LENZ 2, 384 und 410.

171 Vgl. Bucer Begründungen für seine Abreise in LENZ 2, 414–427 und M. BUCER, A Protestant Newsletter, 240 f. (Nachweis für die Autorenschaft Bucers vgl. A. HASENCLEVER, Martin Bucer, 491–500).

zuverhandeln – allerdings nur mit neuen Kolloquenten und unter der Bedingung, dass einige Missstände abgestellt werden¹⁷². Mit dem Scheitern des zweiten Regensburger Gespräches ging die kurze Epoche der Religionsgespräche definitiv zu Ende.

Bucer hielt die Gespräche von Anfang an für zwecklos¹⁷³. Mit seiner Präsenz, seinen klaren Voten und seiner deutlichen Forderung, das Wormser Edikt (1523) und den Augsburger Abschied (1530) endlich aufzuheben¹⁷⁴, wollte er den Altgläubigen keine Möglichkeit geben, ihr weiteres Vorgehen gegen die Evangelischen zu rechtfertigen.

*Ich kan nach nit sehen, was man mit diesem colloquio suche dann allein einen schein der prorogation friden und rechtsens im reich und dem concilio meeren glimpfwider unß, darumb unß von nöien, gewarsamlich zu handlen und doch die handlung, wie ontustig sie ist, nit abzuschneiden on merglichen glimpf, dann sie selbs vom gegenteil dermaßen, wie alles in weiterung füren, nit werden mögen außwarten*¹⁷⁵.

Insgesamt beurteilte er die allgemeine politische Situation sehr pessimistisch, nicht zuletzt aufgrund der kaiserlichen Rüstung, die einen baldigen Krieg wahrscheinlich machte¹⁷⁶. Daher warnte der Theologe in der polemischen, 1545 erschienen Schrift *Wider auffrichtung der Messen / anderer Sacramenten und Ceremonien / Und des Papsttums*, vor den altgläubigen Zeremonien und vor der Macht der Kurie. Um den drohenden Krieg doch noch abzuwenden können, trat der Superintendent Mitte April¹⁷⁷ und Ende Mai 1546¹⁷⁸ erneut für die Durchführung von neuen Religionsgesprächen ein; im Gegensatz zu Kursachsen plädierten auch Jakob Sturm und Philipp von Hessen für weitere Verhandlungen. Die Hoffnungen, Kaiser Karl V. zum Einlenken zu bewegen, waren aber vergeblich: Schon kurz darauf sprachen die Waffen.

172 Vgl. LENZ 2, 424.

173 Vgl. PCOR 4/1, 44–47 und LENZ 2, 379, 400.

174 Vgl. z. B. LENZ 2, 381 und PCOR 4/1, 45 f.

175 LENZ 2, 400.

176 Vgl. LENZ 2, 376 f.

177 Vgl. LENZ 2, 427 f.

178 Vgl. LENZ 2, 450.

6.3 Der Ausgangspunkt für das *regnum Christi* in ganz Deutschland: Bucers Wirken im Erzbistum Köln

In den Jahren 1542/43 wurde Bucer vom Erzbischof Hermann von Wied um Hilfe bei der kirchlichen Erneuerung des Erzstiftes gebeten¹. Die weltliche Herrschaft des Hochstiftes nahm sich mit rund 700 Quadratkilometern relativ bescheiden aus, wobei die freien Reichsstädte Köln und Aachen nicht dazu gehörten. Die umfangreiche geistliche Herrschaft umfasste die Archidiakonate Bonn, Köln, Xanten und Soest. In diesem Gebiet lag die eigentliche politische Macht jedoch nicht beim Erzbischof, sondern beim Herzog Wilhelm von Jülich-Kleve-Berg, in den Bucer angesichts seiner Bereitschaft zu einigen Reformen grosse Hoffnungen setzte². Neben der Betreuung seiner im übrigen sehr reichen Diözese hatte der Reichsfürst die Administration von Paderborn und die Suffragan-Bistümer Lüttich, Utrecht, Münster, Osnabrück und Minden übernommen. Von diesen beabsichtigte auch der Münsteraner Bischof Franz von Waldeck, der zugleich Administrator von Osnabrück und Minden war, seine geistlichen Herrschaften zu reformieren³ und berief auf Empfehlung von Philipp von Hessen im Februar 1543⁴ den in Bonn weilenden Bucer

1 Nach M. DE KROON, Bucer und die Kölner Reformation, 493–495; C. VARRENTRAPP, Hermann von Wied, 220 f.; E. WOLGAST, Hochstift, 91 f., 105–107 und GRESCHAT 192–194.

2 Vgl. C. KRAFFT, Briefe, 28 f.

3 Vgl. LENZ 2, 94.

4 Bucer wäre gerne nach Beendigung der Kölner Reformation, frühestens aber nach Ostern 1543, nach Münster gereist, um den westfälischen Bischof bei seinen Erneuerungsbemühungen zu unterstützen (vgl. PCOR 3, 353 f. und LENZ 2, 116–119). Im Gegensatz zu Philipp von Hessen (vgl. LENZ 2, 115 f.) lehnte der Strassburger – wohl unter dem Eindruck der Geheimhaltungsprobleme bei der Bigamie Philipps – eine Klandestinehe von Franz von Waldeck ab (vgl. LENZ 2, 118) und empfahl stattdessen eine öffentliche Heirat nach der durchgeführten Reformation der Hochstifte. So sollte die sachliche und persönliche Ebene getrennt bleiben. Vgl. E. WOLGAST, Hochstift, 105 f.

zum Berater für die weiteren Reformen; aus ungeklärten Gründen blieb es aber nur bei dieser Berufung⁵.

Der erzbischöfliche Einfluss war für den nördlichen Bereich des Reiches von eminenter Bedeutung. Bei einem Übergang des Kölner Hochstiftes zum Protestantismus wären das Herzogtum Jülich-Kleve-Berg und die westfälischen Bistümer nur schwerlich bei der alten Kirche zu halten gewesen. Darüberhinaus hatte Hermann von Wied als Kurfürst eine grosse Bedeutung auf der Reichsebene. Ein Wechsel seiner konfessionellen Position hätte eine protestantische Mehrheit im Kurfürstenkollegium zur Folge gehabt, sodass bei der nächsten Wahl vermutlich ein Protestant zum Kaiser erkoren worden wäre. Aus diesen Gründen kam der Reformation im Erzbistum Köln für die konfessionelle Zukunft Deutschlands eine Schlüsselfunktion zu.

Bucers zweiter Anlauf zur Reformation des Reiches

Die Altgläubigen waren sich der möglichen Konsequenzen der kirchlichen Neuerungen im Erzbistum Köln bewusst und befürchteten einen protestantischen „Flächenbrand“ im gesamten Reich⁶. Aber auch viele Protestanten hatten die hohe strategische Bedeutung des Erzbistums Köln erkannt – genau wie Bucer. Er schrieb 1543 an Philipp von Hessen: *Wa dann der herre geben wolte, wie ers gar gnediglich angefangen, das dieser geistliche churfurst christlich reformation ins werck richtet, wurden bald der bischoven meer hernacher volgen. Und mochten wir armen Deutschen dadurch gar leicht zu allgemeiner reformation und vergleichung der religion komen und dadurch auß dem schweren zorn Gottes und unseren eigen augenscheinlichen verderben, so auß unser zwispalt in der religion entstanden, sich biß-*

5 Der längerfristige Einfluss Bucers auf die Reformation der drei Münsteraner Hochstifte war wohl marginal: Während der Pfarrer für den Wahlcharakter der Hochstifte eintrat (d. h. keine Vererbbarkeit), ging es dem Münsteraner Bischof um ihre Dynastisierung. Vgl. E. WOLGAST, Hochstift, 105f. und das Kap. 3.5.1 (Die Anwendung der Trennung der beiden Regimente: die Vorschläge zur Reformierung der Hochstifte).

6 Vgl. E. WOLGAST, Hochstift, 91 f.

her immer meer und grausamer einreißet und unß Deutschen gar nahe das leist zugefuget hat, erettet werden⁷. Nachdem die Religionsgespräche (1540/41) keine kirchliche Erneuerung im Reich eingeleitet hatten, kann die Beteiligung Bucers am Kölner Reformationsversuch (1542/43) als ein zweiter Anlauf interpretiert werden, der kirchlichen Erneuerung in Deutschland (und damit dem *regnum Christi*) zum Durchbruch zu verhelfen.

Der (gescheiterte) Versuch des Kölner Kurfürsten, die Reformation in seinem Hochstift einzuführen, erstreckte sich über mehrere Jahre und vollzog sich nicht wie im Ordensstaat Preussen in einem einmaligen Akt. Hermann von Wied wollte *die Einführung des evangelischen Bekenntnisses verbinden mit der Bewahrung des geistlichen Fürstentums und der Aufrechterhaltung seiner Institutionen. Damit hätte das auch für die übrige Reichskirche zukunftsträchtige und attraktive Modell des selbständigen geistlichen Staatswesens evangelischer oder bikonfessioneller Observanz entstehen können – modellhaft für die Mehrzahl der Bischöfe auch insofern, als der Kölner Kurfürst als „der ideale Durchschnittsbischof“, als „typischer Reichsbischof“ im herkömmlichen Sinn gelten konnte*⁸. Für die Erarbeitung dieses Kölner Modells war Bucer der geeignete Mann, denn er war in der Lage – anders als etwa die Wittenberger –, theologische Positionen mit politischen Notwendigkeiten zu verbinden.

Die Vorgeschichte von Bucers Berufung nach Köln

Seit 1520 trug der kaiser- und romtreue Kurfürst Hermann von Wied die altgläubige Politik des Reiches vollumfänglich mit und liess die antilutherischen Dekrete, namentlich das Wormser Edikt, und das kaiserliche Täufermandat von 1529 in seinem Herrschaftsgebiet in aller Schärfe (u. a. Verbrennung von zwei Neugläubigen im Jahr 1529)

7 LENZ 2, 114. Ähnlich: *Es kan E.f.g. auch wol ermessen, wie viel gantzer deutscher nation an guter reformation in disem churfurstentumb gelegen sein wolte.* LENZ 2, 151.

8 E. WOLGAST, Hochstift, 91.

durchsetzen⁹. Trotz dieser dezidiert antireformatorischen Politik befürwortete der Erzbischof bereits in den zwanziger Jahren kircheninterne Reformen und war bestrebt, die schlimmsten Missbräuche im Pfründenwesen einzudämmen.

Weil ein allgemeines Konzil auf sich warten liess, wollte der Kurfürst nicht länger auf Reformen warten und berief zu diesem Zweck 1536 eine Provinzialsynode nach Köln ein. Mit diesem Schritt suchte Hermann seine bischöflichen Rechte gegen den Herzog von Jülich-Kleve-Berg (Sein Gebiet gehörte fast vollständig zum Erzbistum Köln.) zu verteidigen, der selber erste kirchliche Reformen eingeleitet hatte. Die Versammlung stimmte den von seinem Berater Johannes Gropper ausgearbeiteten Synodalstatuten zu, die notabene das wichtigste Zeugnis eines vortridentischen, innerkirchlichen Reformvorhabens sind. Allerdings konnte der Erzbischof den Herzog nicht dazu bringen, die Reformen in Jülich-Kleve-Berg tatsächlich an die Hand zu nehmen. Da auch die Erneuerungsversuche im eigenen Kurfürstentum im Sande stecken blieben, blieb die Initiative von 1536 Theorie. Immerhin konnte Hermann von Wied im Jahre 1538 eine umfassende Reform der weltlichen und geistlichen Jurisdiktion in seinem Erzstift abschliessen. Insgesamt zeigt sich also: *Am Ende der Dreißiger Jahre zeigt sich uns Hermann von Wied als initiativenreicher Landesherr und als ein Bischof, der die in Kirche und Reich spürbare Reformbereitschaft eigenständig aufzugreifen und umzusetzen bereit war*¹⁰.

Nach dem Scheitern der Religionsgespräche wollte der Kurfürst nicht mehr länger auf ein Konzil warten und nahm die kircheninternen Reformen selber an die Hand. Seine Erneuerungsbemühungen rechtfertigte er mit dem Regensburger Reichstagsabschied, der den Kirchen weitere Reformen im Sinne der 16 verglichenen Artikel ans Herz legte. Zu diesem Zwecke lud der Erzbischof die beiden Regensburger Wortführer der Religionsparteien, den Kölner Domkapi-

9 Nach M. KÖHN, Bucers Entwurf, 11–39; A. FRANZEN, Bischof, 12–19, 108f.; M. DE KROON, Bucer und die Kölner Reformation, 498f.; F. PETRI, Zeitalter, 39f.; H. MOLITOR, Hermann V. von Wied, 298–308; C. VARRENTTRAPP, Hermann von Wied, 40–48, 72–78 und GRESCHAT 192–194.

10 H. MOLITOR, Hermann V. von Wied, 302.

tular Gropper und den Strassburger Superintendenten Bucer¹¹, ein, die gescheiterten Gespräche in einem anderen Kontext fortzusetzen. Hermann von Wied strebte eine innerkirchliche Reform an, die den Alt- und Neugläubigen gleichermaßen gerecht werden sollte. *Aber auch in Köln konnte man weder durch Gespräche noch durch Reformen der Entscheidung zwischen den Konfessionen, die sich jetzt herauszubilden begannen, ausweichen.* Es dürfte die Tragik der Kölner Reformation gewesen sein, dass Bucer und Gropper dies viel eher begriffen hatten als der konfessionspolitisch harmlos denkende Reichsfürst¹², dem die taktischen Winkelzüge und strategischen Über-

11 Bucer kannte Hermann von Wied vom Hagenauer Religionsgespräch (1540). Vgl. Kap. 6.2.2 (Wenig hoffnungsvoller Beginn der Religionsgespräche).

12 Während seiner einjährigen obligatorischen Präsenzzeit als Kölner Domkapitular war der des Lateinischen unkundige Hermann von Wied wahrscheinlich während eines Jahres an der juristischen Kölner Fakultät eingeschrieben, obwohl er nicht einmal den Titel eines Magister artium besass. Bei dieser Immatrikulation dürfte es sich um einen normalen Ehrenakt gegenüber Adeligen gehandelt haben, der keinen Rückschluss auf die Bildung zulässt. Auf ein theologisches Studium konnte der Kirchenfürst erst recht nicht zurückblicken. Die mässige Ausbildung war denn auch eine Zielscheibe für die altgläubige Polemik, während die Neugläubigen bestrebt waren, die theologische Kompetenz des Bischofes zu würdigen (vgl. z. B. Bucers Beurteilung in LENZ 2, 207). Da der Reichsfürst eine nicht unansehnliche Bibliothek besass, dürfte er nicht so ungebildet gewesen sein, wie ihn die altgläubige Polemik und einzelne moderne katholische Autoren darstellen.

Hermann von Wied erkannte aber die Problematik seines Reformversuches nicht. Das zeigen die Gesprächsnotizen des unverdächtigen Zeugen Philipp von Hessen, der in einem Brief vom 11. November 1543 an Bucer folgendes schrieb: *Der bischove zu Collen ist ein guter fromer man, hat, ut wir mit im geredt, zu uns gesagt, er wolt bet dem gottlichen wort pleiben, aber darneben finden wir, das er noch in vilen dingen des glaubens keinen rechten verstand hat* (LENZ 2, 193). In diesem Gespräch distanzierte sich Hermann von Wied von Bucer, weil er *zu vil weltwetsheit* (a. a. O. 193) habe. Über diese Aussage entrüstete sich Philipp von Hessen: *(...) wilchs uns ein ezwas beschweret, darumb das er aus allen ewern predigen und lehren nit so vil geschopft, das er in disem fall anderst von euch (sc. Bucer) hette urteilen mugen* (a. a. O. 193 f.). Regelrecht betroffen war der Landgraf über die simple Lagebeurteilung des Erzbischofs – notabene im, für die Kölner Reformation entscheidenden Jahr 1543: *Wetter hat f. i. zu uns gesagt: wann der religionsach solt geholfen werden, so must man weder euch (sc. Bucer), Lutherum oder Melanthonem, sondern andere fromme menner darzu nemen, die alten lerer faren lassen und nur Gots*

legungen seiner Berater in seinem schlichten Gottvertrauen fremd blieben¹³.

Sein zweiter Reformversuch beschränkte sich im Gegensatz zum ersten nur auf sein weltliches Herrschaftsgebiet, das Erzstift, das aber das Rückgrat der Kirchenprovinz bildete. Seine Absichten konnte der schwach im Sattel sitzende Kurfürst aber nur in Zusammenarbeit mit dem Landtag durchzusetzen. Die landesherrliche Macht war nämlich durch eine starke Abhängigkeit vom Landtag begrenzt, der aus vier Ständen zusammengesetzt war: die Städte, die Ritter, die Grafen und das mächtige Domkapitel, das aus 16 Prälaten des Hochadels und acht Professoren der streng konservativen Kölner theologischen Fakultät bestand. Namentlich das Domkapitel verfolgte gegenüber dem Ordinarius eine eigenständige, nicht immer spannungsfreie Politik und konnte dank der engen Verknüpfung mit der Universität sowie der Stadt Köln auf deren Unterstützung zählen. In dieser Kölner

wort des alten und neuen testaments nehmen und sich darus etner goitlichen und chrstlichen meynung vergletchen; dann ir, dtse leut, leses zuwil scribenten, das ir den rechten gelst nicht haben kontet (a. a. O. 194).

Hermann von Wied misstraute offensichtlich der Theologenzunft und vertrat einen unkritischen Biblizismus, der vermutlich spiritualistisch geprägt war. Immerhin finden sich gleich fünf Titel des Spiritualisten Sebastian Franck im überlieferten Bücherverzeichnis seiner Privatabibliothek, während die damals aktuelle Kontroverstheologie (z. B. Eck, Luther, Melanchthon, Bucer) bis auf den Johanneskommentar von Brenz und eine Gropper-Schrift fehlt. Insofern ist dem Katholiken H. JEDIN, Fragen, 349 zuzustimmen: *Man hat allen Grund zu zweifeln, ob er auch von ferne imstande war, die grundlegenden Differenzen zwischen der katholischen und der protestantischen Lehre als solche zu erkennen.* Der Reichsfürst war getragen von einem Vertrauen in die Kraft des Wortes Gottes, und deshalb konnte und wollte er nicht einsehen, dass die Reichs- und Konfessionspolitik nach rauen, nicht immer frommen Gesetzen abliefen. Daher wurde er zu einem Opfer der Ambivalenz der unterschiedlos von Altgläubigen und Evangelischen verwendeten Reform-/Reformationsbegriffes. Vermutlich war sich der Bischof im Anfang der Kölner Reformation gar nicht bewusst, dass er nicht mehr eine innerkirchliche Erneuerung betrieb, sondern mit der Einladung Bucers einen protestantischen Kurs eingeschlagen hatte. Vgl. H. JEDIN, Fragen, 348–351; A. FRANZEN, Bischof, 12–19; H. MOLIOT, Hermann V. von Wied, 306–308 und F. PETRI, Zeitalter, 39 f.

13 Vgl. Hermanns naive Darstellung der Kölner Reformation aus dem Jahr 1546 in ARCEG 4, 205–210.

„Troika“ war die Universität, insbesondere die acht professoralen Domkapitulare, die treibende Kraft und die Speerspitze des Widerstandes gegen die bischöflichen Reformpläne.

Bucers erste Berührungen mit dem Erzbistum Köln und seine Berufung

Auf Einladung des Erzbischofs Hermann von Wied hielt sich Bucer vom 5. bis etwa 14. Februar 1542 im bischöflichen Jagdschloss Buschhofen und in Köln¹⁴ zu ersten Besprechungen auf¹⁵. In der Residenz kam es zu intensiven Gesprächen zwischen Bucer und Gropper über eine Kirchenreform. Die Zusammenkunft verlief vermutlich aber nicht so harmonisch, wie sie der Strassburger 1545 im Rückblick darstellte¹⁶. Inwieweit Vereinbarungen für das weitere reformatorische Vorgehen getroffen wurden, ist nicht mehr zu eruieren. Jedenfalls ermunterte der Superintendent den Erzbischof einen Monat später, eine Reformation durchzuführen und mit seinem Beispiel kraft seines Alters und seiner kurfürstlichen Würde voranzugehen¹⁷. Bucers Urteil über Hermann von Wied und Wilhelm von Jülich-Kleve-Berg, die beiden Hoffnungsträgern für eine Reformation des Rheinlandes, fiel in einem Brief an Vadian auch äusserst positiv aus: *Uterque enim princeps pius est et veram expetit reformationem*¹⁸.

Vermutlich war die Einberufung des Landtages auf Anfang März 1542 eine Folge dieser Februar-Gespräche. Nachdem die vier Stände

14 Im Anschluss an das Buschhofener Treffen reiste Bucer mit einem Ehrengelitt von Edelleuten nach Köln. Diese Eskorte sicherte dem Reformator eine ehrenvolle Aufnahme in der Reichsstadt und ermöglichte eine Begegnung mit dem städtischen Kanzler Peter Bellinghausen. Während seines Aufenthaltes dürfte dem Strassburger aber nicht entgangen sein, dass die Stadt Köln einer Reformation ablehnend gegenüberstand. Nach A. FRANZEN, Bischof, 75.

15 Nach M. KÖHN, Bucers Entwurf, 39–46; A. FRANZEN, Bischof, 69–79; E. WOLGAST, Hochstift, 19–93; H. MOLITOR, Hermann V. von Wied, 302f.; C. VARRENTTRAPP, Hermann von Wied, 126–146 und GRESCHAT 194f.

16 Vgl. M. BUCER, Wege, 91–100.

17 Vgl. C. KRAFFT, Briefe, 24–27 (= POLLET 4, 60–62).

18 E. ARBENZ/H. WARTMANN, Briefsammlung 6, 116.

über den Regensburger Abschied informiert wurden, stimmten sie einer konservativen Reform im Sinne der verglichenen Artikel zu¹⁹. Der Erzbischof wurde mit der Ausarbeitung eines Programms beauftragt, das nach der Fertigstellung dem Landtag zur Prüfung vorgelegt werden sollte. Die scheinbare Harmonie verflog ziemlich schnell, als im Sommer 1542 durchsickerte, dass Bucer als externer Berater in das Kurfürstentum berufen werden sollte. Die Unruhe ist verständlich: Der Strassburger war nämlich ein entschiedener Reformator und nur in zweiter Linie der scheinbar so offene Vermittler, als welchen ihn Hermann von Wied an den Religionsgesprächen kennengelernt hatte. Ob sich der Kölner Bischof dieser Ambivalenz bei der Anfrage an den Strassburger Rat um eine Beurlaubung Bucers für ein halbes bis ein ganzes Jahr bewusst war? Jedenfalls stimmte der Senat am 6. September 1542 diesem Wunsch zu²⁰.

Gegen die eigenmächtige Berufung des Reformators durch den Erzbischof organisierte sich der Widerstand in der Kölner „Troika“. Es war dem Domkapitel und der Universität bewusst, dass für sie viel auf dem Spiel stand. Deshalb reagierten diese beiden altgläubigen Institutionen mit ungewöhnlicher Schärfe auf die Einladung Bucers. Namentlich der bischöfliche Berater und Domkapitular Johannes Gropper, der den Strassburger Reformator und seine pointierten Ansichten auf dem Hagenauer Religionsgespräch (1540) kennengelernt hatte, forderte ihn zur Ablehnung der Berufung auf. In der Beteiligung Bucers erkannte Gropper eine erhebliche Gefährdung der traditionellen Kirche und zog sich deshalb aus seiner bisherigen Vermittlerposition in die streng altgläubigen Kreise zurück. Das bisher gute Einvernehmen zwischen dem Reformator und dem Reformtheologen zerbrach, und es begann ein Kampf, dessen Pole Bucer und Gropper waren. *So wurde aus dem (...) illusionären Reform- und Versöhnungsvorhaben ein hart umkämpfter Reformationsversuch*²¹.

19 Vgl. den Abschied in ARCEG 4, 218f.

20 Vgl. PCOR 3, 315.

21 H. MOLITOR, Hermann V. von Wied, 303.

Bucers reformatorisches Wirken: die Verkündigung und die Ausarbeitung einer Kirchenordnung

Bucer traf am 14. Dezember 1542 in Bonn ein, wo ihn zwei Aufgaben erwarteten²²: die Verkündigung des Evangeliums in Predigten und Vorlesungen sowie die Ausarbeitung einer neuen Kirchenordnung. Nur die freie Verkündigung des belebenden Wortes Gottes konnte nach Meinung des Strassburgers die kirchliche Erneuerung einleiten, weshalb er sich intensiv um die Verbreitung der biblischen Botschaft in vier bis sieben Predigten und drei bis sechs exegetischen Vorlesungen pro Woche bemühte.

Um die Reform in feste Bahnen zu lenken, wurde der Elsässer gebeten, eine neue Kirchenordnung auszuarbeiten; ein von Johannes Gropper angefertigter, altgläubiger Reformentwurf – laut Bucer ein *flickwerk*²³ – war zuvor vom Reichsfürsten abgelehnt worden. Gemäss den Wünschen Hermanns von Wied sollte sich das Gesetzeswerk am Beispiel der Brandenburgisch-Nürnbergischen Kirchenordnung von 1533 orientieren und das Ziel verfolgen, *mehr (...) was beizubehalten (...), als sogleich zu verbessern und abzuschaffen, mehr aufzubauen als niederzureißen*²⁴. Dementsprechend sollten keine Änderungen an den Institutionen vorgenommen sowie die Existenz des geistlichen Fürstentums nicht in Frage gestellt werden. Die Ämter von Bischof und Landesfürst waren nach seinen Vorstellungen nicht zu trennen (d. h. also keine Übertragung der Temporalien an einen Beamten oder die Bestellung eines Koadjutors für die Spiritua-

22 Nach M. KÖHN, Bucers Entwurf, 49–64, 69–71, 156–16; M. DE KROON, Bucer und die Kölner Reformation, 499–501; E. WOLGAST, Hochstift, 91–96; A. FRANZEN, Bischof, 80–93 und GRESCHAT 195–200.

23 Aus Bucers Urteil über den Reformationsementwurf Groppers in LENZ 2, 124, wo es auch heisst: *Gibt die lehre der justification nit ubel dabere, aber das andere in brauchen der kirchen verschlegt's alles wider. Dann ste auch die communton beider gestalt und priesterhehe stellen zu böherer gewalt, das ist zum papst oder concilium.*

24 Aus der Weisung Hermanns von Wied an Melanchthon und Bucer für die Abfassung des Reformprogramms, des *Einfältigen Bedenkens*. Zitiert nach M. KÖHN, Bucers Entwurf, 70.

lien, wie Bucer es normalerweise anstrebte²⁵). Auf der Basis eines frommen Biblizismus strebte der Erzbischof eine konservative, nach seiner Ansicht durchaus noch innerkirchliche Reform an, deren Ziel laut Bucer die Wiedergewinnung der *substantia religionis nostrae et ecclesiasticae administrationis*²⁶ war – sowie sie in den verglichenen Regensburger Artikeln zu finden sei.

Die neue, von Bucer und Melanchthon verfasste Kirchenordnung – erschienen erstmalig im September 1543 unter dem Titel *Von Gottes genaden unser Hermans Ertzbischoffs zu Cöln, unnd Churfürsten etc. einfaltigs bedencken* (...) – nahm diese bischöflichen Wünsche auf, denn der Strassburger wollte ähnlich wie bei den Religionsgesprächen den reformbereiten, gutwilligen Altgläubigen den Übergang zum Protestantismus erleichtern. Bei der Erarbeitung der neuen kirchlichen Grundlage griff der Geistliche auf das Programm einer *guten, leidlichen reformatton*²⁷ zurück, das er bereits bei den Religionsgesprächen angewandt hatte. Im Grunde genommen handelt es sich bei der Kölner Kirchenverfassung um eine auf die lokalen Verhältnisse zugeschnittene Adaption dieses bucerschen Reformationsprogrammes.

In diesem Sinn war der Theologe zu zahlreichen Zugeständnissen in den nicht notwendigen Belangen bereit. Entgegen seiner sonst vertretenen Auffassung akzeptierte er den Wunsch Hermanns und beließ ausnahmsweise die Personalunion von Bischof und Landesfürst. Wahrscheinlich sah Bucer aber in ihm primär den säkularen Kurfürsten und weniger den Bischof mit sakralem Nimbus²⁸. Ausserdem war der Strassburger bereit, die Privilegien der Stifte, namentlich des Domkapitels, unangetastet zu lassen. Allerdings sollten sich

25 Vgl. dazu das Kap. 3.5.1 (Die Anwendung der Trennung der beiden Regimente: die Vorschläge zur Reformierung der Stifte).

26 POLLET 3, 143, Anm. 4.

27 Vgl. Kap. 6.2.2 (Bucers Programm einer *guten, leidlichen Reformatton*: die minimalen Voraussetzungen für die Herrschaft Christi).

28 In den Schreiben an den Landgrafen Philipp von Hessen verwendete Bucer häufig den Terminus *aller frommer Churfürsten*. Vgl. LENZ 2, 113, 118, 141, 147, 157 und POLLET 3, 142. Zum Hintergrund siehe Bucers Konzept der Reform der Hochstifte in Kap. 3.5.1 (Die Anwendung der Trennung der beiden Regimente: die Vorschläge zur Reformierung der Stifte).

diese kirchlichen Institutionen längerfristig auf ihre ursprünglichen Aufgaben in der Seelsorge und der Bildung zurückbesinnen sowie in ihrem Lebensstil die evangelische Lehre bezeugen.

Die grundlegenden Unterschiede zwischen Bucer und Hermann sind aber nicht zu übersehen. Während es dem Strassburger darum ging, das Hochstift mit einigem taktierendem Entgegenkommen für den Protestantismus zu gewinnen, wollte der Erzbischof nur eine innerkirchliche, obgleich entschiedene Erneuerung durchführen. Faktisch lavierte der reformfreundige Kirchenfürst zwischen den konfessionellen Fronten und entschied sich für keine Seite, auch nicht für den Protestantismus.

Anhaltender Widerstand des Domkapitels gegen eine Reformation

Die Kölner „Troika“ widersetzte sich einer gründlichen kirchlichen Erneuerung und verlangte Bucers Entlassung als Vorbedingung für die Behandlung von Reformen²⁹. Dabei scheuten diese altgläubigen Kreise vor keinem Mittel zurück und diffamierten den Elsässer³⁰. Bucer versuchte seine eigene Position zu stärken, indem er als Repräsentant des bedeutenden hessischen Landgrafen auftrat³¹. Angesichts des mächtigen Widerstands war der Geistliche bemüht, die Position des Erzbischofs zu stärken, und bat deswegen – mit Erfolg – Philipp von Hessen, den kirchlichen Würdenträger mit Trostbriefen zu unterstützen³². Trotz der Opposition hielt Hermann von Wied an seinem Reformkurs fest und berief den Landtag auf den 12. März 1543 ein³³. Die drei weltlichen Stände und eine Minorität des Domkapitels stellten sich hinter die Reformpläne ihres Landesherren und waren auch bereit, den notabene nur im Hintergrund agierenden Strassburger Superintendenten als Berater zu akzeptieren. Die Mehr-

29 Nach M. KÖHN, Bucers Entwurf, 49–64; M. DE KROON, Bucer und die Kölner Reformation, 495–506; A. FRANZEN, Bischof, 80–93; E. WOLGAST, Hochstift, 92 f.; J. F. G. GOETERS, Landtage, 73 und GRESCHAT 195–200.

30 Vgl. LENZ 2, 117 f.

31 Vgl. LENZ 2, 119, 127 f.

32 Vgl. LENZ 2, 114 f., 117–119, 121–123.

33 Vgl. den Bericht Bucers über den Landtag in LENZ 2, 132–135.

heit des Domkapitels lehnte die bischöflichen Pläne ab und forderte weiterhin Bucers Abberufung, doch diese Fraktion blieb auf diesem Landtag – wie auch auf den folgenden – isoliert. Die breite Unterstützung des Bischofs und seiner Politik veranlasste den Geistlichen zur Feststellung, Hermann von Wied sei in seinem Amt neu legitimiert worden. *Also ist der alte fromme churfürst auff diesem tag erst recht zum christlichen bischove von der landtschafft erwehlet und angenommen worden, da in das capitel, das in zum paepstlichen bischove erwelet hat, wolte wider entsetzet haben*³⁴.

In der im Mai 1543 erschienenen Schrift *Judicium Cleri (secundarii) et universitatis Coloniensis de doctrina et vocatione Martini Bucer ad Bonnam* des Karmeliterprovinzials Eberhard Billick erneuerten die Kölner ihre ablehnende Haltung auf eine äusserst polemische Weise. Damit begann der offene Kampf mit Pamphleten, in dem sich der Elsässer trotz seines prophetischen Sendungsbewusstseins³⁵ in einer ungünstigen Position befand. Weil das Domkapitel und die Vertreter der Kölner theologischen Fakultät sich nicht auf Bucers Vorschlag einer öffentlichen Disputation³⁶ einliessen, konnte der Strassburger nicht mit seiner Fähigkeit, sich in Debatten durchzusetzen, brillieren und musste sich schriftlich äussern³⁷. Wegen der fehlenden Prägnanz und der Kürze seiner Texte war das ein erheblicher Nachteil – nicht zuletzt in Abgrenzung zu der riesigen Anzahl von gegnerischen Traktaten und Schmähschriften, die in dieser Zeit erschienen³⁸.

Trotz des Widerstandes gegen eine kirchliche Erneuerung trat die Reformation Kurkölns in die praktische Phase. Mit der Zulassung der Priesterehe wurde ein erster, entscheidender Schritt getan. An Ostern

34 LENZ 2, 135.

35 Bucer war von seinem göttlichen Auftrag überzeugt: *Assumpsit me Dominus, Seniorum non est reitcere! Posuit me in ministerium suum Christus, depelli me eo nemo de Clero Christi postulabit.* (Aus einem Brief an Gropper vom 31. Januar 1543) J. GROPPER, Briefwechsel 1, 296.

36 Vgl. z. B. C. KRAFFT, Briefe, 38.

37 Zu Titel und Details siehe M. KÖHN, Bucers Entwurf, 57 f.; M. DE KROON, Bucer und die Kölner Reformation, 501–506 und GRESCHAT 196–200.

38 Zwischen 1542 bis 1547 erschienen 144 Schriften. Vgl. dazu den Katalog in T. SCHLÜTER, Publizistik, 136–297.

liess der Erzbischof das Abendmahl unter beiderlei Gestalt austeilten, worüber – so Bucers Meinung – *bei dem capitel ein neuw feur angohn*³⁹ werde. Ausserdem konnte der Reformator erreichen, dass am 6. April eine grosse Prozession abgesagt wurde. Mit diesen Schritten wurde die Abwendung von der Verbindlichkeit der tradierten Vorschriften dokumentiert.

Wie in seiner Heimatstadt⁴⁰ mass Bucer der Bildung eine entscheidende Bedeutung für den Erfolg der kirchlichen Erneuerung zu und versuchte deshalb im Bonner Franziskanerkloster nach dem Vorbild des Strassburger Gymnasiums eine protestantische Gegenuniversität zur Kölner *Alma mater* einzurichten⁴¹. Die Kirchengüter, die nach seiner Meinung nur noch für den Predigt- und Schuldienst zu verwendet werden durften, sollten die neue Institution wirtschaftlich tragen⁴². Angesichts dieser Erfolge lobte Bucer Hermann von Wied: *Noster senex constantissimus est et syncerus in ratione restituendi regnum Christi*⁴³.

