

Zwingliana

51 (2024)

T V Z

Zwingliana 51 (2024)

Zwingliana

**Beiträge zur Geschichte des
Protestantismus in der Schweiz und
seiner Ausstrahlung**

Jahrbuch des Zwinglivereins

Band 51 (2024)

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Zwingliana wird im Auftrag des Zwinglivereins herausgegeben vom
Institut für Schweizerische Reformationgeschichte der Universität Zürich

Herausgeberschaft

Tobias Jammerthal, Universität Zürich

Judith Engeler, Universität Zürich

Wissenschaftlicher Beirat

Hans Ulrich Bächtold, Universität Zürich

Luca Baschera, Universität Zürich

Jan-Andrea Bernhard, Universität Zürich

Reinhard Bodenmann, Universität Zürich

Amy Nelson Burnett, University of Nebraska-Lincoln

Emidio Campi, Universität Zürich

Bruce Gordon, Yale University

Randolph C. Head, University of California Riverside

Andrea Hofmann, Universität Basel

André Holenstein, Universität Bern

Thomas K. Kuhn, Universität Greifswald

Urs B. Leu, Zentralbibliothek Zürich

Elsie Anne McKee, Princeton Theological Seminary

Peter Opitz, Universität Zürich

Martin Sallmann, Universität Bern

Ueli Zahnd, Université de Genève

Alle Jahrgänge der *Zwingliana*, weitere Informationen zum Jahrbuch sowie
Richtlinien für Autorinnen und Autoren sind elektronisch abrufbar unter:
www.zwingliana.ch

Satz: Claudia Herrmann

Druck und Bindung: CPI, Ulm

ISSN 0254-4407 | e-ISSN 2296-469X

ISBN 978-3-290-18670-8



Creative Commons 4.0 International

2024 Theologischer Verlag Zürich

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotografischen
und audiovisuellen Wiedergabe sowie der Übersetzung bleiben vorbehalten.

Inhalt

Editorial	1
Ueli Zahnd Institutionelle Trägheit? Mittelalterliches Erbe in reformierten Bibliotheken	3
Stefan Krauter Debatten über den Abfassungsanlass des Römerbriefes in Kommentaren der Reformationszeit	37
Judith Engeler «frömbde, ungöttliche leren» Diskussion der reformierten Schweizer Theologen über <i>Abtrünnige</i> in den 1530er-Jahren	63
Christine Christ-von Wedel Castellios <i>Dialogi sacri</i> Ein 250 Jahre lang weitherum benutztes europäisches Lateinlehrbuch eines höchst umstrittenen Autors	81
Erich Bryner Johann Conrad Ulmers theologisches Vermächtnis Seine fünf Predigten von den Heiligen Sakramenten, 1598	121
Bastian Lemitz Grosse Linien Zur Selbststilisierung Johann Jakob Wettsteins	151

Rezensionen	175
Neuigkeiten aus dem Zwingliverein und dem Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte	204
127. Jahresbericht des Zwinglivereins über das Jahr 2023	
Neues aus der Bullinger-Werkstatt	
Nachruf auf Alfred Ehrensperger (1933–2024)	
Personenregister	211

Editorial

Mit der vorliegenden Ausgabe erscheint *Zwingliana* unter neuer Herausgeberschaft: Nachdem Tobias Jammerthal per September 2023 die Nachfolge von Peter Opitz als Leiter des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte übernommen hat, folgt er ihm nun auch in der mit diesem Amt verbundenen Funktion als Herausgeber der Zeitschrift *Zwingliana*. Die Redaktion der Zeitschrift erfolgt in bewährter Weise am Institut, dessen Oberassistentin seit Januar 2024 Judith Engeler ist. In ihren Händen vor allem liegt die operative redaktionelle Arbeit. Um Layout und Satz hat sich einmal mehr Claudia Herrmann als Verwaltungsassistentin des Instituts verdient gemacht. Luca Baschera danken wir für sein Engagement bei der Erstellung des Personenregisters und für so manche inhaltliche Anregung.

Auch unter neuer Herausgeberschaft soll *Zwingliana* gleichzeitig Jahrbuch des Zwinglivereins und international anerkannte Fachzeitschrift für die Geschichte des Schweizerischen Protestantismus und seiner Ausstrahlung sein. Mit grossem Dank blicken wir auf die Arbeit unserer Vorgänger in der Herausgeberschaft zurück.

Dankbar sind wir auch für die Unterstützung der Herausgebertätigkeit durch die Mitglieder des wissenschaftlichen Beirates. Sie haben Hinweise auf Beiträge gegeben und Kontakte zu potentiellen Autorinnen und Autoren hergestellt, vor allem aber sind sie es, die sich der wichtigen Aufgabe der Begutachtung eingehender Manuskripte unterziehen. Wie es dem Standard einer angesehenen Fachzeitschrift entspricht, wird ein zur Publikation eingereicherter Text zwei Mitgliedern des Beirates unabhängig voneinander und anonymisiert zur Begutachtung vorgelegt. So können wir sicherstellen, dass *Zwingliana* auch weiterhin in der ersten Reihe der wissenschaftlichen Periodika mitspielen kann.

Neu begrüßen dürfen wir im Beirat der *Zwingliana* Andrea Hofmann, die per Januar 2024 die Professur für Kirchen- und Theologiegeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Basel angetreten hat, und Ueli Zahnd, den Leiter des Institut d'histoire de la Réformation an der Universität Genf. Wir freuen uns sehr, dass Andrea Hofmann und Ueli Zahnd sich dazu bereit erklärt haben, neben ihren zahlreichen anderen Verpflichtungen unsere Zeitschrift zu unterstützen.

Nach langjähriger Tätigkeit verabschieden wir Rudolf Dellsperger aus dem Beirat. Als ausgewiesener Kenner der Berner Kirchengeschichte und als Experte auf dem Gebiet der Reformationsgeschichte, aber auch des Pietismus, hat Rudolf Dellsperger lange im Beirat der *Zwingliana* mitgearbeitet. Unsere Zeitschrift hat ihm zudem eine ganze Reihe an Rezensionen und etliche Aufsätze zu verdanken, darunter auch mehrere Obituarien. Nun hat er uns mitgeteilt, dass er seine Arbeit im Beirat gerne an jüngere Hände weitergeben möchte. Wir danken Rudolf Dellsperger von Herzen für seine langjährige Mitarbeit.

Zwingliana erscheint dieses Jahr mit Aufsätzen, die ein breites Spektrum von der Schweizer Bekenntnisgeschichte des 16. Jahrhunderts über Auseinandersetzungen innerhalb der Basler Kirche rund um Jakob Wettstein bis hin zu spätmittelalterlichen Buchbeständen abdecken; wir freuen uns ausserdem über Rezensionen zu verschiedensten Neuerscheinungen zur Geschichte des Schweizerischen Protestantismus und seiner Ausstrahlung. Allen Autorinnen und Autoren danken wir für ihre Mitarbeit. Unseren Leserinnen und Lesern wünschen wir eine angenehme Lektüre.

Zürich im Herbst 2024

Judith Engeler und Tobias Jammerthal

Ueli Zahnd

Institutionelle Trägheit?

Mittelalterliches Erbe in reformierten Bibliotheken

1 Hinführung

Die Reformation war bekanntlich eine Zäsur, die nicht nur grundlegende lebensweltliche und theologische Veränderungen nach sich zog, sondern auch zur Umgestaltung und Reorganisation zahlreicher spätmittelalterlicher Institutionen führte.¹ Dazu zählten neben der Kirche selbst mit den unterschiedlichen Aufgaben, die sie etwa in der Armenfürsorge und im Gesundheitswesen übernommen hatte, auch Institutionen, die am Ende des Mittelalters zum Teil nur noch lose mit der Kirche verbunden waren, wie Schulen, Universitäten und nicht zuletzt auch: Bibliotheken. Im Zuge der humanistischen Reformbestrebungen wurde das Bildungswesen längst nicht nur in protestantischen Regionen, sondern in ganz Westeuropa umgestaltet, auf universitärer Ebene wurden neue Lehrstühle geschaffen, neue Fächer eingeführt, Curricula reformiert, in protestantischen Orten wurden neue Schulen und Akademien gegrün-

1 Dieser Beitrag geht auf eine Keynote zurück, die ich im September 2023 anlässlich des 7. Kongresses der *Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales* in Basel gehalten habe. Thema der Tagung war «The Medieval Book Through the Lens of the Librarian». Die ursprünglich auf Englisch gehaltene Keynote habe ich überarbeitet und gekürzt, ohne aber gänzlich auf den Redecharakter zu verzichten. Die Forschungen, auf denen dieser Beitrag beruht, wurden dankenswerterweise durch das SNF-Projekt 192703 *A Disregarded Past – Medieval Scholasticism and Reformed Thought* unterstützt. Zudem möchte ich mich bei Caleb Abraham (Lausanne), Aurélien Bourgaux (Liège) und Hadrien Dami (Genf) für wertvolle Hinweise zu diesem Beitrag bedanken.

det und man verabschiedete sich – oft begleitet von beissender Polemik – von den methodischen Paradigmen der mittelalterlichen Scholastik und insbesondere von der Vereinnahmung der Theologie durch aristotelische Prinzipien.² Das alles bedingte nicht nur die Produktion neuer Bücher, sondern auch ein Neudenken der Institution Bibliothek: War es bisher selbst in Universitätsstädten vor allem in Klöstern gewesen, dass Bücher bewahrt und allenfalls einem breiteren Nutzerkreis zur Verfügung gestellt wurden, mussten sich auch dieser Aufgabe nunmehr die Obrigkeiten annehmen.³