Die neue Kurkölnener Kirchenordnung: das *Einfältige Bedenken*

Die Ausbreitung der Kurkölnener Reformation wurde durch den Mangel an geeigneten Prädikanten⁴⁴ eingeschränkt, denn nur in drei Städten fanden sich reformatorische Theologen⁴⁵. Auf die Bitten des Erzbischofes wurden Johannes Pistorius (Hessen) und der hochangesehene Philipp Melanchthon (Kursachsen) von ihren jeweiligen Landesherren zur

39 LENZ 2, 135.

40 Vgl. Kap. 4.2.2 passim.

41 Vgl. Bucers Vorstellungen in VGG 140a–143a.

42 Weil die meisten Kirchengüter auf dem Gebiet des Herzog Wilhelm von Jülich-Kleve-Berg lagen, gelangte Bucer an Philipp von Hessen, damit dieser den Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen bitte, er möge seinen Jülicher Schwager auffordern, dem Erzbischof keine Steine bei der Neuordnung der Kirchengüter in den Weg zu legen. Vgl. LENZ 2, 137 f. und M. KÖHN, Bucers Entwurf, 55.

43 C. KRAFFT, Briefe, 63.

44 Vgl. Bucers Klage in LENZ 2, 135.

45 Vgl. LENZ 2, 135. – Zum folgenden siehe M. KÖHN, Bucers Entwurf, 55–64; A. FRANZEN, Bischof, 96 f.; H. EELLS, Bucer, 332–337; J. F. G. GOETERS, Landtage, 74 und GRESCHAT 197–200.

Unterstützung der Kölner Reformation ins Rheinland entsandt. Ferner entsprach Strassburg einem erneuten erzbischöflichen Gesuch und liess im Juni den Domprediger Hedio, der eine frühere Einladung auf Geheiss des Rates abschlagen musste, nach Bonn ziehen. Insgesamt wurden 15 evangelische Prädikanten ins Land geholt, deren Lebensunterhalt Hermann von Wied aus eigener Tasche finanzierte.

Dank der tatkräftigen Hilfe der zugereisten Prediger konnte Bucer seine Arbeit am *Einfältigen Bedenken* intensiver vorantreiben und bis Ende Juni abschliessen. Nach seiner Ankunft hatte Melanchthon den ersten Entwurf des Strassburgers studiert und die noch fehlenden Kapitel über die Lehre ergänzt. An der Sitzung des Landtages (23. – 26. Juli)⁴⁶ in Bonn – notabene in Abwesenheit Bucers – billigten die drei weltlichen Stände das *Einfältige Bedenken* und folgten dem erzbischöflichen Vorschlag, die kirchliche Erneuerung durch eine von den Ständen zu bestellende Kommission durchführen zu lassen. Das Domkapitel lehnte den Reformationsentwurf ab und verlangte stattdessen eine Reform auf der Basis der Provinzialstatuten von 1536. Mit dem positiven Entscheid der Stände hatte die Kölner Reformation eine wichtige Hürde genommen. Bereits am 28. Juli kehrte Melanchthon nach Wittenberg zurück, während Bucer und Hedio den August noch in Bonn verbrachten, um die in Aussicht gestellte, ausführliche Stellungnahme des Kapitels abzuwarten und zu beantworten.

Das 1543 und 1544 gedruckte *Einfältige Bedenken* wurde allerdings nie die offizielle Kirchenordnung des Erzstiftes, obwohl Hermann von Wied zum Erlass auf Grund des Landtagsentscheides berechtigt gewesen wäre. Neben der politisch ungünstigen Entwicklung war für den Erzbischof der Wunsch ausschlaggebend, seinen gesamten Klerus für die neue Ordnung gewinnen. Ein Nebeneinander von

46 Aus Anlass des angekündigten Landtages versuchte Bucer die Diplomatie für seine Ziele „einzuspannen“. So regte er dem Landgrafen Philipp von Hessen eine Delegation des Schmalkaldischen Bundes an, um beim Domkapitel und beim Kölner Rat vorzusprechen und ihre Beschwerden zu deponieren. Allerdings konnte diese Abordnung, die am 21. Juli 1543 eintraf, nichts erreichen (vgl. LENZ 2, 151–154). Ferner gelangte Bucer an die Strassburger Gesandten des Frankfurter Städtetags, um eine Intervention dieser Versammlung zu erreichen. (vgl. PCOR 3, 407–49) Vgl. H. EELLS, Bucer, 332–334.

altgläubigen Priestern und evangelischem Klerus hätte die Einführung der neuen Kirchenordnung verunmöglicht. Es ist aber anzunehmen, dass einzelne Teile des *Einfältigen Bedenkens* praktische Bedeutung erhielten: die Gottesdienstordnungen, die Agenden für die Feier des Abendmahles und der Taufe, die Abschaffung der Bilder und der Heiligenstatuen. Insgesamt wurde die Kölner Reformation durch den Verzicht auf die Einführung einer Kirchenordnung nicht zu einem ersten, rechtlich legitimierten Abschluss geführt, sondern blieb angesichts des Fehlens einer verbindlichen rechtlichen wie auch glaubensmässigen Grundlage in ihren Anfängen stecken.

Enttäuschte Hoffnungen

Der erfolgreiche militärische Schlag des Kaisers gegen den Herzog Wilhelm von Jülich-Kleve-Berg leitete den Zusammenbruch der Kölner Reformation ein⁴⁷. Der Fürst war durch eine juristisch nicht einwandfreie Erbfolge in den Besitz von Geldern und Zütphen gelangt und bedrohte die habsburgischen Niederlande. Weil Philipp von Hessen wegen seiner Bigamie einen Geheimvertrag mit dem Kaiser in Regensburg (1541)⁴⁸ abschliessen musste und dadurch die Aufnahme des Herzogs in den Schmalkaldischen Bund verhinderte, konnte der Klevener Landesherr nicht auf die protestantische Unterstützung zählen. Aus diesem Grund konnten die kaiserlichen Truppen den alleingelassenen Wilhelm von Jülich-Kleve-Berg binnen kürzester Zeit besiegen. Mit Hilfe des Tun-Ergehens-Zusammenhangs erklärte Bucer die Niederlage des Fürsten: *Des von Gulichs halben ist on zweifel ein straff des herren, das er das erkandte reich Christi nit besser befordret hat*⁴⁹.

47 Nach M. KÖHN, Bucers Entwurf, 59–66; GRESCHAT 200–203; M. DE KROON, Bucer und die Kölner Reformation, 504–506; C. VARRENTAPP, Hermann von Wied, 210–218; R. MATTAUSCH, Reichsstadt, 83–92, 104 f.; T. A. BRADY, Politics, 257–260 und E. WOLGAST, Hochstift, 95–99.

48 Vgl. Kap. 6.2.2 (Das Scheitern des Regensburger Religionsgespräches) und Kap. 6.4.3 (Das von Bucer bekämpfte Geheimabkommen Philipps mit dem Kaiser Karl V. und schwerwiegenden Folgen für die Ausbreitung des *regnum Christi*).

49 LENZ 2, 106. Vgl. dazu auch das Kap. 3.4 (Das Befolgen der göttlichen Gesetze: ein Bestandteil des Bundes Gottes mit den Menschen).

Zu den Friedensbedingungen des Venloer Vertrages vom 7. September 1543 gehörte neben der Rückgabe von Geldern und Zütpfen auch die Aufhebung sämtlicher, bisher erfolgter kirchlicher Neuerungen im Herzogtum Jülich-Kleve-Berg. Zwar wurde die kirchliche Erneuerung des Erzstiftes Köln von der Niederlage nicht unmittelbar betroffen, aber die grossen Hoffnungen Bucers auf eine baldige Reformation des ganzen Reiches wurden zerstört. Die kriegerischen Ereignisse, der Durchzug der kaiserlichen Soldaten durch Bonn, ihr brutales Vorgehen in Kleve und die Drohungen des Kaisers vor weiteren kirchlichen Erneuerungen legten Hermann von Wied nahe, die Reformen langsamer voranzutreiben und gemäss den kaiserlichen Wünschen die Ergebnisse des nach Speyer ausgeschriebenen Reichstages (Eröffnung 20. Februar 1544) abzuwarten, auf dem die Kölner Sache aber entgegen der Ankündigung nicht verhandelt wurde.

Der Kaiser, der sich vom 17. bis 20. August 1543 in Bonn aufhielt, konnte aber Hermann von Wied nicht grundsätzlich von seinen Reformplänen und seiner Absicht abhalten, *der erste Neuerer unter den Bischöfen*⁵⁰ zu sein. Nur auf die verlangte Entlassung Bucers und Hedios war der Erzbischof bereit einzutreten, denn ihre Abberufung war bereits genehmigt. Am 26. August verabschiedete sich Bucer von der Bonner Gemeinde und führte vier Prediger als sein Nachfolger ein. Auch in den folgenden Jahren bemühte er sich um den Fortgang der Kölner Reformation und empfahl insbesondere 1544 Dr. Albert Hardenberg, der ein wichtiger Vorkämpfer der rheinischen Reformation wurde. Ferner entkräftete der Strassburger in der umfangreichen Apologie *Beständige Verantwortung* (...) im Frühjahr 1545 die im Auftrage des Domkapitels verfasste Schrift von Johannes Groppe, die gegen das *Einfältige Bedenken* gerichtet war.

Der Kölner Reformation war kein Erfolg vergönnt. Dafür fehlte Hermann von Wied in seinem Erzstift die Macht. Ausserdem konnte der Erzbischof nicht auf die Unterstützung der halbherzigen, kurz-sichtigen Schmalkaldner zählen, die das Kurfürstentum nicht in das Bündnis aufnehmen oder es zumindest mit Waffengewalt verteidigen wollten. Immerhin solidarisierte sich Philipp von Hessen mit

50 Aus Bucers Brief an Melanchthon vom 25. August 1543 in C. KRAFFT, Briefe, 84.

dem geistlichen Würdenträger und plante 1545 sogar ein militärisches Eingreifen⁵¹, aber der Landgraf hatte schon im Scheitern der Religionsgespräche und im Sieg Karls V. über den Herzog von Jülich-Kleve-Berg eine Wende zugunsten der Altgläubigen erkannt⁵². Deshalb erwog Philipp wohl nie ernsthaft, seine Pläne zu realisieren, obwohl er auf den Beistand des protestantischen Verteidigungsbündnisses zählen konnte. Die Strassburger Autoritäten, die im übrigen den Fortgang der Kölner Reformation im Rahmen ihrer Mittel unterstützten, sowie Bucer⁵³ waren diesem kriegesischen Vorhaben Philipps sehr gewogen. Angesichts der Zerstrittenheit des Schmalkaldischen Bundes verlangte der Geistliche im September 1545 sogar die Einsetzung eines Diktators⁵⁴, wobei dieses Amt dem hessischen Landgrafen übertragen werden sollte.

So dann Gott gebe, das man Cöllen mit dem eußersten wolte beißen, da were dann bessers nicht dann ein haupt gemacht und dem vollen gewalt gegeben mit zuordnen eitlicher raethen. Also haben's die Romer und alle, die je große sachen aufgericht, gehalten; haben etnen dicitorem gemacht und dem weiter befehl oder maß nit geben, dann das er solte sehen, das die stadt sein schaden neme. Dem muste dazu darzu gelt, leut und alles ergeben sein. Da geben Gott, das E. f. g. hietin das werde vertrauet, das diese sachen erfordret. So sil tmer möglich, konde man die anderen empter under alle stende aufstellen, das man treulich mit dem sachen umgienge. Aiß aber die sachen genitzlich ist unseres herren Jesu Christi und der gesuchet sein will von gantzen hertzen, mußt man wartlich sich allenthailen zu im bekeren, wie der konig Assa und Josaphat mit irem volck theten (...). Alle zuchtordnung mußt man wider bekrefftigen und mit höchstem eifer droh halten und die gemeinen gepelt mit großem ernst halten. Dann sust wirdt der herre nit mit unß sein. Die hulff an gelt, leuten und was zur sach gehoret, mußte kein andere maß nach ziel haben dann ein satter fride gantzer deutscher nation mit warer und allgemeiner reformation⁵⁵.

51 Vgl. die abwägenden Überlegungen Philipps von Hessen in LENZ 2, 362–369.

52 Vgl. LENZ 2, 196.

53 Vgl. LENZ 2, 372–374.

54 In der Richiervorlesung von 1544 führte Bucer aus: (...) *In omni re ardua, et in omni politia bene administranda, opus est uno summo moderatore*. RI (54) 473.

55 LENZ 2, 373.

Allerdings konnte das Domkapitel in langwierigen diplomatischen Auseinandersetzungen, in die sich Bucer teilweise miteinmischte⁵⁶, bis zum Wormser Reichstag 1545 die Einführung der kirchlichen Neuerungen verhindern. Es war ein grosser Erfolg für die kaiserliche Diplomatie und das Domkapitel, dass der im April 1546 exkommunizierte Erzbischof am 24. Januar 1547 seines Amtes enthoben wurde. *Der Erzbischof und die evangelische Partei im Hochstift scheiterten am Kaiser und an den für sie ungünstigen politisch-militärischen Umständen; der binhaltende Widerstand der Kapitelsmehrheit unter Groppe hatte bewirkt, dass der Zeitpunkt erreicht werden konnte, an dem Karl V. zum Eingreifen in der Lage war*⁵⁷. Bucer mass der Absetzung Hermanns von Wied eine symptomatische Bedeutung zu und sah in ihr eine Beschneidung der deutschen Freiheit⁵⁸ wie auch den Beginn einer verhängnisvollen Entwicklung, *ut antichristus Ro(manus) suam pestilentiae sedem iterum in Germania (...) restituat*⁵⁹.

56 Vgl. z. B. Bucers Engagement für Hermann von Wied am Speyrer Reichstag (1544) in POLLET 3, 178–186 oder die Mithilfe bei der Abfassung einer erzbischöflichen Appellation an ein freies Konzil oder an eine Nationalversammlung (1545) in PCOR 3, 571 f.

57 E. WOLGAST, Hochstift, 97.

58 Vgl. LENZ 2, 413.

59 SCHIESS 2, 625.

6.4 Die Hilfe beim Aufbau des *regnum Christi*: Bucer als Berater des Landgrafen Philipp von Hessen

In den späten 1520er Jahren wurde der Landgraf Philipp von Hessen auf den Strassburger Theologen Bucer aufmerksam¹. Als der Fürst im Sommer 1528 das Marburger Gespräch arrangierte, bat er in einem an Jakob Sturm gerichteten Brief explizit um die Teilnahme des Pfarrers². Am Marburger Gespräch begegneten sich der hessische Landesherr und der Strassburger Geistliche zum ersten Mal persönlich, und seit dieser Zeit standen sie zunächst bis zum Mai 1535 in sporadischem Briefkontakt³. Danach sind bis zum August 1538 keine persönlichen Briefe überliefert. In den folgenden Jahren wurde der Kontakt dank der wachsenden persönlichen Nähe und der gemeinsamen kirchenpolitischen Überzeugungen zunehmend intensiver, so dass die edierte Korrespondenz der Jahre 1538 bis 1547 zwei dicke Bände⁴ füllt. Im Briefwechsel sind unter anderem folgende Themen (in chronologischer Abfolge) zentral:

Täufer- und Judenfrage in Hessen (November/Dezember 1538); Leipziger Religionsgespräch (Jan. 1539); Frankfurter Anstand (Mai–Juli 1539); Förderung des geplanten Nürnberger Gesprächstags (Mai–August 1539); Sendung nach England (September–November 1539); Bigamie (Dezember 1539–März 1541 – mit unterschiedlicher, aber teilweise hoher Intensität); Vorbereitung der Religionsgespräche (Jan.–Mai 1540); Hagenauer Reichsreligionsgespräch (Juni/Juli 1540); Wormser Reichsreligionsgespräch und Geheimgespräch (September 1540–Ja-

1 Vgl. ferner W. MAURER, *Theologie*, 303 f.; GRESCHAT 168 f.; W. H. NELSER, *Martin Bucer und die Union*, 121–123 und H. WULCZYN, *Relationship*, 451–459.

2 Vgl. PCOR 1, 382.

3 Seit dem Marburger Gespräch (Oktober 1529) bis zum Jahr 1535 schrieben sich Bucer und Philipp mindestens zwölf Briefe; namentlich die Korrespondenz von Philipp an Bucer dürfte unvollständig überliefert sein. Vgl. J. ROTT, *Correspondance de Martin Bucer*, 41 und LENZ 1, 21–44.

4 Vgl. LENZ 1–2.

nuar 1541); Sendung nach Frankreich (Oktober 1540–Februar 1541); Abfall und Bündnis des Landgrafen mit Kaiser Karl V. (Juli 1540–Februar 1541); Regensburger Reichsreligionsgespräch und Regensburger Abschied (Februar 1541–Januar 1542); *Dialogus Neobuli* (August 1541–April 1542); Speyrer Reichstag (November 1541–März 1542); Herzogtum Braunschweig: Eroberung, Zukunft, Kriegskosten (Dezember 1541–Dezember 1546 – mit unterschiedlicher Intensität); Aufnahme der Protestanten von Metz in den Schmalkaldischen Bund (September 1542); Reformation des Erzstiftes Köln (Januar–Juli 1543); Fortgang der Kölner Reformation, Unterstützung von Hermann von Wied (Oktober 1543–März 1547 – mit unterschiedlicher Intensität); Speyrer Reichstag (November 1543–April 1544); zweiter Abendmahlsstreit (Januar 1544–Mai 1546 – mit unterschiedlicher Intensität); Bündnis mit England (Oktober 1544–Januar 1545); Wormser Reichstag (Februar–Mai 1545); Regensburger Religionsgespräch (Dezember 1545–Mai 1546); Regensburger Reichstag (Mai–Juni 1546); Schmalkaldischer Krieg: Kriegsführung, Friedensschluss (September 1546–April 1547).

Darüberhinaus werden verschiedene übergreifende Fragestellungen immer wieder (mit-)angesprochen:

der Fortgang und die Rückschläge der Reformation, die Probleme und Entwicklungen des Schmalkaldischen Bundes, die Hauptmannschaft Philipps, diverse Zuchtfragen im weitesten Sinn (Lebensführung, Kirchenzucht), der Tun-Ergehens-Zusammenhang, das Verhältnis der Städte zu den Fürsten, die Macht des Kaisers und des Papstes, die Frage der Zukunft der Kirchengüter, die Türkenfrage, Personalfragen und natürlich die neuesten Nachrichten.

Eine überblicksmässige Lektüre des immensen Briefkorpus belegt, dass Bucer seit dem Oktober 1538 immer mehr das Vertrauen des Landgrafen gewann⁵. Beispielsweise wurde der Geistliche 1539 sehr früh in die streng vertraulichen Bigamie-Pläne⁶ und 1542 in die geheime Absicht⁷, das Herzogtum Braunschweig zu erobern, eingeweiht. Ferner akzeptierte⁸ der Fürst die zahlreichen Ermahnungen und Vorwürfe⁹ des Theologen, obwohl Philipp von Jugend auf kaum eine persönliche Autontät über sich anerkannte. Auf die Vorhaltun-

5 Mit W. MAURER, *Theologie*, 304.

6 Vgl. Kap. 6.4.3 (Bucers Zustimmung zur geheimen Doppellehe zur Erleichterung des Gewissens).

7 Vgl. LENZ 2, 42 f., 54–56.

8 Vgl. LENZ 1, 204 f. oder LENZ 2, 74–76, 165 f., 196.

9 Vgl. z. B. LENZ 1, 35, 175 f., 180, 195 f. und LENZ 2, 21, 66, 79, 162 f., 251 f., 258–260.

gen des Strassburgers hin brach der Landgraf nicht den Kontakt ab, sondern schenkte dem Pfarrer zweimal die respektable Summe von 100 Gulden¹⁰. Als Bucers Position in Strassburg wegen der *Neobuli*-Affäre¹¹ gefährdet war, lud der Fürst den Pfarrer als leitenden Superintendenten nach Hessen ein¹². Der Spitzenlohn sollte laut Philipps Vorschlag 500 Gulden betragen; im Vergleich zu Strassburg wäre damit das Einkommen verdreifacht worden¹³. Allerdings lehnte Bucer ab¹⁴.

Der Fürst war sich bewusst, dass er sich bedingungslos auf den harmoniebedürftigen, keinesfalls streitsüchtigen Bucer verlassen durfte; namentlich in der überaus belastenden Bigamie-Affäre konnte er auf dessen ständige Unterstützung zählen¹⁵. Trotz seiner Bereitschaft zur Hilfe nahm der notabene aus einfacher Herkunft stammende Geistliche beispielsweise in Zuchtfragen eine eigenständige Haltung ein, denn er sah sich im Dienste Gottes und seiner weltumspannenden Ordnung. Diese Einsicht ändert aber nichts an der Tatsache, dass der Fürst durch seinen Stand in der Beziehung die dominante Position einnahm und sich im Gegensatz zu Bucer durchaus leisten konnte, dessen Ratschläge (z. B. in der Judenfrage¹⁶) abzulehnen. Philipp bestimmte denn auch die Rolle des Theologen in seinen jeweiligen Vorhaben, und in einem gewissen Sinn konnte der Landgraf auch über Bucer verfügen. Das konnte sogar ein recht manipulatives Vorgehen einschliessen, wie es beispielsweise in der Bigamie-Affäre¹⁷ geschah.

Die enge Beziehung des Strassburger Theologen zum hessischen Fürsten dürfte unter anderem im grundsätzlichen Konsens gerührt

10 Vgl. LENZ 1, 168. Anm. 5 und LENZ 2, 32.

11 Vgl. Kap. 6.4.3 (Der *Dialogus Neobuli*).

12 Vgl. LENZ 2, 68 f., 75, 82.

13 Vgl. Kap. 2.2.1 [Die Versetzung von St. Aurelien an die evangelische „Hauptkirche“ St. Thomas (April 1529)].

14 Vgl. LENZ 2, 74, 79.

15 Auch der Augsburger Mediziner Gereon Sailer, der Leibarzt des Landgrafen, war überzeugt, dass Bucer trotz anfänglichen Widerständen auf alle fürstlichen Wünsche eintreten und diese erfüllen werde. Vgl. LENZ 1, 347, 350 f.

16 Vgl. Kap. 6.4.2.

17 Vgl. Kap. 6.4.3 (Bucers Zustimmung zur geheimen Doppelehe zur Erleichterung des Gewissens).

haben, dass auch weltliche Motive kirchenpolitische Bemühungen legitimieren können. Während Philipp überwiegend die machtpolitischen Interessen des evangelischen Fürstentums verfolgte, konzentrierte sich der überregional denkende Bucer auf die Ausbreitung des Reiches Christi in ganz Deutschland. Dabei vertrat er die Erwartung, dass das *regnum Christi* auch mit Hilfe günstiger politischer Voraussetzungen ausgebreitet werden könne. Insofern konnten weltliche Fragen für den Geistlichen einen grossen Stellenwert einnehmen. Die strategische Überlegung, eine gemeinsame, starke protestantische Front aufzubauen, war unter anderem dafür ausschlaggebend, dass sich Bucer um eine Einigung im Abendmahlskonflikt bemühte. Aus ähnlichem Kalkül konnte der Theologe 1532 plötzlich der *Confessio Augustana* zustimmen und die oberdeutschen Reichsstädte zur Billigung dieses Bekenntnisses bewegen.

Die aufschlussreichen Briefe können im Rahmen dieser Arbeit nur ansatzweise ausgewertet werden. Deshalb beschränken wir uns im folgenden auf drei wesentliche Problemfelder, in die Bucer involviert war: seine Mithilfe bei der Reintegration der hessischen Dissidenten in die Kirche, seine Stellungnahme zur Judenfrage und sein „Beitrag“ zur Bigamie Philipps von Hessen. Es sei darauf hingewiesen, dass in den Kapiteln zu den Religionsgesprächen und zur Kölner Reformation bereits schon breit auf den Briefwechsel zwischen Philipp und Bucer eingetreten wurde.

6.4.1 Die Einheit des *regnum Christi*: Bucers Hilfe bei der Reintegration der hessischen Dissidenten in die Kirche (1538)

In den ersten Jahren der Reformation schienen die hessischen Nonkonformisten von zahlenmässig geringer Bedeutung gewesen zu sein¹⁸. Bereits früh zeichneten sich vier täuferische Richtungen ab: 1. der Kreis um Melchior Rinck; 2. die Melchioriten, also Anhänger

18 Nach GRESCHAT 163 f.; H. WULCZYN, Bucer, 455–458; W. O. PACKULL, Melchiorites, 11–13 und H. STEITZ, Geschichte, 42–46.

des in Strassburg inhaftierten Melchior Hoffman; 3. die Hutterer; 4. die Schweizer Brüder. In Hessen gewann das Problem des Separatismus zunehmend an Gewicht, so dass Philipp 1536 sich gezwungen sah, ein erstes grosses, gegen die Dissidenten gerichtetes Gesetz zu erlassen¹⁹. Bereits 1537 folgte das zweite grosse Täufermandat, weil die Nonkonformisten weiter an Einfluss gewannen. Die Verordnungen sahen die Ausweisung von hartnäckigen Dissidenten vor. Ausserdem ordnete das zweite Mandat die Todesstrafe für nicht-hessische Täuferprediger an, die trotz Ausweisung wieder ins Land kamen und sich dadurch des Aufruhrs schuldig machten. Aufgrund der internen Anweisungen des Landgrafen wurden jedoch keine Dissidenten hingerichtet. Da aber das Vorgehen zurückhaltend und vergleichsweise tolerant war, konnte der Zulauf zu den nonkonformistischen Kreisen nicht gestoppt werden.

Die an Erwartungen geknüpfte Unterwerfung einiger führender Täufer

In dieser schwierigen Situation gelangte der Landgraf im August 1538 an den Strassburger Rat und bat um die Hilfe Bucers²⁰. Der Theologe hatte sich in seiner Heimatstadt bereits entschieden gegen jeglichen Separatismus gewandt und sich dadurch namentlich an der ersten Strassburger Synode profiliert²¹. Für die Aufgabe in Hessen war der Geistliche nicht nur wegen seiner konsequenten Haltung, sondern auch wegen seiner Fähigkeit, in Debatten zu überzeugen, besonders

19 Parallel dazu bat der Landgraf die Städte Ulm, Augsburg und Strassburg (vgl. TAE 3, 26), die Herzöge Ulrich von Württemberg und Ernst von Lüneburg sowie die Universitäten Wittenberg, Tübingen und Marburg um ein Gutachten betreffs der Behandlung der Täufer. Bucer und seine Kollegen sprachen sich für eine Verurteilung zu Zwangsarbeit aus und schlossen die Todesstrafe nicht aus (vgl. TAE 3, 33–38, bes. 36.11–20). Siehe auch P. WAPPLER, Stellung, 58–63 und A. O. HANCOCK, Reformation, 110–116.

20 Nach GRESCHAT 163–165; H. STEITZ, Geschichte, 42–48; P. WAPPLER, Stellung, 44–83; W. O. PACKULL, Melchiorites, 14–16, 22f.; MITCHELL 349–359 und A. O. HANCOCK, Reformation, 204–247.

21 Vgl. Kap. 5.1.2 passim.

qualifiziert. Der Thomaspfarrer sagte umgehend seine Hilfe zu²² und kam bereits am 30. Oktober 1538 nach Marburg, wo er bis zum 3. November längere Gespräche mit den gefangengehaltenen, führenden Melchioriten Jörg Schnabel, Hermann Bastian, Peter Los und anderen führte²³. Die verhörartigen Debatten – notabene vor einem grösseren Publikum – liessen erneut Bucers Stärken in der mündlichen Auseinandersetzung erkennen. Die Nonkonformisten prangerten unter anderem die fehlende Kirchenzucht an und verlangten eine *Besserung* der Kirche. Weil die Gefangenen auf die ureigensten Anliegen des Strassburgers eingingen, stellte es für ihn keine besondere Hürde dar, dieses Manko in versöhnlichem Ton einzuräumen: *Ist war, wogar kein zucht und ban ist, da ist auch kein gemein; dan es seind zweierlei leute, gut und bose, und müssen sich alwege die guten in der gemeinschaft des herren zusammen tun und den bosen auch mit teglicher leer und zucht bessern*²⁴. Insofern ist die in der Forschung²⁵ häufig hervor gehobene Kompromissbereitschaft Bucers erheblich zu relativieren.

Bucers Gesprächsführung machte grossen Eindruck beim Melchioritenführer Peter Tesch, der unerkant die Debatten von der Zuschauertribüne aus verfolgte. Unter dem Eindruck dieses Ereignisses ersuchte der Nonkonformist den Strassburger Pfarrer über Vermittler um ein Gespräch²⁶. Dass Tesch diesen Schritt überhaupt unternahm, ist vermutlich damit zu erklären, dass er mittlerweile über seine eigene Gruppierung ziemlich desillusioniert war²⁷. Nicht zuletzt dank dieser günstigen Voraussetzung konnte der Elsässer in der privaten Unterredung mit Tesch²⁸ am 2. November einen Durchbruch erzielen:

22 Vgl. LENZ 1, 45.

23 Vgl. G. FRANZ, *Urkundliche Quellen*, 213–237.

24 G. FRANZ, *Urkundliche Quellen*, 234.

25 Vgl. die Literaturangaben in W. O. PACKULL, *Melchiorites*, 11.

26 Vgl. G. FRANZ, *Urkundliche Quellen*, 243.

27 Tesch hatte erleben müssen, wie eine Debatte zwischen David Joris, einem führenden Melchioriten, und Strassburger Glaubensbrüdern im Schisma endete. Ausserdem kam Tesch zum Schluss, dass Lienhard Jost, ebenfalls ein führender Kopf der Melchioriten, eines gesunden Urteilsvermögens ermangle. Vgl. W. O. PACKULL, *Melchiorites*, 15.

28 Vgl. das Gesprächsprotokoll in G. FRANZ, *Urkundliche Quellen*, 243 f. und 239–241 (= LENZ 1, 49 f.).

Nach längeren Debatten erklärte sich der Melchiorit zur Unterwerfung und zur Rückkehr in die Kirche bereit; im Gegenzug zu diesem Schritt erwartete er allerdings die Einführung einer Bannpraxis. Trotz Protesten Bucers wurde Tesch unmittelbar nach dem heimlichen Gespräch verhaftet²⁹. Noch am gleichen Abend liessen sich aber die Gefangenen Peter Los und Hermann Bastian vom Exempel des Mithäftlings Tesch überzeugen und unterwarfen sich auch³⁰. Die persönliche Überzeugungskraft Bucers war also mitentscheidend, dass die hessischen Melchioriten ihre geistigen Führer verloren.

Die Ziegenhainer Zuchtordnung als Antwort auf die Unterwerfung

Bucer nahm den nonkonformistischen Wunsch nach der Kirchenzucht auf und verlangte in einem Brief³¹ an den Landgrafen, die Zuchtfrage sei ins Zentrum der auf den 25. November nach Ziegenhain einberufenen Synode zu rücken³². In einem Empfehlungsschreiben³³ für Tesch, der kurz nach der Begegnung mit ihm gefangenegenommen worden war, bat Bucer den hessischen Fürsten um eine gnädige Aufnahme des Melchioriten und seiner Bitten, denn dieser könne als begabte Leitungsperson viel zur Versöhnung bei seinen Anhängern beitragen. Allerdings äusserte sich der Marburger Statthalter in einem Brief³⁴ skeptisch über die Wandlung der Täufer, namentlich über Tesch und dessen Vorhaben. Für Philipp waren aber das Unterwerfungsangebot Teschs und das vermutlich erfreulich verlaufene Gespräch mit ihm wohl ein deutliches Signal, die Zuchtfrage entschieden aufzugreifen. Allerdings fehlt eine diesbezügliche Stellungnahme des Fürsten, denn der einzige Brief an Bucer während

29 Vgl. G. FRANZ, *Urkundliche Quellen*, 243.

30 Vgl. G. FRANZ, *Urkundliche Quellen*, 241 f.

31 Vgl. G. FRANZ, *Urkundliche Quellen*, 213–222 (= LENZ 1, 46 f. gekürzt).

32 Nach GRESCHAT 163–166; H. STEITZ, *Geschichte*, 42–48; P. WAPPLER, *Stellung*, 44–83; A. O. HANCOCK, *Reformation*, 204–247; H. WULCZYN, *Relationship*, 456–458; J. C. STALNAKER, *Anabaptism*, 628–643 und H. JAHR, *Einl. zur Ordnung der Christlichen Kirchenzuchte*. In: BDS 7, 249–252.

33 Vgl. G. FRANZ, *Urkundliche Quellen*, 241 f.

34 G. FRANZ, *Urkundliche Quellen*, 243 f.

seines Aufenthaltes³⁵ behandelt nicht die Täuferfrage, sondern das in Aussicht stehende Leipziger Religionsgespräch. Nachdem Philipp das Dissidentenproblem an Bucer delegiert hatte, erwartete jener wohl von seinem externen Berater eine selbständige Erfüllung der ihm übertragenen Aufgabe – natürlich in Zusammenarbeit mit seinen Behörden und dem Klerus.

Jedenfalls blieben die Hinweise des Elsässers nicht ungehört. Auf der Synode wurde in Abwesenheit des Theologen und des Fürsten die von Bucer verfasste Ziegenhainer Zuchtordnung³⁶ beschlossen, die das Ältestenamt, die Konfirmation und den kleinen Bann einführt und damit unter anderem den täuferischen Wünschen entgegenkam.

Artikel 1: Die Superintendenten führen zusammen mit allen Kirchendienern und der Obrigkeit die Aufsicht über die Prediger. Artikel 2: Das neu zu schaffende Amt der Ältesten ist zuständig für die Aufsicht über alle Gemeindeglieder, darunter besonders die Prediger. *Und moechte besserlich sein, das soelche eltesten, etns theyls auß des Raths oder gerichts berren, eyns theyls von der gemeyn gewelt würden*³⁷. Artikel 3: Der Katechismusunterricht, an dem die Kinder regelmässig teilzunehmen haben, wird mit einer Prüfung und einer anschließenden Konfirmationsfeier beendet. Artikel 4: Wenn die wiederholten Ermahnungen durch die Prediger und die Ältesten bei einem schweren Sünder nichts fruchten, wird die *excommunicatio minor* vom Superintendenten angeordnet. Der Bann soll solange gelten, bis der Betreffende sich gebessert hat. Der Kontakt mit exkommunizierten Personen – Bucer bezeichnet sie auch als Katechumenen – ist auf ein notwendiges Minimum zu beschränken.

Die Bannbestimmung wie auch die anderen Anliegen der Zuchtordnung stiessen auf die Zustimmung der Täufer. Als Antwort auf diese Zuchtordnung formulierten am 11. Dezember Tesch und seine gefangenen Mitbrüder ein Glaubensbekenntnis, in dem sie sich von ihrem Separatismus lossagten³⁸. Trotz einiger erheblicher dogmatischer Bedenken waren Bucer und die hessischen Superintendenten schliesslich zur Versöhnung bereit³⁹. Bald darauf wurden die Non-

35 Vgl. LENZ 1, 52.

36 Vgl. BDS 7, 261–277.

37 BDS 7, 263.2–4.

38 Vgl. G. FRANZ, Urkundliche Quellen, 247–257.

39 Vgl. G. FRANZ, Urkundliche Quellen, 257–261.

konformisten Peter Los, Hermann Bastian und Peter Tesch aus der Haft entlassen⁴⁰. Tesch wurde zu anderen gefangenen Täufern geschickt, um sie zum gleichen Schritt zu bewegen. Allerdings war der einflussreiche Melchior Rinck – notabene kein Melchiorit – nicht bekehrungswillig und beharrte bei seinen Ansichten. Im übrigen schien auch Bastian nur kurze Zeit in der Kirche geblieben zu sein, denn im März 1540 war er wegen seiner täuferischen Ansichten bereits wieder eingekerkert⁴¹.