Allein, so sehr sich die akademische Welt 1560 daher als eine andere präsentieren mochte als noch 40 Jahre früher, erzählt der ausschliessliche Blick auf die Umwälzungen, auf das Neuartige und auf die Brüche zum Mittelalter nur die halbe Wahrheit. Selbstverständlich gab es diesen Moment in den frühen 1520er Jahren, als Luther und Melanchthon in Wittenberg und Zwingli, Oekolampad und Bucer im Süden des Reiches von der Idee beseelt waren, allein auf Grundlage der Bibel (gleichsam als einziger notwendiger Bibliothek⁴) das gesamte religiöse Leben neu organisieren zu können – von daher eine Bildungs- und Gesellschaftsordnung zu entwerfen, die diesem Prinzip des *sola scriptura* standhielt und in der die reine, unvoreingenommene biblische Lehre alles richten sollte, ohne durch philosophische Prinzipien eingeengt, durch Kommentare voller sophistischer Spitzfindigkeiten entstellt oder durch

2 Vgl. den grundlegenden Überblick bei Notker *Hammerstein* (Hg.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, Band 1: 15. bis 17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe, München 1996. Für den schweizerischen Raum vgl. jüngst Matthias *Asche*, *Das höhere Bildungswesen der Schweiz in Spätmittelalter und Früher Neuzeit – Institutionen und Formen der Peregrinatio Academica*, in: *Acta Universitatis Carolinae* 63/1 (2023), 13–47.

3 Fürs ausgehende Mittelalter vgl. die Beiträge in Enno *Bünz* (Hg.), *Bücher, Drucker, Bibliotheken in Mitteleuropa*. Neue Forschungen zur Kommunikations- und Mediengeschichte um 1500, Leipzig 2006; für die Reformationszeit Thomas *Fuchs* et al. (Hg.), *Buch und Reformation. Beiträge zur Buch- und Bibliotheksgeschichte Mitteldeutschlands im 16. Jahrhundert*, Leipzig 2014, sowie nun auch Andrea *Seidler* und István *Monok* (Hg.), *Reformation und Bücher. Zentren der Ideen – Zentren der Buchproduktion*, Wiesbaden 2020.

4 Vgl. beispielsweise Huldrych *Zwingli*, *Apologeticus Archeteles* [1522], in: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, hg. von Emil Egli et al., Bd. 1, Berlin 1905, 306f. [ad 44].

päpstliche Erlasse erweitert zu werden.⁵ Doch zeigte sich bekanntlich ziemlich umgehend, dass die Umsetzung dieses Prinzips an Grenzen stiess. In der Auseinandersetzung mit den radikalen gesellschaftlichen Reformideen in Täufergruppierungen setzte sich unter den sogenannten gemässigten Reformatoren bereits in den frühen 1520er Jahren die Überzeugung durch, dass nicht einfach jede und jeder Beliebige die Bibel lesen und daraus Konsequenzen ziehen könne, sondern dass die Schrift in geregelter Weise interpretiert werden müsse.⁶ Dazu bedurfte es allerdings nicht nur einer gewissen Schulung, sondern vor allem auch zusätzlicher Literatur, die anders als blossе Gelegenheitschriften daraufhin ausgelegt war, aufbewahrt zu werden – immerhin galt es, die rechte Interpretation zu sichern und zu erhalten.⁷ Immer noch in den 1520er Jahren zeigte sich den theologischen Spezialisten darüber hinaus, dass es auch mit Interpretieren allein noch nicht getan war, denn die gebotenen Interpretationen galt es auch zu verteidigen. Luther erfuhr dies spätestens in seinem Streit mit Erasmus zur Frage, ob die biblischen Schriften die menschliche Willensfreiheit lehrten oder verneinten,⁸ und zwischen Wittenberg und der Schweizer Reformation war die Uneinigkeit über das rechte Verständnis der Abendmahlsworte bekanntlich so gross, dass die beiden Reformationen ab 1529 getrennte Wege gingen, nicht ohne sich vorher im Streit um die rechte Interpretation auf logische Analysen und metaphysische Konstrukte eingelassen zu haben, die den verpönten

- 5 Dazu nun Arthur *Huiban*, *La clarté des écritures (1520–1619). Certitude, doctrine et autorité dans l’Europe des confessions*, Paris 2023 (*Théologie historique* 136), hier 136–153.
- 6 *Huiban*, *Clarté des écritures*, 167–270; vgl. auch Ueli *Zahnd*, *Early Basel Readings of Romans*. Wolfgang Capito and Johannes Oecolampad, in: *Reformatorsche Paulusauslegungen*, hg. von Stefan Krauter und Manuel Nägele, Tübingen 2023, (*History of Biblical Exegesis* 5), 399–416.
- 7 Hier ist insbesondere auf die Intensivierung der katechetischen Literatur zu verweisen; vgl. dazu den Überblick bei Christoph *Weismann*, *Die Katechismen des Johannes Brenz. Die Entstehungs-, Text- und Wirkungsgeschichte*, Berlin 1990 (*Spätmittelalter und Reformation* 21), 4–20.
- 8 Vgl. neben *Huiban*, *Clarté des écritures*, 216–250; 276–289, auch Willem van *Vlastuin*, *Sola Scriptura. The Relevance of Luther’s Use of Sola Scriptura in De Servo Arbitrio*, in: *Sola Scriptura. Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics*, hg. von Hans Burger et al., Leiden/Boston 2018 (*Studies in Reformed Theology* 32), 243–259, hier 249–252.

scholastischen Spitzfindigkeiten in nichts nachstanden.⁹ Überwältigend war aber vor allem die Produktion und Verbreitung neuer Bücher, die zur Absicherungen der jeweiligen Position verfasst wurden.¹⁰

Zur Frage stand daher, wie man dem Bedürfnis nach Bewahrung der guten Lehre gerecht werden könne. Wie liess sich Bildung organisieren und verstetigen, so dass die für recht befundene christliche Lehre nicht nur korrekt verstanden, sondern auch erfolgreich weitergegeben, verteidigt und vor abweichenden Lehren geschützt werden konnte?¹¹ Bezeichnenderweise ist dies eine Frage, die im 16. Jahrhundert überhaupt nicht neu war. Dieselbe Frage hatte schon das ganze Mittelalter umgetrieben und bereits damals zur Ausbildung der mittelalterlichen Bildungssysteme von den Schulen bis zu den Universitäten und nicht zuletzt auch zur Ausbildung der scholastischen Methode geführt,¹² und entsprechend wandelten sich zahlreiche spätmittelalterliche Klosterbibliotheken über den liturgisch-kontemplativen Eigenbedarf hinaus zu eigentlichen Kom-

9 Vgl. Ueli Zahnd, Luther und die *via antiqua*. Spuren einer Abgrenzung, in: Luther und die Philosophie. Streit ohne Ende?, hg. von Hans-Christoph Askani und Michel Grandjean, Tübingen 2021 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 82), 83–99, hier 94–96; anders übrigens Melanchthon, vgl. Tobias Jammerthal, Philipp Melanchthons Abendmahlstheologie im Spiegel seiner Bibelauslegung 1520–1548, Tübingen 2018 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 106), 72.

10 Vgl. Amy N. Burnett, Debating the Sacraments. Print and Authority in the Early Reformation, Oxford 2019, bes. Kap. 2: «Contours of the Printed Debate», 25–49.

11 Jan Martin Lies spricht treffend von der damaligen Aufgabe «Ein-Deutigkeit» wiederherzustellen»: Jan Martin Lies, Lügenprediger. Die Behauptung und Verteidigung einer objektiven Wahrheit, in: Wahrheit – Geschwindigkeit – Pluralität. Chancen und Herausforderungen durch den Buchdruck im Zeitalter der Reformation, hg. von dems., Göttingen 2021 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 132), 285–300, hier 289.

12 So schrieb etwa Petrus Lombardus im Prolog seiner Sentenzensammlung, es gehe ihm darum, «unseren Glauben gegen die Irrtümer fleischlicher und geistloser Menschen mit den Zinnen des davidischen Turms zu befestigen, oder vielmehr als befestigt zu erweisen, sowie die Geheimnisse theologischer Untersuchungen zu erschliessen und nicht zuletzt auch die Kenntnis der kirchlichen Sakramente in einer unserem Verstand angemessenen Weise zu überliefern» («fidem nostram adversus errores carnalium atque animalium hominum Davidicae turris clypeis munire vel potius munitam ostendere, ac theologiarum inquisitionum abdita aperire, necnon et sacramentorum ecclesiasticorum pro modico intelligentiae nostrae notitiam tradere») (Petrus Lombardus, Sententiae in IV libris distinctae, hg. von Ignatius Brady, 2 Bde., Rom 1971–1981, Bd. I, 3 [Prol. 2]).

petenzzentren christlicher Dogmatik.¹³ Doch wenn bereits die Frage keine neue war, was bedeutete dies für die Antworten? Interessanterweise zeigten sich schon bald erste Anzeichen, dass man auch in der Reformationszeit offensichtlich bereit war, auf diese alte Problematik in vertrauter Weise zu antworten, und sich nicht vor institutionellen Anleihen bei Altbewährtem scheute. Das lässt sich etwa an den Lehrprogrammen festmachen: Bereits 1530 begann Philipp Melanchthon an der Universität Wittenberg – den früheren Invektiven Luthers zum Trotz – wieder über Aristoteles zu lesen;¹⁴ aber auch reformierte Neugründungen, die sich vordergründig den humanistischen Bildungsidealen zu verschreiben suchten und vor allem Cicero als Referenzautor für die philosophische Grundbildung hervorhoben, liessen umgehend auch Vorlesungen zum aristotelischen Organon zu.¹⁵