Trotzdem kehrten etwa 200 Melchioriten in die Kirche zurück, während der Kreis um Rinck, die Schweizer Brüder und die Hutterer nicht von ihrem separatistischen Weg abwichen. Gegen diese unbeekehrbaren Dissidenten ging Philipp mit aller Schärfe vor. Dennoch: *A reconciliation or compromise on this scale remained unparalleled in Anabaptist history*⁴². Insgesamt konnte Bucer ein wesentliches Ziel seiner Mission erreichen. Befriedigt schrieb er im April 1540 an den Landgrafen: *Der teuffer halben erfar ich so vil, die sich zur einigkeit der kirchen geton, bleiben und sind getreu; etliche sind aber dahin noch nit komen, deren aber Herman Bastian uber zehen nit kennet, die sind willens gewesen in Mahrren zu verziehen; ist das geschrei worden, irer sei bei funfzig*⁴³. Allerdings wurde der Geistliche anfangs Juli 1540 durch andere Botschaften alarmiert: *Die teuffer sollen auch wider einreißen. Das inen gestewret und aber die pfarrer auch zu christlicher zucht angehalten werden!*⁴⁴

Längerfristige Wirkung der nur teilweise durchgesetzten Ziegenhainer Zuchtordnung

Der kleine Bann, dessen Einführung die Zuchtordnung vorsah, wurde bereits in wenigen hessischen Kirchgemeinden (z. B. in Marburg

40 Vgl. G. FRANZ, Urkundliche Quellen, 261 f.

41 Vgl. G. FRANZ, Urkundliche Quellen, 270.

42 W. O. PACKULL, Melchiorites, 20.

43 G. FRANZ, Urkundliche Quellen, 270.

44 LENZ 1, 178.

seit 1529) angewandt⁴⁵. 1532 gestattete der Landgraf faktisch die *excommunicatio minor* und legalisierte damit die bisher geübte Bannpraxis. Im Gegensatz zur früheren, jeweils ortsabhängigen Handhabung des kleinen Bannes wollte die Ziegenhainer Zuchtordnung die *excommunicatio minor* zur verbindlichen Einrichtung für das ganze Fürstentum erklären. Aus Angst vor Spaltungen unterlief Philipp in seinen Ausführungsbestimmungen diese Absicht und beschränkte das Recht zur Exkommunikation auf die gelehrtesten Prediger von Marburg und Giessen⁴⁶. Angesichts der Grösse des hessischen Territoriums wurde damit der Bann faktisch auf die Umgebung dieser beiden Orte limitiert.

Grundsätzlich ist zu sagen, dass Philipp keine Sympathien für eine innergemeindliche Kirchenzucht entwickelte. Bezeichnenderweise ratifizierte er 1543 eine weitere Kirchenzuchtordnung, die der Obrigkeit mehr Einfluss verschaffte. Ebenso war der Landgraf kein Freund der Wahl der Ältesten durch die Gemeinden, wie es die Ziegenhainer Zuchtordnung teilweise vorsah. Diese Bestimmung wurde in der Praxis dahingehend korrigiert, dass die landgräflichen Beamten die Auswahl der möglichen Kandidaten vornahmen. Faktisch wurden die Presbyter also wie in Strassburg durch die Obrigkeit bestimmt. Es gelang also Bucer auch in Hessen nicht, die Einrichtung einer zumindest teilautonomen Zuchtbehörde durchzusetzen.

Insgesamt waren Philipp, die ihm unterstellten Beamten und der teilweise gleichgültige, teilweise unfähige Klerus an einer Umsetzung der Zuchtordnung nur beschränkt interessiert. Das Gesetz schien für diese Leute seinen Dienst getan zu haben, wenn es die Täufer wieder in die Kirche integrierte und den religiösen Separatismus beseitigte. Die weitergehenden Hoffnungen Bucers auf eine vorbildhafte Kirche, die auch fromme Nonkonformisten anziehen konnte, wurden von den politisch Verantwortlichen in Hessen nicht geteilt. Insbesondere setzte der Landgraf auf obrigkeitliche Strafen zur Bekämpfung des Separatismus⁴⁷.

45 Nach GRESCHAT 165 f.; W. DIEHL, Martin Butzers Bedeutung, 54–58; H. JAHR, Einl. zur *Ordnung der Christlichen Kirchenzuchte*. In: BDS 7, 251–257; J. C. STALNAKER, Anabaptism, 615–643 und A. O. HANCOCK, Reformation, 204–247.

46 Vgl. G. FRANZ, Urkundliche Quellen, 245.

47 Vgl. G. FRANZ, Urkundliche Quellen, 245–247.

So führte die notabene erst 1539 gedruckte Ziegenhainer Zuchtordnung zu keiner durchgreifenden Neuordnung der hessischen Kirchengzucht, was den Unwillen Bucers hervorrief.

Im Dezember 1539 bat Bucer den Landgrafen, das sich ausweitende unzuchtige Leben einzudämmen⁴⁸. Im Frühjahr 1540 musste der Theologe den Fürsten ermahnen, seine Marburger Amtsleute zu einem vorbildlicheren, zuchtvolleren Lebenswandel anzuhalten⁴⁹. Als Reaktion auf einen Brief von Peter Los schlug Bucer im April 1542 die Abhaltung einer Synode vor, die für eine Verbesserung der Zucht sorgen sollte⁵⁰. Kurz darauf (2. Oktober 1542) redete der Geistliche dem Landgrafen wegen der Ziegenhainer Zuchtordnung ins Gewissen und ermahnte ihn, alle Synodenbeschlüsse, auch den kleinen Bann, in die Tat umzusetzen⁵¹. Am 13. September 1543 hielt der Strassburger den Fürsten erneut an, die *excommunicatio minor* endlich einzuführen und den Zuchtbelangen den nötigen Respekt zu schenken⁵².

Obwohl die Zuchtordnung ungenügend durchgesetzt wurde, schienen die zurückgekehrten Melchioriten in der Kirche zu bleiben⁵³. Überhaupt darf die Bedeutung dieses Kirchengesetzes für das kirchliche Leben in Hessen nicht bagatellisiert werden, denn der Umbruch vollzog sich im Stillen. Insbesondere zeigte die Ordnung in der Einführung des Ältestenamtes und in der Sicherstellung des obligatorischen Katechismusunterrichts in allen Pfarreien ihre Früchte.

6.4.2 Kein Platz für Andersgläubige im *regnum Christi*: Bucers kritische Stellungnahmen zur obrigkeitlichen Tolerierung der Juden (1538)

Am 28. Juli 1524 hatte der damals junge, noch altgläubige Landgraf Philipp von Hessen aus heute nicht mehr eruierbaren Motiven eine

48 Vgl. LENZ 1, 121 f.

49 Vgl. LENZ 1, 167 f.

50 Vgl. LENZ 2, 78–80.

51 Vgl. LENZ 2, 94 f.

52 Vgl. LENZ 2, 161 f.

53 Das muss man aus G. FRANZ, *Urkundliche Quellen*, 276 f. schliessen.

Ausweisung aller Juden aus seinem Territorium verfügt⁵⁴. Allerdings kamen die Betroffenen dem Befehl nicht nach und blieben in der Grafschaft. Am 28. Mai 1532 stellte der mittlerweile evangelische Fürst gegen den Widerstand der Geistlichkeit den Juden einen Schutzbrief⁵⁵ für sechs Jahre aus, der ihnen einen Aufenthalt in seinem Territorium und einen Schutz vor Übergriffen zusicherte. Zugleich wurde ihnen untersagt, im Geldverleihgeschäft tätig zu werden. Nach Ablauf dieser Frist, also im Jahr 1538, musste das Problem des Aufenthaltsrechtes der Juden erneut angegangen werden. Der Klerus und die landgräfliche Kanzlei traten für ihre Ausweisung ein, während Philipp von Hessen sich unter dem Einfluss des Strassburger Stettmeisters Jakob Sturm vorerst gegen eine Vertreibung aussprach⁵⁶ und ihnen eine maximal auf zwei Jahre befristete Aufenthaltsgenehmigung erteilen wollte⁵⁷. Bei einem guten Lebensstil der Juden war der Landgraf zu einer weiteren Duldung bereit, aber er lehnte eine förmliche Privilegierung der Minderheit ab. *Ursache für die Unsicherheit war die kontroverse theologische Diskussion einer jungen protestantischen Kirche, die mit dem Problem des Judenschutzes noch nicht fertig wurde und erst allmählich sich zu einem festen Standpunkt durchbringen konnte*⁵⁸. Um die weitere Duldung zu reglementieren, bedurfte es der Schaffung einer allgemein verbindlichen landesherrlichen Judenordnung. In diesen Ausarbeitungsprozess wurde Bucer hineingezogen.

Als der Strassburger Ende Oktober 1538 in die Landgrafschaft zur Lösung des Täuferproblems kam, bat der hessische Kanzler Feige (interessanterweise nicht der Landgraf selbst!) den Theologen auch um eine Stellungnahme zu den sieben Artikeln eines Vorschlages, wie man die Juden behandeln könne. Diese Paragraphen beruhten wohl weitgehend auf Anregungen von Juden. Die Kanzlei hatte ver-

54 Nach E. W. KOHLS, Einl. zum *Judenratschlag*, in: BDS 7, 321–324; H. REICHRATH, Frage, 145 f.; R. G. HOBBS, Martin Bucer et les Juifs, 681–683; F. BATTENBERG, Judenordnungen, 83–93 und W. MAURER, Martin Butzer und die Judenfrage, 355 f.

55 Vgl. BDS 7, 377.

56 Vgl. BDS 7, 378.

57 Vgl. BDS 7, 382.

58 F. BATTENBERG, Judenordnungen, 90.

mutlich deren Wünschen eine juristische Form gegeben und zwei die Religion betreffende Bestimmungen (verpflichtende Teilnahme an Judenpredigten, Verbot von Disputationen über den jüdischen Glauben) hinzugefügt, um die hessische Geistlichkeit zufriedenzustellen. Mit diesen, das Judentum beschränkenden Artikeln sollten die Juden für den Übertritt zum christlichen Glauben gewonnen werden. Auf diese Weise dokumentierte die politische Führung das Interesse nicht nur an einer klaren gesetzlichen Regelung des Verhältnisses der jüdischen Minorität zu den Christen, sondern auch an der geistlichen Wohlfahrt der Bürger. Für Bucer bedeutete diese Anfrage eine Herausforderung, denn er war mit dieser Problematik in Strassburg, wo seit 1369 keine Juden mehr lebten, nicht konfrontiert. Insofern hatte er sich mit dieser Fragestellung in seinen Kommentaren nur theoretisch auseinandergesetzt.

Grundsätzliches: Bucer und die Juden

In seinem Denken geht der Stadttheologe Bucer von der Prämisse einer Einheit von Gesellschaft und Kirche aus⁵⁹. Die heilsame Herrschaft des Königs Christus soll das gesamte christliche Gemeinwesen erfassen. Im Grunde genommen ist es für den Geistlichen unvorstellbar, dass Andersgläubige sich in einem solchen *res publica* aufhalten und sich dem Anspruch des *regnum Christi* widersetzen. Das Böse hat nämlich kein Bleiberecht in einem christlichen Gemeinwesen und ist vom Magistrat zu bekämpfen. Daher blieb Bucer – notabene ein ehemaliger Angehöriger des judenfeindlichen Dominikanerordens – in der Behandlung des Judenproblems vom universalen Theismus eines Johannes Reuchlin⁶⁰ unberührt und teilte dessen vergleichs-

59 Nach E. W. KOHLS, Einl. zum *Judenratschlag*. In: BDS 7, 325–330; W. MAURER, Martin Butzer und die Judenfrage, 347–359; DERS., Kirche, 36–51; DERS., Zeit, 440 f.; W. NIJENHUIS, Bucer, 53–65; H. REICHRATH, Frage, 145 f.; R. G. HOBBS, Martin Bucer et les Juifs, 685–689 und J. W. KLEINER, Altitudes, 98–104, 135–137, 187–208, 267–274.

60 Johannes Reuchlin ging von einem universalen Theismus aus, der eine den Juden und Christen gleichemassen zukommende göttliche Offenbarung postulierte. Ausgehend von dieser Prämisse konnte er sich für die Vereinbarkeit zwi-

weise judenfreundliche Haltung nicht. Während Reuchlin beispielsweise das altrömische Recht zum Schutz der Juden heranzog, legitimierte Bucer mit einseitigen Auslegungen seine antijüdische Haltung. Trotz der vorhandenen sachlichen Differenzen unterstützte der Theologe im Jahr 1520⁶¹ den Juristen Reuchlin in seinen Auseinandersetzungen mit Johannes Pfefferkorn.

Gemeinsam mit Martin Luther⁶² ging Bucer in der Beurteilung der Judenfrage von der Grundlage aus, dass Christus im Mittelpunkt der Heilsgeschichte stehe. Aus diesem Grunde hoben beide Reformatoren einen universalen Missionsauftrag hervor, denn das in Christus erworbene Heil gelte allen Menschen – auch den Juden. Im Gegensatz zu Luther verfasste Bucer aber – abgesehen von den Stellungnahmen für Hessen – kaum Texte, die sich mit dieser Problematik beschäftigen. Der Elsässer mass der Judenfrage eine insgesamt marginale Bedeutung zu; ausserdem war er kaum mit ihr konfrontiert. Obwohl seine Kollegen Caspar Hedio und Wolfgang Capito eine wesentlich judenfreundlichere Position einnahmen und der Juden-

schen jüdischer und christlicher Tradition einsetzen. Trotzdem blieb es Reuchlins erklärtes bildungspolitisches Ziel, die Juden durch Unterweisung zum rechten Verständnis der christlichen Wahrheit anzuleiten. Entgegen seinen Intentionen musste die Umsetzung dieses humanistischen Wunsches faktisch auf eine Judenmission hinauslaufen. Gegenüber den einseitigen, antijüdischen Interpretationen des römischen Rechtes verteidigte der Jurist den ursprünglichen Sinn der Bestimmungen: Die Juden hätten als Reichsbürger die offizielle Religion nicht anerkannt und wären deshalb unter einem Sonderrecht gestanden. Nach der Meinung Reuchlins verunmögliche aber die Beobachtung der jüdischen Gesetze eine Erfüllung aller Bürgerpflichten, weshalb die Bürgerrechte der Juden zu verkürzen seien. Vgl. W. MAURER, Martin Butzer und die Judenfrage, 347 f.; DERS., Kirche, 36–39 und H. REICHRATH, Frage, 144.

61 Vgl. BCOR 1, 85–90.

62 Martin Luther vertrat keinen universalen Theismus wie Reuchlin, sondern betonte das christliche Missionsgebot gegenüber den Juden, wobei er eine Zwangsmissionierung ablehnte. Im Zusammenleben mit den Juden müsse die missionarische Kraft christlicher Liebe spürbar werden. Nach Luthers Ansicht standen die Juden wegen der Verwerfung des Messias unter Gottes Zorn, aber gleichzeitig hielt Gott am Heilswillen für sein Volk fest. Von hier aus ergab sich die Kritik an der bisher den Juden eingeräumte Rechtsstellung. Seit 1524 entfernte sich Luther immer mehr von der zumindest nicht judenfeindlichen Haltung und polemisierte namentlich in den 1540er Jahren masslos gegen die Juden. Nach W. MAURER, Martin Butzer und die Judenfrage, 348 f. und DERS., Kirche, 39–49.

mission kritisch gegenüberstanden, kam es angesichts des untergeordneten Stellenwertes der Sachfrage zu keinen schwerwiegenden Kontroversen unter den Strassburger Predigern.

Neben den *Dialogi* (1535)⁶³ gehört Bucers Römerbriefkommentar (1536) zu den wenigen Textabschnitten, die die Judenfrage behandeln. Bei der Exegese von Röm 9–11⁶⁴ wird diese Problematik vor allem aus heilsgeschichtlicher Perspektive angegangen. Die praktisch-politischen Implikationen liegen auf der Hand und werden 1538 in den Stellungnahmen zur Tolerierung der Juden in Hessen⁶⁵ präzisiert. Nach Bucers Auffassung sind die Juden in der Zeit vor Christus die Träger der göttlichen Verheissungen, aber nach deren Erfüllung in Christus machen sie ihre Vorrechte durch die Verwerfung des Messias zunichte und stellten sich unter den göttlichen Zorn⁶⁶. In diesem Sinne repräsentierten die „fleischlichen“ Juden nicht mehr wie in der Vergangenheit das Volk Gottes, sondern reihen sich in die Feinde des Reiches Christi ein. Trotzdem hat Gottes Erwählungsratsschluss bei den Juden einen – allerdings im Vergleich zu den Heiden besonders kleinen⁶⁷ – Kern gläubiger Menschen erhalten.

Wie Paulus zeigt auch der Geistliche eine gewisse Ambivalenz gegenüber Israel: Das jüdische Volk ist *begnadet und verworfen zugleich, so wie jedes Volk und jeder Mensch ohne Christus verworfen und mit ihm begnadet ist*⁶⁸. Zwar betrachtet Bucer die Juden faktisch als Ketzer (*feinde Christi*⁶⁹), aber er scheint eine Anwendung der altkirchlichen Ketzergesetze für diese religiöse Minorität nicht in Betracht zu ziehen⁷⁰. Immerhin verboten auch die frühchristlichen Kaiser den Juden ihre Gottesdienste nicht, *weyl die doch etlichermassen*

63 Vgl. zur Judenfrage BDS 6/2, 145–165. Im Abschnitt *Wieweyt die Oberkeit sich der Religion annemen solle* geht Bucer unter anderem auch auf die Judenfrage ein. Die dort angeregten Massnahmen decken sich mit den Bestimmungen des *Judenratschlags*, der im Haupttext ausführlich dargestellt wird.

64 Vgl. RÖM (36) z. Sl..

65 Vgl. BDS 7, 342–376.

66 Vgl. RÖM (36) 445 f. Ähnlich auch BDS 7, 362–366.

67 Vgl. RÖM (62), 459, 469 ff., 472, 485, 487, 490.

68 W. MAURER, Martin Butzer und die Judenfrage, 350.

69 BDS 7, 370.14.

70 Vgl. BDS 7, 349 f., 370.

Gott nach seinem gesatz dienen⁷¹. Trotz seiner Liebe zur Hebraistik und zur rabbinischen Exegese denkt Bucer insgesamt mehrheitlich negativ über die Juden⁷². Diese antijüdische Haltung beruht in erster Linie auf einer einseitigen Bibelauslegung⁷³. Möglicherweise spielen bei der Genese seines Standpunktes auch die Mitgliedschaft im jüdenunfreundlichen Dominikanerorden und seine ärmere soziale Herkunft eine gewisse, aber wohl nicht die entscheidende Rolle.

Der Strassburger ist überzeugt, dass die Reformation die Chance der Judenmissionierung verbessert hat. Nach seiner Meinung sind die Juden durch „Reizen“ (Röm 11, 14) zur Annahme der christlichen Wahrheit zu bringen⁷⁴. *Judaeos nobis adhuc diligendos esse et omni studio colendos, non quidem, ut foveamus eos contra Christum, sed ut alliciamus eos ad Christum*⁷⁵. Im Bewusstsein, dass niemand zum Glauben gezwungen werden kann, entwickelt Bucer eine doppelte Missionsstrategie⁷⁶: Einerseits soll die Vorbildlichkeit der Christen die Juden eifersüchtig machen, weshalb die Zustände in den christlichen Kirchen zu verbessern sind. Andererseits soll die christliche Obrigkeit die Juden zum Hören der christlichen Lehre zwingen, das jüdische Leben mit gesetzlichen Bestimmungen beschränken sowie den Juden alle dem Nächsten schädlichen Tätigkeiten, namentlich das Finanzwesen oder den Handel, untersagen⁷⁷. *Intimici autem nobis habendi*

71 BDS 6/2, 149.37.

72 Diese Einsicht wird auch in anderen Schriften bestätigt. Vgl. z. B. BOL XV, 5 oder BDS 2, 122, 134f., 205, 223, 242.

73 Die Zugehörigkeit Bucers zur Unter-/Mittelschicht kann nicht die Judenfeindlichkeit Bucer erklären. Ein solches, von J. W. KLEINER, *Attitudes*, 185 f., 229–232, 267–274 präsentiertes Erklärungsmodell ist zu einfach, denn es arbeitet mit zahlreichen unbewiesenen Hypothesen: die Unter-/Mittelschicht sei jüdenfeindlich eingestellt, während die Oberschicht jüdenfreundlich denke; Bucer müsse als Angehöriger der Unter-/Mittelschicht automatisch jüdenfeindlich denken; im *Judenratschlag* gehe er besonders auf die sozialen Probleme der einfacheren Schichten ein. Dieses Modell berücksichtigt ferner nicht die Persönlichkeit des Reformators und räumt insbesondere der Schriftauslegung in dessen Denken einen zu geringen Stellenwert ein.

74 Vgl. RÖM (36) 146 und 409. Vgl. zur Thematik Kap. 3.5.1 (Die obrigkeitliche Bekämpfung des Unglaubens: der Kampf gegen das Böse).

75 RÖM (36) 443.

76 Vgl. BDS 6/2, 145–165 und BDS 7, 146–151.

77 Vgl. RÖM (36) 448.

*sunt, non quidem ut ipsis noceamus, sed ut conantibus eorum impijs, quibus regnum Christi oppugnant, eamus toto pectore obviam, et feramus invicem ab ipsis, dum in nos designant quaecunque plenae inimicitiae sunt*⁷⁸. Die politische Führung hat Gottes Gericht an den Juden zu vollstrecken und nicht bekehrungswillige Juden so zu behandeln, *das dieselbigen durch sy goetlichs zorns, der ob in ist, erinnert werden. Also hatt auch Got seinem volck Israel, wenn das in seiner gehorsam lebte, die Hayden underworffen und dienstbar gemacht*⁷⁹.

Die Judenmission ist für Bucer auch ein eschatologisches Problem. Die dereinst vollkommene Bekehrung der Juden wird nämlich die endgültige Vollendung der Christenheit einschliessen. Die Christenheit wird – wie der wilde Zweig im edlen Ölbaum (vgl. Röm 11, 17 ff.) – dem heiligen Rest Israels in der eschatologischen Zukunft eingefügt werden⁸⁰. So wird Gottes Heilswillen am jüdischen Volk zum Ziel kommen, nachdem der Zorn so lange offenkundig war. Trotzdem empfahl Bucer keine organisierte Judenmission, denn menschliches Tun könne den Ablauf des göttlichen Heilsplanes nicht beschleunigen.

Wie Reuchlin oder Luther konnte auch Bucer Kritik an der Behandlung der Juden im Reich üben⁸¹. Nach seiner Ansicht war es Unrecht, dass die Juden von den rechtschaffenen Berufen ferngehalten und in die moralisch minderwertigen Tätigkeiten wie das Geldgeschäft abgedrängt wurden. Namentlich die Fürsten bereicherten sich durch Sonderabgaben an dem unlauter erworbenen Geld der Juden und machten sich an den fremden Sünden mitschuldig. Gott müsse daher den Obrigkeiten die Haltung schenken, *ut omni cum mansuetudine et humanitate Iudaeos recipiamus et tractemus, ut illis vivere bene apud nos liceat, male non liceat*⁸².

78 RÖM (36) 446.

79 BDS 6/2, 150.6–8.

80 Vgl. RÖM (36) 431–447.

81 Vgl. RÖM (36) 448.

82 RÖM (36) 448.

Bucers Ratschlag zu den sieben Artikeln:
Die Juden als *Schwanz* halten

Der *Ratschlag*, ob *Christlicher Oberkeit* gebühren müge, das sye die *Juden undier den Christen zu wonen gedulden, und wa sye zu gedulden, woelcher gestalt und maß*⁸³ behandelt die Judenfrage (ähnlich wie in den *Dialogi*) primär als juristisches Problem, wobei das heilsgeschichtliche Anliegen der geistige Hintergrund für die Argumentation bildete⁸⁴. Das Gutachten setzt bezeichnenderweise bei der Pflicht der Obrigkeit ein, für die wahre christliche Religion gemäss Dtn 13 zu sorgen und alle Ungläubigen auszurotten. Aus diesem und anderen antiken⁸⁵ Belegen folgert Bucer, *das man widderwerttge und falsche Religionn zum Hobesten straffen und mit nichten gedulden soll*⁸⁶. In seiner Argumentation setzt der Pfarrer stillschweigend voraus, dass die Juden als Anhänger einer falschen Religion das Gedeihen des Gemeinwesens beeinträchtigen müssen. *Dann weil die ware Religion nur eynigk sein mag, wo dan jemants uniber etnem volckh gestattet werdt, offentlich ein ander Religion zu üben und die ware Religion zulassen, muß ja sollichs zu etwas verletzung der waren Religion gereichenn*⁸⁷.

Ausgehend von längeren Vorüberlegungen will der Strassburger keine Vorwürfe gegen die Obrigkeiten erheben, die die Juden ver-

83 Vgl. BDS 7, 342–360.

84 Vgl. E. W. KOHLS, Einl. zum *Judenratschlag*. In: BDS 7, 325–338; W. NIJENHUIS, Bucer, 44–72; W. MAURER, Zeit, 440f; DERS., Martin Butzer und die Judenfrage, 355–365; C. AUGUSTIJN, Theologe, 2–11; J. W. KLEINER, Attitudes, 210–238; W. HOLSTEN, Christentum, 179–186; F. BATTENBERG, Judenordnungen, 90–93 und H. REICHRATH, Frage, 146f.

85 Bucer verwendete die antiken Belege sehr einseitig und verfälschte teilweise ihre ursprünglichen Intentionen, wie W. NIJENHUIS in seinem Artikel *A remarkable historical argumentation in Bucer's „Judenratschlag“* feststellt. Beispielsweise benützte der Theologe drei Briefe des heiligen Gregor des Grossen (Papst von 590 bis 604) für seine jüdenfeindliche Argumentation. Hingegen stellte W. NIJENHUIS, a. a. O., 35 fest: *In all three letters Gregory intervened in favour of the Jews, defended their rights and rejected force as means of conversion.*

86 BDS 7, 345.17f.

87 BDS 7, 345.12–15.

trieben haben⁸⁸. Nach der Auffassung Bucers – nicht aber derjenigen Reuchlins – deckt sich diese Vertreibungspraxis durchaus mit dem römischen Recht, denn dieses sieht neben der Todesstrafe auch die Verbannung für Ketzer vor, worunter die Juden zu zählen sind. Doch Bucer kann sich nicht der Tatsache verschliessen, dass die ersten christlichen Kaiser und Bischöfe die Juden duldeten. Es erscheint ihm unangemessen, diese altrömischen weltlichen und kirchlichen Würdenträger dafür zu tadeln⁸⁹. Gemäss Bucer können die Juden aber nur toleriert werden, wenn diese nicht mit den verfälschenden *Thalmudischen gotlosen gedichten* die christliche Religion beleidigen, den Christen nicht durch ihre Geldgeschäfte schaden, keine neue Synagogen aufrichten, keine Disputationen über ihren Glauben abhalten und an Judenpredigten teilnehmen⁹⁰. Dafür habe die Obrigkeit zu sorgen. Kommen die Juden diesen Konditionen nicht nach, so impliziert Bucer, sind sie auszuweisen.

Ausdrücklich bezieht sich der Geistliche auf Dtn 28, 43f.⁹¹: *Der frimbtling, der bey dir ist, wirdt uber dich stigen unnd jmer obenn schweben, du aber wirst berunter steigenn und jmmer unterleigen. Er wirdt dir leien, du wirst jme nicht leien, er wirt das haupt sein, und du wirst der schwannzt sein*⁹². Der Bibeltext, in dem diese beiden Verse stehen, führt aus, dass der göttliche Fluch nach Mose auf das Volk Israel herabkommen solle, wenn es nach seinem Tode nicht weiterhin Gott gehorchen werde. Für den Theologen ist diese Voraussagung ein Gesetz, das auch in der Gegenwart noch seine Gültigkeit hat. Gemäss der bucerschen Interpretation hat die christliche Obrigkeit die Aufgabe, Gottes Strafurteil an den nicht bekehrungswilligen Juden zu vollziehen⁹³. Die Regierung muss sie als *schwantz*⁹⁴ der Gesellschaft, als zweitklassige Bürger, behandeln, die nur noch in den mühseligsten unter den ehrlichen Berufen arbeiten dürfen:

88 Vgl. BDS 7, 350.

89 Vgl. BDS 7, 349.

90 Vgl. BDS 7, 351 f.

91 Vgl. zum folgenden BDS 7, 352–356.

92 BDS 7, 353.25–354.2.

93 Vgl. BDS 7, 354.

94 BDS 7, 356.3.

Bergbau, Erdarbeiten, Stein- und Holzhauen, Kohlebrennen, Schornsteine und Kloaken fegen⁹⁵.

Nach diesen allgemeinen Erwägungen spricht sich der Elsässer gegen die ersten drei Artikel aus, die den Juden ehrliche Finanz- und Handelsgeschäfte ermöglichen wollten⁹⁶. Gemäss seiner Meinung sind die Juden unehrlich und würden die Christen binnen kürzester Zeit übervorteilen⁹⁷. Vielmehr soll die Obrigkeit die jüdischen Vermögen treuhänderisch beschlagnahmen (*zuborgen nemen*⁹⁸) und das Geld den Armen zu fünf Prozent verleihen. Einlaufende Zinsen und zurückgezahlte Kapitalien sollen die Juden zurückerhalten; in dem Sinn liegt also keine Enteignung vor. Mit dieser strengen Behandlung sowie den verpflichtenden Predigten sollen die Juden zum Christentum *gereizt* werden. Bucer lässt die alleinige Wirkungskraft der Verkündigung wie auch des beispielhaften christlichen Lebens im Blick auf die Juden zurücktreten und räumt stattdessen den gesetzlichen Bestimmungen einen grösseren Einfluss ein. Der vierte Paragraph sieht vor, dass die Juden eigene, der Obrigkeit verantwortliche Rechtspfleger einsetzen sollen. Für den Pfarrer ist diese Idee einfältig, denn *wer wolt des huieters huietenn?*⁹⁹ Beim fünften Artikel, der die Abgabe des Schutzpfennigs betrifft, weist der Strassburger auf den herrschenden Missbrauch bei der Erhebung dieser Abgabe hin und fordert darum eine festgelegte Steuer in Relation zum Vermögen¹⁰⁰. Hinter

95 Vgl. BDS 7, 356. – E. W. KOHLS, Einl. zum *Judenratschlag*, In: BDS 7, 356, Anm. 86 (und ihm folgend J. W. KLEINER, *Attitudes*, 233f.) will eine Abhängigkeit Bucers von Johannes Pfefferkorns *Hostis Iudeorum* anhand der Berufe, die die Juden noch ausüben dürfen, herstellen. Diese Hypothese vermag nicht zu überzeugen: 1. Pfefferkorns und Bucers Aufzählungen der Berufe stimmen trotz einiger Gemeinsamkeiten nicht überein. 2. Bucer dürfte durchaus in der Lage gewesen sein, selber eine solche Liste von unwürdigen Berufen zu erstellen. Insgesamt erscheint die These reichlich abwegig, der Strassburger habe eine solch triviale Aufzählung von einer so abseitigen Quelle abgeschrieben.

96 Vgl. BDS 7, 357 f.

97 Vgl. BDS 7, 355.

98 Vgl. BDS 7, 358.3.

99 BDS 7, 358.18 f.

100 *Uf den fünften sagenn wir, das das tribut, so man jnen uflegen wilt, nach frem vermögen gemessigt werden soll. Bisher ham man sie an manchem ort wie die schwammen gebraucht; wen sie das gelt von armen an sich gezogen, haben es dan die Obern von jnen in jren bewithel widder ausgedruckt.* BDS 7, 358.20–359.3.

dieser Bitte steht wohl die Befürchtung, dass ein zu hohes Schutzgeld Auswirkungen auf den Handel mit den Christen haben kann. Den zwei letzten, die jüdische Religion beschränkenden Artikel (verpflichtende Judenpredigten, Verbot von Disputationen über den jüdischen Glauben) stimmt Bucer zu und tritt darüberhinaus dafür ein, den Bau von neuen Synagogen zu untersagen¹⁰¹.

Wie es am Ende des Gutachtens heisst, befürworteten die sechs unterzeichnenden hessischen Superintendenten nach wie vor die Vertreibung der Juden, aber sie können sich deren Duldung gemäss den von Bucer zusammengestellten Bedingungen vorstellen¹⁰². Mit seinem Gutachten versuchte der Strassburger also einen Mittelweg zwischen der vergleichsweise offenen Haltung des Landgrafen und dem judenfeindlichen Klerus zu begehen. Im Grunde genommen brachte aber Bucer wie seine hessischen Amtsbrüder kein Verständnis für die Juden auf. Die im Ratschlag geäusserten Vorschläge atmen keinen *Geist der Milde, der für die damalige Zeit ungewöhnlich ist*¹⁰³, sondern liefen vielmehr auf eine Judenvertreibung in Raten hinaus. Diesen Sachverhalt dürfte der Landgraf sicherlich richtig erkannt haben¹⁰⁴. Jedenfalls war dank der bucerschen Kompromissbemühungen die von der Geistlichkeit erhobene Ausweisungsforderung kein Traktandum mehr.

101 Vgl. BDS 7, 351 f., 359.

102 *Derbalben sie einmalb erkennen und schliessen, das es nutzlicher und besser seyn muste, die juden, als die sach jtz zurtzeit jm Fürstentumbb gestellt, lenger jm fürstenthumb nicht zugeuldenn. Jedoch gestehenn sie und bekennen, wo man aber die juden der gestalt und massen hielte, wie jn vorgesezter antwort beschriebenn ist, das es mit Got woll seyn mocht. Dan aus solchem balten zuverhoffen were, das man jrer etliche zu jrem heil gewinnen mochte.* BDS 7, 360.11–16.

103 W. HOLSTEN, *Christentum*, 186. Es ist anzumerken, dass HOLSTEN die angebliche Milde Bucers negativ wertet und dagegen Luthers Schärfe rühmend hervorhebt (a. a. O. 179–186). Der Hintergrund: HOLSTENS einseitiger Beitrag ist im Jahr 1936 im nationalsozialistischen Deutschland entstanden.

104 Vgl. BDS 7, 382.

Die Ablehnung des Ratschlages durch den Landgrafen

Anfang Dezember 1538 wurde die Stellungnahme Bucers der landgräflichen Kanzlei in Kassel übergeben und von dort wenige Tage später dem Landgrafen übersandt¹⁰⁵. In einem Begleitschreiben begrüßten der Kanzler und seine Mitarbeiter den Ratschlag Bucers. Der Laientheologe Philipp von Hessen nahm in einem Schreiben vom 23. Dezember 1538¹⁰⁶ an seine Räte Stellung zum Gutachten und kam zum Schluss, dass den Juden nicht so harte Restriktionen auferlegt werden sollen.

In seiner kundigen Argumentation stützt sich der Fürst auf Jer 31, 31 (neuer Bund mit Israel), auf Dtn 10, 18 f. (Aufforderung zur Liebe der Fremdlinge), auf Röm 11 (Gleichnis vom wilden und edlen Ölbaum) und auf andere biblische Belege. Ausserdem vertritt er die Meinung, die Behandlung der Juden in der Gegenwart könne nicht mit Hilfe von Dtn 28, 43 f. begründet werden, weil es sich um eine Prophezeiung Moses und nicht um eine Handlungsanweisung handle. Überhaupt sind die Juden *ein herrliches Geschlecht*¹⁰⁷, von dem Jesus und die Apostel stammen. Anders als der Theologe ist der Laienchrist nicht bereit, das Gericht Gottes an den Juden für die Hinrichtung von Jesus zu vollziehen. Philipp trennt nämlich zwischen den zeitgenössischen Juden und den Juden, die Jesus zurückgewiesen und damit ihre Sonderstellung in der Heilsgeschichte verwirkt haben. Ausserdem gibt der seiner politischen Verantwortung bewusste Fürst zu bedenken, man solle die Juden besser gleich aus dem Land treiben, anstatt sie gemäss dem Ratschlag als *Schwanz* der Gesellschaft zu behandeln.

Aus diesen Gründen wollte der Landgraf den Juden eine menschenwürdige Behandlung zukommen lassen und ihnen ein auf zwei Jahre beschränktes Aufenthaltsrecht erteilen. Für diesen Entschluss dürften neben den theologischen Argumenten sicherlich auch unausgesprochene wirtschaftliche Überlegungen eine gewichtige Rolle gespielt haben. Die rechtliche Grundlage sollte ein dem Brief beiliegendes, neu aufgesetztes Judengesetz¹⁰⁸ bilden, das sich im wesentlichen am Inhalt der umstrittenen sieben Artikel orientierte.

105 Vgl. E. W. KOHLS, Einl. zum *Judenratschlag*. In: BDS 7, 330 f.; C. AUGUSTIJN, Theologe, 3–11; W. NIJENHUIS, Bucer, 46 f. und H. REICHRATH, Frage, 147 f.

106 Vgl. BDS 7, 380–382.

107 BDS 7, 380.8.

108 Vgl. BDS 7, 383–385.

Bucers Reaktion auf die landgräfliche Stellungnahme

In einem umgehend verfassten, keineswegs auf Konfrontation bedachten Antwortschreiben vom 27. Dezember¹⁰⁹ verteidigte der vor den Kopf gestossene Bucer seine Position und räumte diplomatisch ein, dass einige von Philipp angeführte Bibelzitate mehr Freundlichkeit gegenüber den Juden zulassen würden¹¹⁰. Im weiteren brachte der Theologe seine Vorbehalte gegen die landgräfliche Argumentation an:

Jer 31, 31 würde nur den Juden der wal und des segens, nit uff die Juden nach dem fleysch¹¹¹ gelten. This statement is one of the keys to Bucer's views on Judaism: the difference in principle between the biblical Israel of elect, the Israel according to the spirit to which the eschatological promises of salvation applied, and empirical Judaism, that is, corporeal Israel, the enemy of Christ and as such the sign of God's punishment and of its own downfall¹¹². Insofern kann für den Geistlichen die Bezugnahme auf Jer 31, 31 keine Bedeutung für die Behandlung der Juden haben, weil sie wegen ihrer Ablehnung Christi immer noch unter der Strafe und dem Gericht Gottes stehen. Den Verweis auf Dtn 10, 18f. lässt der Strassburger auch nicht gelten, weil dort nur von gläubigen und nicht von ungläubigen Fremdlingen die Rede ist. Der berechtigte landgräfliche Einwand gegen die Heranziehung von Dtn 28, 43f. wird von Bucer bezeichnenderweise gar nicht aufgenommen.

Zwar würdigte Bucer die landgräfliche Barmherzigkeit als Zeichen der Kindschaft Gottes, aber er wies daraufhin, dass diese Uneigennützigkeit die Intentionen der Heiligen Schrift nicht verletzen und den Christen nicht zum Schaden gereichen darf: (...) *bei recht gottseligem regiment müssen allemal die haussgenossen des glaubens ein vorteyl und die verechter des glaubens ein nachteyl haben, und solle ja die oberkeit, die nit ir, sonder gottes gericht uben solle, den onglouben ahweg so halten, das er abscheulich sie. Weil dann Gott den juden ir gesatz umb tres ongloubens willen Deut 28 [43–44] furgeschriben, welche deren dann wöllen rechte vetter sein, die werden*

109 Vgl. BDS 7, 388–390.

110 Vgl. E. W. KOHLS, Einl. zum *Judenratschlag*. In: BDS 7, 330f.; C. AUGUSTIJN, Theologe, 3–11; W. NIJENHUIS, Bucer, 46f.; J. W. KLEINER, Attitudes, 239–243 und H. REICHRATH, Frage, 148f.

111 BDS 7, 388.11. Vgl. dazu auch VGG 15b: *Wir Christen sind das recht Israel*.

112 W. NIJENHUIS, Bucer, 47.

*sich desselbigen rechtens halten, werden die Juden wol getrewlich schutzen vor aller onbilligkeit, spott und hon, aber warlich sie mit der narung und politischem thun in den understen grad setzen; doch das, wo sie wöllen, [sie] sich wol neren mögen, wie sich gepurt denen, die unsere knecht und eigen leut und warlich der schwantz sein sollen*¹¹³. Daher lehnte der Pfarrer die im neuen Gesetz avisierte Erlaubnis ab, den Juden Handels- und Kaufgeschäfte zu gestatten, während die übrigen Artikel nach seiner Meinung rechtmässig waren.

Der Fortgang der Ereignisse bis zur hessischen Judenordnung von 1539

Der Ratschlag Bucers und der Brief des Landgrafen vom 23. Dezember 1538 gelangte auf Umwegen in die Hände der hessischen Juden, die die Texte mit der Erläuterung des eigenen Standpunktes versehen publizierten¹¹⁴. In einem fingierten *Brief an einen guten Freund*¹¹⁵ verteidigte Bucer seinen Ratschlag eingehend und liess die beiden Schriften im Mai 1539 in Strassburg drucken. Insbesondere wandte er sich gegen die Meinung, der Landgraf beziehe in der Judenfrage eine andere Position. Der Elsässer war überzeugt, dass Philipp sein Ratschlag *mit nichten zu wider ist*¹¹⁶. Erneut verwahrte sich der Theologe gegen den Rekurs auf Dtn 10, 18f.¹¹⁷. Im übrigen ist die gleich zu Beginn des Briefes behauptete Gleichsetzung der Juden mit den Altgläubigen aufschlussreich, denn beide Gruppierungen praktizierten eine Gesetzesreligion und kannten die Selbsterlösung¹¹⁸. Diese von Bucer seit längerem vertretene Behauptung¹¹⁹ macht seine Schärfe in der Judenfrage etwas verständlicher.

113 BDS 7, 388.26–389.10.

114 Vgl. E. W. KOHLS, Einl. zum *Judenratschlag*. In: BDS 7, 331–335; W. NIJENHUIS, Bucer, 47–49; R. G. HOIBBS, Martin Bucer et les Juifs, 681–683; J. W. KLEINER, Attitudes, 243–260 und H. REICHRATH, Frage, 149–151.

115 Vgl. BDS 7, 362–376.

116 BDS 7, 366.12.

117 Vgl. BDS 7, 370f.

118 Vgl. BDS 7, 362f.

119 Vgl. z. B. BDS 2, 122, 378, 447 (Messgewänder = jüdische Gewänder). Siehe auch BOL XV, 86, 156.

Die Stellungnahme Bucers und der hessischen Geistlichkeit zur Judenfrage erregte offensichtlich die Gemüter. Nachdem 1539 ein Jude umgebracht und seiner Habe beraubt worden war, wurden die Täter freigesprochen; unter anderem verteidigten sie sich mit den höhnenden Worten: *Siehe Jude den Druck des Butzer an, der erlaubt hat, euch eure Güter zu nehmen und sie unter die Armen zu verteilen*¹²⁰. Daraufhin verfasste der Wortführer der deutschen Juden, Josel von Rosheim – er hatte notabene Bucer persönlich im Februar 1539 kennengelernt¹²¹ –, ein gegen diesen gerichtetes Trostbüchlein für die hessischen Juden und entkräftete unter anderem auch dessen Vorwürfe. Unter Anspielung auf den Landgrafen schrieb Josel, Gott gebe gerade den besonders grossen Häuptionen den nötigen Verstand, die heilige Schrift zu verstehen. Hingegen wird Bucer mit Nebukadnezar und anderen grossen Verfolgern des Judentums verglichen. Das Büchlein gipfelt in der Ermahnung: *Seind from und leidend auch, so werdend ihr von M. Bucers Ratschlag wol peleiben*¹²². Noch vor der Abfassung des Trostbüchleins und des bucerschen *Brief an einen guten Freund* hatten die hessischen Juden anfangs 1539 eine weitgehend positive Stellungnahme¹²³ zu den elf Artikeln des neuen Judengesetzes eingereicht. Ausdrücklich zeigten sich die Juden bereit, den Schutzpfennig zu zahlen, doch sie baten um eine gnädigliche Handhabung. Ausserdem baten sie um den freiwilligen Besuch der Judenpredigten und darum, den Talmud behalten zu dürfen.

Die 1539 erlassene Judenordnung¹²⁴ berücksichtigte diese beiden jüdischen Wünsche nicht. Der Erlass ging aber auch nicht auf Bucers Hauptforderung ein, den Juden grundsätzlich allen Handel zu verbieten. Ebenso wurde die Kritik des Theologen an der Einsetzung von jüdischen Aufsichtspersonen nicht aufgenommen. Allerdings forderte das Gesetz ein aufrichtiges Geschäftsgebaren und untersagte „ausländischen“ Juden den Handel in Hessen. Für den streng reglementierten Geldverleih wurde im übrigen ein maximaler Zinssatz von fünf Prozent festgelegt. Dagegen wurden scheinbar einige

120 Zitiert nach H. REICHRATH, *Frage*, 150.

121 Vgl. BDS 7, 375, Anm. 81.

122 Zitiert nach E. W. KOHL, Einl. zum *Judenratschlag*. In: BDS 7, 333.

123 Vgl. BDS 7, 386 f.

124 Vgl. BDS 7, 391–393.

andere Wünsche des Strassburgers (Verbot der talmudischen Lästereien wider Christus und des Baus von neuen Synagogen, verpflichtende Judenpredigten, Verbot von Disputationen über den jüdischen Glauben, Höhe des Schutzpfennigs in Relation zum Vermögen) einbezogen. Die meisten dieser Punkte sind aus dem Entwurf der Judenordnung übernommen worden. Allerdings können das Verbot des Talmud und der Bestechung wie auch der Wunsch nach einer einheitlichen Regelung des Schutzpfenniges auf Bucers Einfluss zurückgeführt werden¹²⁵.

Insgesamt bestimmte der Elsässer die Entwicklung des hessischen Judenrechtes nicht entscheidend mit. Zwar verwies Georg Nigrinus in seiner Hetz- und Streitschrift *Der Judenfeind* (1572) auf Bucers Ratschlag, aber er stellte die Frage nach dem Nutzen dieses Papiers, wenn es doch nicht umgesetzt wurde. Es darf aber nicht vergessen werden, dass die Judenordnung von 1539 für zahlreiche Juden zu hart war und diese deswegen Hessen verliessen.

6.4.3 Ein schwerer Rückschlag im Aufbau des *regnum Christi*: Die Bigamie Philipps und Bucers Unterstützung

Bereits im Alter von 19 Jahren heiratete Philipp von Hessen die Tochter Christina des Herzogs Georg von Sachsen¹²⁶. Der Landgraf war aber über diese Allianz nie glücklich, wie er selber gegenüber Bucer sagte: *nota, das ich nihe liebe oder brunstlicheit zu irr gehabt. (...); nota, wiewol sie sust from, aber warlich sust unfreindtlich, heslich, auch ubel geroch*¹²⁷. Diese mangelnde Attraktivität trieb Philipp laut eige-

125 Vgl. der von Bucer diskutierte erste Entwurfes der Judenordnung und seine Verbesserungsvorschläge im *Judenratschlag* (vgl. BDS 7, 342–360) im Vergleich mit dem zweiten, bereits wesentlich erweiterten Entwurf der Judenordnung (vgl. BDS 7, 383–385) und der abschliessende Fassung der Judenordnung (vgl. BDS 7, 391–393).

126 Vgl. H. EELLS, *Attitude*, 58f.–62 und W. W. ROCKWELL, *Doppelehe*, 19–24.

127 LENZ 1, 353.

nem Bekunden¹²⁸ in die Promiskuität, wobei er sich bei seinen Eskapaden mit der Syphilis infizierte. Im Herbst 1539 wollte der wieder genesene, 35jährige Landgraf einen Schlussstrich unter sein bewegtes aussereheliches Leben setzen und eine zweite Ehe mit dem 17jährigen Hoffräulein Margarethe von der Sale eingehen, ohne die erste auflösen zu wollen.

Die Brautmutter Anna von der Sale, die Hofmeisterin auf dem Hofe der sächsischen Herzogin Elisabeth von Rochlitz, der Schwester Philipps, war bereit, einer Doppelehe zuzustimmen, sofern die zweite Ehe rechtsgültig sei und nach einer gewissen Geheimhaltungsfrist öffentlich gemacht werde. Ausserdem hielt die Hofmeisterin die Einholung von Theologengutachten für wünschenswert. Die Zustimmung der Reformatoren wie auch des Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen war aber für Philipp als Rückendeckung für die zu erwartende Opposition gegen die Bigamie ohnehin unabdingbar. Am liebsten wäre es ihm gewesen, wenn der Schmalkaldische Bund seine Doppelehe bis zur Legitimierung durch ein allgemeines Konzil verteidigt hätte.

Bucers Zustimmung zur geheimen Doppelehe zur Erleichterung des Gewissens

Die persönliche Nähe zu Bucer und dessen hohe Einschätzung waren wohl ausschlaggebend dafür, dass Philipp von Hessen den Elsässer als Vertrauensmann zur theologischen Absicherung seiner Doppelehe ausersah¹²⁹. Am 4. November 1539 informierte Gereon Sailer, der Leibarzt Philipps, Bucer über den grundsätzlichen Plan einer Bigamie und sprach sich während drei Tagen mit dem Theologen darüber aus. Der Geistliche wurde aber nur allgemein zur Möglichkeit einer Doppelehe befragt, aber nicht mit dem konkreten Umstand der bereits geplanten Eheschliessung konfrontiert¹³⁰. So erfuhr

128 *Dtwell dann ich mich nit enthalten kan, ich muß hureret oder bossers bet dem weibe treiben.* LENZ 1, 353.

129 Nach GRESCHAT 168–170; H. EELLS, *Attitude*, 62–106 und W. W. ROCKWELL, *Doppelehe*, 24–48.

130 Vgl. LENZ 1, 354.

der Pfarrer nicht den Namen der Braut, der ihm auch bis zur Hochzeit am 5. März 1540 vorenthalten wurde¹³¹.

Der zunächst entsetzte Bucer befürchtete, *was soliche neuerung (...) moge fur ergernus bei den schwachen des evangelii pringen, und daneben die unruigen widersacher Gottes grimmiger und halsstarrischer, ja neidiger und teufelbafter machen (...)*¹³². Im Hintergrund des Gespräches schien denn auch nicht die grundsätzliche Frage nach der Zulässigkeit der Bigamie zu stehen, sondern die Erwartung eines Fürsten, eine Erlaubnis für eine Doppelhele zu erhalten¹³³. Die Gewissensbisse, die der Vermittler Sailer hervorhob, waren von Philipp wahrscheinlich nur aus geschäftstaktischen Gründen vorgeschoben worden. Jedenfalls vermochten diese vorgetäuschten Schuldgefühle und andere Argumente den Geistlichen weitgehend zu überzeugen, aber er verlangte eine Geheimhaltung der Doppelhele¹³⁴. Allerdings wollte er noch kein abschliessendes Urteil fällen, bevor er nicht den Fürsten intensiv über seine Beweggründe ausgefragt hatte¹³⁵.

Im hessischen Melsungen führte Bucer Ende November 1539 ein ausführliches Gespräch mit dem Landgrafen, der vorher ausführlich von Sailer¹³⁶ über die einzuschlagende Taktik instruiert worden war. Gemäss den Ausführungen Philipps¹³⁷ bedürfe er der Bigamie als Heilmittel gegen seine krankhaften Triebe, die ihn in den Ehebruch triebe; nur so könne er im guten Gewissen vor Gott leben. Wie Sailer es vorgängig prophezeit hatte¹³⁸, widersetzte sich Bucer zunächst den landgräflichen Argumenten, aber letzten Endes liess sich der harmoniebedürftige Theologe von dessen Klagen über das ihn plagende schlechte Gewissen umstimmen und sicherte ihm sogar ein schrift-

131 Vgl. LENZ 1, 360, Anm. 1.

132 Vgl. LENZ 1, 345.

133 Bezeichnenderweise hatte Gereon Sailer bereits vor seiner Ankunft in Strassburg eine Fuder Wein für die geplante Hochzeitsfeier von Philipp eingekauft. Vgl. LENZ 1, 347.

134 Vgl. LENZ 1, 347.

135 Vgl. LENZ 1, 345, 348.

136 Vgl. Lenz 1, 348.

137 Vgl. LENZ 1, 352–354.

138 Vgl. LENZ 1, 347.

liches Zeugnis zu, *das es vor Gott nit unrecht were*¹³⁹. In seinem Beichttrat hielt der Geistliche trotz zahlreicher Vorbehalte die geheime Doppelehe vor Gott (und nicht vor den Menschen)¹⁴⁰ für ein legitimes Mittel, um das Gewissen zu erleichtern. Eine solche zweite Ehe, die aber unbedingt geheimgehalten werden müsse¹⁴¹, diene der Verhinderung der Unzucht und sei kein Ehebruch.

Bucer wusste aber nicht, dass der Landgraf der Hofmeisterin Anna von der Sale bereits im Vorfeld die bedingungslose Vollgültigkeit der geplanten Nebenehe zugesichert hatte. Es wurden dem Pfarrer also wichtige, entscheidungsrelevante Informationen vorenthalten. Philipp schien überhaupt die Subtilitäten Bucers zu ignorieren und im Gespräch mit ihm nur zu hören, was er hören wollte. Jedenfalls schrieb der Landgraf in einem Brief an die zukünftige Schwiegermutter¹⁴², der Geistliche sehe die Möglichkeit einer vollgültigen Doppelehe, die zunächst nur für eine kurze Zeit geheimgehalten werden müsse; nach der Unterweisung des Volkes durch die Prediger bestehe aber kein Anlass, sie geheimzuhalten. In der Aussprache war aber von der Vollgültigkeit wie auch von der Veröffentlichung nie die Rede.

Unmittelbar nach dem Gespräch in Melsungen reiste Bucer nach Wittenberg (9.–10. Dezember 1539), um als Vermittler eine Zustimmung von Luther und Melanchthon zur Bigamie einzuholen. Es bedurfte aber keiner Überredungskunst, denn die Wittenberger hatten bereits dem englischen König Heinrich VIII. im Jahr 1531 zur Bigamie geraten. Luther und Melanchthon hielten in ihrem *Wittenberger Ratschlag* eine geheime Bigamie vor Gott aus Gewissensgründen für erlaubt. Auch der Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen konnte sich allenfalls eine geheime Doppelehe vorstellen¹⁴³. In diesen Tagen erhielt Philipp auch eine schriftliche Zustimmung seiner Gattin¹⁴⁴ zur geplanten Bigamie. Es ist aber anzunehmen, dass der Landgraf einigen Druck auf Christina ausübte.

139 LENZ 1, 207. – Vgl. dazu ausführlicher das abgewogene Gutachten M. BUCER, *Argumenta Buceri pro et contra*, passim.

140 Vgl. LENZ 1, 193f.

141 Vgl. LENZ 1, 176 und 207. Siehe auch LENZ 1, 347f.

142 Vgl. LENZ 1, 354f.

143 Vgl. LENZ 1, 356–358.

144 Vgl. Philipps Dank für die Zustimmung in LENZ 1, 358f.

Unter Vorspiegelung falscher Tatsachen wurde Bucer Ende Februar 1540 nach Hessen eingeladen. Nach einer kurzen Odyssee, die ihn durch verschiedene Orte führte, kam er am 4. März nach Rotenburg an der Fulda. Erst dort wurde ihm eröffnet, dass er an der Hochzeit am folgenden Tag als Trauzeuge teilnehmen sollte. Die Anwesenheit Bucers, Melanchthons und anderer prominenter Persönlichkeiten war nämlich als Bedingung von der zukünftigen Schwiegermutter ausbedungen worden. An diesem Tage hörte der Geistliche im übrigen auch zum ersten Mal vom Einverständnis der ersten Gattin¹⁴⁵. Bereits am 5. März 1540 fand die Trauung in der Schlosskapelle statt, und ein bereits aufgesetzter Ehevertrag, dessen Inhalt Bucer bis dato unbekannt war¹⁴⁶, wurde im Beisein eines Notars von den frisch Vermählten und den Trauzeugen unterzeichnet.

Entsetzen im alt- und neugläubigen Lager

Trotz der Bemühungen, die Bigamie geheimzuhalten, verbreitete sich die Kunde von diesem Vorgang im Lauffeuer¹⁴⁷. Namentlich die schockierte und erzürnte Schwester Philipps, die sächsische Herzogin Elisabeth von Rochlitz, redete offen über die Doppelhe und drohte sogar rechtliche Schritte an; Bucer¹⁴⁸ und andere versuchten sie zu beruhigen. Die Empörung über die Bigamie war in den alt- und neugläubigen Kreisen gleichermassen gross. Mit ihrer Empfehlung hatten sich Bucer und die Wittenberger Theologen eine schlimme Blöße gegeben. Vergeblich betonten sie, ihre Erlaubnis zur Doppelhe hätten sie nur unter der Voraussetzung des Schweigens gegeben. Philipp war sich keiner Schuld bewusst und war vielmehr von der Rechtmässigkeit seines Tuns überzeugt, denn er betrachtete die ihm von den Reformatoren erteilte Dispens nicht als ein Gnadenwort, sondern als privilegierten Rechtstitel. Deshalb wollte der Landgraf

145 Vgl. LENZ 1, 361.

146 Vgl. LENZ 1, 194.

147 Vgl. LENZ 1, 174–177. – Siehe zum folgenden GRESCHAT 170 f.; H. ELLS, *Attitude*, 107–131; W. MAURER, *Luther und die Doppelhe*, 106–110 und W. W. ROCKWELL, *Doppelhe*, 49–92.

148 Vgl. LENZ 1, 159.

die Bigamie sogar öffentlich verteidigen. Bucer bat ihn eindringlich, dies nicht zu tun und die Doppelehe geheimzuhalten¹⁴⁹. Stattdessen skizzierte er dem hessischen Fürsten vier Wege zur Bewältigung der schweren Krise¹⁵⁰:

1. Der Landgraf solle einen neuen Vertrag mit Margarethe von der Sale abschliessen, gemäss dem sie eine Konkubine und nicht eine Gattin sei¹⁵¹. Der alte Kontrakt sei zu widerrufen. 2. Der Herzog Heinrich von Sachsen, die Herzogin von Rochlitz und andere sollen zum Schweigen oder zum Verleugnen gebracht werden. *Dadurch werde der Wahn erweckt werden, entweder, daß der Igr. die Person stets nur nach der Fürsten Weise als Concubine gehabt habe, oder daß der frühere Contract rescindirt sei*¹⁵². 3. In einem Brief an einen vertrauten Fürsten solle dargestellt werden, ein Christ könne nicht zwei Gemahlinnen zur gleichen Zeit haben. Das Vorgehen von Philipp solle als korrekt bezeichnet werden. Bucer ist bemüht, den Tatbestand der Bigamie zu vernebeln. (Auch in einem anderen Brief an den Landgrafen¹⁵³ verfolgt der Geistliche die gleiche Taktik, die Bigamie zu verschleiern.) 4. Margarethe von der Sale solle *eine Zeitlang mehr als bisher von den Leuten aus den Augen geschafft werden*¹⁵⁴.

Der sich im Recht fühlende Fürst war über derlei nachträgliche Ausflüchte enttäuscht und wütend¹⁵⁵. Keineswegs war er bereit, den Ehevertrag zu annullieren. Vielmehr drohte er zum Kaiser abzufallen. Der entsetzte Bucer lehnte diesen Plan kategorisch ab und hielt dem Landgrafen entgegen, Karl V. zu vertrauen hiesse das Reich Christi und die deutsche Freiheit zu schwächen¹⁵⁶.

An der hitzigen Eisenacher Konferenz (15.–20. Juli 1540)¹⁵⁷ wurden der hessische Kanzler Feige und seine Mitarbeiter vom kur-

149 Vgl. LENZ 1, 188, 192, 206. Erneut LENZ 2, 22 f.

150 Vgl. LENZ 1, 178–180.

151 Offensichtlich folgte Bucer damit der brieflichen Empfehlung des hessischen Kanzlers Feige und einiger prominenter Pfarrer vom 23. Juni 1540 (vgl. W. W. ROCKWELL, Doppelehe, 322 f.). Vgl. E. BRAUNE, Stellung, 156–160.

152 LENZ 1, 179.

153 Vgl. LENZ 1, 192–196.

154 LENZ 1, 180.

155 Vgl. LENZ 1, 181–188.

156 Vgl. LENZ 1, 194–196, 208. Vgl. auch Kap. 3.5.2 (Der Kaiser an der Spitze eines freien Reiches: Bucers Vorstellung einer idealen Herrschaftsform für Deutschland).

157 Vgl. das Protokoll in Lenz 1, 372–377. Von Interesse sind auch die entsprechenden Instruktionen und Briefe in LENZ 1, 369–372, 377–385.

sächsischen Kanzler Brück und von Luther in die Schranken gewiesen, und es wurde ihnen klar gemacht, dass Philipp gemäss dem Wittenberger Ratschlag Stillschweigen über seine Bigamie zu bewahren habe. Die deutlichen Worte verfehlten ihre Wirkung beim hessischen Fürsten nicht und schlugen sich auch umgehend in der Korrespondenz mit dem Strassburger Theologen nieder: Der bis anhin überaus stolze Landgraf mässigte sich im Ton gegenüber Bucer und entschuldigte sich für seine Drohungen des Abfalls zum Kaiser¹⁵⁸.

Das von Bucer bekämpfte Geheimabkommen Philipps mit dem Kaiser Karl V. und die schwerwiegenden Folgen für die Ausbreitung des *regnum Christi*

An der Eisenacher Konferenz wurde deutlich, dass Philipp kaum auf die Unterstützung des Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen zählen konnte¹⁵⁹. Darüber war der Landgraf erbost – zumal seit längerem Differenzen zwischen den beiden Fürstenhäusern bestanden. Bucer war bemüht, den hessischen Fürsten zu beruhigen, um eine Eskalierung der Spannungen und eine allfällige Spaltung zu verhindern¹⁶⁰. Nicht nur die Kursachsen, sondern auch der Herzog Ulrich von Württemberg, der seine Wiedereinsetzung im Jahr 1534 dem Landgrafen verdankte, wandte sich von ihm ab¹⁶¹. Die württembergischen Theologen Erhard Schnepf und Johannes Brenz folgten ihrem Landesherren und verfassten polemische Schriften gegen die Bigamie¹⁶². Der hessische Fürst sah seine prekäre Lage immer deutlicher und pochte im Herbst 1540 nicht mehr auf der Rechtmässigkeit seines Tuns, sondern er hatte nach eigenen Aussagen die Angelegenheit der Allmacht Gottes übergeben¹⁶³.

158 Vgl. LENZ 1, 201–206.

159 Vgl. GRESCHAT 170 f. und H. EELLS, *Attitude*, 132–153.

160 Vgl. LENZ 1, 204, 208.

161 Vgl. LENZ 1, 249.

162 Vgl. z. B. LENZ 1, 263.

163 Vgl. LENZ 1, 181 und 254.

Nachdem sich die Kursachsen an der Eisenacher Konferenz von den Hessen abgewandt hatten, musste sich die hessische Politik zum Kaiser ausrichten. Da das altrömische Reichsgesetz *Neminem*¹⁶⁴ die Todesstrafe für die Bigamie vorsah, war der von seinen Bündnispartnern alleingelassene Philipp unbedingt auf die Verständigung mit dem Kaiser angewiesen. Bereits im April 1540 streckte der Landgraf seine Fühler zum Hof aus, doch die geheimen Verhandlungen mit dem Reichskanzler Granvella begannen erst im September 1540. Am 17. November 1540 unterrichtete der hessische Fürst den Strassburger Theologen von seinen Verhandlungen mit Granvella¹⁶⁵. Umgehend bat Bucer Philipp, keine Hilfe beim Kaiser zu suchen und die Gespräche mit dem wenig vertrauenerweckenden Reichskanzler aufzugeben¹⁶⁶. Nach Meinung des Pfarrers konnte der Landgraf nur einen Ausweg aus seiner schwierigen Lage finden, wenn er mit den Fürsten und den wichtigsten Städten ein Bündnis abschliesse. Während Philipp sein politisches Überleben in einem Zusammengehen mit dem zentralistisch denkenden Hof zu sichern suchte, setzte der kaiserkritische Bucer auf eine föderalistische Lösung, die angesichts der politischen Gegebenheiten wenig chancenreich war.

In der folgenden zwei Monaten bedrängte der Geistliche den Fürsten immer intensiver und häufiger, auf keinen Fall irgendwelche Verhandlungen mit dem Kaiserhof zu führen¹⁶⁷.

Nach Meinung Bucers habe Philipp ohnehin keine Bestrafung für seine heimliche Doppelhe zu befürchten, denn das Gesetz *Neminem* gelte nur für eine öffentlich gemachte Bigamie¹⁶⁸. Ferner sei der Kaiser als überzeugter Papist und Verfolger der niederländischen Protestanten unglaublich und nicht aufrichtig¹⁶⁹. Eine Übereinkunft mit Karl V. zeigte einen Mangel an Gottesvertrauen

164 *Neminem, qui sub ditione sit Romani nominis, binas uxores habere posse vulgo potest* (...) (Aus dem Codex Justinian des Corpus Iuris Civilis) Zitiert nach W. W. ROCKWELL, Doppelhe, 73, Anm. 2.

165 Vgl. LENZ 1, 231–235.

166 Vgl. LENZ 1, 235–238.

167 Vgl. dazu die zahlreichen Briefe von November 1540 bis Januar 1541 in LENZ 1, 235–313. Vgl. auch Kap. 3.5.2 (Der Kaiser an der Spitze eines freien Reiches: Bucers Vorstellung einer idealen Herrschaftsform für Deutschland).

168 Vgl. LENZ 1, 236.

169 Vgl. LENZ 1, 225, 237, 243.

auf¹⁷⁰ und wäre darüberhinaus ein schweres Delikt, da der Hof *der größte feind aller freibett und gerechtigkeit deutscher nation*¹⁷¹ sei. Die Altgläubigen würden jedenfalls über diese Allianz sehr glücklich sein¹⁷². Ausserdem sei zu befürchten, dass König Franz I. von Frankreich sich nach Abschluss eines solchen Bündnisses gegen die deutschen Protestanten wenden könne, obwohl diese eigentlich die geeigneten Bündnispartner wären¹⁷³. Schliesslich argwöhnt Bucer, dass Philipp sich durch die geheimen Verhandlungen vom Schmalkaldischen Bund trenne und faktisch eine Spaltung des Bündnisses provoziere¹⁷⁴.

Parallel zu diesen Ermahnungen und Argumentationen versuchte der Strassburger im Herbst 1540, den Landgrafen am kursächsischen Hof in ein besseres Licht zu setzen¹⁷⁵. Am 8. Dezember 1540 führte Bucer (zusammen mit Jakob Sturm) mit dem sächsischen Kanzler Burkhardt ein ausführliches Gespräch¹⁷⁶, in dem der Theologe den Sachsen um seine Mithilfe bei der Bewältigung der Krise bat. In Reaktion auf den Brief Burkhardts zeigte sich der Kurfürst Johann Friedrich Ende Dezember 1540 zur Unterstützung des Landgrafen bereit, sofern er zwei Bedingungen¹⁷⁷ hinsichtlich der juristischen Stellung der Nebengemahlin erfülle. Während Bucer sich eine Annahme dieser Modalitäten vorstellen konnte¹⁷⁸, war der Landgraf keineswegs geneigt auf diese Forderungen einzutreten¹⁷⁹. Es waren wohl alte Animositäten¹⁸⁰ zwischen Kursachsen und Hessen, die Bucers Hoffnungen zerschlugen. Mittlerweile fühlte sich Philipp von seinen Bündnispartnern so sehr im Stich gelassen, dass er – gegen den Willen des Geistlichen¹⁸¹ – seine Hauptmannschaft im Schmalkaldischen Bund aufgeben woll-

170 Vgl. LENZ 1, 224, 237 f.

171 LENZ 1, 238.

172 Vgl. LENZ 1, 242.

173 Vgl. LENZ 1, 224, 242, 258.

174 Vgl. LENZ 1, 277 f.

175 Vgl. LENZ 1, 243.

176 Vgl. LENZ 1, 263 f.

177 Vgl. ausführlicher Lenz 1, 292–294. Anm. 3.

178 Vgl. LENZ 1, 292–294.

179 *Ebr dann wir diese spitzfundige Articul eingeben oder annehmen, wir wollten ebr den dritten Theil aller unser Guter (...) verlieren und darüber erleiden und erwarten, was uns Gott zufügt* LENZ 1, 301.

180 Vgl. u. a. LENZ 1, 248 f.

181 Vgl. LENZ 1, 294.

te¹⁸². Angesichts der bedrängten Lage blieb dem Landgrafen nur noch die Einigung mit dem Kaiser übrig.

Nach längeren geheimen Verhandlungen stellte der Kaiser dem Landgrafen eine Gnadenerklärung aus, damit der Fürst am Regensburger Reichstag 1541 teilnehmen konnte. Der Theologe beurteilte die Gnadenerklärung, die er in Kopie von Philipp erhalten hatte¹⁸³, sehr skeptisch und hielt sie für zweideutig. *Summa, man hette E. f. g. gern uff dem reichstage, darumb sagt man so vil zu, alß man nit kan uber sein, das man von E. f. g. solichs erlange*¹⁸⁴. In Regensburg wurden die Bedingungen in einem geheimen, für Bucer unbekannten Abkommen (13. Juni 1541)¹⁸⁵ festgelegt, gemäss dem Kaiser Karl. V. dem Landgrafen die Bigamie verzeihete. Gemäss dieser Übereinkunft musste sich Philipp der kaiserlichen Politik unterwerfen und sich jeglicher Oppositionspolitik enthalten. Die zahlreichen Auflagen lähmten die Schlagkraft des Schmalkaldischen Bundes in erheblichem Ausmasse.

Bereits 1543 zeigte das Separatabkommen deutliche Auswirkungen bei der Kölner Reformation¹⁸⁶. Philipp konnte nämlich bei den Schmalkaldnern durchsetzen, dass der Herzog Wilhelm von Jülich-Kleve-Berg nicht in den Bund aufgenommen und im geldrischen Erbfolgekrieg nicht unterstützt wurde. Deshalb konnte Wilhelms Kontrahent, Kaiser Karl V., den reformfreundlichen Herzog ohne Mühe niederwerfen. Diese Niederlage brachte die Kölner Reformation zum Stillstand und führte – neben anderen Faktoren – längerfristig zu ihrem Scheitern. Letzten Endes wurden also Bucers Bestrebungen, das *regnum Christi* auszubreiten, von den Folgen seines eigenen Beichttrates beeinträchtigt.