Diese Rückkehr der Logik, die paradigmatisch für den herkömmlichen Bildungsbetrieb stand, machte sich vor allem auch auf dem europäischen Buchmarkt deutlich. Während die *Bibliographia Logica* von Wilhelm Risse um 1520 einen klaren Einbruch der Drucke von Logik-Werken verzeichnet, der dem Erstarken des Humanismus und dessen Vorliebe für die Rhetorik geschuldet war,¹⁶ nahm die Produktion von Logik-Büchern

- 13 Im Anschluss an das Konstanzer Konzil verfasste beispielsweise der Wiener Gelehrte Nikolaus von Dinkelsbühl einen Kommentar zum vierten Buch der Sentenzen, die sogenannte *Lectura mellicensis*, die als Handbuch der Melker Reformbewegung in sämtlichen Klöstern in deren Einzugsgebiet tradiert wurde und entsprechend in über 200 Handschriften erhalten ist; vgl. Monica Brinzei und Chris Schabel, *The Past, Present, and Future of Late Medieval Theology. The Commentary on the Sentences by Nicholas of Dinkelsbühl*, Vienna, ca. 1400, in: *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, Bd. 3, hg. von Philipp W. Rosemann, Leiden/Boston 2015, 174–266, hier 250–262.
- 14 Vgl. Jan Rohls, *Aristotelische Methodik und protestantische Theologie. Von Melanchthon bis Zabarella*, in: *Melanchthon und der Calvinismus*, hg. von Günter Frank und Herman J. Selderhuis, Stuttgart-Bad Cannstatt 2005, 45–61.
- 15 So etwa die 1537 gegründete Akademie von Lausanne, vgl. Karine Crousaz, *L'Académie de Lausanne entre humanisme et Réforme (ca. 1537–1560)*, Leiden/Boston 2012 (*Education and Society in the Middle Ages and Renaissance*), 382–388; vgl. bereits Richard A. Muller, *Scholasticism, Reformation, Orthodoxy, and the Persistence of Christian Aristotelianism*, in: *Trinity Journal* 19 (1998), 81–96, sowie nun allgemeiner Eva Del Soldato, *Early Modern Aristotle. On the Making and Unmaking of Authority*, Philadelphia 2020.
- 16 Wilhelm Risse, *Bibliographia Logica*, Bd. 1: *Verzeichnis der Druckschriften zur Logik mit Angabe ihrer Fundorte 1472–1800*, Hildesheim 1965. Während zwischen 1490 und

insbesondere für den Bildungsbereich im Verlauf der 1530er Jahre wieder zu und fand Mitte des 16. Jahrhunderts einen neuen Höhepunkt.¹⁷ Dass diese Wiederkehr aristotelischer Logik Teil eines grundsätzlicheren Überdauerns älterer Bildungs-Paradigmen war, zeigte sich gegen Ende des 16. Jahrhunderts, als es unter protestantischen Autoren sogar üblich wurde, das eigene Tun explizit als ein «scholastisches» auszuweisen: Von Antoine de Chandieu in Genf¹⁸ über Raphael Egli oder Markus Bäumler in Zürich¹⁹ bis zu Zacharias Ursinus in Heidelberg²⁰ oder Gabriel Powell in London²¹ gaben insbesondere reformierte Autoren Texte in Druck, die ganz selbstverständlich den Scholastik-Begriff im Titel trugen.²² Zu-

1520 jährlich im Schnitt 25 Logikwerke gedruckt wurden, sind für 1525 und 1526 gerade noch je sieben Drucke verzeichnet. Vgl. auch Earline J. *Ashworth*, Changes in Logic Textbooks from 1500 to 1650. The new Aristotelianism, in: Aristotelismus und Renaissance. In memoriam Charles B. Schmitt, hg. von Eckhard Kessler et al., Wiesbaden 1988 (Wolfenbütteler Forschungen 40), 75–87.

- 17 Zwischen 1540 und 1560 werden laut *Risse*, *Bibliographia Logica*, jährlich im Schnitt über 30 Logikwerke gedruckt. Zum Vergleich erfährt Rudolf Agricolus *De inventione dialectica*, das 1516 gross als Alternative zur scholastischen Logik eingeführt worden war, bis in die 1530er Jahre zum Teil sechs Auflagen pro Jahr, verschwindet dann aber weitgehend aus den Druckprogrammen; vgl. Lawrence D. *Green* und James J. *Murphy*, Renaissance Rhetoric. Short-Title Catalogue 1460–1700, Aldershot 2006.
- 18 Vgl. etwa Antonius *Sadeel* [Antoine de *Chandieu*], *De vera peccatorum remissione, adversus humanas satisfactiones et commentitium ecclesiae Romanae purgatorium, theologica et scholastica disputatio*, Morges: Jean le Preux, 1582 (Universal Short Title Catalogue [USTC] 450920); *ders.*, *De sacramentali manducatione corporis Christi et sacramentali potu sanguinis ipsius in sacra coena domini theologica et scholastica tractatio*, Genf: Jean le Preux, 1589 (USTC 451192).
- 19 Raphael *Egli*, *Theses theologicae, ac scholasticae, xx. de ecclesia dei sancta, catholica, quae est communio sanctorum, adversus pontificios*, Zürich: Johann Wolf, 1596 (USTC 697802); Markus *Bäumler*, *Hypotyposis theologiae methodice et scholastice exarata*, Zürich: Johann Wolf, 1607 (Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 17. Jahrhunderts [elektronische Ressource], 107:724656G).
- 20 Zacharias *Ursinus*, *Scholasticarum in materiis theologicis exercitationum liber*, Neustadt a. d. W.: Matthias Harnisch, 1589 (USTC 707579).
- 21 Gabriel *Powell*, *Disputationum theologiarum et scholasticarum de antichristo et eius ecclesia libri duo*, London: John Windet, 1605 (USTC 3002242).
- 22 Zu dieser Rückkehr des Scholastik-Begriffs vgl. bereits Donald *Sinnema*, Reformed Scholasticism and the Synod of Dort (1618–19), in: John Calvin's *Institutes*, his *Opus magnum*. Proceedings of the Second South African Congress for Calvin Research, hg. von Barend J. Walt, Potchefstroom 1986, 467–506, sowie Ueli *Zahnd*, Lambert Daneau kommentiert Petrus Lombardus. Eine reformierte Auseinandersetzung mit einem Basistext mittelalterlicher Scholastik, in: Die Reformation und ihr Mittelalter, hg. von

mindest in Teilen scheinen sich damit die mittelalterlichen Bildungs-Paradigmen gehalten zu haben.

Verglichen mit der Aufbruchstimmung der frühen 1520er Jahre, in denen gemäss moderner Wahrnehmung die Ideale der Reformation festgelegt wurden, vermag diese Zähigkeit mittelalterlicher Ansätze und ihre Wiederaufnahme in den protestantischen Lehrbetrieb zu überraschen. Es wirkt, als ob sich hier eine institutionelle Eigendynamik deutlich macht, die als eine Art Trägheit grundlegenderen Veränderungen entgegengewirkt hat.²³ Die jüngere Forschung ist diesem Fortdauern von Ansätzen, die eigentlich bereits überwunden geglaubt waren, vor allem als Frage nach Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen den ersten und späteren Generationen von reformierten Theologen nachgegangen.²⁴ Angesichts des institutionellen Charakters dieser Kontinuitäten und ihrer Bezüge ins Mittelalter möchte ich im vorliegenden Beitrag allerdings eine etwas andere Perspektive einnehmen und weniger auf mögliche Kontinuitäten innerhalb der reformierten Tradition selbst als zwischen Mittelalter und Reformationszeit eingehen, sowie den Blick auf das Fortdauern der Institutionen stark machen.

Hierfür scheint mir eine Untersuchung reformierter Bibliotheken besonders geeignet. Denn wenn sich im Bildungsbereich Anzeichen institutioneller Trägheit insbesondere in Hinsicht auf Lehrbücher und Unterrichtstexte feststellen lassen, dann kommt den Bibliotheken und jenen, die sie bestücken und organisieren, eine bedeutende Rolle zu.²⁵

Günter Frank und Volker Leppin, Stuttgart-Bad Cannstatt 2016 (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 14), 263–282.