182 Vgl. LENZ 1, 283–285.

183 Vgl. LENZ 2, 9.

184 Vgl. LENZ 2, 17.

185 Vgl. LENZ 3, 91–96 und Kap. 6.2.2 (Das Scheitern des Regensburger Religionsgespräches).

186 Vgl. auch Kap. 6.3 (Enttäuschte Hoffnungen).

Die Bigamie-Affäre hatte für Bucer noch ein unerfreuliches persönliches Nachspiel¹⁸⁷. Seit 1538 lag Philipp von Hessen in einer publizistischen Fehde mit dem Herzog Heinrich von Braunschweig. Melancthon und Bucer vertraten im März 1540 die eher naive Meinung, es werde wol verbleiben, wa E. f. g. allein (...) selb nicks öffnet oder bekennet¹⁸⁸. Diese Hoffnungen erfüllten sich aber nicht. Im Rahmen dieser öffentlichen Auseinandersetzungen wurde auch die Bigamie Gegenstand von Flugschriften. Im Sommer 1541 liess der Landgraf den anonymen *Dialogus Neobuli* erscheinen, in dem die Bigamie des Fürsten wortreich verteidigt wurde¹⁸⁹. Obwohl der Verfasser der Melunger Pfarrer Johannes Lening war, galt Bucer allenthalben als der Autor¹⁹⁰. Böse Gerüchte stellten den Geistlichen als Irrlehrer dar.

Als Bucer im März 1542 vom Speyrer Reichstag nach Strassburg zurückkehrte, fand er den ganzen Rat und und zahlreiche Bürger gegen sich aufgebracht. *Dann dieselbigen Schwenkfelds junger ausgeben, das ich tiitf taler von E. f. g. genomen und den dialogum von der polygami in druck geschriben habe, und das solichs zu Nurenberg und im Schwabenland die gemeine sage und haltung seie: daher dann unsere fromen leut bie besorgen, das nit allein mein dienst biedurch onfruchtbar, sonder solicher anstoß wider das evangeli erwecket werde, der demselbigen wol so fil verhinderung bringen moge als der baurenaufur, zank von sacrament oder munsterische entpörung*¹⁹¹. Nach Meinung des Theologen stand der einflussreiche Ratsschreiber Michael Han, ein Intimfeind Bucers¹⁹², hinter diesen Anfeindungen. Trotzdem gelang es dem Superintendenten, sich gegen seine Feinde zu verteidigen und den Rat davon zu überzeugen, dass nicht er die Schrift verfasst habe. In dieser angespannten Situa-

187 Vgl. GRESCHAT 170 f.; H. Eells, *Attitude*, 154–173 und W. W. Rockwell, *Doppel-ehe*, 101–126.

188 LENZ I, 142.

189 Vgl. LENZ 2, 28 f.

190 Vgl. LENZ 2, 39.

191 LENZ 2, 65.

192 Vgl. LENZ 2, 72, 81 und Kap. 5.2.2 (Der erfolglose Prophet).

tion kam Bucer möglicherweise die Unterstützung des Landgrafen zustatten, der bei einer weiteren Zuspitzung der Lage dem Geistlichen eine hochdotierte Leitungsstelle der hessischen Kirche anbot¹⁹³. Kaum hatte sich aber der erste Lärm gegen den Pfarrer gelegt, geriet er wegen weiterer Schachzüge des Ratsschreibers erneut ins Kreuzfeuer. Han verfasste ein Spottgedicht über Bucer und seine Rolle in der Bigamie-Frage¹⁹⁴. Ausserdem brachte der Ratsschreiber einige Exemplare des *Dialoges* aus Speyer mit, die er vom hessischen Kanzleimitarbeiter Sebastian Aitingen zur Verteilung erhalten hatte¹⁹⁵. Dabei hatte der Landgraf zugesichert, er werde alle noch vorhandenen Drucke einziehen¹⁹⁶. Eine Konfiszierung hätte nämlich eine weitere Schädigung des Ansehens Strassburgs verhindern können, die durch den *Dialogus Neobuli* und die vermeintliche Autorenschaft Bucers entstanden war. Immerhin konnten Bucer und Han ihren Streit anfangs 1544¹⁹⁷ beilegen.

193 Vgl. LENZ 2, 68f. und 74.

194 Vgl. TAE 3, 516–519.

195 Vgl. LENZ 2, 78–81.

196 Vgl. LENZ 2, 70 f.

197 Vgl. LENZ 2, 246.

7 Abschliessendes

1.

Die vorliegende Dissertation versucht mit Hilfe des Begriffs *regnum Christi* das bucersche Denken darzustellen. Es ist ein Anliegen dieser Arbeit aufzuweisen, dass das Denken und Handeln des Strassburger Reformators trotz aller Ambivalenzen in sich geschlossen und kohärent ist. Im Zentrum der bucerschen Theologie steht die Hoffnung, dass das Reich Christi, die wahre, von Christus geleitete Kirche, sich möglichst weit ausbreitet. Die Herrschaft Christi bricht an, wenn die Lehre rein verkündigt, die Sakramente richtig verwaltet und die Zucht würdig angewandt wird. Eine wesentliche Voraussetzung dafür ist, dass alle dem Reich Christi entgegenstehenden Hindernisse (z. B. die Messe, der Separatismus, die nachlässige Lebensführung) durch die Obrigkeit beseitigt werden und der Botschaft des Reiches Christi freier Raum zur Ausbreitung gewährt werden kann. Das „Regierungsprogramm“ des Reiches Christi ist der Kampf gegen die Sünde oder, positiv formuliert, die Heiligung. Die starke ethische Ausrichtung ist denn auch charakteristisch für Bucers Theologie. Der Glaube soll sich in einem heiligen, der Nächstenliebe verpflichteten Leben konkretisieren. Von den Menschen erwartet Bucer daher, dass sie sich des erfahrenen Heils würdig erweisen, sich heiligen und auf die *ad imaginem Dei restitutio* hinwachsen. Die göttlichen Gesetze sollen den Gläubigen als Massstab für ihr Tun und Lassen dienen.

2.

Bucer war zunächst nur ein unangesehener Flüchtling, der Zuflucht in der freien Reichsstadt Strassburg suchte. Die günstigen Umstände, die persönlichen Beziehungen zu einflussreichen Personen, das geschickte Auftreten und die hohe Wertschätzung des „Auslandes“ liessen den Theologen innerhalb weniger Jahre von einem Vorstadtpfarrer in einem Unruheviertel zum leitenden Hauptpfarrer avancieren. Der Messentscheid von 1529 und die Synode von 1533 festigten und stärkten Bucers Führungsrolle. In den folgenden Jahren wuchs der Einfluss des Geistlichen weiter, so dass er 1541 zum Superintendenten, 1544 zum Dekan des Thomasstiftes ernannt wurde.

Der vom städtischen Umfeld geprägte Bucer bemühte sich um eine einvernehmliche Zusammenarbeit mit dem Rat, der gottgegebenen Obrigkeit; dieses Zusammenspiel zeitigte namentlich in der

Bildungspolitik wertvolle Früchte. Die Kooperation mit dem Magistrat war aber nicht nur harmonisch. Das Ziel des Geistlichen, die Stadt unter die Herrschaft des Reiches Christi zu stellen, führte auch zu Konflikten mit dem Senat. Der Thomaspfarrer erwartete vom Rat die Förderung des Guten und eine Beseitigung des Bösen, um dem Reich Christi Raum zur Ausbreitung zu schaffen. In den ersten Jahren konzentrierten sich die bucerschen Hoffnungen auf das obrigkeitliche Einschreiten gegen die Messe und gegen die Dissidenten. Nach 1534 verlangte der Stadtpfarrer, der Senat solle Massnahmen gegen die nachlässige Lebensführung der Bürger ergreifen und so die Heiligung der Stadt flankierend unterstützen. Der Rat teilte die rigorose Haltung Bucers in den Sittenfragen nicht und war auch nicht dazu willens, zu Bucers Projekt, Strassburg in eine heilige Stadt zu verwandeln, Hand zu reichen. Die Spannungen zwischen dem Geistlichen und dem Magistrat nahmen im Laufe der Jahre zu. Zum eigentlichen Eklat kam es 1548/49, als das Interim in Strassburg eingeführt werden sollte. Der Superintendent lehnte das Reichsgesetz kompromisslos ab und musste deswegen die Reichsstadt verlassen.

3.

Bucer wollte seinen Beitrag zur Ausbreitung des Reiches Christi leisten und beschränkte deshalb sein diesbezügliches Engagement für das Reich Christi nicht nur auf Strassburg. Unter anderem war der Stadttheologe gerne bereit, die Reformation in Ulm und in Augsburg zu unterstützen sowie den Aufbau des Reiches Christi in der Landgrafschaft Hessen als Berater Philipps von Hessen zu begleiten. In den Jahren 1540 bis 1543 nahm der Strassburger Superintendent die Gunst der Stunde wahr und bemühte sich intensiv, die kirchliche Erneuerung im Reich voranzutreiben. Er setzte grosse Erwartungen in die Religionsgespräche und in die Kölner Reformation; in beiden Bereichen rechnete der Theologe mit dem grossen Durchbruch für die Reformation in ganz Deutschland.

4.

Bucer konnte seine grossen Hoffnungen auf eine heilige Stadt Strassburg und auf eine Reformation in ganz Deutschland nicht verwirklichen. Seine hochgesteckten Ziele entsprachen nicht den politischen

Realitäten und mussten an ihnen zwangsläufig scheitern. Nach seinem Tode wurden Bucer und seine Lehre schnell vergessen. Auch in seiner Heimatstadt wurden die Anliegen des früheren Thomaspfarrers innerhalb weniger Jahre verdrängt und durch ein genuines Luthertum substituiert. Folgende Gründe sind für das Vergessen Bucers zu nennen:

a) Nach Bucers Entlassung dürften sein Ruf, seine Lehre und seine auf Heiligung bedachte Position in Strassburg stark gelitten haben. Mit seinen radikalen Vorstellungen hatte sich Bucer ins politisch und gesellschaftliche Abseits manövriert.

b) Im Gegensatz zu Luther oder Zwingli hat Bucer, wenn man von den Frühschriften absieht, seine Lehre kaum in prägnanten, kurzen und klar gegliederten Texten dargestellt. Während beispielsweise die Hauptschriften Luthers kurz und lesbar sind sowie gelegentlich geradezu prophetische Züge aufweisen, sind die bucerschen Schriften, namentlich nach 1535, schlecht gegliedert, zeigen wenig Sorgfalt in ihrer Redaktion und zeichnen sich durch langfädige, teilweise ermüdend wirkende Argumentationslinien aus. Diese epische Breite der Beweisführung dient Bucer zur Demonstration, dass seine Lehre nichts Neues ist und der kirchlichen Tradition entspricht. Die Weit-schweifigkeit ist also nicht nur ein Ausdruck mangelnder Umsicht, sondern verfolgt das Ziel, möglichst viele Personen für das Reich Christi zu gewinnen. Dabei vernebelt der konziliante Strassburger allerdings, besonders in den kirchenpolitischen Schriften der Jahre 1539 bis 1544, seine eigene, im Innersten durchaus klare Position.

c) Viele Bucer-Schriften zeichnen sich durch einen starken Situationsbezug aus und sind – abgesehen von der Erstlingsschrift – nicht zeitlos. Während beispielsweise Luthers Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen*¹ über 450 Jahre immer wieder zum Lesen eingeladen hat, konnten die Bucer-Texte wegen der obengenannten kompositorischen Mängel und ihrer Zeitgebundenheit die interessierten Laien und Theologen der folgenden Jahrhunderte nicht ansprechen. Zu Lebzeiten wurde Bucer wohl primär als evangelischer Kirchenpolitiker, der über ein breites Wissen, ein ausgezeichnetes

1 Vgl. WA 7, 20–38.

Beziehungsnetz, eine grosse Führungsfähigkeit und viel Kreativität verfügte, und erst sekundär als Lehrer der Kirche wahrgenommen. Weil auch die Kirchenpolitik ein Tagesgeschäft ist, ist es nicht verwunderlich, dass bereits drei Jahrzehnte nach Bucers Tod niemand mehr von dem einstmalig so bedeutenden Kirchenpolitiker sprach.

5.

Bucers Lehre ist aber auf indirektem Weg nicht ganz vergessen worden. In den Fragen der Kirchenordnung, der Kirchengliederung und der Ämterlehre² dürfte Calvin vom Strassburger Reformator beeinflusst worden sein. So lassen sich Spuren des bucerschen Denkens in den Ausgaben der *Institutio* von 1539 und besonders von 1543 nachweisen. Grundsätzlich ist zu sagen, dass das Verhältnis von Bucer und Calvin durch die Forschung³ zwar bereits ansatzweise analysiert worden ist, aber eine Gesamtdarstellung noch fehlt.

- 2 So W. VAN'T SPIJKER, Bucer's influence, 35–41 und DERS., Prädestination, 111.
- 3 M. DE KROON, *Bucer und Calvin. Das Obrigkeitverständnis beider Reformatoren nach ihrer Auslegung von Römer 13*. In: W. H. Neuser (Hrsg.), *Calvinus Servus Christi*. Budapest 1988. 209–224; DERS., *Bucer und Calvin über das Recht auf Widerstand und die Freiheit der Stände*. In: W. van't Spijker, (Hrsg.), *Calvin. Erbe und Auftrag*. FS Wilhelm Heinrich Neuser. Den Haag 1991. 146–156; DERS., *Martin Bucer und Johannes Calvin, reformatorische Perspektiven. Einleitung und Texte*. Göttingen 1991. W. VAN'T SPIJKER, *Prädestination bei Bucer und Calvin. Ihre gegenseitige Beeinflussung und Abhängigkeit*. In: W. H. Neuser (Hrsg.), *Calvinus theologus*. Neukirchen 1976. 85–111; DERS., *Die Lehre vom Heiligen Geist bei Bucer und Calvin*. In: W. H. Neuser (Hrsg.), *Calvinus Servus Christi*. Budapest 1988. 73–106; DERS., *The kingdom of Christ according to Bucer and Calvin*. In: P. de Klerk (Hrsg.), *Calvin and the state*. Grand Rapids Michigan 1993. 109–132; DERS., *Bucer's influence on Calvin: church and community*. In: MBRCC. 32–44. R. STAUFFER, *L'apport de Strasbourg à la Réforme française par l'intermédiaire de Calvin*. In: SCRS. S. 285–295.

Länder-, Orts- und Personenindex

(Nicht aufgeführt sind die Stichworte Bucer, Strassburg und Jesus Christus.)

- Aaron 229
Abraham 146, 151, 213
Abray, Lorna Jane 45, 61, 65, 357, 391, 393
Adam 146, 154, 155, 192, 360
Adam, Johann 43, 50, 51, 55, 57, 65, 71, 80, 103, 104, 105, 106, 108, 120, 266, 272, 273, 287, 296, 302, 320, 321, 322, 323, 325, 330, 333, 340, 395, 407, 417
Agricola, Johannes 407
Airing, Sebastian 429, 430, 431, 537
Albrecht von Brandenburg (siehe auch Brandenburg und Preussen) 234
Albrecht von Mainz (siehe auch Mainz) 66, 477
Alciat, Andreas 252, 253
Allmenröder 105, 345
Altbissler, Symphorian 62, 81, 84
Altorf 71
Altstätten 102
Amerbach, Bonifacius 252, 481
Anrich, Gustav 28, 32, 65, 107, 278, 287, 293, 296, 302, 315, 417, 466, 468, 472
Arbenz, Emil 87, 102, 114, 118, 208, 464, 489
Aristoteles 205, 222
Arnstadt 102
Asa 499
Ascham, Roger 124
Augsburg 12, 13, 88, 89, 96, 97, 101, 102, 121, 122, 297, 341, 407, 408, 409, 415, 418, 425, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 446, 447, 448, 456, 465, 466, 467, 476, 478, 482, 503, 505, 542
Augustijn, Cornelis 27, 115, 450, 451, 458, 460, 463, 464, 466, 469, 471, 472, 474, 475, 518, 522, 523
Augustin 434
Avanches 458
Babylon 332
Baden 88, 477
Bader, Augustin 85
Bader, Sabina 85
Baldung (Dr. jur.) 47
Barnikol, Horst, Martin 152, 154, 174, 176, 180, 182, 186, 188, 192, 194, 201
Barton, Peter, F. 315, 318, 320, 321, 322, 323
Basel 57, 71, 79, 80, 81, 94, 95, 110, 347, 381, 423, 426, 447
Bastian, Hermann 506, 507, 509
Battenberg, Friedrich 512, 518
Bauer, Clemens 26, 220
Bauer, K. 105
Baum, Adolf 50, 51, 54, 55, 57, 60, 61, 67, 265, 287, 302, 322
Baum, Johann Wilhelm 32, 77
Bayern 425, 467, 469, 477
Bedouelle, Guy 95
Bedrotus, Jakob 74, 108, 109, 112, 286, 375, 376
Bellardi, Werner 84, 348, 359, 364, 369, 376, 385, 393, 395, 397, 398, 400, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 409, 410, 411, 413, 415, 418
Bellay, Guillaume du 458
Bellinghausen, Peter 489

- Benfeld 103, 104
 Bem 57, 79, 87, 94, 97, 102, 343, 347, 447
 Besserer, Bernhard 426, 429
 Besserer, Jörg 426
 Betschold, Martin 324
 Biberach 289, 383, 430
 Billick, Eberhard 481, 494
 Bittelbronn, Wendelin 47
 Bizer, Ernst 444, 446, 447
 Blarer, Ambrosius 37, 88, 92, 100, 101, 104, 113, 114, 246, 289, 369, 380, 393, 398, 405, 413, 426, 428, 432, 447, 473
 Blarer, Ambrosius, Thomas und Margarethe 423
 Bodenmann, Reinhard 73, 403
 Böhmen (siehe auch Ferdinand (König von Böhmen und Ungarn)) 239, 252, 423
 Bonn 483, 491, 495, 496, 498
 Bornert, Ren. 48, 57, 67, 86, 324
 Bornkamm, Heinrich 419
 Bradford, John 127
 Brady, Thomas, A. 23, 24, 32, 43, 44, 45, 46, 47, 58, 59, 60, 64, 65, 67, 68, 75, 77, 86, 87, 99, 115, 120, 121, 260, 322, 356, 397, 400, 401, 409, 414, 415, 460, 462, 479, 497
 Brandenburg (siehe auch Joachim II. und Albrecht von Brandenburg) 333, 345, 350
 Brandon, Catherine 124
 Brant, Sebastian 37, 47, 50, 51, 52, 62, 63, 70, 71, 72, 73, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 97, 209, 236, 261, 270, 271, 273, 278, 286, 307, 319, 321, 322, 324, 338, 371, 378, 379, 380, 382, 388, 393
 Braune, Ernst 468, 472, 531
 Braunschweig (siehe auch Heinrich von Braunschweig) 24, 102, 117, 118, 162, 467, 502
 Brecht, Martin 106, 426, 427, 430, 431, 479
 Brenz, Johannes 481, 488, 532
 Brück, Georg 459, 532
 Brunfels, Otto 333
 Bucer, Wibrandis (geb. Rosenblatt) 85, 112
 Buckwalter, Stephen E. 55, 335, 337, 338, 340, 341, 344
 Budé, Guillaume 222
 Buffler, Gebrüder 289
 Büheler, Sebald 37
 Bullinger, Heinrich 37, 92, 93, 94, 112, 113, 114, 125, 353, 356, 423, 448
 Burgos 69, 339
 Burkhardt (sächsischer Kanzler) 534
 Burnett, Amy Nelson 30, 31, 35, 276, 337, 365, 366, 369, 374, 377, 382, 384, 385, 387, 388, 389, 391, 393, 398, 400
 Buschhofen 489
 Büsser, Fritz 266
 Butz, Peter 47, 50, 77, 324
 Cajetan, Jakob de Vio 432
 Calvin, Johannes (auch abgekürzt als CO) 25, 104, 117, 120, 124, 147, 208, 209, 249, 297, 391, 415, 416, 419, 544
 Cambridge 123, 125, 126, 278
 Canterbury 95, 123
 Capito, Wolfgang 45, 49, 62, 63, 64, 66, 67, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 85, 86, 88, 94, 100, 108, 109, 110, 112, 277, 283, 288, 295, 300, 319, 325, 330, 331, 333, 336, 337, 338, 353, 375, 376, 381, 390, 403, 448, 469, 470, 514
 Carlowitz, Georg von 459
 Carr, Nicholas 110, 111, 123
 Caselius, Gregor 443, 454
 Cellarius, Martin 336
 Céneau, Robert 458
 Chalcedon 152
 Cheke, John 124, 126
 Chrisman, Miriam Usher 48, 50, 293, 301

- Christian III. von Dänemark-Holstein
(siehe auch Dänemark-Holstein) 95,
107, 113
- Christina von Sachsen (siehe auch
Sachsen) 526
- Cleber 108
- Coburg 89
- Cochläus, Johannes 480, 481
- Collinson, Patrick 127
- Conrad, Franziska 387
- Contarini, Gasparo 473
- Courvoisier, Jacques 35, 194, 198
- Crämer, Ulrich 46, 47, 61, 103, 104, 105,
107
- Cranmer, Thomas 95, 123, 125, 126
- Dänemark-Holstein (siehe auch Fried-
rich und Christian III. von Däne-
mark-Holstein) 92, 95, 107, 113
- Dasypodius, Peter 296, 297
- David 144, 146, 150, 210, 225, 506
- Delius, Walter 104, 432
- Demmer, Herbert 52, 56, 266, 272
- Denck, Hans 260, 333, 334, 336, 337,
338, 339, 340, 341, 345, 349
- Denis, Philippe 43
- Deppermann, Klaus 43, 46, 78, 85, 327,
330, 332, 333, 334, 335, 336, 337,
341, 346, 347, 348, 349, 351, 352,
354, 355
- Deutschland 8, 13, 14, 100, 101, 112,
114, 125, 132, 252, 279, 402, 423,
443, 450, 455, 456, 457, 458, 464,
470, 473, 476, 477, 479, 480, 483,
484, 485, 499, 504, 521, 534, 542
- Deventer 291
- Dickens, Arthur G. 127
- Diehl, Wilhelm 510
- Dillingen 433
- Dirlmeier, Ulf 80, 82
- Dobras, Wolfgang 361, 369, 381, 382,
383, 385, 389, 426, 427, 428, 430
- Dollinger, Philippe 46
- Dunzenheim, Batt von 98
- Echt, Johann 124
- Eck, Johannes 472, 488
- Eduard VI. von England (siehe auch
England) 123, 124, 139
- Eells, Hastings 32, 74, 77, 79, 93, 95,
104, 115, 495, 496, 526, 527, 530,
532, 536
- Ehmer, Hermann 106, 479
- Eisenach 102, 531, 532, 533
- Elisabeth von Rochlitz 527, 530, 531
- Ellwein, Eduard 192
- Elsass 105
- Endriss, Julius 425, 426, 427, 429
- Engel, Charles 82, 280, 282, 283, 285,
289, 292, 297
- Engelbrecht, Anton 12, 37, 64, 83,
84, 85, 239, 333, 348, 349, 350,
353
- England (siehe auch Heinrich VIII. und
Edward IV. von England) 22, 25,
92, 95, 96, 109, 113, 120, 123, 124,
125, 126, 127, 139, 252, 279, 307,
365, 418, 501
- Erasmus von Limburg 103, 268, 476
- Erasmus von Rotterdam 222, 232, 240,
266, 381, 442, 450, 457
- Ernst von Lüneburg (siehe auch Lüne-
burg) 505
- Estes James Martin 226
- Europa 78, 113, 252, 423, 446, 480
- Fachs, Ludwig 459
- Fagius, Paul 12, 106, 123, 124, 297, 394,
399, 400, 402, 404, 406, 412, 415,
416, 417
- Farner, Alfred 226
- Feige, Johannes 459, 469, 512, 531
- Ferdinand (König von Böhmen und
Ungarn) (siehe auch Böhmen) 121,
479
- Fereus, Claudius 297
- Ficker, Johannes 80, 393
- Firm, Anton 55, 56, 64, 81
- Flacius, Matthias 419
- Forster, Johann 437, 438, 439, 440

- Fournier, Marcel 74, 112, 277, 279, 291,
 292, 295, 296, 297
 Fraenkel, Pierre 458
 Franck, Sebastian 344, 431, 488
 François Valois (Dauphin) (siehe auch
 Frankreich) 92, 93, 237, 340
 Frankfurt 13, 91, 97, 102, 105, 273, 460,
 461, 463, 467, 496, 501
 Frankreich (siehe auch François Valois
 [Dauphin] und Franz I. von Frank-
 reich) 86, 92, 93, 96, 113, 120, 252,
 423, 458, 461, 467, 468, 475, 476,
 502, 534
 Franz, Günther 328, 506, 507, 508, 509,
 510, 511
 Franz I. von Frankreich (siehe auch
 Frankreich) 86, 92, 93, 113, 458,
 468, 534
 Franz von Sickingen 39
 Franz von Waldeck 483
 Franzen, August 486, 488, 489, 491, 493,
 495
 Frecht, Martin 431
 Freiburg i. Ue. 69
 Frey, Claus 343, 351
 Friedrich, Reinhold 27, 443, 444, 445,
 446, 454, 458, 460, 463, 472
 Friedrich II. von der Pfalz (siehe auch
 Kurpfalz/Pfalz) 39, 105, 106
 Friedrich von Dänemark-Holstein (siehe
 auch Dänemark-Holstein) 107
 Frosch, Franciscus 47
 Fuchs, François-Joseph 26, 220
 Fugger 433

 Gäumann, Andreas 25, 26, 265
 Geldern 64, 475, 477, 497, 498
 Genf 110
 Georg von Sachsen (siehe auch Sachsen)
 459, 526
 Gerber, Erasmus 71
 Gerber, René 346
 Gideon 209, 251
 Giessen 510
 Glapion, Jean 39

 Gloucester 125
 Goeters, Johann Friedrich Gerhard 493,
 495
 Golgota 155
 Gonnet, Giovanni 419
 Göttingen 102
 Granvella, Nicolas Perrenot de 464, 469,
 471, 533
 Gregor der Grosse 518
 Greschat, Martin 25, 26, 32, 39, 43, 45,
 46, 50, 51, 61, 63, 65, 67, 71, 77, 79,
 80, 82, 86, 87, 96, 101, 105, 108, 110,
 112, 113, 115, 120, 123, 124, 125,
 126, 218, 237, 263, 315, 318, 335,
 341, 344, 352, 369, 376, 377, 382,
 391, 393, 395, 397, 398, 407, 409,
 413, 415, 423, 425, 426, 427, 429,
 432, 446, 447, 457, 458, 460, 463,
 466, 469, 472, 474, 475, 476, 479,
 483, 486, 489, 491, 493, 494, 495,
 497, 501, 504, 505, 507, 510, 527,
 530, 532, 536
 Grey, Henry 124
 Grindal, Edmund 123, 127
 Gropper, Johannes 115, 454, 467, 470,
 472, 478, 480, 486, 487, 488, 489,
 490, 491, 494, 498, 500
 Grynaeus, Simon 95, 104, 382
 Guggisberg, Hans, R. 94
 Gunzent, W. 105

 Hackfurt, Lukas 304, 306, 338, 348
 Haddon, Walter 74, 123, 125
 Hage, Wolfgang 458
 Hagenau 98, 102, 340, 460, 466, 467,
 487, 490, 501
 Hahn, Karl 48, 103
 Hall, Basil 120, 123, 124, 127
 Hamburg 105, 106, 107, 233, 252
 Hammann, Gottfried 30, 32, 35, 131,
 149, 156, 159, 161, 164, 165, 166,
 167, 174, 176, 180, 188, 194, 198,
 214, 224, 240, 266, 275, 276, 278,
 280, 296, 304, 306, 327, 355, 359,
 361, 365, 369, 374, 375, 376, 377,

- 381, 382, 384, 385, 386, 387, 389,
391, 393, 397, 398, 400, 402, 403,
405, 441, 451
- Han, Michael 116, 406, 536
- Hanau-Lichtenberg (siehe auch Phi-
lipp IV. von Hanau-Lichtenberg)
102, 105
- Hancock, Alton Odell 505, 507, 510
- Hans, Wilhelm 434
- Hardenberg, Albert 498
- Harvey, A. Edward 124
- Hasenclever, Adolf 479, 481
- Hazlett, Ian 92, 458
- Hedio, Caspar 45, 62, 64, 66, 67, 73,
75, 78, 80, 81, 100, 103, 106, 109,
272, 277, 283, 286, 292, 298, 307,
331, 353, 375, 376, 387, 404, 416,
417, 496, 498, 514
- Heidelberg 45, 106, 278
- Heinrich VIII. von England (siehe auch
England) 95, 113, 529
- Heinrich von Braunschweig (siehe auch
Braunschweig) 117, 118, 210, 477,
536
- Heinrich von Sachsen (siehe auch Sach-
sen) 531
- Held, Johann 432
- Helding, Michael 407
- Henrich, Rainer 448
- Hermann von Wied 97, 98, 105, 126,
235, 255, 283, 467, 483, 484, 485,
486, 487, 488, 489, 490, 491, 492,
493, 495, 496, 498, 500, 502
- Herminjard, Aimé-Louis, 93, 103, 474
- Hessen (siehe auch Philipp von
Hessen) 24, 25, 28, 87, 96, 97, 98,
101, 102, 328, 390, 392, 453, 468,
472, 495, 501, 503, 504, 505, 510,
511, 514, 515, 522, 525, 526, 530,
533, 534, 542
- Heu, Gaspard de 117
- Higman, Francis 419
- Hiskia 210, 225, 317
- Hobbs, Robert Gerald 27, 127, 512, 513,
524
- Hoffman, Melchior 43, 46, 78, 153, 332,
334, 342, 348, 349, 351, 352, 353,
354, 355, 505
- Hoffmeister, Johannes 481
- Holl, Karl 278
- Hollerbach, Marion 458, 463, 465, 466,
472, 479, 481
- Holsten, Walter 518, 521
- Hooper, John 125
- Hopf, Constantin 125, 126
- Hubert, Conrad 36, 105, 394, 399
- Husser, Daniel 333, 334
- Immenkötter, Herbert 432, 433, 435, 437
- Isny 102, 289, 383
- Israel 114, 209, 210, 212, 250, 515, 517,
519, 522, 523
- Italien 423
- Jahr, Hannelore 507, 510
- Jakob 108, 170
- Jedin, Hubert 488
- Jeremia 114
- Jerusalem 136
- Jethro 229
- Joachim II. von Brandenburg (siehe
auch Brandenburg und Preussen)
407, 408, 471, 475, 476
- Johann Friedrich von Sachsen (siehe
auch Kursachsen) 95, 99, 462,
481, 495, 529, 532, 534
- Johann Geiler von Kaysersberg 282
- Johannes der Täufer 144, 197, 360
- Joris, David 506
- Josaphat 499
- Josia 225, 317
- Jost, Lienhard 506
- Judäa 114
- Jülich-Kleve-Berg (siehe auch Wilhelm
von Jülich-Kleve-Berg) 113, 477,
483, 486, 497, 498
- Justinian 533
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm 450,
452

- Kappel a.A. 89, 94
 Karl der Grosse 225, 231
 Karl V. 14, 39, 66, 92, 93, 113, 118,
 122, 123, 250, 324, 400, 407, 408,
 457, 461, 462, 464, 472, 474, 475,
 476, 480, 482, 497, 499, 500, 502,
 531, 532, 533, 535
 Karlstadt, Andreas 69, 70, 269, 270, 335
 Kassel 446, 522
 Käuffelin, Balthasar 103
 Kaufmann, Thomas 27, 53, 55, 67, 69,
 443, 444, 445, 454
 Kautz, Jakob 333, 334, 336, 337, 338,
 339, 341
 Keller, Michael 433, 437, 439, 440
 Kimchi, David 157
 Kittelson, James M. 36, 66, 78, 85, 319,
 330, 444, 445
 Kiwiet, Jan J. 334
 Kleiner, John W. 513, 516, 518, 520,
 523, 524
 Kniebis, Klaus 52, 59, 62, 72, 108,
 286, 290, 324, 374, 393, 410
 Knod, Gustav C. 33, 48, 82, 83, 108,
 109, 110
 Knoder, Johann 104
 Koch, Karl 29, 131, 163, 167, 174, 176,
 180, 186, 194, 201, 205, 224, 227,
 237, 240, 242, 397, 399, 423
 Köhler, Walther 86, 369, 375, 376, 377,
 384, 385, 386, 387, 389, 390, 391,
 397, 400, 402, 403, 444, 445, 447
 Kohls, Ernst Wilhelm 29, 57, 65, 66,
 80, 278, 280, 282, 283, 284, 285,
 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293,
 294, 296, 297, 365, 369, 376, 426,
 427, 429, 430, 512, 513, 518, 520,
 522, 523, 524, 525
 Köhn, Mechthild 211, 232, 395, 486,
 489, 491, 493, 494, 495, 497
 Köllin, Konrad 429
 Köln 14, 25, 28, 96, 97, 98, 101, 102,
 105, 112, 113, 126, 234, 255, 268,
 279, 283, 440, 467, 477, 478, 483,
 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490,
 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498,
 499, 502, 504, 535, 542
 Konstantin der Grosse 133, 225
 Konstanz 83, 89, 289, 347, 381, 383,
 412, 414, 423, 426, 447, 448, 458,
 473
 Korinth 145
 Krafft, Carl 483, 489, 494, 495, 498
 Krahn, Henry George 334, 336
 Krebs, Manfred 339, 341
 Krieger, Christian 176, 182
 Kroon, Marijn de 22, 23, 180, 198,
 222, 226, 235, 237, 244, 246, 249,
 251, 252, 375, 376, 389, 391, 393,
 407, 411, 413, 415, 432, 433, 435,
 438, 450, 483, 486, 491, 493, 494,
 497, 544
 Krüger, Friedhelm 143, 146, 174, 176,
 180, 182, 186, 201, 205, 206, 211,
 214, 450
 Kuhaupt, Georg 232, 458, 460, 461,
 463, 467
 Kuhr, Olaf 381, 427
 Kurpfalz/Pfalz (siehe auch Ottheinrich
 von Pfalz-Neuburg und Friedrich II.
 von der Pfalz) 39, 105, 106, 477
 Kursachsen (siehe auch Johann Fried-
 rich von Sachsen) 88, 89, 90, 98,
 481, 482, 495, 531, 532, 533, 534
 Lande, Matthieu de la 104
 Landstuhl 39
 Lang, August 36, 114, 127, 152, 154,
 156, 174, 176, 192, 201, 205, 211
 Lardet, Pierre 36
 Laschi, Paul 297
 Latomus, Bartholomäus 105
 Lau, Franz 407
 Le Molgne, François-Yves 104, 115
 Leiden 291
 Leijssen, Lambert 45, 154, 174, 180,
 182, 188, 194
 Leipzig 221, 459, 460, 480, 501, 508
 Lenglin, Johann 394, 404, 416
 Lening, Johannes 536