- 23 Ich verstehe *Trägheit* daher nicht im Sinne der Kräfte, die sich entgegensetzen, wenn eine Masse überhaupt erst in Bewegung gesetzt werden soll, sondern im Sinne der Kräfte, die sich entgegensetzen, wenn eine sich bereits bewegende Masse abgebremst oder in ihrer Bewegungsrichtung verändert werden soll. Vgl. auch John M. Fletcher, *Change and Resistance to Change. A Consideration of the Development of English and German Universities During the Sixteenth Century*, in: *History of Universities* 1 (1981), 1–36.
- 24 Vgl. grundlegend Richard A. Muller, *After Calvin. Studies in the Development of a Theological Tradition*, Oxford 2003, 63–102; zudem nun Bruce Gordon und Carl R. Trueman (Hg.), *The Oxford Handbook of Calvin and Calvinism*, Oxford 2021.
- 25 So auch Carl R. Trueman, *The Reception of Thomas Aquinas in Seventeenth-Century Reformed Orthodoxy and Anglicanism*, in: *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*, hg. von Matthew Levering und Marcus Plested, Oxford 2021, 206–221, hier

Im Folgenden möchte ich mich daher einigen nachreformatorischen Bibliotheken widmen und untersuchen, inwiefern sich ihre Bestände von mittelalterlichen Paradigmen gelöst haben und inwiefern sie von institutioneller Trägheit geprägt waren oder diese gar förderten. Was geschah in protestantischen Bibliotheken mit dem mittelalterlichen Erbe? Wie wurde es gepflegt und welcher Raum wurde ihm zugesprochen? Ich werde zu zeigen versuchen, dass es auf unterschiedlichen Ebenen institutionelle Dynamiken gab, die sich unter dem Begriff der Trägheit zusammenfassen lassen: Der Druck vorhandener Bestände und gleichsam die Normativität des faktisch Etablierten verliehen dem mittelalterlichen Bibliotheks-Erbe ein Gewicht, das radikalen Veränderungen und Brüchen entgegenstand. Ich werde aber auch zu zeigen versuchen, dass damit kein Werturteil zu verbinden ist und dass das Überdauern etablierter Routinen durchaus positive Effekte nach sich zog. Hierfür werde ich mich auf den Raum der heutigen Schweiz beschränken²⁶ und zuerst einige institutionelle Bibliotheken betrachten; doch weil sich zeigen wird, dass sich im 16. Jahrhundert zahlreiche institutionelle Bibliotheken nicht unabhängig von Privatbibliotheken denken lassen, werde ich als zweites auch kurz auf zwei Beispiele von Privatbibliotheken eingehen. Um schliesslich meiner Frage der institutionellen Trägheit auch inhaltlich auf die Spur zu kommen, möchte ich in einem dritten Teil einige Beispiele von Theologen anführen, die aktiv *für* und aktiv *mit* reformierten Bibliotheken gearbeitet haben, um zu schauen, inwiefern sich das mittelalterliche Erbe auch inhaltlich in ihrem Werk niedergeschlagen hat. Das wird mir erlauben, mit einigen Anmerkungen zum eingangs skizzierten Konzept der Reformation als Zäsur zwischen Mittelalter und Neuzeit zu schliessen.

209; vgl. allgemeiner Malcolm *Walsby*, *Book Lists and their Meaning*, in: *Documenting the Early Modern Book World. Inventories and Catalogues in Manuscript and Print*, hg. von Malcolm Walsby und Natasha Constantinidou, Leiden/Boston 2013, 1–24.

26 Vgl. mit einem anderen geographischen Fokus Margaret *Connolly*, *Sixteenth-century Readers, Fifteenth-century Books. Continuities of Reading in the English Reformation*, Cambridge 2019, sowie Jonas *Nordin* et al. (Hg.), *The Baltic Battle of Books. Formation and Relocation of European Libraries in the Confessional Age (c. 1500–1650) and Their Afterlife*, Leiden/Boston 2023 (*Library of the Written Word* 116).

2 Institutionelle Bibliotheken

2.1 Basel

Als erstes Beispiel einer institutionellen Bibliothek möchte ich auf die Basler Universitätsbibliothek eingehen.²⁷ Auf Schweizer Territorium ist sie ein Sonderfall, denn Basel ist bekanntlich die einzige Hochschule, die bereits im Mittelalter gegründet worden ist und damit eine institutionelle Kontinuität zwischen Mittelalter und Neuzeit aufweist. Was die spätmittelalterliche Universität betrifft, ist allerdings von keiner bedeutenden institutionellen Bibliothek auszugehen. Zwar wurde seit der Universitätsgründung 1460 ein kleiner Grundbestand an Büchern zusammengetragen,²⁸ aber das Vorhandensein zahlreicher Werke in den grossen Klosterbibliotheken der Stadt scheint den Druck auf die Universität gering gehalten zu haben, die ohnehin knappen Gelder dafür einzusetzen, die eigene Bibliothek auszustatten – so ist bekannt, dass sich die Professoren zum Teil auch Standardwerke wie die Dekretalen in den Klosterbibliotheken ausleihen mussten.²⁹

Die Situation änderte sich schlagartig, als Basel 1529 die Reformation annahm und die Klöster schloss.³⁰ Damit waren auch deren Bibliotheken nicht mehr betreut und es galt, die eigenen Bestände auszubauen. 1534 ging der Auftrag an den damals in Basel lehrenden Andreas Karl-

27 Zur Geschichte der Basler Universitätsbibliothek vgl. Ariana *Schnepf*, Öffentliche Bibliothek der Universität Basel (UB), in: Handbuch der historischen Buchbestände in der Schweiz, hg. von Urs B. Leu et al., Hildesheim/Zürich 2011, 3 Bde., hier Bd. 1, 120–192; weiterhin hilfreich sind die Materialien bei Andreas *Heusler*, Geschichte der öffentlichen Bibliothek der Universität Basel, Basel 1896.

28 Vgl. *Schnepf*, Öffentliche Bibliothek, 121, sowie Lorenz *Heiligensetzer*, Von der Präsenz zur Ausleihbibliothek. Die Anfänge der Universitätsbibliothek Basel, in: Treffenliche schöne Biecher. Hans Ungnads Büchergeschenk und die Universitätsbibliothek Basel im 16. Jahrhundert (mit einem Ausblick auf spätere Geschenke), hg. von Lorenz Heiligensetzer et al., Basel 2005, 102–105, hier 102.

29 *Heusler*, Geschichte, 3.

30 Vgl. Amy N. *Burnett*, The Reformation in Basel, in: A Companion to the Swiss Reformation, hg. von Amy N. Burnett und Emidio Campi, Leiden/Boston 2016, 170–215, hier 193.

stadt, die vorhandenen Codices zu inventarisieren und zu ordnen,³¹ und auch wenn dieses Inventar nicht erhalten geblieben ist, lässt sich aus späteren Inventaren rückschliessen, dass die Bibliothek der Universität wohl kaum mehr als 100 Bände umfasst hatte, möglicherweise gar deutlich weniger.³² Es galt daher, diese Bibliothek zu erweitern, doch weil hierfür das Geld fehlte, griff die Stadt – auf Anregung eines Druckers übrigens³³ – zu einem denkbar einfachen Mittel: Sie verpflichtete sämtliche Druckereien der Stadt, von jedem neu gedruckten Werk ein Exemplar der Bibliothek zukommen zu lassen. Basel blieb auch nach der Reformation ein wichtiges Druckzentrum, so dass innerhalb der nächsten 50 Jahre rund 750 Bände zusammenkamen, mit denen die Bibliothek bestückt wurde.³⁴

Allerdings blieb diese Sammlung naturgemäss von den Interessen der Drucker abhängig, und weil weiterhin das Geld knapp war, um neue Bücher aus ausländischen Druckpressen zu erwerben, griff man zu einem anderen Instrument, um die Bibliothek zu erweitern. Die Stadt beschloss nämlich, sich die Bestände der alten Klosterbibliotheken einzuverleiben. 1559 wurde ein Grossteil der alten Dominikanerbibliothek und ein Teil der Domstiftsbibliothek aufgenommen; 1590 wurden die restlichen Bände aus dem Domstift, gut 300 Bände aus dem Leonhardsstift und 2100 Bände aus der Kartäuserbibliothek in die Universitätsbibliothek überführt.³⁵ Wenn man sich nun vor Augen hält, dass diese Klosterbiblio-

31 Allerdings ist unklar, ob es bloss um die universitären Bestände ging oder auch um jene der Klosterbibliotheken; vgl. *Heiligensetzer*, Anfänge, 103.

32 Das spätere Inventar von Heinrich Pantaleon (vgl. unten, bei Anm. 37) listet gut 250 Titel als *biblioteca antiqua* (d. h. als Bibliothek, die vor der Reformation bestand), worin aber bereits auch Übernahmen von Druckwerken aus der Dominikaner- und der Domstifts-Bibliothek enthalten sind. Schon Philipp *Schmid*, Die Bibliothek des ehemaligen Dominikanerklosters in Basel, in: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* [BZGA] 18 (1919), 160–254, konnte der Dominikanerbibliothek gut 40 Druckwerke zuordnen; der Katalog von swisscollections.ch (konsultiert am 01.04.2024) kennt inzwischen über hundert Druckbände aus dem Basler Bestand, die einst der Dominikanerbibliothek gehört hatten.

33 *Heusler*, Geschichte, 4.

34 Vgl. Lorenz *Heiligensetzer*, Die Geschenke der Basler Drucker, in: *Heiligensetzer et al.* (Hg.), *Treffentliche schöne Biecher*, 121f., hier 122.

35 Vgl. *Schnepf*, Öffentliche Bibliothek, 122f., sowie Lorenz *Heiligensetzer*, Die Basler Klosterbibliotheken, in: *Heiligensetzer et al.* (Hg.), *Treffentliche schöne Biecher*, 122–125. Zu den Übernahmen aus dem Leonhardsstift vgl. Beat von *Scarpattetti*, «Ex Bibliotheca

thehen seit der Reformation nicht weitergeführt worden waren, sondern rein mittelalterliche Bestände aufwiesen, dann heisst das, dass ab 1590 wohl Dreiviertel der Bücher, die der Basler Universitätsgemeinschaft zur Verfügung standen, aus dem Mittelalter stammten.

Bereits aus der Zeit nach der ersten Einverleibung von Klosterbibliotheken besitzen wir drei Kataloge, die aufzeigen können, was dies für die Benutzer bedeutete: Noch 1559 begann Heinrich Pantaleon, damals bereits Professor für Medizin und erster fassbarer Bibliothekar der Universität,³⁶ einen *Catalogus librorum Bibliothecae Academiae Basiliensis* zu erstellen, den er in die Bestände der *biblioteca nova*, das heisst der Titel, die aus Basler Offizinen eingegangen waren, und der *biblioteca antiqua* unterteilte, das heisst der Titel, die bereits vor der Reformation zur Bibliothek gehört hatten oder nun aus der Prediger- und Stiftsbibliothek hinzugekommen waren.³⁷ Diese zwei Abteilungen gliederte er in seinem Katalog zudem weiter nach Disziplinen auf, so dass beispielsweise deutlich wird, dass sich in der *biblioteca nova* ähnlich viele theologische Werke befanden wie in der *biblioteca antiqua*.³⁸

Blieb einem Nutzer damit noch klar, was gleichsam zur neuen und was zur alten Theologie gehörte, änderte sich dies mit einem weiteren Katalogisierungsprojekt. Denn für andere Disziplinen als die Theologie mochte die Unterteilung in alt und neu weniger hilfreich gewesen sein, so dass bereits in den 1580er Jahren – also noch vor der zweiten Einverleibung von Klosterbibliotheken – der Bibliothekar und Stadt-

Leonardina». Aufschlüsse und Fragen aus dem Nachlass des Basilius Amerbach zur Geschichte der Basler Universitätsbibliothek im 16. Jahrhundert, in: BZGA 74 (1974), 271–310.

36 Zur Person Pantaleons vgl. Beat R. Jenny, Der Bibliothekar Heinrich Pantaleon, in: Heiligensetzer et al. (Hg.), *Treffenliche schöne Biecher*, 108–115, sowie Rosmarie Zeller, Art. «Pantaleon, Heinrich», in: *Historisches Lexikon der Schweiz*, Chefred. Marco Jorio [HLS], Bd. 9, Basel 2010, 533.

37 Basel Universitätsbibliothek [UB], AR I 17, online: <https://doi.org/10.7891/e-manuscripta-13837> (01.04.2024); zu diesem Katalog vgl. Lorenz Heiligensetzer, Der Bibliothekskatalog von Heinrich Pantaleon (1559), in: Heiligensetzer et al. (Hg.), *Treffenliche schöne Biecher*, 105–107, sowie Schnepf, *Öffentliche Bibliothek*, 124.

38 Eigens für die *biblioteca nova* fertigte Pantaleon zudem einen zweiten Katalog an, der nach den schenkenden Druckern organisiert war. Er ist ebenfalls erhalten: Basel UB, AR I 18, online: <https://doi.org/10.7891/e-manuscripta-13838> (01.04.2024).

schreiber Christian Wurstisen einen weiteren Katalog erstellte.³⁹ Dieser unterschied nun in zwei Hauptabteilungen die Handschriften von den Drucken; innerhalb der jeweiligen Abteilung behielt er die Unterteilung nach Disziplinen bei, die er dann weiter nach Buchformat (*folio, quarto, octavo*) unterteilte, worunter er schliesslich die einzelnen Titel in alphabetischer Reihenfolge auflistete.⁴⁰ Das bedeutete, dass es nun keine Unterscheidung etwa zwischen alten und neuen Theologen mehr gab, so dass beispielsweise bei den theologischen Druck-Folianten von Autoren mit Vornamen «Jacobus» und «Johannes» patristische Autoren wie Chrysostomos und spätmittelalterliche Autoren wie Capreolus, Gerson oder Nider einhellig mit neuzeitlichen Autoren wie Brenz oder Ziegler zusammenstanden.⁴¹ Mit Nummern am linken Rand des Katalogs wurde zudem auf den jeweiligen Standort in der Bibliothek verwiesen, und auch hier wird deutlich, dass Hauptdisziplin und Format für die Aufstellung entscheidend waren, nicht aber weitere inhaltliche oder gar konfessionelle Überlegungen: Theologie war Theologie, und kam in ein- und dasselbe Regal.⁴²

Diese Gleichbehandlung von Theologen jeglicher Herkunft scheint auch fortgeführt worden zu sein, als 1590 (und noch einmal am Beginn des 17. Jahrhunderts) die restlichen und noch einmal viel umfassenderen Klosterbestände in die Bibliothek inkorporiert wurden. Wir besitzen zwar erst wieder einen Katalog, der um 1625 herum von Conrad Pfister angelegt wurde, doch unterscheidet auch er innerhalb der Disziplinen

39 Zu Wurstisen vgl. Stefan Hess, Art. «Wurstisen, Christian», in: HLS, Bd. 13, Basel 2014, 601; zu seinem Katalog vgl. Lorenz *Heiligensetzer*, Der Bibliothekskatalog von Christian Wurstisen (ca. 1583), in: Heiligensetzer et al. (Hg.), *Treffenliche schöne Biecher*, 107f.

40 Basel UB, AR I 19, online: <https://doi.org/10.7891/e-manuscripta-13213> (01.04.2024).

41 Vgl. Basel UB, AR I 19, 44v.

42 Dass keine Berührungsgänge zu vorreformatorischen Autoren bestanden haben, zeigt sich auch daran, dass etwa auf der eben besprochenen Katalogseite Chrysostomos, Gerson und Nider mit Versalien besonders hervorgehoben werden, nicht aber die protestantischen Autoren. Dasselbe wiederholt sich auf fol. 54v mit Quart-Ausgaben von Autoren, deren Vorname mit I beginnt: Erneut werden Chrysostomos, Gerson und Nider mit Versalien ausgezeichnet, während etwa auch Calvin oder Oekolampad in Normalschrift geführt werden. Der Grund dafür dürfte gewesen sein, dass von den grossgeschriebenen Autoren (im Gegensatz zu Calvin und Oekolampad!) mehrere Bände vorhanden waren, auch wenn das System nicht konsequent durchgezogen wurde.

keineswegs nach inhaltlichen Kriterien.⁴³ Oberstes Ordnungskriterium sind bei ihm die Hauptdisziplinen, dann erfolgt eine Unterscheidung nach Publikationsmedium (Handschrift oder Druck), wonach die Autoren alphabetisch aufgelistet werden. Was die inhaltliche Folge der Übernahme der Klosterbibliotheken selbst für die Abteilung der Druckwerke bedeutete, zeigt erneut eine Beispielseite des Katalogs theologischer Drucke von Autoren mit Vornamen «Johannes»: Auf Folio 127v finden sich mit Brenz, Bugenhagen, Cramer und Calvin (der mit einem einzigen Titel vertreten ist) einige Protestanten, aber 19 der 28 dort gelisteten Drucke stammen von mittelalterlichen Autoren!

Hatte also der erste Katalog von Pantaleon noch gleichsam aus der Anschaffungsperspektive heraus ein Unterscheidungskriterium zwischen alten und neuen Büchern zur Hand gegeben, gab es in Basel seit Wurstisens Katalog und wohl auch durch seine Reorganisation der Aufstellung der Bücher keine inhaltliche Unterscheidung der Titel innerhalb einer Disziplin mehr: Da stand gleichberechtigt beieinander, was sich mit gleichen Fragen beschäftigte, und dies unabhängig von der Position eines Autors. In der schieren Masse an verfügbaren mittelalterlichen Materialien schien es passender, gleichsam dem substanziellen Druck der Präsenz dieser Bücher nachzugeben und ihnen gebührenden Raum zu geben, als sie zu marginalisieren – denn das wäre bei den Zahlenverhältnissen schlicht nicht möglich gewesen.

2.2 Bern

Dass es nicht zwingend so sein musste, zeigt der erste erhaltene Katalog der Bibliothek der Hohen Schule zu Bern, der erst etwas später in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts erstellt wurde.⁴⁴ Ich gehe hier nicht

43 Basel UB, AR I 26, online: <https://doi.org/10.7891/e-manuscripta-III171> (01.04.2024); zu Pfister und seinem Katalog vgl. *Schneppf*, Öffentliche Bibliothek, 125f.