- Lenz, Max 87, 92, 93, 94, 95, 96, 97,
 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104,
 105, 106, 113, 114, 115, 116, 117,
 118, 119, 120, 121, 122, 131, 132,
 133, 159, 162, 207, 208, 209, 210,
 221, 224, 225, 229, 230, 232, 234,
 238, 241, 249, 250, 252, 256, 268,
 297, 393, 395, 423, 424, 442, 449,
 450, 452, 454, 455, 456, 459, 461,
 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468,
 469, 470, 471, 472, 473, 475, 476,
 477, 478, 479, 481, 482, 483, 485,
 487, 491, 492, 493, 494, 495, 496,
 497, 499, 500, 501, 502, 503, 506,
 507, 508, 509, 511, 526, 527, 528,
 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535,
 536, 537
 Levesse, Pierre 48
 Liegnitz 333
 Lienhard, Marc 33, 43, 46, 48, 50, 51,
 54, 55, 58, 59, 60, 61, 71, 78,
 194, 275, 276, 280, 283, 301, 302,
 320, 324, 325, 327, 332, 333, 334,
 335, 337, 338, 340, 341, 342, 343,
 344, 346, 348, 351, 352, 354, 355,
 369, 377, 382, 384, 391, 392, 400,
 423
 Lindau 89, 289, 383
 Lithonius, Simon 297
 Livet, Georges 87
 Locher, Gottfried, W. 79
 Looss, Sigrid 67
 Los, Peter 506, 507, 509, 511
 Lothringen 72
 Lüneburg (siehe auch Ernst von Lüne-
 burg) 505
 Luther, Martin (auch abgekürzt als WA,
 WATr, WALBr) 21, 25, 50, 51, 56,
 69, 70, 89, 92, 94, 107, 116, 118,
 131, 148, 162, 175, 180, 189, 191,
 204, 231, 232, 267, 283, 284, 287,
 333, 350, 381, 399, 423, 432, 437,
 438, 444, 446, 454, 457, 461, 462,
 471, 474, 487, 488, 514, 517, 521,
 529, 532, 543
 Luttenberger, Albrecht Pius 106
 Lütlich 483
 MacCulloch, Diarmaid 125, 126
 Mainz (siehe auch Albrecht von Mainz)
 407, 469, 477
 Malvenda, Petrus 481
 Marbach, Johann 85, 227, 399, 404, 416
 Marbeck, Pilgram 162, 330, 333, 334,
 338, 341, 345
 Marburg 23, 79, 87, 97, 501, 505, 506,
 507, 509, 510, 511
 Matheson, Peter 35, 443
 Mattausch, Rudolf 106, 115, 479, 497
 Maurer, Wilhelm 27, 224, 226, 240,
 446, 501, 502, 512, 513, 514, 515,
 518, 530
 McLaughlin, Robert Emmet 27, 327
 Megander, Kaspar 448
 Mehlhausen, Joachim 407
 Melanchthon, Philipp 37, 89, 95, 105,
 107, 113, 118, 126, 235, 255, 345,
 414, 416, 423, 438, 439, 446, 459,
 461, 469, 472, 474, 475, 487, 488,
 491, 492, 495, 496, 498, 529, 530,
 536
 Melchisedek 146, 149, 150, 151
 Memmingen 89, 102, 347, 381, 383, 430
 Metz 24, 104, 117, 502
 Meyer, Gerhard 108
 Meyer, Jakob 286
 Meyer, Sebastian 81, 432
 Michaux, Gérard 104, 115
 Midian 209
 Mieg, Daniel 341, 468
 Millet, Olivier 94, 319, 395, 436, 463
 Minden 483
 Mitchell, Charles Buell 27, 333, 334,
 335, 337, 340, 341, 344, 346, 348,
 349, 351, 352, 354, 355, 382, 505
 Moeller, Bernd 29, 54, 56, 57, 67, 69,
 80, 226, 232, 262, 299, 301, 302, 373
 Molitor, Hans Georg 486, 488, 489, 490
 Molnar, Amadeo 239, 240, 241
 Molsheim 71, 103, 268

- Mont, Christoph 95
 Mose 145, 212, 225, 229, 519, 522
 Mühlhausen 102
 Müller, Frank 26, 266
 Müller, Gerhard 87, 469, 472
 Müller, Johannes 67, 68, 142, 174,
 175, 176, 182, 185, 186, 188, 192,
 201, 202, 205, 211, 214, 216, 232,
 266, 275, 450
 Münster i. W. 12, 85, 223, 312, 329,
 334, 345, 353, 354, 355, 356, 410,
 477, 478, 483, 484
 Murner, Thomas 51
 Musculus, Wolfgang 331, 432, 434, 438
 Müsing, Hans Walter 58, 67, 70, 335

 Naumburg 102
 Neapel 252
 Nebukadnezar 525
 Nehemia 225
 Nelson, Steven F. 61, 335, 341, 344
 Neumarkt 39
 Neuser, Wilhelm Heinrich 79, 444,
 450, 453, 455, 456, 460, 501
 Niebergall, Alfred 361
 Niederlanden 423, 464, 497
 Nigrinus, Georg 526
 Nijenhuis, Willem 27, 513, 518, 522,
 523, 524
 Ninive 209, 361, 418
 Noah 146
 Nördlingen 121
 Nürnberg 39, 52, 54, 56, 57, 87, 91,
 102, 117, 347, 435, 437, 457, 460,
 461, 462, 477, 491, 501, 536

 Oberdeutschland (siehe auch Süd-
 deutschland) 13, 29, 89, 90, 91,
 118, 289, 292, 380, 432, 433, 435,
 437, 439, 447, 504, 536
 Odratzheim, Hans von 408
 Oekolampad, Johannes 75, 85, 101,
 380, 423, 426, 427, 428
 Offenburg 321, 323
 Osnabrück 478, 483

 Ossner, Lorenz 105
 Osswald, Georg 429
 Ott, Heinrich 147
 Ottheinrich von Pfalz-Neuburg (siehe
 auch Kurpfalz/Pfalz) 105, 106, 477
 Oxford 125
 Oyer, John S. 27, 327, 328, 330, 335,
 336, 338, 339, 340, 344, 355

 Packull, Werner O. 504, 505, 506, 509
 Paderborn 477, 483
 Papst Paul III. 94, 459
 Parker, Matthew 123, 127
 Parr, William 124
 Pauck, Wilhelm 28, 131, 143
 Paulus 145, 157, 179, 185, 197, 227,
 328, 342, 441, 515
 Paulus, Nikolaus 27
 Petri, Franz 486, 488
 Pfalz-Zweibrücken 102
 Pfarrer, Mathias 468
 Pfefferkorn, Johannes 514, 520
 Pfeffinger, Beatus Felix 108
 Pfeilschifter, Georg (abgekürzt als
 ARCEG) 268, 442, 468, 469, 488,
 490
 Pfenninger, Beatus Felix 110
 Pflug, Julius 407, 472, 478
 Pflüger, Anselm 105
 Pfnür, Vinzenz 442, 472
 Philipp von Hessen (siehe auch Hessen)
 14, 23, 24, 37, 79, 87, 93, 95, 97, 98,
 99, 101, 106, 113, 115, 116, 117, 120,
 162, 208, 210, 232, 248, 268, 393,
 423, 445, 455, 456, 459, 461, 462,
 463, 465, 466, 468, 469, 470, 471,
 472, 475, 476, 478, 481, 482, 483,
 484, 487, 492, 493, 495, 496, 497,
 498, 499, 501, 502, 503, 504, 505,
 507, 509, 510, 511, 522, 523, 524,
 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532,
 533, 534, 535, 536, 542
 Philipp IV. von Hanau-Lichtenberg
 (siehe auch Hanau-Lichtenberg)
 105, 345

- Pistorius, Johannes 472, 495
 Plato 134, 205
 Pol, Frits van der 30
 Polen 252
 Pollet, Jacques Vincent 30, 37, 79,
 95, 105, 134, 226, 286, 291, 423, 429,
 436, 437, 458, 478, 489, 492, 500
 Preussen (siehe auch Brandenburg)
 234, 485
 Prugner, Nikolaus 104
 Rapp, Francis 48, 57
 Regensburg 13, 98, 102, 104, 116,
 210, 280, 394, 453, 454, 456, 468,
 469, 472, 474, 475, 476, 477, 478,
 481, 482, 486, 490, 492, 497, 502,
 535
 Reichrath, Hans 27, 512, 513, 514,
 518, 522, 523, 524, 525
 Reublin, Wilhelm 333, 335, 338
 Reuchlin, Johannes 513, 514, 517, 519
 Rihel, Wendel 73, 348
 Rinck, Melchior 504, 509
 Rockwell, William Walker 526, 527, 530,
 531, 533, 536
 Röder, Egenolf 52
 Röhrich, Timotheus Wilhelm 105, 262,
 347, 370, 383, 395
 Rom 197, 451, 458
 Rosheim, Josel von 525
 Rotenburg an der Fulda 530
 Roth, Friedrich 26, 232, 440
 Rott, Hans 105
 Rott, Jean 50, 61, 63, 71, 73, 80, 102,
 106, 108, 256, 287, 292, 293, 335,
 341, 344, 369, 376, 387, 389, 391,
 393, 418, 501
 Roulet, Jacques-Louis 21
 Roussel, Bernard 340
 Ruch, Christoph 297
 Rudolff, O. 52, 56
 Rudolph, Hartmut 276
 Sachsen (siehe auch Christina, Georg und
 Heinrich von Sachsen) 454, 532, 534
 Sailer, Gereon 97, 297, 436, 503, 527, 528
 Sale, Anna von der 527, 529
 Sale, Margarethe von der 527, 531
 Salomo 146, 225
 Saltzmann, Thomas 343
 Sam, Konrad 425
 Sapidus, Johann 333, 349, 350
 Sattler, Michael 333, 337
 Schenckbecher, Laurentius 49
 Schiess, Traugott 83, 88, 90, 91, 93,
 94, 103, 113, 114, 115, 120, 122,
 131, 208, 209, 227, 246, 289,
 302, 333, 346, 369, 393, 395, 398,
 402, 405, 413, 414, 432, 436, 447,
 452, 456, 458, 461, 473, 479, 480,
 500
 Schindling, Anton 46, 278, 280, 282,
 283, 285, 286, 287, 289, 290, 291,
 292, 296, 297, 391, 392
 Schlettstadt 64, 294, 321, 323, 324
 Schlüter, Theodor 105, 494
 Schlütter-Schindler, Gabriele 97, 102,
 115, 461
 Schmalkalden 97, 102, 376, 395
 Schmid, Heinrich 226
 Schmidt, Charles 108
 Schmidt, Georg 399, 403, 405
 Schmidt, Gerhart 21
 Schmidt, Heinrich Richard 48, 50, 51,
 54, 55, 56, 57, 58, 61, 63, 64, 67,
 68, 69, 71, 72, 77, 301, 302, 315,
 318, 320, 322, 323, 325, 338, 339,
 354, 355
 Schnabel, Jörg 506
 Schnell, Konrad 399, 400, 406
 Schnepf, Erhard 481, 532
 Schriessheimer, Peter 297
 Schubert, Hans von 107
 Schultheiss, Wolfgang 333, 349, 350,
 353, 410, 447
 Schultz, Rudolf 21
 Schwarz, Diebold 62, 63, 64, 266, 277,
 398, 404, 416, 432
 Schweinfurt 87, 91, 97, 102, 268, 436,
 446

- Schweiz/Eidgenossenschaft 8, 69, 79, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 120, 256, 325, 380, 423, 447, 448
- Schwenckfeld, Caspar 306, 332, 333, 334, 338, 348, 349, 351, 352, 431, 536
- Seebass, Gottfried 359, 432, 433, 435, 436, 437, 438, 439
- Séguenny, André 27
- Seidel, Karl Josef 458
- Selderhuis, Herman Johan 31, 131, 211, 240, 380
- Servet, Michael 340, 349
- Sieh-Burens, Katharina 433
- Simson 248
- Sizilien 252
- Soest 483
- Sohm, Walter 108, 293, 375, 376
- Söll, Christoph 105, 394
- Solon 205
- Solothurn 246
- Spanien 92, 252
- Specklin, Daniel 37, 61, 79, 82, 266, 273
- Speyer 77, 93, 98, 102, 118, 248, 252, 287, 288, 324, 325, 477, 478, 498, 500, 502, 536, 537
- Spijker, Willem van't 25, 32, 78, 85, 94, 103, 104, 108, 131, 143, 147, 149, 151, 152, 154, 156, 159, 163, 164, 167, 174, 176, 192, 211, 315, 381, 382, 443, 544
- St. Gallen 94, 102, 327
- Stafford, William S. 50, 51, 55, 301
- Stalnaker, John, C. 27, 507, 510
- Stauffer, Richard 544
- Steinlin, Johannes 64, 404
- Steitz, Heinrich 504, 505, 507
- Stephens, Peter William 28, 164, 174, 176, 182, 186, 188, 194, 201, 205, 214, 224
- Stimm, Margarete 266, 270
- Stoer, Martin 351
- Stolzenau, Karl-Ferdinand 226
- Stupperich, Martin 54, 287, 288
- Stupperich, Robert 26, 36, 306, 307, 335, 348, 351, 352, 354, 479
- Sturm, Jakob 23, 24, 60, 77, 83, 87, 88, 89, 97, 98, 99, 108, 109, 116, 117, 121, 282, 286, 291, 296, 322, 333, 342, 344, 347, 356, 400, 401, 407, 408, 411, 417, 418, 458, 459, 462, 468, 470, 482, 501, 512, 534
- Sturm, Johann 59, 92, 290, 291, 292, 297
- Stuttgart 436, 446
- Süddeutschland (siehe auch Oberdeutschland) 13, 23, 89, 380, 425, 447
- Tesch, Peter 506, 507, 508
- Theodosius 133, 225
- Thomas von Aquin 175, 222
- Thüringen 102
- Torrance, Thomas Forsyth 176
- Trausch, Jakob 37, 319, 322
- Treger, Conrad 68, 69, 160, 265, 271, 299
- Tremelius, Immanuel 297
- Trient 402, 408, 480, 481
- Trier 105
- Tübingen 505
- Türkei/Türken 57, 91, 93, 113, 134, 208, 461, 502
- Ulm 13, 96, 97, 101, 266, 305, 340, 347, 367, 379, 383, 384, 408, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 433, 435, 439, 447, 448, 505, 542
- Ulpian 252
- Ulrich von Württemberg (siehe auch Württemberg) 104, 505, 532
- Ungarn 134, 208, 252
- Utrecht 483
- Vadian, Joachim 102, 114, 489
- Valentinian 225
- Vander, Schaaf Mark E. 127
- Varentrapp, Carl 483, 486, 489, 497
- Velsius, Justus 297
- Veltwijck, Gerhard 470

- Venlo 498
 Vermigli, Petrus Martyr 83, 123, 125, 297
 Vierling, Joseph Fridolin 302, 320
 Vinay, Valdo 167, 214, 220, 328
 Vives, Johann Ludwig 307
 Vogler, Kilian 83
 Vogt, Herbert 123, 124, 125, 126, 127
 Volz, Paul 447

 Waldhoff, Stephan 27
 Waldkirch, Balthasar Merkel von 325
 Wandel, Lee Palmer 265, 266, 270, 272, 403
 Wappler, Paul 505, 507
 Wartmann, Hermann 87, 102, 114, 118, 208, 464, 489
 Warwick, John Dudley 123
 Weissenburg 39, 51, 53, 262
 Wencker, Jean 37, 62, 64, 72, 270, 294, 323, 371, 395
 Wendel, François 86, 346, 348, 351, 352, 354, 380, 382, 385, 386
 Weyer, Michel 73
 Weyrauch, Erdmann 411, 413, 417
 Wilhelm von Honstein 51, 52, 53, 55, 103, 104
 Wilhelm von Jülich-Kleve-Berg 210, 475, 483, 489, 495, 497, 535
 Wimpfeling, Jakob 283
 Winckelmann, Otto 33, 54, 80, 103, 104, 115, 272, 304, 306, 307, 338, 393
 Wittenberg 13, 45, 71, 90, 94, 95, 101, 102, 105, 107, 116, 204, 265, 279, 368, 381, 423, 431, 435, 436, 437, 438, 439, 442, 446, 447, 448, 454, 457, 459, 460, 462, 465, 471, 496, 505, 529, 530, 532
 Witzel, Georg 459
 Wolfhart, Bonifatius 432, 436, 437, 438
 Wolgast, Eike 24, 32, 115, 117, 226, 232, 233, 483, 484, 485, 489, 491, 493, 497, 500
 Worms 13, 50, 57, 58, 87, 98, 102, 268, 288, 324, 336, 339, 341, 454, 456, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 476, 478, 479, 482, 485, 500, 501
 Wright, David, F. 30, 123, 194
 Wulczyn, Heidi 23, 501, 504, 507
 Württemberg (siehe auch Ulrich von Württemberg) 104, 425

 Xanten 483

 York 127
 Young, John 125, 126

 Zabern 48, 72
 Zell, Katharina 417
 Zell, Matthias 45, 51, 52, 62, 64, 65, 67, 71, 73, 75, 77, 80, 81, 272, 331, 333, 353, 404, 406
 Ziegenhain 14, 367, 507, 509, 511
 Ziegler, Clemens 260, 332, 348, 349, 351, 354
 Ziegler, Donald J. 27
 Zion 136, 144
 Zur, Mühlen Karl-Heinz 27, 466, 469, 472
 Zürich 59, 67, 69, 71, 86, 88, 90, 94, 110, 265, 268, 270, 271, 272, 273, 289, 302, 335, 347, 378, 423, 448, 454
 Zütphen 475, 497, 498
 Zwick, Johannes 438, 473
 Zwingli, Huldrych (auch abgekürzt als Z) 29, 52, 73, 78, 79, 85, 87, 89, 90, 92, 93, 125, 231, 232, 256, 267, 270, 289, 376, 381, 423, 543
 Zwoile 291

Abkürzungsverzeichnis

Die Abkürzungen richten sich nach dem Werk *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*. (Berlin 2. Aufl. 1992), das von SIEGFRIED SCHWERTNER zusammengestellt wurde. Darüberhinaus werden folgende Abkürzungen verwendet; die genauen bibliographischen Angaben ergeben sich aus der Literaturliste:

AdW	Akademie der Wissenschaften
AST	Archives St. Thomas, Stadtarchiv Strassburg
BCOR	MARTIN BUCER, <i>Correspondance</i>
BD	Bibliotheca dissidentium, scripta et studia
BDS	MARTIN BUCER, <i>Deutsche Schriften</i>
Bib.-Nr.	Nummern der <i>Bibliographia Bucerana</i> von ROBERT STUPPERICH. Gütersloh 1952.
BOL	MARTIN BUCER, <i>Opera Latina</i>
BRADY	THOMAS A. BRADY, <i>Ruling class, Regime and Reformation at Strasbourg (1520–1555)</i> .
BSCMHA	Bulletin de la société pour la conservation des monuments historiques d'Alsace
CO	JOHANNES CALVIN, <i>Opera</i>
DEPPERMAN	KLAUS DEPPERMAN, <i>Melchior Hoffmann. Soziale Unruhe und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation</i> .
Einl.	Einleitung
EPH (27)	MARTIN BUCER, <i>Epistola D. Pauli ad Ephesios</i> (...). Strassburg 1527.
EPH (62)	MARTIN BUCER, <i>Praelectiones</i> (...) <i>ad Ephesos</i> . Basel 1562.
EV (30)	MARTIN BUCER, <i>Ennarrationes perpetuae in sacra quatuor evangelia</i> . Strassburg 1530.
EV (36)	MARTIN BUCER, <i>In sacra quatuor evangelia. Ennarrationes perpetuae</i> (...). Basel 1536.
EV (53)	MARTIN BUCER, <i>In sacra quatuor Evangelia. Ennarrationes perpetuae, secundum & postremum recognitae</i> (...). Genf 1553.
FRIEDRICH 1–2	REINHOLD FRIEDRICH, <i>Martin Bucer – „Fanatiker der Einheit“?</i>
GRESCHAT	MARTIN GRESCHAT, <i>Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit</i> .

HERA	MARIJN DE KROON/MARC LIENHARD, <i>Horizons européens de la Réforme en Alsace</i>
HAMMANN 1-2	GOTTFRIED HAMMANN, <i>L'église au coeur de la foi</i>
IH 1-2	JEAN ROTT, <i>Investigationes Historicae</i>
KOHL	ERNST WILHELM KOHL, <i>Die Schule bei Martin Bucer in ihrem Verhältnis zu Kirche und Obrigkeit</i>
KRÜGER	FRIEDHELM KRÜGER, <i>Bucer und Erasmus. Eine Untersuchung zum Einfluss des Erasmus auf die Theologie Martin Bucers (bis zum Evangelienkommentar von 1530).</i>
LENZ 1-3	MAX LENZ (Hrsg.), <i>Briefwechsel Landgraf Philipps' des Grossmütigen von Hessen mit Bucer</i>
LIENHARD	MARC LIENHARD, <i>La Réforme à Strasbourg</i>
MBRCC	DAVID WRIGHT, <i>Martin Bucer. Reforming church and community</i>
MBSCE 1-2	CHRISTIAN KRIEGER/MARC LIENHARD, <i>Martin Bucer and Sixteenth Century Europe</i>
ML-GA	MARC LIENHARD, <i>Un temps, une ville, une réforme. La Réformation à Strasbourg. Studien zur Reformation in Strassburg.</i>
MITCHELL	CHARLES BUELL MITCHELL, <i>Martin Bucer and Sectarian Dissent: a Confrontation of Magisterial Reformation with Anabaptists and Spiritualists</i>
MÜLLER	JOHANNES MÜLLER, <i>Martin Bucers Hermeneutik</i>
Ndr.	Nachdruck
PCOR 1-4	<i>Politische Korrespondenz der Stadt Strassburg</i>
POLLET 1-2	JACQUES VINCENT POLLET (Hrsg.), <i>Martin Bucer. Etudes sur la correspondance avec de nombreux textes inédits</i>
POLLET 3-4	JACQUES VINCENT POLLET (Hrsg.), <i>Martin Bucer. Etudes sur les relations de Bucer avec les Pays-Bas, l'électorat de Cologne et l'Allemagne du Nord, avec de nombreux textes inédits</i>
Ps (29)	MARTIN BUCER, <i>S. Psalmorum libri quinque (...) elucidati.</i> Strassburg 1529.
Ps (32)	MARTIN BUCER, <i>Sacrorum Psalmorum libri quinque (...).</i> Strassburg 1532.
Ps (54)	MARTIN BUCER, <i>Psalmorum libri quinque ad Hebraicam veritatem traducti (...).</i> Genf 1554.
PSSARE	Publication de la Société Savante de l'Alsace et des Régions de l'Est
Ri (54)	MARTIN BUCER, <i>Commentarii in librum Iudicum.</i> Genf 1554.
RÖM (36)	MARTIN BUCER, <i>Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum D. Pauli Apostoli (...).</i> Strassburg 1536.
RÖM (62)	MARTIN BUCER, <i>Metaphrasts et enarratio in epist. D. Pauli apostoli ad Romanos (...).</i> Basel 1562.

- SA MARTIN BUCER, *Martini Buceri Scripta anglicana fere omnia* (...). Basel 1577.
- SCHIESS 1–3 TRAUGOTT SCHIESS (Hrsg.), *Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer*
- SCHMIDT HEINRICH RICHARD SCHMIDT, *Reichsstädte, Reich und Reformation*
- SCRS GEORGES LIVET/FRANCIS RAPP, *Strasbourg au coeur religieux du XVI^e siècle*
- SFN Spätmittelalter und frühe Neuzeit
- SYN (27) 1–2 MARTIN BUCER, *Ennarrationum in evangelia Matthaei, Marci & Lucae, libri duo* (...). Strassburg 1527.
- SWIELR Schriften des wissenschaftlichen Institutes der Elsass-Lothringer im Reich
- TAE 1–4 *Quellen zur Geschichte der Täufer. Elsass IV, Teil Stadt Strassburg*
- VGG MARTIN BUCER/PHILIPP MELANCHTHON, *Von Gottes genaden unser Hermans Erzbischoffs zu Cöln, unnd Churfürsten etc. einfaltigs bedencken* (...)
- Z HULDRYCH ZWINGLI, *Sämtliche Werke*
- ZEPH (28) MARTIN BUCER, *Tzephantab, quem Sophontam, vulgo vocant (...) commentario explanatus*. Strassburg 1528.
- ZEPH (54) MARTIN BUCER, *Martini Buceri in Prophetam Sophontam explanatio*. Genf 1554.

Literaturverzeichnis

Auf Literatur wird in der vorliegenden Arbeit normalerweise mit Verfassernamen, mit dem ersten Substantiv aus dem Titel und mit der Seitenzahl verwiesen. In einigen Fällen werden weitere Angaben zur eindeutigen Identifizierung des Werkes gemacht. Die bibliographischen Einzelheiten ergeben sich aus dem Literaturverzeichnis. Bei lateinischen und deutschsprachigen Titeln wird das betreffende Substantiv in den Nominativ gesetzt, während den französischen oder italienischen Substantiven ein kleingeschriebener Artikel (sofern im Titel vorhanden) vorangestellt wird. Bei englischen Überschriften wird das entsprechende Wort ausschliesslich gross geschrieben. Folgende vier Grundsätze sind bei der Erstellung dieser Liste angewandt worden:

1. Diese Literaturliste ist keine Bibliographie, sondern eine Zusammenstellung aller in dieser Dissertation eingearbeiteten, für den Argumentationsgang notwendigen Werke.
2. Wenn mehr als zwei Herausgeber für ein Werk verantwortlich zeichnen, wird nach dem ersten Autor ein u. a. gesetzt.
3. In der Regel wird nur ein Publikationsort angegeben. Wenn das Werk allerdings in unterschiedlichen Kontinenten oder Sprachgebieten erscheint, wird gewöhnlich zusätzlich ein zweiter Ort aus dem anderen Kontinent (z. B. Leiden/New York) oder dem anderen Sprachgebiet (z. B. Gütersloh/Paris) vermerkt.
4. Die Einleitungen von BDS, BCOR und BOL, die für die Anfertigung der Arbeit verwendet wurden, sind nicht ins Literaturverzeichnis aufgenommen worden, um dieses nicht ausufern zu lassen. Die nötigen bibliographischen Angaben ergeben sich aus den Fussnoten.

Primärliteratur

1 Martini Bucer Opera omnia

Series I: Martin Bucers Deutsche Schriften

- BUCER MARTIN, BDS 1: *Frühschriften 1520–24*. Hg. v. Robert Stupperich. Gütersloh/Paris 1960.
- DERS., BDS 2: *Schriften der Jahre 1524–28*. Hg. v. Robert Stupperich. Gütersloh/Paris 1962.
 - DERS., BDS 3: *Confessio Tetrapolitana und die Schriften des Jahres 1531*. Hg. v. Robert Stupperich. Gütersloh/Paris 1969.
 - DERS., BDS 4: *Zur auswärtigen Wirksamkeit 1528–33*. Hg. v. Robert Stupperich. Gütersloh 1975.
 - DERS., BDS 5: *Strassburg und Münster im Kampf um den rechten Glauben 1532–1534*. Hg. v. Robert Stupperich. Gütersloh 1978.
 - DERS., BDS 6/1: *Wittenberger Konkordie (1536). Schriften zur Wittenberger Konkordie (1534–1537)*. Hg. v. Robert Stupperich. Gütersloh 1988.
 - DERS., BDS 6/2: *Zum Ius Reformationis: Obrigkeitsschriften aus dem Jahre 1535. Dokumente zur 2. Strassburger Synode von 1539*. Hg. v. Robert Stupperich. Gütersloh 1984.
 - DERS., BDS 6/3: *Martin Bucers Katechismen aus den Jahren 1534, 1537, 1543*. Hg. v. Robert Stupperich. Gütersloh 1987.
 - DERS., BDS 7: *Schriften der Jahre 1538–1539*. Hg. v. Robert Stupperich. Gütersloh/Paris 1964.
 - DERS., BDS 9/1: *Religionsgespräche (1539–1541)*. Hg. v. Wilhelm Neuser. Gütersloh 1995.
 - DERS., BDS 17: *Die letzten Strassburger Jahre 1546/49. Schriften zur Gemeinde-reformation und zum Augsburger Interim*. Hg. v. Robert Stupperich. Gütersloh 1981.

Series II: Martini Bucer Opera Latina

- BUCER MARTIN, BOL I: *De Caena Domnica, Epistola Apologetica, Refutatio Locorum Eckii*. Hg. v. Marc Lienhard u. a., SMRT 30. Leiden 1982.
- DERS., BOL II: *Ennaratio in Evangelion Iohannis (1528, 1530, 1536)*. Hg. v. Irena Backus. SMRT 40. Leiden/New York 1988.
 - DERS., BOL IV: *Constitutum*. Hg. v. Pierre Fraenkel. SMRT 42. Leiden/ New York 1988.
 - DERS., BOL XV: *De Regno Christi Libri Duo*. Hg. v. François Wendel. Gütersloh/Paris 1955.

Series III: Martin Bucers Korrespondenz

BUCER MARTIN, BCOR 1 (bis 1524). Hg. v. Jean Rott. Leiden 1979.

- DERS., BCOR 2 (bis 1526). Hg. v. Jean Rott unter Mitwirkung von Reinhold Friedrich. SMRT 48. Leiden/New York 1989.
- DERS., BCOR 3: 1527–1529. Hg. v. Christian Krieger u. a.. SMRT 66. Leiden/New York 1994.

2 Werke Bucers, die bisher nicht in die Martini Buceri Opera Omnia aufgenommen worden sind

2.1 Gedruckte Werke in deutscher Sprache

BUCER MARTIN, *Von Kirchengütern. Wes deren besitz, und eigenthum seie. Wer die raube, oder recht anlege, wol oder ubel brauche (...)*. Freiberg 1540. (Bib.-Nr. 65)

- DERS./PHILIPP MELANCHTHON, *Von Gottes genaden unser Hermans Ertzbischoffs zu Cöln, unnd Churfürsten etc. einfaltigs bedencken (...)*. Bonn 2. A 1544. (Bib.-Nr. 74a)
- DERS., *Ein Christlich ongefahrlich bedencken / Wie etn leidlicher anefang Christlicher vergleichung in der Religion zu machen sein möchie. Zu Leypzig Anno M.D.XXXIX zusammengetragen (...)*. Strassburg 1545. (Bib.-Nr. 79)
- DERS., *Von den etnigen rechten wege und mitten Deutsche nation inn Christlicher Religion zu vergleichen (...)*. Strassburg 1545. (Bib.-Nr. 80)
- DERS., *Ein Christliche Erinnerung, an die Keis. und Kön. Maiestaten, sampt Churfürsten, Fürsten und Stende des Heil. Reichs Teütscher Nation, jetzund zu Wurms versamlet (...)*. Strassburg 1545. (Bib.-Nr. 83)
- DERS., *Wie leicht und füglich Christliche vergleichung der Religion, und des gantzen kirchendienst Reformation, bey unss Teutschen zu finden, und in das werck zu bringen. (...)*. Strassburg 1545. (Bib.-Nr. 84)
- DERS., *Beständige Verantwortung / auss der Heiligen Schrift / und war Catholischer Lehre / und haltung der Allgemetnen Christlichen Kirchen / des Bedenckens vonn Christlicher Reformation / das der (...) Herr Hermann Ertzbischoff zu Collen unnd Churfürst & c. bievor hat aufgeben (...)*. Köln 1545. (Bib.-Nr. 86)
- DERS., *Wider auffrichtung der Messen / anderer Sacramenten und Ceremonien / Und des Papsitums*. Strassburg 1545. (Bib.-Nr. 87)
- DERS., *Bapsts Pauli des dritten Breue sampt der uerbunge seines Gesandten an die XIII orte der loblichen etdgenossenschaft / Das die auch wolten in die neue heilige Bündtnus komen (...)*. o. O. 1546. (Bib.-Nr. 93)
- DERS., *Etn ausführlich bedencken, wie es umb die Kirchengüter geschaffen und wie mit denselben umgegangen werden soll. Den Schmalkaldischen Bunds Ständen auff dem Tag zu Braunschweig Anno 1538 übergeben*. In: Friedrich Hort-

leder, Der Romischen Keyser- und Königlichen Maiesteten (...) Handlungen und Ausschreiben, Sendbriefe, Bericht, Unterricht, Klag- und Supplicationsschriften (...) von den Ursachen des Teutschen Kriegs Kaiser Carls des Fünfften wider die Schmalkaldischen Bundts Oberste Chur- und Fürsten Sachsen und Hessen und Mitverwandte anno 1546 und 47. Frankfurt 1617. Bd. 2. 1111–1124.

- DERS., *Concordia. Das ist Vereinigungs-Articul Herrn Martini Buceri zwischen den Predigern von Franckfurth aufgerichtet*. In: Johann Balthasar Ritter (Hrsg.), *Evangelisches Denckmahl der Stadt Franckfurth am Mayn Oder Ausführlicher Bericht von der daselbst im XVI. Jahr-Hundert ergangenen Kirchenreformation*. Frankfurt 1726. 275–281.
- DERS., *Argumenta Buceri pro et contra*. Originalmanuscript Bucers, die Gründe für und gegen die Doppelhe des Landgrafen Philipps des Grossmütigen anno 1539. Hg. v. v. Löwenstein. Kassel 1878. (Bib.-Nr. 62).
- DERS., *Consilium in causa Hamburgensi*. In: Hans von Schubert (Hrsg.), *Die Beteiligung der dänisch-holsteinischen Landesfürsten am hamburgischen Kapitelstreit und das Gutachten Martin Bucers von 1545*. SVSHKG.B 3. 1. Kiel 1904/05. 19–64.