44 Bern Staatsarchiv [StA], B III 109; Claudia Engler, Zentralbibliothek der Universitätsbibliothek Bern, in: Leu et al. (Hg.), *Handbuch Historischer Buchbestände*, Bd. 1, 240–261, hier 257, datiert den Katalog auf 1674; laut Archivkatalog stammt die letzte Aufnahme allerdings bereits von 1660 (vgl. online: <https://www.query.sta.be.ch/detail.aspx?ID=79527> [01.04.2024]).

auf die Details der Entstehungsgeschichte dieser Bibliothek ein,⁴⁵ wichtig ist, dass sie erst nach der Reformation von Grund auf neu errichtet wurde, ohne dass aber in Bern ausführlich auf Klosterbestände zurückgegriffen worden wäre;⁴⁶ entsprechend unabhängig konnte die Bibliothek organisiert werden. Tatsächlich zeigt sich, dass inhaltliche Kriterien hier von viel grösserem Gewicht waren. Der Katalog, der sich heute im Berner Staatsarchiv befindet, ist topographisch organisiert nach Schränken und Tablarern:⁴⁷ Die Aufstellung beginnt mit Bibelausgaben, es folgen Hilfsmittel zum Bibelstudium, Konkordanzen und Konzilsbeschlüsse. Danach kommen die Bibel-Kommentare, wo sich die theologische Ausrichtung der Bibliotheksorganisation besonders deutlich zu zeigen beginnt: An erster Stelle steht Calvin und es folgt ein *who is who* all jener Kommentatoren, die in der reformierten Tradition anerkannt waren;⁴⁸ erst einen ganzen Schrank und sechs Tablare später folgen Luther und eine Reihe lutherischer Kommentare.⁴⁹ Dasselbe Schema zeigt sich in der nächsten Abteilung, in der die dogmatischen Schriften beginnen: Auch hier machen reformierte Autoren den Anfang, später folgen die Lutheraner und am Schluss werden auch noch einige klassische mittelalterliche und katholische Theologen aufgestellt. Allerdings gibt es eine kleine Störung in diesem System, die mir bezeichnend scheint: Noch vor Calvin und Zwingli steht unter den dogmatischen Schriften nämlich an erster Stelle der *Defensor pacis* von Marsilius von Padua,⁵⁰ eine der

45 Neben Engler, Zentralbibliothek, 240f., vgl. auch Hans A. Michel, Das wissenschaftliche Bibliothekswesen Berns vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Zum Jubiläum 450 Jahre Stadt- und Universitätsbibliothek Bern 1535–1985, in: Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde 47 (1985), 167–234.

46 Eine Ausnahme bildet der Bestand aus der Karthause Thorberg, der zumindest teilweise in die Bibliothek der Hochschule übergang; vgl. Engler, Zentralbibliothek, 241, sowie Michel, Bibliothekswesen, 176.

47 Engler, Zentralbibliothek, 257, beschreibt ihn irrtümlicherweise als nach Fächern organisierten, alphabetischen Katalog.

48 Neben Calvin sind dies u. a. Benedikt Aretius, Martin Bucer, Heinrich Bullinger, Rudolf Gwalther, Ludwig Lavater, Augustin Marlorat, Wolfgang Musculus, Konrad Pellikan, Josias Simler, Petrus Martyr Vermigli und bezeichnenderweise auch Philipp Melancthon und Andreas Osiander, die offensichtlich nicht für klare Lutheraner gehalten wurden.

49 Bern StA, B III 109, 31–47.

50 Bern StA, B III 109, 48: «Defensor Pacis Marsilii Patavini»; möglicherweise war der Band, zu dem keine genaueren Angaben vorliegen, mit einer Ausgabe von Calvins *In-*

berühmtesten papstkritischen Schriften aus dem 14. Jahrhundert. Offensichtlich war man sich auch in Bern durchaus bewusst, dass das Mittelalter einige interessante Werke hervorgebracht hatte, und verdeutlichte dies mit einer überraschenden Platzierung von Marsilius' Werk.

2.3 Lausanne

Auch zahlreiche andere Bibliotheken im Gebiet der heutigen Schweiz mussten nach der Reformation von Grund auf überhaupt erst aufgebaut werden – so etwa in Lausanne. Nachdem die Berner 1536 die Waadt erobert und dort die Reformation eingeführt hatten, machten sie sich umgehend daran, in Lausanne eine weitere Akademie zu gründen, um französischsprachige Pfarrpersonen auszubilden, die im neu eroberten Gebiet den reformierten Glauben nach Berner Vorstellungen predigen konnten.⁵¹ Dazu gehört natürlich auch, dass eine Bibliothek eingerichtet wurde. Caleb Abraham hat die Geschichte dieser Bibliothek 2020 im Rahmen einer Masterarbeit aufgearbeitet,⁵² und auch wenn bis ins 18. Jahrhundert keine Kataloge dieser Bibliothek überliefert sind, lässt sich dank seiner Recherchen einiges über ihre erste Ausgestaltung sagen.

Für einen minimalen Grundbestand scheinen es sich die Berner erlaubt zu haben, aus der Residenz des ehemaligen Bischofs von Lausanne eine Reihe hochwertiger Bände zu übernehmen; es handelte sich insbesondere um aufwändig kolorierte humanistische Inkunabeln mit Werken von Autoren der klassischen Antike.⁵³ Zweitens scheinen die Berner in den Basler Druckereien auf Einkaufstour gegangen zu sein, denn eine ganze Reihe von Bänden, die in den 1530er Jahren in Basel ge-

stitutio zusammengebunden, da beide Titel unter einer Laufnummer genannt werden.

Eine entsprechende Ausgabe in den Berner Beständen hat sich aber nicht finden lassen.

51 Vgl. *Crousaz*, Académie de Lausanne, 69–126.

52 Caleb *Abraham*, La Bibliothèque de l'Académie de Lausanne au XVIe siècle. Mémoire de maîtrise. Université de Lausanne, online: https://serval.unil.ch/en/notice/serval:BIB_S_29570 (01.04.2024). Eine gekürzte Überarbeitung wurde publiziert als Caleb *Abraham*, The Library of Lausanne Academy in the 16th Century. The Theological Corpus, from the Reformation to Early Orthodoxy, in: *Zwingliana* 48 (2021), 177–213; vgl. auch *Crousaz*, Académie de Lausanne, 194–199, sowie Silvio *Corsini*, Bibliothèque cantonale et universitaire, Lausanne, in: Leu et al. (Hg.), *Handbuch der historischen Bibliotheken*, Bd. 3, 46–57.

53 *Abraham*, Bibliothèque de l'Académie, 10–16.

druckt worden sind, tragen aus den Jahren 1537 bis 1542 kurze Einträge, in denen der Kaufpreis und das Anschaffungsjahr vermerkt werden. Es handelt sich fast ausschliesslich um Bibelausgaben und um Kommentarwerke reformierter Autoren.⁵⁴ Drittens aber haben sich die Berner auch in den eigenen Klosterbeständen umgesehen und den Lausannern einige Titel vermacht, die nun einigermaßen überraschend sind: Der erste Titel scheint noch passend, da es sich um einen venezianischen Druck der *Enarrationes in Psalmos* von Augustin handelt.⁵⁵ Dann aber folgen die Psalmen- und Hohelied-Postillen des Nikolaus von Lyra (dem wohl meistgelesenen spätmittelalterlichen Bibelkommentator),⁵⁶ der *Manipulus Curatorum* von Guy de Montrocher (ein weit verbreitetes Handbuch für Landpfarrer aus dem 14. Jahrhundert),⁵⁷ das *Compendium theologiae veritatis* des Dominikaners Hugo Ripelin von Strassburg (ein ebenfalls weit verbreitetes theologisches Handbuch aus dem 13. Jahrhundert),⁵⁸ sowie die *Polyanthea* von Domenico Nano Mirabelli, eine Anthologie von Bibel- und Väterzitate.⁵⁹ Diese vier Titel hätten die perfekte Hausbibliothek eines bildungsinteressierten spätmittelalterlichen Priesters ergeben – und ganz offensichtlich dachte man 1537 in Bern, dass diese Sammlung auch für die neu gegründete Lausanner Akademie weiter ihren Dienst tun könne: Weil wohl das Geld für weitere Anschaffungen fehlte, nutzte man, was zur Verfügung stand und was sich zum Teil seit Generationen für die pastorale Arbeit bewährt hatte. Das ist deswegen spannend, weil es zeigt, dass sich selbst in einer Neugründung wie der Bibliothek von Lausanne so etwas wie institutionelle Trägheit finden lässt: Auch wenn sich die Reformatoren in theologischer Hinsicht gegen die Nutzung solch veralteter Handbücher und Florilegien ausgesprochen

54 *Abraham*, Bibliothèque de l'Académie, 17, und *ders.*, Library of Lausanne Academy, 179f.

55 *Augustinus*, In librum psalorum, Venedig: Bernardino Benali, 1493 (USTC 997427; Lausanne Bibliothèque cantonale et universitaire [BCU], INC II 61).

56 *Nikolaus von Lyra*, Postilla super psalterius unacum canticis, Lyon: Jean du Pré, 1488 (USTC 202587; Lausanne BCU, INC II 67). Der Druckort ist nicht Paris, wie *Abraham*, Bibliothèque de l'Académie, 83, verzeichnet.

57 *Guy de Montrocher*, Manipulus Curatorum, Rom: Johann Reinhard, 1476 (USTC 994466; Lausanne BCU, INC III 30).

58 *Hugo Ripelin* OP, Compendium theologiae veritatis, Lyon: Guillaume Balsarin, 1489/1490 (USTC 202564; Lausanne BCU, INC III 26).

59 *Domenico Nani Mirabelli*, Polyanthea, Paris: Josse Bade, 1512 (USTC 144018 und 187211; Lausanne BCU, 2A 780).

hatten, gebot doch die dringliche Lage einen Pragmatismus, der zu einer Fortsetzung eigentlich kritischer Gewohnheiten führte.

Lausanne ist nun aber auch deswegen ein interessantes Beispiel, weil sich eine ähnliche Entwicklung später auch in inhaltlicher Hinsicht feststellen lässt. Ab Mitte der 1540er Jahre stellte die Berner Regierung der Lausanner Akademie jährlich 100 Florins für die Anschaffung von Büchern zur Verfügung, was den Erwerb von rund zehn bis 15 Titeln pro Jahr ermöglichte.⁶⁰ Nun hatte Lausanne mit Blick auf die eingangs beschriebene Rückkehr der Logik eine interessante Entwicklung vor sich, da kein geringerer als Petrus Ramus 1570 in Lausanne lehrte.⁶¹ Ramus, der ein erklärter Gegner der aristotelischen Wissenschaftslehre blieb und aus dessen Ansatz die Gegenbewegung des Ramismus entstehen sollte,⁶² dürfte in Lausanne dem langsam erneut um sich greifenden scholastischen Paradigma Einhalt zu gebieten versucht haben, doch wurde er 1572 in Paris in den Massakern der Bartholomäusnacht ermordet. Seine Pläne für Lausanne fanden damit ein abruptes Ende, und als 1576 mit Claude Aubéry ein überzeugter Aristoteliker auf den Lehrstuhl für Freie Künste kam, war der so angetan von seinem philosophischen Vorbild, dass er unter Rekurs auf zahlreiche aristotelische Referenzen protestantische Dogmen wie die Rechtfertigungslehre in veränderter Form zu denken wagte.⁶³ Das führte mehr und mehr zu Konflikten, und 1593 demissionierte Aubéry, ging nach Frankreich zurück und trat wieder zum Katholizismus über.⁶⁴

Was aber hiess das für Lausanne, was hiess das für Aristoteles? Galt es nun umso mehr, ihn gänzlich aus der Universität zu verbannen? Lausanne befand sich in gewissem Sinne in einer ähnlichen Situation wie

60 Vgl. *Abraham*, Bibliothèque de l'Académie, 19; *ders.*, Library of Lausanne Academy, 181f., sowie *Crousaz*, Académie de Lausanne, 195f.

61 *Abraham*, Bibliothèque de l'Académie, 32; *ders.*, Library of Lausanne Academy, 192.

62 Der Ramismus war im Übrigen selbst stark im spätmittelalterlichen Denken verwurzelt; vgl. nun Simon *Burton*, *Ramism and the Reformation of Method. The Franciscan Legacy in Early Modernity*, Oxford 2024.

63 Vgl. neben *Abraham*, Bibliothèque de l'Académie, 32f., vor allem Henri *Meylan*, Claude Aubery. L'affaire des «Orations», in: *Recueil de travaux publiés à l'occasion du quatrième centenaire de la fondation de l'Université, Lausanne 1937*, 9–84.

64 Vgl. William *Heubi*, *L'Académie de Lausanne à la fin du XVIème siècle. Étude sur quelques professeurs d'après des documents inédits*, Lausanne 1916, 7–81.

die Pariser Universität in der Mitte des 13. Jahrhunderts, als die Rezeption der aristotelischen Werke zu zahlreichen Konflikten geführt hatte,⁶⁵ und umso bezeichnender ist, was nun geschah: Der Theologe Guillaume du Buc (Bucanus), bereits 1592 und dann von 1595 bis 1600 Rektor der Akademie von Lausanne und damit verantwortlich für deren Bücherkäufe,⁶⁶ schaffte in dieser Zeit mindestens 44 Bände an, die sich über sein *Exlibris* identifizieren lassen. Erstens kaufte er die in Frankfurt 1593 gedruckte elfbändige Neuausgabe von Aristoteles' logischen, ethischen und naturphilosophischen Werken, offenbar um eine vertrauenswürdige textliche Grundlage zur Verfügung zu haben.⁶⁷ Um aber das Zusammengehen von aristotelischer Philosophie und solider christlicher Theologie zu exemplifizieren, kaufte er auch jenen Autor, der berühmt dafür war, dieses Zusammengehen ein paar Jahrhunderte zuvor bereits durchexerziert zu haben: Bucanus erwarb die Ausgabe ausgewählter Schriften von Thomas von Aquin, die 1581/1582 in Turin erschienen war.⁶⁸ Dies ergänzte er mit den *Loci communes* von Petrus Martyr Vermigli, einem thomistisch geprägten Priester, der zum Protestantismus übergetreten war, ohne sein thomistisches Erbe gänzlich abzulegen,⁶⁹ und mit den Schriften von Martin Chemnitz, einem Lutheraner, der in polemischer Absicht überprüfte, inwiefern die Beschlüsse des Trienter Konzils mit

65 Vgl. dazu den Überblick von Herbert *Zimmermann*, Die Bedeutung des Aristoteles vom Mittelalter bis zur Renaissance, in: *Forum Classicum* 3 (2010), 211–218, hier 213f.

66 Zu seiner Person vgl. neben *Abraham*, Bibliothèque de l'Académie, 30f., auch Irena *Baczkus*, Art. «Bucanus», in: *HLS*, Bd. 2, Basel 2003, 770; zu seinen Zukäufen von Büchern vgl. die Tabelle in *Abraham*, Bibliothèque de l'Académie, 120.

67 *Aristoteles*, Operum, quotquot extant, Latina editio. Ex optimorum quorumque interpretum versione concinnata, Frankfurt a. M.: Claude Marne und Johann Aubry, 1593 (USTC 612911; Lausanne BCU, IL 1359/1–5).

68 *Thomas von Aquin*, Summae theologiae pars prima [-tertia]; *ders.*, In librum beati Dionysii, de divinis nominibus pia, et erudita explanatio, theologiae, sacraeque scripturae studiosis utilissima; *ders.*, Quaestiones quodlibetales duodecim, Turin: Erben von Niccolò Bevilacqua, 1581–1582 (USTC 859563, 859564 und 859565; Lausanne BCU, 3U 404/1–3).

69 Petrus Martyr *Vermigli*, *Locorum communium theologorum ex ipsius scriptis sincere decerptorum tomus primus*, Basel: Peter Perna, 1580 (USTC 683619; Lausanne BCU, 2V 690); für die Komplexität von Vermigli's Verhältnis zu Thomas vgl. allerdings Luca *Baschera*, Aristotle and Scholasticism, in: *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, hg. von Torrance Kirby et al., Leiden/Boston 2009 (Brill's Companions to the Christian tradition 16), 133–159.

den Lehren von Thomas übereinstimmten.⁷⁰ Auch Bucanus griff daher in einer Krisensituation auf altbewährte und im institutionellen Setting einer Hochschule bereits erprobte Ansätze zurück und schuf die bibliothekarischen Ressourcen, um die Lage mit sehr traditionellen bibliothekarischen Mitteln zu stabilisieren.⁷¹

2.4 Genf

Ein letztes institutionelles Beispiel, das hier betrachtet werden soll, ist die Bibliothek der Genfer Akademie. In aller Kürze ist Genf deswegen ein interessanter Fall, weil auch hier eine Bibliothek von Grund auf neu aufgebaut werden musste, ohne dass aber wie in Basel auf Klosterbestände zurückgegriffen werden konnte – diese gingen im Verlauf des Übergangs zur Reformation weitgehend verloren⁷² – und ohne dass sich in der bedrängten Stadt, die sich erst gerade von Savoyen losgesagt hatte, ein potenter Berner Geldgeber wie in Lausanne fand, der der Bibliothek ein regelmässiges Budget zur Verfügung gestellt hätte.⁷³ Die Stadt versuchte daher wie in Basel, sämtliche Genfer Druckereien zu verpflichten, ein Exemplar jedes gedruckten Buches der Bibliothek zur Verfügung zu stellen – den vorhandenen Beständen und alten Katalogen nach lässt sich aber schliessen, dass die Druckereien dem nur in den 1550ern und frühen

70 Martin *Cbemnitz*, *Examini concilii Tridentini opus integrum*, Frankfurt a. M.: Peter Fabricius, 1585 (USTC 652721; Lausanne BCU, 2V 430).

71 Vgl. auch unten, Abschnitt 4.2. Für einen knappen Überblick über sämtliche mittelalterliche Bestände der Bibliothek bis 1600 vgl. *Abraham*, *Bibliothèque de l'Académie*, 64–71, sowie *ders.*, *Library of Lausanne Academy*, 203f.

72 Vgl. Alexandre *Ganoczy*, *La Bibliothèque de l'Académie de Calvin. Le catalogue de 1572 et ses enseignements*, Genf 1969, 2f.

73 Neben *Ganoczy*, *Bibliothèque*, vgl. Philippe *Monnier* et al., *Bibliothèque de Genève*, in: Leu et al. (Hg.), *Handbuch Historischer Buchbestände*, Bd. 1, 311–328, und nun auch Max *Engammaré*, *Calvin à l'Académie de Genève. Livres du réformateur dans les premiers catalogues de la bibliothèque (1560–1620)*, in: «Une honnête curiosité de s'enquérir de toutes choses». *Mélanges en l'honneur d'Olivier Millet*, hg. von Marine Champetier de Ribes et al., Genf 2021, 567–586. Transkriptionen der im Folgenden zitierten Auszüge aus den *Registres du Conseil de Genève* finden sich bereits bei Frédéric *Gardy*, *Le fonds primitif et le premier catalogue de la Bibliothèque de Genève*, in: *Geneva 6* (1928), 101–117.