2.2 Gedruckte Werke in lateinischer Sprache

- BUCER MARTIN (Übersetzer/Hrsg.), *Ennarrationes Maurini Ludolphi in Epistolas D. Petri duas, et Iudae unam, in quibus quicquid omnino ad Christianismum pertinet, consummatissimus digestum leges*. Strassburg 1524. (Bib.-Nr. 5)
- DERS., *Ennarrationum in evangelia Matthaei, Marci & Lucae, libri duo* (...). Strassburg 1527. (Bib.-Nr. 14)
 - DERS., *Epistola D. Pauli ad Ephesos* (...). Strassburg 1527. (Bib.-Nr. 17)
 - DERS., *Ennarrationes perpetuae in sacra quatuor evangelia* (...). Strassburg 1530. (Bib.-Nr. 28)
 - DERS., *Tzephaniam, quem Sophoniam, vulgo vocant* (...) *commentario explanatus*. Strassburg 1528 (Bib.-Nr. 22)
 - DERS., *S. Psalmorum libri quinque* (...) *elucidati*. Strassburg 1529. (Bib.-Nr. 25)
 - DERS., *Quomodo S. Literae pro Concionibus tractandae sint instructio*. Strassburg 1531. In: Pierre Scherding/François Wendel (Hrsg.), *Un Traité d'exégèse pratique de Bucer*. RHPhR 26. 1946. 32–75. (Bib.-Nr. 33)
 - DERS., *Sacrorum Psalmorum libri quinque, ad ebraicam veritatem genuina versione in Latium traducti* (...). Strassburg 1532. (Bib.-Nr. 25b)
 - DERS., *Quid de baptismo infantum iuxta scripturas Dei sentiendum* (...). Strassburg 1533. (Bib.-Nr. 42)
 - DERS., *Defensio adversus axioma catholicum, id est criminationem R. P. Roberti Episcopi Abrincensis* (...). Strassburg 1534. (Bib.-Nr. 45)
 - DERS., *Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum D. Pauli Apostoli* (...), *Tomus primus. Continens metaphrasim et enarrationem in Epistolam ad Romanos* (...). Strassburg 1536. (Bib.-Nr. 55)

- DERS., *In sacra quatuor evangelia. Ennarrationes perpetua* (...). Basel 1536. (Bib.-Nr. 28a)
- DERS., *Acta colloquii in comitibus imperii Ratisbonnae habiti* (...). Strassburg 2. A 1542. (Bib.-Nr. 69b)
- DERS., *Scripta Duo adversaria D. Bartholomaei Latomi LL. Doctoris, et Martini Buceri Theologi* (...). Strassburg 1544. (Bib.-Nr. 78)
- DERS., *De concilio et legitime judicandis controversis religionis* (...). Strassburg 1545. (Bib.-Nr. 85)
- DERS., *Historia vera de morte sancti viri Joannis Diazij Hispani* (...) per Claudium Senarclaeum. Cum praefatione D. Martini Buceri, in que de praesenti statu Germaniae multa continentur lectu imprimis digna. o. O. 1546. (Bib.-Nr. 92)
- DERS., *In sacra quatuor Evangelia. Ennarrationes perpetuae, secundum & postremum recognitae* (...). Genf 1553. (Bib.-Nr. 28b)
- DERS., *Psalmorum libri quinque ad Hebraicam veritatem traducti* (...) Elusdem commentarii In Librum Iudicum, & In Sophontam Prophetam. Genf 1554. (Bib.-Nr. 25d)
- DERS., *Commentarii in librum Iudicum*. In: Ders., Psalmorum libri quinque (...). Genf 1554. 473–519. (Bib.-Nr. 101).
- DERS., *Martini Buceri in Prophetam Sophontam explanatio*. In: Ders., Psalmorum libri quinque (...). Genf 1554. 523–584. (Bib.-Nr. 22a).
- DERS., *Praelectiones doctiss. in Epistolam D.P. ad Ephesios* (...). Basel 1562. (Bib.-Nr. 112)
- DERS., *Metaphrasis et enarratio in epist. D. Pauli apostoli ad Romanos* (...). Basel 1562. (Bib.-Nr. 55a)
- DERS., *Martini Buceri Scripta Anglicana fere omnia* (...). Hg. v. C. Hubert. Basel 1577. (Bib.-Nr. 115)
- DERS., *Von der Wiedervereinigung der Kirchen (1542)*. Hg. v. Walter Friedensburg. ARG 123/24. 1934. 145–191. (Bib.-Nr. 73a)
- DERS., *De potestate magistratuum inferiorum*. In: M. de Kröon, Ein unbekannter „Syllogismus“ Martin Bucers zum Ius Reformationis aus der Zeit der Wittenberger Konkordie. ARG 77. 1986. 169–171.

2.3 Ungedruckte Werke

BUCER MARTIN, *Von der Ehe und Ehescheidung aus göttlichem und kaiserlichen Rechten*. AST Var Eccl II 167, 1–99. Strassburg 1533.

- DERS., *Scriptum maius vom Eegerich*. AST Var Eccl II 167, 136a–153b. Strassburg 1534.
- DERS., *Utrum reformare Ecclesiasticum ministerium in universum sit in officio cuiusque principis et Reipublicae* (...). AST 39, 49–61. Strassburg 1535–1540.
- DERS., *Propositae ex 10 et 11 cap. Actorum apostolorum necessaria*. AST 39, 67–68. Strassburg 1535–1540.
- DERS., *Proposita de legibus necessaria*. AST 39, 63–64. Strassburg 1535–1540.

- DERS., *Eyn kurtzer bericht von eygenschaft und rechten brauch der kirchengueter*. AST 39, 171–203. Strassburg 1539.
- DERS., *Ein ratschlag, wie mann sich mit dem Bischove und grossen Stifft vertragen kondte*. AST 40, 293–320. Strassburg 1542.

3 Weitere Quellen

- ALLMENRÖDER (Hrsg.), *Zur Reformatiionsgeschichte des Elsass, Zwet Brtefe Butzer's und Hedto's an den Grafen Philtpp IV von Hanau-Lichtenberg*. In: ZKG 7. 1885. 470–477.
- AMERBACH BONIFACIUS, *Die Amerbach-Korrespondenz*. 10 Bde.. Hg. v. Alfred Hartmann/Beat Rudolf Jenny. Basel 1942–1995.
- ARBENZ EMIL/WARTMANN HERMANN (Hrsg.), *Vadianische Briefsammlung*. 6 Bde.. St. Gallen 1895–1908.
- BELLARDI WERNER (Hrsg.), *Ein Bedacht Hedlos zur Kirchnenzucht in Strassburg aus dem Jahre 1547*. In: Marijn de Kroon/Friedhelm Krüger (Hrsg.), *Bucer und seine Zeit*. VIEG 80. Wiesbaden 1976. 117–132.
- BILLICK EBERHARD, *Judicium Cleri (secundarii) et universitatis Colontensis de doctrina et vocatione Martini Buceri ad Bonnam*. Köln 1543.
- BORNKAMM HEINRICH (Hrsg.), *Bucers letzter Brief*. In: ARG 38. 1941. 239–249.
- BRANT SEBASTIAN, *Les Annales de Sébastien Brant*. Hg. v. Léon Dacheux. In: BSCMHA N. S. 15 211–279 und BSCMHA N. S. 19. 33–260.
- BUCER MARTIN, *Verschiedene Briefe an Heinrich Bullinger aus den Jahren 1538 bis 1545*. Aus den handschriftlichen Quellen im Zürcher Staatsarchiv transkribiert von der Bullinger-Briefedition in Zürich.
- DERS., *A Protestant Newsletter*. In: J. Gairdner/R. H. Brodie, *Letters and Papers, foreign and domestic of the reign of Henry VIII.. Bd. XXI/1*. London 1908. 236–242.
- BÜHELER SERBALD, *La chronique strasbourgeoise*. Hg. v. Léon Dacheux. In: BSCMHA N. S. 13. 1888. 23–149.
- BULLINGER HEINRICH, *Werke*, 2. Abteilung: Briefwechsel 1524–1536. 6 Bde.. Hg. v. Fritz Büsser u. a.. Zürich 1973–1995.
- CALVIN JOHANNES, *Calvini Opera Omnia quae supersunt*. Hg. v. Wilhelm Baum. CR 29–87. Braunschweig 1863–1900.
- Dossier conc. interprétation et amélioration et application du statut municipal et statuts St. Thomas*. AST 23. No. 5.
- ENGELBRECHT ANTON, *Abconterfeyung Martin Butzers (1546)*. Hg. v. Werner Bellardi. CCath 31. Münster 1974.
- FOURNIER MARCEL/ENGEL CHARLES (Hrsg.), *Les statuts et privilèges des universités françaises, 2e partie, t. IV, fasc. 1: gymnase, académie, université de Strasbourg*. Paris 1894.
- FRANZ GÜNTHER (Hrsg.), *Urkundliche Quellen zur hessischen Reformatiionsgeschichte Bd. 4: Wiedertäuferakten 1527–1626*. VHKHW 11. Marburg 1951.

- GROPPER JOHANNES, *Briefwechsel, Bd. 1 1529–1547*. Hg. v. R. Braunisch. CCath 32. Münster 1977.
- GUNZERT W. (Hrsg.), *Kleine Beiträge zur Geschichte der Grafschaft Hanau-Lichtenberg. Briefe Bucers und Hedios an Graf Philipp IV. von Hanau-Lichtenberg*. In: ELJb 19. 1941. 129–148.
- HERMINJARD AIMÉ-LOUIS (Hrsg.), *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*. 9 Bde. Genf/Paris 1866–1897.
- HOFF CONSTANTIN, *Martin Bucer and the English Reformation*. Oxford 1946.
- HORNING WILHELM (Hrsg.), *Briefe von Strassburger Reformatoren, ihren Mitarbeitern und Freunden über die Einführung des „Interims“ in Strassburg (1548–1554)*. Strassburg 1887.
- HUBERT CONRAD, *Catalogus omnium librorum Buceri latine editorum intra annos XXX*. AST 40, Nr. 12.
- KARLSTADT ANDREAS, *Von der Abtubung der Bilder und das keyn Bedtler unther den Christen seyn sollen (1522). Und die Wittenberger Beutelordnung*. Hg. von H. von Lietzmann. KIT 74. Bonn 1911.
- KNOD GUSTAV C., *Die Stiftsherren von St. Thomas zu Strassburg (1515–1548). Ein Beitrag zur Strassburger Kirchen- und Schulgeschichte*. Strassburg 1892.
- KRAFFT CARL, *Briefe Melanchthons, Bucer's und der Freunde und Gegner derselben, bezüglich der Reformation am Rhein zur Zeit des Churfürsten und Erzbischofs Hermann von Wied*. In: TARWPV 2. 1874. 12–92.
- LENZ MAX (Hrsg.), *Briefwechsel Landgraf Philipps' des Grossmüthigen von Hessen mit Bucer*. 3 Bde.. Publikationen aus den Preussischen Staatsarchiven 5/28/47. Leipzig 1880–1891.
- LITHER MARTIN, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*. Hg. v. Paul Pietsch u. a.. Weimar 1883–1986.
- DERS., *Werke, Kritische Gesamtausgabe, Briefwechsel*. Bearb. v. Otto Clemen u. a.. Weimar 1930–1985.
- DERS., *Werke, Kritische Gesamtausgabe, Tischreden*. Hg. v. Ernst Kroker/O. Brenner. Weimar 1912–21.
- MEHLHAUSEN JOACHIM (Hrsg.) *Das Augsburger Interim von 1548*. Deutsch und lateinisch. TGET 3. Neukirchen 1970.
- MELANCHTHON PHILIPP, *Philippi Melanchthonis Opera quae supersunt omnia*. 28 Bde.. Hg. v. Karl Gottlieb Bretschneider. CR 1–28. Halle 1834–1860.
- DERS., *Melanchthons Briefwechsel. Regesten*. 6 Bde.. Hg. v. Heinz Scheible u. a. Stuttgart 1977–1988.
- MILLET OLIVIER, *Correspondance de Wolfgang Capiton 1478–1541. Analyse et index d'après le „Thesaurus Baumianus“ et autres sources. Publications de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg B. Thèse 3e cycle*. Strassburg 1982.
- MOLNAR AMADEO (Hrsg.), *La correspondance entre les Frères Tchèques et Bucer 1540 à 1542*. In: RHPHr 31. 1951. 102–156.
- NEBELSIECK N. (Hrsg.), *11 Briefe und Aktenstücke über das Religionsgespräch zu Regensburg 1546*. In: ARG 32. 1935. 127–136 und 259–283.
- NEUSER WILHELM HEINRICH (Hrsg.), *Die Vorbereitung der Religionsgespräche von Worms und Regensburg 1540/41*. TGET 4. Neukirchen 1974.

- OEKOLAMPAD JOHANNES, *Briefe und Akten zum Leben Oekolampads*. 2 Bde.. Hg. v. Ernst Staehelin. Leipzig 1927–1934.
- PFEILSCHIFTER GEORG (Hrsg.), *Acta Reformationis Catholicae ecclesiam Germaniae concernantia saeculi XVI. Die Reformuerhandlungen des deutschen Episkopates von 1520 bis 1570*. 6 Bde.. Regensburg 1959–1974.
- Politische Correspondenz der Stadt Strassburg im Zeitalter der Reformation*. 5 Bde.. Bd. 1 bearb. v. Hans Virck, Bd. 2 und 3 bearb. v. Otto Winkelmann, Bd. 4 bearb. v. Harry Gerber, Bd. 5 bearb. v. Walter Friedensburg. Strassburg 1882–1933.
- POLLET JACQUES VINCENT (Hrsg.), *Martin Bucer. Etudes sur la correspondance avec de nombreux textes inédits*. 2 Bde.. Paris 1958–1962.
- DERS. (Hrsg.), *Martin Bucer. Etudes sur les relations de Bucer avec les Pays-Bas, l'électorat de Cologne et l'Allemagne du Nord, avec de nombreux textes inédits*. Bd. 2: Documents. Leiden 1985.
- Quellen zur Geschichte der Täufer: Elsass I–IV. Teil Stadt Strassburg*. Bd. 7: 1522–1532, Bd. 8: 1533–35, Bd. 15: 1536–1542, Bd. 16: 1543–1552., Bd. 7/8 bearb. v. Manfred Krebs/Hans-Georg Rott, Bd. 15/16 bearb. v. Marc Lienhard u. a. Gütersloh 1959–1988.
- ROTT HANS, *Friedrich II. von der Pfalz und die Reformation*. Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte 4. Heidelberg 1904.
- ROTT JEAN (Hrsg.), *Un recueil de correspondance strasbourgeoise du XVI^e siècle à la Bibliothèque de Copenhague (Ms. Thott 497,2°)*. In: IH I. 243–312.
- DERS. (Hrsg.), *Martin Bucer und die Schweiz: Drei unbekannte Briefe von Zwingli, Bucer und Vadian (1530, 1531, 1536)*. In: IH II. 203–234.
- SCHIESS TRUGOTT (Hrsg.), *Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer*. 3 Bde.. Freiburg i. Br. 1908–1912.
- SOHM WALTER (Hrsg.), *Eine Bedacht zu einem Strassburger Chorgericht (1540)*. In: R. Eger/H. Hermelink (Hrsg.), *Aus Deutschlands kirchlicher Vergangenheit*. FS Theodor Brieger. Leipzig 1912. 117–140.
- SPECKLIN DANIEL, *Les collectanées de Daniel Specklin*. Hg. v. Rodolphe Reuss. BSCMHA N. S. 13. 1888. 157–360. und N.S 14 1889. 1–178 und 201–404.
- TRAUSCH JAKOB, *La chronique strasbourgeoise de Jacques Trausch*. Hg. v. Léon Dacheux. BSCMHA N. S. 15. 1892. 3–73.
- VINAY VALDO (Hrsg.), *Le confessorato di fede dei Valdesi riformati*. Turin 1975.
- WENCKER HANS, *La chronique strasbourgeoise de Jean Wencker*. Hg. v. Léon Dacheux. In: BSCMHA N. S. 15. 77–207.
- WINKELMANN OTTO (Hrsg.), *Das Fürsorgewesen der Stadt Strassburg vor und nach der Reformation*. Bd. 2: Urkunden und Aktenstücke. QFRG 5. Leipzig 1922.
- ZWINGLI HULDRICH, *Sämtliche Werke*. Hg. v. Emil Egli u. a., CR 88–101. Zürich 1905–1991.

Sekundärliteratur

1 Bibliographien

- BENZING JOSEF, *Bibliographie strasbourgeoise*. Bd.1. BBAur 80. Baden-Baden 1981.
- HUBERT CONRAD, *Catalogus omnium librorum Bucerii latine editorum intra annos XXX*. AST 40, Nr. 12.
- KÖHN MECHTHILD, *Bucer-Bibliographie 1951–1974*. In: Marijn de Kroon/Marc Lienhard (Hrsg.), *Bucer und seine Zeit. Forschungsbeiträge und Bibliographie*. Strassburg 1980. 161–175.
- LARDET PIERRE (in Zusammenarbeit mit IRENA BACKUS und PIERRE FRAENKEL), *Vers une nouvelle bibliographie bucértienne: résultats d'un premier inventaire*. In: *Cahiers de la RThPh* 8. Genf 1983. 3–26.
- LIENHARD MARC, *Orientation bibliographique*. In: Georges Livet/Francis Rapp (Hrsg.) *Histoire de Strasbourg* 2, VI. Strassburg 1981. 427–432. Ndr. in ML-GA.
- DERS., *Bulletin critique: Strasbourg au temps de la Réforme. Travaux parus entre 1981 et 1988*. In: RA 115 1989. Ndr. in ML-GA.
- DERS., *Notes additionnelles et compléments bibliographiques*. In: ML-GA. 1–12.
- MENTZ FERDINAND/ERICHSON ALFRED, *Bibliographische Zusammenstellung der gedruckten Schriften Butzers. Über den handschriftlichen Nachlass und die gedruckten Briefe Butzers. Verzeichnis der Literatur über Butzer*. In: *Zur 400jährigen Geburtsstagsfeier Martin Butzers*. Strassburg 1891.
- MULLER JEAN, *Bibliographie strasbourgeoise*. Bd. 2 u. 3. BBAur 90 u. 95. Baden-Baden 1985–1986.
- SEEBASS GOTTFRIED, *Bucer-Forschung seit dem Jubiläumsjahr 1991*. In: ThR 62, 3. 1997. 271–300.
- STUPPERICH ROBERT, *Bibliographia Bucerana*. SVRG 169. Gütersloh 1952.

2 Monographien und Aufsätze

- ABRAY LORNA JANE, *The People's Reformation. Magistrates, Clergy and Commons in Strasbourg 1500–1598*. Ithaca 1985.
- ADAM JOHANN, *Evangelische Kirchengeschichte der Stadt Strassburg bis zur französischen Revolution*. Strassburg 1922.
- DERS., *Evangelische Kirchengeschichte der elsässischen Territorien bis zur französischen Revolution*. Strassburg 1928.
- ANRICH GUSTAV, *Das Thomastift in seinen Beziehungen zur alten Strassburger Schule*. Strassburg 1907.
- DERS., *Martin Bucer*. Strassburg 1914.

- AUGUSTIJN CORNELIS, *De Godsdienstgesprekken tussen Rooms-Katholieken en Protestanten van 1538 tot 1541*. Verhandelingen uitgegeven door Teylers Godgeleerd Genootschap NS 30. Haarlem 1967.
- DERS., *Strasbourg, Bucer et la politique des colloques*. In: SCRS. 197-206.
 - DERS., *Die Religionsgespräche der vierziger Jahre*. In: Gerhard Müller (Hrsg.), *Die Religionsgespräche der Reformationszeit*. SVRG 191. Gütersloh 1980. 43-53.
 - DERS., *The Quest of Reformatio: The Diet of Regensburg 1541 as a Turning-Point*. In: Hans R. Guggisberg/Gottfried G. Krodol (Hrsg.), *Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten*. ARG Sonderband. Gütersloh 1990. 64-80.
 - DERS., *Einführung*. In: Richard Ziegert (Hrsg.), *Das Wormser Buch. Der letzte ökumenische Konsensversuch vom Dezember 1540 in der deutschen Fassung von Martin Bucer*. Speyer 1993. 8-25.
 - DERS., *Ein fürstlicher Theologe, Landgraf Philipp von Hessen über Juden in einer christlichen Gesellschaft*. In: Heiko Augustinus Oberman u.a. (Hrsg.), *Reformiertes Erbe*. FS Gottfried W. Locher. Zwing. XIX/2. Zürich 1992. 1-12.
 - DERS., *Bucer und die Religionsgespräche von 1540/41*. In: MBSCE 2. 671-680.
 - DERS., *Bucer's ecclesiology in the colloquies with the Catholics, 1540-41*. In: MBRCC. 107-121.
- BARNIKOL HORST MARTIN, *Bucers Lehre von der Rechtfertigung. Dargestellt an seinem Römerbriefkommentar*. masch. theol. Diss. Göttingen 1962.
- BARTON PETER F., *Das Jahr 1525 und die Abschaffung der Messe in Strassburg*. In: Martin Greschat/Johann Friedrich Gerhard Goeters (Hrsg.), *Reformation und Humanismus*. FS Robert Stupperich. Witten 1969. 141-157.
- BATTENBERG FRIEDRICH, *Judenordnungen der frühen Neuzeit in Hessen*. In: Kommission für die Geschichte der Juden in Hessen (Hrsg.), *Neunhundert Jahre Geschichte der Juden in Hessen. Beiträge zum politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben*. Schriften der Kommission für die Geschichte der Juden in Hessen 6. Wiesbaden 1983. 83-122.
- BAUER CLEMENS, *Zur Wirtschaftsethik Martin Bucers*. In: Max Geiger (Hrsg.), *Gottesreich und Menschenreich*. FS Ernst Staehelin. Basel 1969. 211-227.
- BAUER K., *Der Bekenntnisstand der Reichsstadt Frankfurt a. M. im Zeitalter der Reformation*. In: ARG 20. 1923. 127 ff.
- BAUM ADOLF, *Magtstrat und Reformation in Strassburg bis 1529*. Strassburg 1887.
- BAUM JOHANN WILHELM, *Capito und Butzer, Strassburgs Reformatoren*. Elberfeld 1860.
- BEDOUELLE GUY/LE GAL PATRICK, *Le divorce du roi Henry VIII. Etudes et documents*. THR 221. Genf 1987.
- BELLARDI WERNER, *Die Geschichte der „Christlichen Gemeinschaft“ in Strassburg (1546-1550). Der Versuch einer „zweiten Reformation“*. QFRG 18. Leipzig 1934.
- DERS., *Anton Engelbrecht (1485-1558). Helfer, Mitarbeiter und Gegner Bucers*. In: ARG 64. 1973. 183-206.
 - DERS., *Bucers „Summarischer Vergriff“ und das Interim in Strassburg*. In: ZKG 85. 1974. 64-76.

- DERS., *Etn Bedacht Hedios zur Kirchenzucht in Strassburg aus dem Jahre 1547*. In: Marijn de Kroon/ Friedhelm Krüger (Hrsg.), *Bucer und seine Zeit*. VIEG 80. Wiesbaden 1976. 117–132.
- DERS., *Bucer und das Intertm*. In: HERA. 287–311.
- BERG CORNELIS H. W. VAN DEN, *Anton Engelbrecht: un „épïcúrien“ strasbourgeois*. In: Marc Lienhard (Hrsg.), *Croyants et sceptiques au XVIe siècle*. PSSARE Recherches et documents 30. Strassburg 1981. 111–120.
- BIZER ERNST, *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert*. Gütersloh 1940. Ndr. Darmstadt 1962.
- BODENMANN REINHARD, *Hedio (Seiler) Caspar*. In: Jean-Pierre Kintz (Hrsg.), *Nouveau dictionnaire de biographie alsacienne* 16. Strassburg 1990. 1470–1473.
- DERS., *Martin Bucer et Gaspard Hédion. Vicissitudes des relations entre deux collègues, 1523–1549*. In: MBSCE 1. 297–315.
- BORNERT RENÉ, *Le catholicisme à Strasbourg: les résistances*. In: SCRS. 445–455.
- DERS., *La Réforme protestante du Culte à Strasbourg au XVIe siècle (1523–1598). Approche sociologique et interprétation théologique*. SMRT 28. Leiden 1981.
- BRADY THOMAS A., *Ruling class, Regime and Reformation at Strasbourg (1520–1555)*. SMRT 22. Leiden 1978.
- DERS., *„Sind also zu beiden theilen Christen des Gott erbarm“. Le mémoire de Jacques Sturm sur le culte public à Strasbourg (août 1525)*. In: HERA. 69–80.
- DERS., *Göttliche Republiken: die Domestizierung der Religion in der deutschen Stadtreformation*. In: Peter Blickle u. a. (Hrsg.), *Zwingli und Europa*. Zürich 1985. 109–136.
- DERS., *Turning Swiss, Cities and Empire 1450–1550*. Cambridge 1985.
- DERS., *Architect of Persecution. Jakob Sturm and the fall of the Sects at Strasbourg*. In: ARG 79. 1988. 262–281.
- DERS., *„The Earth is the Lord's, and Our Homeland as Well": Martin Bucer and the Politics of Strasbourg*. In: MBSCE 1. 129–143.
- DERS., *Protestant politics. Jakob Sturm (1489–1553) and the German reformation*. Atlantic Highlands 1995.
- BRAUNE ERNST, *Die Stellung der bessischen Geisteslichen zu den kirchenpolitischen Fragen der Reformationszeit*. theol. Diss. Marburg 1932.
- BRECHT MARTIN, *Die Ulmer Kirchenordnung von 1531, die Basler Reformationsordnung von 1529 und die Münsteraner Zuchtordnung von 1533*. In: Ders., *Ausgewählte Aufsätze*. Bd. 1: Reformation. Stuttgart 1995. 535–544.
- DERS./EHMER HERMANN, *Südwestdeutsche Reformationsgeschichte. Zur Einführung der Reformation im Herzogtum Württemberg 1534*. Stuttgart 1984.
- BUCKWALTER STEPHEN E., *Die Stellung der Strassburger Reformatoren zu den Täufern bis 1528*. In: MGB 52. 1995. 52–84.
- DERS., *Die Priesterehe in Flugschriften der frühen Reformation*. QFRG 68. Gütersloh 1998.
- BURNETT AMY NELSON, *Church discipline and moral reformation in the thought of Martin Bucer*. In: SCJ 22. 1991. 439–456.

- DIES., *The joke of Christ: Martin Bucer and Christian discipline*. Kirksville 1994. (entspricht im wesentlichen DIES., *Penance and church discipline in the thought of Martin Bucer*. masch. phil. Diss. Madison 1989)
- DIES., *Martin Bucer and the Anabaptist context of Evangelical confirmation*. In: MQR 68. 1994. 95-122.
- BÜSSER FRITZ, *Bucer und Zwingli*. In: MBSCE 1. 395-402.
- CHRISMAN MIRIAM USHER, *Strasbourg and the Reform. A study in the process of change*. Yale Historical Publications Miscellany 87. New Haven 1967.
- DIES., *L'imprimerie à Strasbourg de 1480 à 1599*. In: SCRS. 539-550.
- COLLISON PATRICK, *The Reformer and the Archbishop: Martin Bucer and an English Bucerian*. In: Ders., *Godly People. Essays on English Protestantism and Puritanism*. London 1983. 19-44.
- CONRAD FRANZISKA, *Die „bäuerliche“ Reformation. Die Reformationsideologie auf dem Land am Beispiel des Unterelsass*. In: Peter Blickle u. a. (Hrsg.), *Zwingli und Europa*. Zürich 1985. 137-150.
- COURVOISIER JACQUES, *La notion d'Eglise chez Bucer dans son développement historique*. Paris 1933.
- CRÄMER ULRICH, *Die Verfassung und Verwaltung der Stadt Strassburg von der Reformation bis zum Fall der Reichsstadt*. SWIELR 3. Frankfurt a. M. 1931.
- DENIS PHILIPPE, *Les églises d'étrangers en pays rhénans (1538-1564)*. BFPUL 243. Paris 1984.
- DEPPERMAN KLAUS, *Die Strassburger Reformatoren und die Krise des oberdeutschen Täuferturns im Jahre 1527*. In: MGB 30. 1973. 24-52.
- DERS., *Melchior Hoffmann. Soziale Unruhe und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation*. Göttingen 1979.
- DERS., *Täufergruppen in Augsburg und Strassburg - ihre soziale Rekrutierung und Theologie*. In: Bernhard Kirchgässner/Fritz Reuter (Hrsg.), *Städtische Randgruppen und Minderheiten*. Sigmaringen 1986. 161-182.
- DICKENS ARTHUR G., *Lollards and Protestants in the Diocese of York. 1509-1558*. London/New York 1959.
- DIEHL WILHELM, *Martin Butzers Bedeutung für das kirchliche Leben in Hessen*. SVRG 22. Halle 1904.
- DIRLMEIER ULF, *Untersuchungen zu Einkommensverhältnissen und Lebenshaltungskosten in oberdeutschen Städten des Spätmittelalters (Mitte 14. bis Anfang 16. Jahrhundert)*. Abhandlungen der Heidelberger AdW, Phil.-hist. Klasse 1, 1978. Heidelberg 1978.
- DOBROS WOLFGANG, *Raisregiment, Sittenpolizei und Kirchenzucht in der Reichsstadt Konstanz 1531-1548: ein Beitrag zur Geschichte der oberdeutsch-schweizerischen Reformation*. QFRG 59. Gütersloh 1993.
- DOLLINGER PHILIPPE, *La ville libre à la fin du Moyen Age*. In: Georges Livet/Francis Rapp (Hrsg.) *Histoire de Strasbourg* 2, III. Strassburg 1981. 99-176.
- EELLS HASTINGS, *The attitude of Martin Bucer toward the bigamy of Philip of Hesse*. New Haven 1924.
- DERS., *Martin Bucer*. New Haven 1931. Ndr. New York 1971.

- ELLWEIN EDUARD, *Vom neuen Leben, De novitate vitae. Eine systematische und theologiegeschichtliche Untersuchung zur Lehre vom neuen Leben, durchgeführt an einem Ausschnitt aus der Römerbrief-Exegese der Reformationszeit*. FGLP 5. Reihe Bd. 1. München 1932.
- ENDRIS JULIUS, *Das Ulmer Reformationsjahr 1531 in seinen entscheidenden Vorgängen*. Ulm 1931.
- ENGEL CHARLES, *Das Schulwesen in Strassburg vor der Gründung des protestantischen Gymnasiums 1538*. Strassburg 1886.
- DERS., *Les commencements de l'instruction primaire à Strasbourg au moyen âge et dans la première moitié du seizième siècle*. Paris 1889.
 - DERS., *L'école latine et l'ancienne académie de Strasbourg 1538–1621*. Strassburg 1900.
- ESTES JAMES MARTIN, *Officium principis christianit. Erasmus and the origins of the protestant state church*. In: ARG 83. 1992. 49–72.
- FÄRBER ROBERT, *Bucer et Jean Sturm*. In: MBSCE 1. 329–341.
- FARNER ALFRED, *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli*. Tübingen 1930. Ndr. Darmstadt 1973.
- PICKER JOHANNES/WINCKELMANN OTTO, *Handschriftenproben des sechzehnten Jahrhunderts nach Strassburger Originalen*. 2 Bde. Strassburg 1902–1905.
- FRAENKEL PIERRE, *Eintigungsbestrebungen in der Reformationszeit. Zwei Wege – zwei Motive*. Hg. v. Institut für Europäische Geschichte in Mainz. Vorträge 41. Wiesbaden 1965.
- FRANZEN AUGUST, *Bischof und Reformation. Erzbischof Hermann von Wied in Köln vor der Entscheidung zwischen Reform und Reformation*. KLK 31. Münster 1971.
- FRIEDRICH REINHOLD, *Martin Bucer – „Fanatiker der Einheit“? Seine Stellungnahme zu Theologischen Fragen seiner Zeit (Abendmahl- und Kirchenverständnis) nach seinem Briefwechsel der Jahre 1524–1541*. theol. Diss. Neuchâtel 1990.
- DERS., *Martin Bucer – Ökumene im 16. Jahrhundert*. In: MBSCE 1. 257–268.
- FUCHS FRANÇOIS-JOSEPH, *Bucer et le prêt à intérêt*. In: MBSCE 1. 185–194.
- GÄUMANN ANDREAS, *Buchbesprechung zu MBRCC*. In: Zwing. 22. 1995. 152–157.
- DERS., *Buchbesprechung zu Lee Palmer Wandel, Voracious idols and violent hands, Cambridge 1995*. In: Zwing. 25. 1998. 200 f.
- GERBER RENÉ, *Les Anabaptistes à Strasbourg entre 1536 et 1552*. In: Jean Rott/Simon L. Verheus (Hrsg.), *Anabaptistes et dissidents au XVI^e siècle*. BD 3. Baden-Baden/Bouxwiller 1987. 311–322.
- GOETERS JOHANN FRIEDRICH GERHARD, *Die kurkölnischen Landtage von 1542 und 1543*. In: Hans-Georg Link u. a. (Hrsg.), *450 Jahre Kölner Reformationsversuch: zwischen Reform und Reformation. Kölner ökumenische Beiträge 28*. Alter bei Bonn 1993. 72–75.
- GONNET GIOVANNI, *Beziehungen der Waldenser zu den oberdeutschen Reformatoren vor Calvin*. In: ZKG 64. 1952/53. 308–311.
- GRESCHAT MARTIN, *Martin Bucer als Dominikanermönch*. In: Marijn de Kroon/Friedhelm Krüger (Hrsg.), *Bucer und seine Zeit*. VIEG 80. Wiesbaden 1976. 30–53.
- DERS., *Der Ansatz der Theologie Martin Bucers*. In: ThLZ 103. 1978. 81–96.
 - DERS., *Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit. 1491–1551*. München 1990.

- DERS., *The relation between church and civil community in Bucer's reforming work*. In: MBRCC. 17-31.
- GUGGISBERG HANS R., *Strasbourg et Bâle dans la Réforme*. In: SCRS. 333-339.
- HAHN KARL, *Die katholische Kirche in Strassburg unter dem Bischof Erasmus von Limburg 1541-1568*. SWIELR 24. Frankfurt 1941.
- HALL BASIL, *Bucer et l'Angleterre*. In: SCRS. 401-429.
- DERS., *Martin Bucer in England*. In: MBRCC. 144-160.
- HAMMANN GOTTFRIED, *Martin Bucer: Sa vision de l'Eglise selon le traité „Von der waren Seelsorge“ et les développements de la discipline ecclésiastique à Strasbourg de 1524 à 1549*. In: Marc Lienhard (Hrsg.), *Croyants et sceptiques au XVIe siècle*. PSSARE Recherches et documents 30. Strassburg 1981. 73-92.
- DERS., *Martin Bucer. L'Eglise au coeur de la foi: fondements théologiques et développements pratiques de l'ecclésiologie du réformateur strasbourgeois 1523-1551*. 2 Bde. theol. Diss. Strassburg 1982.
- DERS., *Martin Bucer. Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft*. VIEG 139. Wiesbaden 1989.
- DERS., *L'amour retrouvé. Le ministère de diacre, du christianisme primitif aux Réformateurs protestants du XVIe siècle*. Paris 1994.
- DERS., *Ecclesiological motifs behind the creation of the „Christlichen Gemein-schaften“*. In: MBRCC. 129-143.
- HANCOCK ALTON ODELL, *The Reformation in Hesse to 1538. A study of the encounter of the defining Reformation points of view*. Ann. Arbor, Mich. 1981.
- HANS WILHELM, *Gutachten und Streitschriften über das jus reformandi des Rates vor und während der Einführung der offiziellen Kirchenreform in Augsburg (1534-1537)*. Augsburg 1901.
- HARVEY A. EDWARD, *Martin Bucer in England*. Diss. Marburg 1906.
- HASENCLEVER ADOLF, *Martin Bucer als Verfasser eines bisher anonymen Berichtes über das Regensburger Colloquium vom Jahre 1546*. In: ZGO 65. 1911. 491-500.
- HAZLETT IAN, *Les entretiens entre Mélanchthon et Bucer en 1534: Réalités politiques et clarification théologique*. In: HERA. 207-225.
- DERS., *A pilot-study of Martin Bucer's relations with France*. In: MBSCE 2. 513-521.
- HENRICH RAINER, *Ein Berner „Kunzechismus“ von 1541. Bucers verloren geglaubte Bearbeitung des Meganderschen Kalechismus*. In: Zwing. 24. 1997.81-94.
- HIGMAN FRANCIS, *Bucer et les nicodémistes*. In: MBSCE 2. 645-658.
- HOBBS ROBERT GERALD, *Martin Bucer et les Juifs*. In: MBSCE 2. 681-689.
- DERS., *Martin Bucer and the Englishing of the Psalms: pseudonymity in the service of early English Protestant piety*. In: MBRCC. 161-175.
- HOLL KARL, *Die Kulturbedeutung der Reformation*. In: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte 1: Luther*. Tübingen 6. A 1932. 468-543.
- HOLLERBACH MARION, *Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts*. EHS III, 165. Frankfurt 1982.
- HOLSTEN WALTER, *Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Bucers*. In: ThStKr 107. 1936. 105-194.

- HOPF CONSTANTIN, *Martin Bucer and the English Reformation*. Oxford 1946.
- HUSSER DANIEL, *Anabaptistes et Schwencfeldiens à Strasbourg de 1529 au premier tiers du XVII^e siècle*. In: Jean Rott/Simon L. Verheus (Hrsg.), *Anabaptistes et dissidents au XVI^e siècle*. BD 3. Baden-Baden/Bouxwiller 1987. 381–399.
- IMMENKÖTTER HERBERT, *Kirche zwischen Reformation und Parität*. In: Gottlieb Gunther u. a. (Hrsg.), *Geschichte der Stadt Augsburg von der Römerzeit bis zur Gegenwart*. Stuttgart 1984. 391–412.
- DERS., *Die katholische Kirche in Augsburg in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts*. In: Reinhard Schwarz (Hrsg.), *Die Augsburger Kirchenordnung von 1537 und ihr Umfeld*. SVRG 196. Gütersloh 1988. 9–31.
- JEDIN HUBERT, *Fragen um Hermann von Wied*. In: Ders., *Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte* 1. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Freiburg/Basel 1966. 347–359.
- KANTZENBACH FRIEDRICH WILHELM, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation. Vertreter, Quellen, Motive des ökumenischen Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt*. Stuttgart 1957.
- KAUFMANN THOMAS, *Die Abendmahlstheologie der Strassburger Reformation bis 1528*. BHT 81. Tübingen 1992.
- DERS., *Streittheologie und Friedensdiplomatie. Die Rolle Martin Bucers im frühen Abendmahlstreit*. In: MBSCE 1. 229–256.
- DERS., *Pfarrfrau und Publizistin – Das reformatorische „Amt“ der Katharina Zell*. In: ZHF 23/2. 1996. 169–218.
- KITTELSON JAMES M., *Wolfgang Capito, the Council and the Reform of Strasbourg*. In: ARG 63. 1972. 126–140.
- DERS., *Martin Bucer and the Sacramentarian Controversy: The Origins of his Policy of Concord*. In: ARG 64. 1973. 166–183.
- DERS., *Wolfgang Capito from Humanist to Reformer*. SMRT 17. Leiden 1975.
- DERS., *Buchbesprechung zu Amy Nelson Burnett, The Yoke of Christ: Martin Bucer and Christian Discipline*. In: *American Historical Review*, Februar 1996. 188 f.
- KIWIT JAN J., *Pilgram Marpeck, sein Kreis und seine Theologie*. theol. Diss. Zürich 1955.
- KLEINER JOHN W., *The attitudes of the Strasbourg Reformers toward Jews and Judaism*. masch. phil. Diss. Ann Arbor, Mich. 1980.
- KNOD GUSTAV C., *Die Stifsherren von St. Thomas zu Strassburg (1515–1548). Ein Beitrag zur Strassburger Kirchen- und Schulgeschichte*. Strassburg 1892.
- KOCH KARL, *Studium Pietatis, Martin Bucer als Ethiker*. BGLRK 14. Neukirchen 1962.
- KÖHLER WALTHER, *Zwingli und Strassburg*. In: ELjB 20. 1942. 145–180.
- DERS., *Zürcher Ebegericht und Genfer Konsistorium 2: Das Ebe- und Sittengericht in den süddeutschen Reichsstädten*. Leipzig 1942.
- DERS., *Zwingli und Lüber, ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*. 2 Bde. QFRG 6/7. Leipzig 1924 und Gütersloh 1953.
- KOHL ERNST WILHELM, *Die Schule bei Martin Bucer in ihrem Verhältnis zu Kirche und Obrigkeit*. PF 22. Heidelberg 1963.

- DERS., *Blarer und Bucer*. In: Bernd Moeller (Hrsg.), *Der Konstanzer Reformator Ambrosius Blarer 1492–1564. Gedenkschrift zu seinem 400. Todestag*. Stuttgart 1964. 172–192.
- DERS., *Martin Bucers Anteil und Anliegen bei der Abfassung der Ulmer Kirchenordnung im Jahre 1531*. In: ZEvKR 15. 1970. 333–360.
- KÖHN MECHTILD, *Martin Bucers Entwurf einer Reformation des Erzbistums Köln. Untersuchung der Entstehungsgeschichte und der Theologie des „Einfaltigen Bedenkens“ von 1543*. UKG 2. Witten 1966.
- KRAHN HENRY GEORGE, *An analysis of the conflict between the clergy of the reformed church and the leaders of the anabaptist movement in Strasbourg*. Diss. Washington 1969.
- KRIEGER CHRISTIAN, *Réflexions sur la place de la doctrine de la prédestination au sein de la théologie de Martin Bucer*. In: MBSCE 1. 83–99.
- DERS./LIENHARD MARC (Hrsg.), *Martin Bucer and Sixteenth Century Europe. Actes du colloque (28–31 août 1991)*. 2 Bde. Leiden/New York 1993.
- KROON MARIJN DE, *De Christelijke overheid in de Schriftootleg van Martin Bucer en Johannes Calvijn*. In: W. Balke u. a. *Wegen en gestalten in het gereformeerd protestantisme*. FS van der Linde. Amsterdam 1976. 61–74.
- DERS., *Bucerius Interpres Augustini*. In: ARG 74. 1983. 75–93.
- DERS., *Studien zu Martin Bucers Obrigkeitsverständnis. Evangelisches Ethos und politisches Engagement*. Gütersloh 1984.
- DERS., *Ein unbekannter „Syllogismus“: Martin Bucer zum Ius Reformationis aus der Zeit der Wittenberger Konkordie*. In: ARG 77. 1986. 158–185.
- DERS., *Martin Bucer und das Problem der Toleranz*. In: Jean Rott/Simon L. Verbeus (Hrsg.), *Anabaptistes et dissidents au XVI^e siècle*. BD 3. Baden-Baden/Bouxwiller 1987. 401–411.
- DERS., *Die Augsburger Reformation in der Korrespondenz des Strassburger Reformators Martin Bucer unter besonderer Berücksichtigung des Briefwechsels Gereon Sailers*. In: Reinhard Schwarz (Hrsg.) *Die Augsburger Kirchenordnung von 1537 und ihr Umfeld*. SVRG 196. Gütersloh 1988. 59–89.
- DERS., *Bucer und Calvin. Das Obrigkeitsverständnis beider Reformatoren nach ihrer Auslegung von Römer 13*. In: Wilhelm Heinrich Neuser (Hrsg.), *Calvinus Servus Christi*. Budapest 1988. 209–224.
- DERS., *Bucer und Calvin über das Recht auf Widerstand und die Freiheit der Stände*. In: Willem van't Spijker (Hrsg.), *Calvin. Erbe und Auftrag*. FS Wilhelm Heinrich Neuser. Den Haag 1991. 146–156.
- DERS., *Martin Bucer und Johannes Calvin, reformatorische Perspektiven. Einleitung und Texte*. Göttingen 1991.
- DERS., *Bucer und die Kölner Reformation*. In: MBSCE 2. 493–506.
- DERS./LIENHARD MARC (Hrsg.), *Horizons européens de la Réforme en Alsace*. FS Jean Rott. PSSARE Grandes Publications 17. Strassburg 1980.
- KRÜGER FRIEDHELM, *Bucer und Erasmus. Eine Untersuchung zum Einfluss des Erasmus auf die Theologie Martin Bucers (bis zum Evangelienkommentar von 1530)*. VIEG 57. Wiesbaden 1970.
- DERS., *Bucer und Erasmus*. In: MBSCE 2. 583–594.

- KUHAPT GEORG, *Veröffentlichte Kirchenpolitik. Kirche im publizistischen Streit zur Zeit der Religionsgespräche (1538–1541)*. FKDG 69. Göttingen 1998.
- KUHR OLAF, „Die Macht des Bannes und der Busse“. *Kirchenzucht und Erneuerung der Kirche bei Johannes Oekolampad (1482–1531)*. Bern/New York 1999.
- LANG AUGUST, *Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie*. Leipzig 1900. Ndr. Aalen 1972.
- DERS., *Puritanismus und Pietismus. Studien zu ihrer Entwicklung von M. Butzer bis zum Methodismus*. BGLRK 6. Neukirchen 1941.
- LARDET PIERRE (in Zusammenarbeit mit IRENA BACKUS und PIERRE FRAENKEL), *Vers une nouvelle bibliographie bucéenne: résultats d'un premier inventaire*. In: Cahiers de la RThPh 8. Genf 1983. 3–26.
- LAU FRANZ, *Interim*. In: RGG 3. A Bd. 3. Sp. 791.
- LE MOIGNE FRANÇOIS-YVES/MICHAUX GÉRARD, *La réunion de Metz à la France (1520–1648)*. In: François-Yves Le Moigne (Hrsg.), *Histoire de Metz*. Toulouse 1986. 211–343.
- LEUSSEN LAMBERT, *Martin Bucer en Thomas van Aquino. De invloed van Thomas op het denkpatroon van Bucer in de commentaar op de Romeinse brief (1536)*. theol. Diss. Löwen 1978.
- LEVRESSE PIERRE, *La survie du catholicisme à Strasbourg*. In: SCRS. 457–469.
- LIENHARD MARC, *Les autorités civiles et les anabaptistes: Attitudes du magistrat de Strasbourg (1526–1532)*. In: Ders., (Hrsg.), *The origins and characteristics of anabaptism*. AIHI 87. Den Haag 1977. 196–215.
- DERS., *La percée du mouvement évangélique à Strasbourg: le rôle et la figure de Matthieu Zell (1477–1548)*. In: SCRS. 85–98. Ndr. in ML-GA.
 - DERS., *La société strasbourgeoise et la Réformation au XVI^e siècle*. In: ETR 54. 1979. 89–97. Ndr. in ML-GA.
 - DERS., *La Réforme à Strasbourg*. In: Georges Livet/Francis Rapp (Hrsg.) *Histoire de Strasbourg 2, VI/VII*. Strassburg 1981. 363–540.
 - DERS., *Jakob Sturm*. In: Martin Greschat (Hrsg.), *Gestalten der Kirchengeschichte 5/II: Die Reformationszeit*. Stuttgart 1981. 289–306. Ndr. in ML-GA.
 - DERS., *Evangelische Alternativen zur Augustana? Tetrapolitana und Fidei Ratio*. In: Wolfgang Reinhard (Hrsg.), *Bekenntnis und Geschichte. Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg 20*. München 1981. 81–100. Ndr. in ML-GA.
 - DERS., *Glaube und Skepsis im 16. Jahrhundert*. In: Peter Blickle (Hrsg.), *Bauer, Reich und Reformation. FS Günther Franz*. Stuttgart 1982. 160–181. Ndr. in ML-GA.
 - DERS., *Les autorités politiques de Strasbourg et les dissidents (1526–1540)*. In: *Conscience et Liberté 25*. Bern 1983. 64–73. Ndr. in ML-GA.
 - DERS., *Magistrat und Reformation in Strassburg*. Vorträge der Badischen Landesbibliothek 3. Karlsruhe 1984. (franz.: *L'Eglise aux mains de l'Etat? Magistrat et Eglise évangélique à Strasbourg de la Réforme à la Guerre de Trente Ans*. In: BSHPF 130. Paris 1984. 295–318. Ndr. in ML-GA.)
 - DERS., *Un temps, une ville, une Réforme, La Réformation à Strasbourg. Studien zur Reformation in Strassburg*. Hampshire 1990.

- DERS., *Religiöse Toleranz in Strassburg im 16. Jahrhundert*. AAWLM.G 1. Stuttgart 1991.
- DERS., *Martin Bucer le réformateur européen*. In: BSHPF 138, 2. 1992. 161-180.
- DERS./ROTT JEAN, *Die Anfänge der evangelischen Predigt in Strassburg und ihr erstes Manifest: der Aufruf des Karmeliterlesemeisters Tilmann von Lyn (Anfang 1522)*. In: Marijn de Kroon/Friedhelm Krüger (Hrsg.), *Bucer und seine Zeit*. VIEG 80. Wiesbaden 1976. 54-73.
- LIVET GEORGES, *Jacques Sturm, Stettmeister de Strasbourg. Formation et idées politiques 1489-1532*. In: SCRS. 207-241.
- DERS./RAPP FRANCIS (Hrsg.), *Strasbourg au coeur religieux du XVI^e siècle*. PSSARE Grandes Publications 12. Strassburg 1977.
- LOCHER GOTTFRIED W., *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*. Göttingen 1979.
- LOOSS SIGRID, *Martin Bucer und Andreas Karlstadt. Persönliche Begegnungen und geistige Positionen*. In: MBSCE 1. 317-328.
- LUTTENBERGER ALBRECHT PIUS, *Glaubenseinheit und Reichsfriede. Konzeptionen und Wege konfessionsneutraler Reichspolitik 1530-1552 (Kurpfalz, Jülich, Kurbrandenburg)*. Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der bayerischen Akademie der Wissenschaften 20. Göttingen 1982.
- MACCULLOCH DIARMAID, *Thomas Cranmer. A Life*. New Haven/London 1996.
- MATHESON PETER, *Martin Bucer and the Old Church*. In: MBRCC. 5-16.
- MATTAUSCH RUDOLF, *Die Reichsstadt Strassburg im Schmalkaldischen Bund am Vorabend des Krieges von 1546/47*. phil. Diss. Freiburg 1954.
- MAURER WILHELM, *Das Verhältnis des Staates zur Kirche nach humanistischer Anschauung, vornehmlich bei Erasmus*. AWR. Problemgeschichtliche Reihe 1. Giessen 1930.
- DERS., *Luther und die Doppelrolle Landgraf Philipps von Hessen*. In: Lu 24. 1953. 97-120.
- DERS., *Kirche und Synagoge. Motive und Formen der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Laufe der Geschichte*. Stuttgart 1953.
- DERS., *Wittenberger Konkordie*. In: RGG 3. A. Bd. 6. Sp. 1784f.
- DERS., *Die Zeit der Reformation*. In: Karl Heinrich Rengstorff/Siegfried von Kortzfleisch, *Kirche und Synagoge*. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden 1. Stuttgart 1968. 363-452.
- DERS., *Theologie und Latenchristentum bei Landgraf Philipp von Hessen*. In: Ders., *Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze Bd. 1*. Hg. v. Ernst Wilhelm Kohls/Gerhard Müller. Göttingen 1970. 292-318.
- DERS., *Martin Butzer und die Judenfrage in Hessen*. In: Ders., *Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 2*. Hg. v. Ernst Wilhelm Kohls/Gerhard Müller. Göttingen 1970. 347-365.
- MCLAUGHLIN ROBERT EMMET, *The politics of dissent. Martin Bucer, Caspar Schwenckfeld and the Schwenckfelders of Strasbourg*. In: MQR 68. 1994. 59-78. (kürzere Fassung unter dem Titel „Martin Bucer and the Schwenckfelders“ in MBSCE 1. 615-626.)

- MEYER GERHARD, *Die Entwicklung der Strassburger Universität aus dem Gymnasium und der Akademie des Johann Sturm. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Elsass*. SWIELR 16. Frankfurt 1926.
- MITCHELL CHARLES BUELL, *Martin Bucer and Sectarian Dissent: a Confrontation of Magisterial Reformation with Anabaptists and Spiritualists*. New Haven 1961.
- MOELLER BERND, *Reichsstadt und Reformation*. SVRG 180. Gütersloh 1962.
- DERS., *Die Kirche in den evangelischen freien Städten Oberdeutschlands im Zeitalter der Reformation*. In: ZGO 112. 1964. 147-162.
 - DERS., *Zwinglis Disputationen. Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalesens im Protestantismus. 2. Teil*. In: ZSRG.K 60. 1974. 213-364.
 - DERS., *L'édit strasbourgeois sur la prédication du 1er Décembre 1523 dans son contexte historique*. In: SCRS. 51-62.
 - DERS., *Kleriker als Bürger*. In: Ders., *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*. Hg. v. Johannes Schilling. Göttingen 1991. 35-52.
 - DERS., *Bucer und die Geschwister Blarer*. In: MBSCE 1. 441-450.
- MOLITOR HANS GEORG, *Hermann V. von Wied als Reichsfürst und Reformator*. In: Christine Roll (Hrsg.), *Recht und Reich im Zeitalter der Reformation*. FS Horst Rabe. Frankfurt.
- MULLER FRANK, *Bucer et les images*. In: MBSCE 1. 227-237.
- MÜLLER GERHARD, *Landgraf Philipp von Hessen und das Regensburger Buch*. In: Marijn de Kroon/ Friedhelm Krüger (Hrsg.), *Bucer und seine Zeit*. VIEG 80. Wiesbaden 1976. 101-116.
- MÜLLER JOHANNES, *Martin Bucers Hermeneutik*. QFRG 32. Gütersloh 1965.
- MÜSING HANS WALTER, *Karlstadt und die Entstehung der Strassburger Täufergemeinde*. In: Marc Lienhard (Hrsg.), *The origins and characteristics of anabaptism*. AIHI 87. Den Haag 1977. 169-195.
- NEUSER WILHELM HEINRICH, *Bucers Programm einer „guten leidlichen Reformation“ 1539-1541*. In: HERA. 227-239.
- DERS., *Martin Bucer und die Union*. In: Richard Ziegert (Hrsg.), *Vielfalt in der Einheit. Theologisches Studienbuch zum 175jährigen Jubiläum der Pfälzischen Kirchenunion*. Speyer 1993. 113-123.
- NIEBERGALL ALFRED, *Kirche und Seelsorge nach Bucers Schrift „Von der waren Seelsorge“*. In: JGNKG 63. 1965. 35-75.
- NIJENHUIS WILLEM, *A remarkable historical argumentation in Bucer's „Judenratschlag“*. In: Ders., *Ecclesia reformata. Studies on the Reformation*. Kerkhistorische Bijdragen 3. Leiden 1972. 23-37.
- DERS., *Bucer and the Jews*. In: Ders., *Ecclesia Reformata. Studies on the Reformation*. Kerkhistorische Bijdragen 3. Leiden 1972. 38-72.
- OTT HEINRICH, *Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in 50 Artikeln*. Stuttgart 1972.
- OYER JOHN S., *Bucer opposes the Anabaptists*. In: MQR 68. 1994. 24-50. (kürzere Fassung unter dem Titel „Bucer and the Anabaptists“ in MBSCE 1. 603-613)
- PACKULL WERNER O., *Melchiorites and the Ziegenhain Order of Discipline 1538/39*. In: Walter Klaassen (Hrsg.), *Anabaptism Revisited: Essays on Anabaptist*. FS Cornelius J. Dyck. Scottdale 1992. 11-28.

- PAUCK WILHELM, *Das Reich Gottes auf Erden. Utopie und Wirklichkeit. Eine Untersuchung zu Bucers „De regno Christi“ und zur englischen Staatskirche des 16. Jahrhunderts*. AKG 10. Berlin 1928.
- PAULUS NIKOLAUS, *Die Strassburger Reformatoren und die Gewissensfreiheit*. Freiburg 1895.
- DERS., *Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert*. Freiburg 1911.
- PETRI FRANZ, *Im Zeitalter der Glaubenskämpfe (1500–1648)*. In: Ders./Georg Droege. *Rheinische Geschichte* 2. Düsseldorf 1976. 9–217.
- PFNÜR VINZENZ, *Die Eitnigung bei den Religionsgesprächen von Worms und Regensburg 1540/41 – eine Täuschung?* In: Gerhard Müller (Hrsg.), *Die Religionsgespräche der Reformationszeit*. SVRG 191. Gütersloh 1980. 55–88.
- POL FRITS VAN DER (Hrsg.), *Bucer en de Kerk*. Kampen 1992.
- POLLET JACQUES VINCENT, *Martin Bucer. Etudes sur la correspondance avec de nombreux textes inédits*. 2 Bde. Paris 1958–1962.
- DERS., *Bucer et l'école*. In: BHR 26. 1964. 559–572.
 - DERS., *Martin Bucer. Etudes sur les relations de Bucer avec les Pays-Bas, l'électorat de Cologne et l'Allemagne du Nord, avec de nombreux textes inédits*. Bd. 1 Etudes. Leiden 1985.
 - DERS., *Huldrych Zwingli et le Zwingliantisme. Essai de synthèse historique et théologique mis à jour d'après les recherches récentes*. Paris 1988.
- RAPP FRANCIS, *Préréformes et humanisme. Strasbourg et l'Empire (1482–1520)*. In: Georges Livet/Francis Rapp (Hrsg.) *Histoire de Strasbourg* 2, IV. Strassburg 1981. 177–258.
- REICHRATH HANS, *Martin Bucer und die Juden. Die Frage nach der Einheit der Kirche*. In: Jud. 1992. 142–153.
- ROCKWELL WILLIAM WALKER, *Die Doppeltebe des Landgrafen Philipp von Hessen*. Marburg 1904.
- RÖHRICH TIMOTHEUS WILHELM, *Mitteilungen aus der Geschichte der evangelischen Kirche des Elsass*. 3 Bde. Paris 1855.
- ROTH FRIEDRICH, *Zur Kirchengüterfrage in der Zeit von 1538 bis 1540. Die Gutachten Martin Bucers und der Augsburger Prädikanten Wolfgang Musculus und Bonifacius Wolfart über die Verwendung der Kirchengüter*. In: ARG 1. 1903/04. 299–336.
- ROTT JEAN, *Correspondance de Martin Bucer. Liste alphabétique des Correspondants*. Strassburg 1977.
- DERS., *Investigationes Historicae. Eglises et Société au XVI^e siècle. Gesammelte Aufsätze*. 2 Bde. Hg. v. Marijn de Kroon/Marc Lienhard. PSSARE Grandes Publications 31. Strassburg 1986.
 - DERS., *Artisanat et mouvements sociaux à Strasbourg autour de 1525*. In: IH 1. 133–166.
 - DERS., *La Guerre des Paysans et la Ville de Strasbourg*. In: IH 1. 199–209.
 - DERS., *Le Magistrat face à l'épicurisme terre à terre des Strasbourgeois: note sur les règlements disciplinaires municipaux de 1440 à 1599*. In: IH 1. 535–550.
 - DERS., *Les visites pastorales strasbourgeoises aux XVI^e et XVII^e siècles*. In: IH 1. 551–563.

- DERS., *L'Eglise des réfugiés de langue française à Strasbourg au XVI^e siècle: aperçu de son histoire, en particulier de ses crises à partir de 1541*. In: IH II. 17-42.
- DERS., *Bucer, Martin, réformateur strasbourgeois et européen*. In: IH II. 126-135.
- DERS., *Die „Gärtner“, der Rat und das Thomaskapitel. Wie Martin Bucer Pfarrer zu Sankt-Arrethen wurde*. In: IH II. 177-180.
- DERS., *Jacques Sturm, scholarque de la Haute-Ecole (Gymnase) de la Ville de Strasbourg, 1526-1553*. In: IH II. 461-470.
- DERS., *Firn (Firnborn, Firkorn) Anton*. In: Jean-Pierre Kintz (Hrsg.), *Nouveau dictionnaire de biographie alsacienne* 11. Strassburg 1988. 942 f.
- DERS., *The Strasbourg Kirchenpfleger and parish discipline: theory and practice*. In: MBRCC. 122-128.
- DERS./NELSON STEVEN F., *Strassburg - die Täuferstadt im 16. Jahrhundert*. In: IH II. 99-108.
- ROULET JACQUES-LOUIS, *La notion d'Etat chez Bucer*. Theol. Lizenziatsarbeit. Neuchâtel 1936.
- ROUSSEL BERNARD, *Martin Bucer tourmenté par les „Spiritualistes“: l'exégèse polémique de l'épître aux Ephésiens (1527)*. In: Jean Rott/Simon L. Verheus (Hrsg.), *Anabaptistes et dissidents au XVI^e siècle*. BD 3. Baden-Baden/Bouxwiller 1987. 413-447.
- RUDOLPH HARTMUT, *Bucer als Katechet*. In: MBSCE 1. 197-213.
- SCHINDLING ANTON, *Humanistische Hochschule und freie Reichsstadt. Gymnasium und Akademie in Strassburg 1538-1621*. VIEG 77. Wiesbaden 1977.
- SCHLÜTER THEODOR, *Die Publizistik um den Reformationsversuch des Kölner Erzbischofs Hermann von Wied aus den Jahren 1542-1547. Ein Beitrag zur rheinischen Reformationsgeschichte und -bibliographie*. masch. phil. Diss. Bonn 1957.
- DERS., *Theologen um Johann Gropper und die Opposition gegen Hermann von Wied*. In: Hans-Georg Link u. a. (Hrsg.), *450 Jahre Kölner Reformationsversuch: zwischen Reform und Reformation. Kölner ökumenische Beiträge* 28. Alter bei Bonn 1993. 61-71.
- SCHLÜTTER-SCHINDLER GABRIELE, *Der Schmalkaldische Bund und das Problem der causa religionis*. EHS 3, 283. Frankfurt a.M./New York 1986.
- SCHMID HEINRICH, *Zwinglis Lehre von der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit*. Zürich 1959.
- SCHMIDT CHARLES, *Histoire du Chapitre des Saint-Thomas de Strasbourg pendant le moyen âge, suite d'un recueil de chartes*. Strassburg 1860.
- SCHMIDT GERHART, *Martin Butzer als protestantischer Politiker*. phil. Diss. Königsberg 1936.
- SCHMIDT HEINRICH RICHARD, *Reichsstädte, Reich und Reformation. Korporative Religionspolitik 1521-1529/30*. VIEG 122. Stuttgart 1986.
- SCHUBERT HANS VON, *Die Beteiligung der dänisch-holsteinischen Landesfürsten am hamburgischen Kapitelstreit und das Gutachten Martin Bucers von 1545*. In: SVSHKG.B III, 1. Kiel 1904/05. 1-64.
- SCHULTZ RUDOLF, *Martin Butzer's Anschauung von der christlichen Oberkeit, dargestellt im Rahmen der reformatorischen Staats- und Kirchentheorien*. phil. Diss. Freiburg i.Br. 1932.

- SEEBASS GOTTFRIED, *Die Augsburger Kirchenordnungen von 1537 in ihrem historischen und theologischen Zusammenhang*. In: Reinhard Schwarz (Hrsg.), *Die Augsburger Kirchenordnung von 1537 und ihr Umfeld*. SVRG 196. Gütersloh 1988. 33–58.
- DERS., *Martin Bucer und die Reichsstadt Augsburg*. In: MBSCE 2. 479–491.
 - DERS., *Bucer-Forschung seit dem Jubiläumsjahr 1991*. In: ThR 62, 3. 1997. 271–300.
- SÉGUENY ANDRÉ, *Pourquoi Bucer détestait les spirituels. Quelques réflexions après la lecture des Dialogues de Bucer de 1535*. In: MBSCE 2. 627–634.
- SEIDEL KARL JOSEF, *Frankreich und die deutschen Protestanten. Die Bemühungen um eine religiöse Konkordie und die französische Bündnispolitik in den Jahren 1534/35*. RGST 102. Münster 1970.
- SEIDERHUIS HERMAN JOHAN, *Die hermeneutisch-theologische Grundlage der Auffassungen Bucers zu Ehescheidung*. In: Willem van't Spijker (Hrsg.), *Calvin. Erbe und Auftrag*. FS Wilhelm Heinrich Neuser. Den Haag 1991. 229–243.
- DERS., *Martin Bucer und die Ehe*. In: MBSCE 1. 173–184.
 - DERS., *Huwelijken echtscheiding bij Martin Bucer*. Kerkhistorische Monografieën 1. Leiden 1994.
- SIEH-BURENS KATHARINA, *Oligarchie, Konfession und Politik im 16. Jahrhundert: Zur sozialen Verflechtung des Augsburger Bürgermeisters und Stadtpfleger 1518–1618*. Schriften der Philosophischen Fakultät der Universität Augsburg 29. München 1986.
- SOHM WALTER, *Ein Bedacht zu etnem Strassburger Chorgericht (1540)*. In: R. Eger/H. Hermelink (Hrsg.), *Aus Deutschlands kirchlicher Vergangenheit*. FS Theodor Brieger. Leipzig 1912. 117–140.
- DERS., *Die Schule Johann Sturms und die Kirche Strassburgs in ihrem gegenseitigen Verhältnis 1530–1581*. München 1912.
- SPIJKER WILLEM VAN'T, *Prädestination bei Bucer und Calvin. Ihre gegenseitige Beeinflussung und Abhängigkeit*. In: Wilhelm Heinrich Neuser (Hrsg.), *Calvinus theologus*. Neukirchen 1976. 85–111.
- DERS., *Die Lehre vom Heiligen Geist bei Bucer und Calvin*. In: Wilhelm Heinrich Neuser (Hrsg.), *Calvinus Servus Christi*. Budapest 1988. 73–106.
 - DERS., „*Captio totus noster nunc est. Utinam fuisset semper*.“ *Captio returns to the Reformed Camp*. In: Elsie Ann Kee/Brian G. Armstrong, *Probing the Reformed Tradition*. FS Edward A. Dowey Jr. Louisville 1989. 220–236.
 - DERS., *De kerk in Bucers oecumenisch streven*. In: Frits van der Pol (Hrsg.), *Bucer en de Kerk*. Kampen 1991. 10–54.
 - DERS., *De eenheid van Oud en Nieuw Verbond bij Martin Bucer*. In: Ders., *Geest, Woord en Kerk*. Kampen 1991. 34–47.
 - DERS., *Bucer en de twist over het doctoraat in Bazel (Plm. 1535)*. In: Ders., *Geest, Woord en Kerk*. Kampen 1991. 48–62.
 - DERS., *The kingdom of Christ according to Bucer and Calvin*. In: Peter de Klerk (Hrsg.), *Calvin and the state*. Grand Rapids Michigan 1993. 109–132.
 - DERS., *Bucer's influence on Calvin: church and community*. In: MBRCC. 32–44.

- DERS., *The ecclesiastical offices in the thought of Martin Bucer*. Übersetzt von John Friend/Lyle D. Bierma. SMRT 57. Leiden 1996. (Holländisches Original: *De ambten bij Martin Bucer*. Kampen 1970.)
- STAFFORD WILLIAM S., *Domesticating the Clergy: the inception of the Reformation in Strasbourg 1522–1524*. Ann. Arbor, Mich. 1976.
- STAUFFER RICHARD, *L'apport de Strasbourg à la Réforme française par l'intermédiaire de Calvin*. In: SCRS. 285–295.
- STALNAKER JOHN C., *Anabaptism, Martin Bucer, and the Shaping of the Hessian Protestant Church*. In: JMH 48. 1976. 601–643.
- STETZ HEINRICH, *Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau*. 2 Bde. Marburg 1961/62.
- STEPHENS WILLIAM PETER, *The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer*. Cambridge 1970.
- DERS., *The church in Bucer's commentaries on the Epistle to the Ephesians*. In: MBRCC. 45–60.
- STIRM MARGARETE, *Die Bilderfrage in der Reformation*. Gütersloh 1977.
- STOLZENAU KARL-FERDINAND, *Die Frage des Widerstandes gegen die Obrigkeit bei Luther zugleich in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*. In: Gunther Wolf (Hrsg.), *Luther und die Obrigkeit*. WdF 85. Darmstadt 1972. 196–302.
- STUPPERICH MARTIN, *Die Neuordnung der Kirchenfinanzen im Zeitalter der Reformation und ihre Voraussetzungen*. In: Wolfgang Lienemann (Hrsg.), *Die Finanzen der Kirche. Studien zu Struktur, Geschichte und Legitimation kirchlichen Ökonomie*. München 1989. 602–681.
- STUPPERICH ROBERT, *Bibliographia Bucerana*. SVRG 169. Gütersloh 1952.
- DERS., *Martin Butzers Anteil an den sozialen Aufgaben seiner Zeit*. In: JHKGv 5. 1954. 120–141.
- DERS., *Die Reformatoren und das Tridentinum*. In: ARG 47. 1956. 20–63.
- TORRANCE THOMAS FORSYTH, *Kingdom and Church. A study in the theology of the Reformation*. Edinburgh 1956.
- VANDER SCHAAF MARK E., *Archbishop Parker's efforts toward a Bucertian discipline in the Church of England*. In: SCJ 8, 1. 1977. 85–103.
- VARENTRAPP CARL, *Hermann von Wied und sein Reformationsversuch in Köln. Ein Beitrag zur deutschen Reformationgeschichte*. Leipzig 1878.
- VIERLING JOSEPH FRIDOLIN, *Das Ringen um die letzten dem Katholizismus treuen Klöster Strassburgs*. Strassburger Beiträge zur neueren Geschichte 7. Strassburg 1914.
- VOGT HERBERT, *Martin Bucer und die Kirche von England*. phil. Diss. Münster 1966.
- WALDHOF STEPHAN, *Der Evangelist des gewappneten Moses. Sebastian Francks Auseinandersetzung mit Martin Bucers Obrigkeitsverständnis*. In: ZKG 107, 3. 1996. 327–354.
- WANDEL LEE PALMER, *Voracious idols and violent hands: iconoclasm in Reformation: Zurich, Strasbourg and Basel*. Cambridge 1995.
- WAPPLER PAUL, *Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung*. RGST 13/14. Münster 1910.

- WENDEL FRANÇOIS, *Le mariage à Strasbourg à l'époque de la Réforme (1520–1562)*. Strassburg 1928.
- DERS., *L'Eglise de Strasbourg. Sa constitution et son organisation 1532–1535*. Paris 1942.
- WEYER MICHEL, *Martin Bucer et les Zell: Une solidarité critique*. In: MBSCE 1. 275–295.
- WEYRAUCH ERDMANN, *Konfessionelle Krise und soziale Stabilität. Das Interim in Strassburg (1548–1562)*. SFN 7. Stuttgart 1978.
- WINKELMANN OTTO, *Der Anteil der deutschen Protestanten an den kirchlichen Reformbestrebungen in Metz bis 1543*. In: JGLG 9. 1897. 202–236.
- DERS., *Bemühungen des Magistrats um Reformierung des Bistums Strassburg 1537–1544*. In: PCOR 3. 719–725.
 - DERS., *Das Fürsorgewesen der Stadt Strassburg vor und nach der Reformation. Bd. 1: Darstellung*. QFRG 5. Leipzig 1922. Ndr. New York 1971.
- WOLGAST EIKE, *Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen*. QFRG 47. Gütersloh 1977.
- DERS., *Bucers Vorstellungen über die Einführung der Reformation*. In: MBSCE 1. 145–159.
 - DERS., *Hochstift und Reformation. Studien zur Geschichte der Reichskirche zwischen 1517 und 1648*. BGRK 16. Stuttgart 1995.
- WRIGHT DAVID F., *Martin Bucer and England – and Scotland*. In: MBSCE 2. 523–532.
- DERS. (Hrsg.), *Martin Bucer. Reforming church and community*. Cambridge 1994.
 - DERS., *Infant baptism and the Christian community in Bucer*. In: MBRCC. 95–106.
- WULCZYN HENRI, *The Relationship between Martin Bucer and Philip of Hesse: A reforming Politician and a political Reformer 1534–1539*. In: MBSCE 1. 451–459.
- ZIEGLER DONALD J., *Marpeck versus Butzer: A sixteenth Century Debate over the Uses and Limits of Political Authority*. In: C. S. Meyer (Hrsg.), *Sixteenth century essays and studies* 2. Abingdon 1972. 95–107.
- ZUR MÜHLEN KARL-HEINZ, *Martin Bucer und das Religionsgespräch von Hagenau und Worms 1540/41*. In: MBSCE 2. 659–669.