1560er Jahren nachkamen.⁷⁴ Als man in Genf 1559 beschloss, eine eigene Akademie zu gründen, wurde es aber dringend notwendig, die Bibliothek weiter auszubauen, und so wurde auf ein anderes Mittel zurückgegriffen: Man versuchte nämlich, Privatbibliotheken zu erwerben – oder zumindest jene Bände daraus, die brauchbar schienen. Bereits wenige Wochen nach dem Tod Calvins 1564 wurde Théodore de Bèze beauftragt, jene Bücher, die er für «bons et propres» hielt, aus Calvins Nachlass zu erwerben,⁷⁵ und 1565 gab man ihm denselben Auftrag mit Blick auf die Privatbibliothek des bereits genannten Petrus Martyr Vermigli, der 1562 in Zürich verstorben war.⁷⁶ In den folgenden Jahren verkaufte der Rat wieder eine Reihe von Büchern, die ihm «inutiles pour la bibliothèque» schienen,⁷⁷ und liess dann 1572 – nachdem noch die Privatbibliothek eines Genfer Adligen hinzugekommen war – ein Inventar erstellen.⁷⁸ Das Inventar folgte der Aufstellung der Bücher in den Regalen der Bibliothek, und es zeigt sich, dass sie dort zuerst nach sprachlichen Kriterien (griechische, hebräische und lateinische Bücher) und dann nach disziplinären Gesichtspunkten getrennt waren. Unter den knapp 500 inven-

74 Es handelt sich bezeichnenderweise um die Jahre, in denen Calvin einigermassen dominant in der Stadt wirkte; vgl. *Ganoczy*, Bibliothèque, 3; *Engammare*, Calvin à l'Académie, 570.

75 Genf Archives d'État [AEG], R.C. 59, 69v (8.7.1564): «Livres pour la bibliothèque: Etant rapporté qu'on fait vendre les livres du feu Mons. Calvin, a esté arrêté d'en acheter pour la bibliothèque ceux que Mons. de Bèze trouvera estre bons et propres» (*Gardy*, Fonds primitif, 106); vgl. *Ganoczy*, Bibliothèque, 4; *Engammare*, Calvin à l'Académie, 568.

76 Genf AEG, R.C. 61, 15v (8.3.1566): «Librairie de Petrus Martyr: Estant rapporté qu'elle est arrivée, [est] arrêté de les reconnoistre en la Chambre des Comptes, et qu'on vende ceux qui seront inutiles pour la bibliothèque.» Vgl. Frédéric *Gardy*, Les livres de Pierre Martyr Vermigili conservés à la Bibliothèque de Genève, in: *Indicateur d'Histoire Suisse* 50 (1919), 1–6, hier 3, sowie *Ganoczy*, Bibliothèque, 5.

77 Genf AEG, R.C. 61, 15v (8.3.1566) (siehe die vorangehende Anm.), sowie Genf AEG, R.C. 64, 36v (3.3.1569): «Livres de la Seigneurie: Estant rapporté qu'il y a plusieurs livres en la Chambre des comptes qu'il seroyt bon de vendre, pour ce qu'ilz ne sont propres pour la bibliothèque, [est] arrêté qu'on les vende.»

78 Genf Bibliothèque de Genève, Arch. BPU Dk 1; der Katalog ist ediert bei *Ganoczy*, Bibliothèque. Beim genannten Genfer Adligen handelt es sich um François Bonivard, dessen Privatbibliothek bereits 1547 in Besitz des Genfer Rats gekommen war, die aber erst nach dessen Tod 1570 der Bibliothek der Akademie einverleibt wurde, vgl. Micheline *Tripet*, Le fonds Bonivard à la Bibliothèque publique et universitaire de Genève, in: *C'est la faute à Voltaire, c'est la faute à Rousseau. Recueil anniversaire pour Jean-Daniel Candaux*, hg. von Roger Durand, Genf 1997, 281–297.

tarisierten Titeln war die lateinische Theologie mit fast 200 Bänden am besten vertreten.

Für unsere Belange ist interessant, dass die Bestände zum Teil mehrfach gesichtet und bereinigt worden waren, bevor sie hier katalogisiert wurden: Bei den Privatbibliotheken Calvins und Vermigli's war dies bereits bei ihrer Anschaffung durch Beza der Fall, und der Gesamtbestand durchlief dann noch – möglicherweise mehrfach⁷⁹ – eine Sichtung durch den Genfer Rat. Das heisst nun überraschenderweise aber nicht, dass die Sammlung ein Art von bereinigter reformierter Orthodoxie präsentieren würde: Gerade was die mittelalterlichen Bestände betrifft, befanden sich laut dem Inventar von 1572 weiterhin theologische Werke von Beda Venerabilis, Bernhard von Clairvaux, Thomas von Aquin, Raimundus Lullus, Duns Scotus, Nikolaus von Lyra und Dionysius dem Kartäuser in der Bibliothek; unter den Rechtstexten sind Gratian, die Dekretalen sowie der Kommentar des Hostiensis vorhanden; und an neueren Autoren finden sich auch Cajetan und Domingo de Soto.⁸⁰ Zwar lässt sich bei den wenigsten dieser mittelalterlichen Autoren noch feststellen, wie genau sie in die Bibliothek gelangt sind,⁸¹ und im Vergleich zu den Basler Beständen handelt es sich selbstverständlich um eine sehr kleine Auswahl. Aber ihre Präsenz macht doch deutlich, dass man diese mittelalterlichen Werke in Genf offenbar nicht für «inutiles pour la bibliothèque» hielt. Während allerdings einige Autoren für eine polemische Auseinandersetzung mit zeitgenössischen konfessionellen Gegnern interessant gewesen sein mögen, war das zumindest bei Nikolaus von Lyra oder Dionysius dem Kartäuser nicht der Fall: Nikolaus als Verfasser eines der spätmittelalterlichen Standardkommentare zur Bibel und Dionysius als grosser Kompilator spätmittelalterlicher Theologie mögen eher – und wie bereits im Spätmittelalter selbst – als einfach zugängliche Übersicht über den damaligen Wissensstand gedient haben. Damit scheint hier ein Be-

79 Vgl. *Ganozcy*, Bibliothèque, 5, Anm. 3, und die oben, Anm. 76 und 77, zitierten Ratsprotokolle.

80 Der Autoren-Index bei *Ganozcy*, Bibliothèque, 315–326, ist weiterführend als seine Darstellung der «auteurs catholiques» (*Ganozcy*, Bibliothèque, 95–108).

81 Nur bei zwei Bänden mit Werken von Thomas von Aquin (Nr. 81 des Katalogs; *Ganozcy*, Bibliothèque, 186) und von Domingo de Soto (Nr. 407 des Katalogs; *Ganozcy*, Bibliothèque, 293) ist klar, dass sie aus der Privatbibliothek Vermigli's stammen.

wusstsein für den Wert dieser Schriften weitergelebt zu haben, weshalb man sie bereitwillig in der Genfer Bibliothek belassen hat.

3 Private Bibliotheken

Mit der Genfer Bibliothek ist bereits eine Brücke von den institutionellen Bibliotheken zu einer zweiten Art von Bibliotheken eröffnet worden, welche für das Reformationszeitalter prägend waren: die Privatbibliotheken. Nicht nur von Calvin und Vermigli, sondern von einer Vielzahl weiterer Reformatoren wissen wir, dass sie zum Teil grosse Privatbibliotheken besessen haben, und bei einer ganzen Reihe von ihnen lassen sich diese Bibliotheken zumindest in ungefähren Linien rekonstruieren. Interessant ist erneut, dass sich oft ein mittelalterliches Erbe nachzeichnen lässt. Ich möchte hier nur ganz kurz zwei bekannte Beispiele aus Zürich erwähnen: die Privatbibliotheken von Zwingli und von Bullinger.⁸² Beide Bibliotheken sind nach dem Ableben ihrer Besitzer zumindest teilweise in die alte Zürcher Stiftsbibliothek eingegangen, die als *Carolinum* nunmehr als Bibliothek für die Zürcher Hohe Schule diente.⁸³ Soweit sie rekonstruiert werden können, weisen beide Bestände Muster auf, die auch bereits in Genf begegnet sind: Sowohl Zwingli als auch Bullinger hatten noch an mittelalterlichen Universitäten studiert (Zwingli in Wien und Bullinger in Köln), und beide kamen dabei mit einem Grundbestand an spätmittelalterlicher theologischer Literatur in Berührung. Bei Zwingli waren dies vor allem Werke aus dem spätmittelalterlichen Scotismus;⁸⁴

82 Zu Zwingli vgl. Urs B. Leu und Sandra Weidmann, *Huldrych Zwingli's Private Library*, Leiden/Boston 2019 (*Studies in Medieval and Reformation Traditions* 215); zu Bullinger vgl. *dies.*, *Heinrich Bullingers Privatbibliothek*, Zürich 2004 (*Heinrich Bullinger Werke* [HBW] I/3).

83 Vgl. Jean-Pierre Bodmer und Urs B. Leu, *Zentralbibliothek Zürich*, in: Leu et al. (Hg.), *Handbuch Historischer Buchbestände*, Bd. 3, 365–472, hier 365f.

84 Der Einfluss dieser frühen Scotismusrezeption auf Zwinglis Denken ist aufgearbeitet worden von Daniel Bolliger, *Infiniti Contemplatio*. Grundzüge der Scotus- und Scotismusrezeption im Werk Huldrych Zwinglis, Leiden/Boston 2003 (*Studies in the History of Christian Thought* 107); vgl. auch Ueli Zahnd, *Bildkritik am Vorabend der Reformation*. Stephan Brulefers Thesen zur Darstellung der trinitarischen Personen, in: *Reformation und Bildnis*. Bildpropaganda im Zeitalter der Glaubensstreitigkeiten, hg. von Günter Frank und Maria L. Weigel, Regensburg 2018 (*Kunst und Konfession in der Frühen Neuzeit* 3), 217–226.

von Bullinger, der an der thomistischen Bursa Montana eingeschrieben war, wissen wir aus erster Hand, dass er schon als Artes-Student auch die *Sentenzen* und das *Decretum Gratiani* studierte, obwohl er deren Vorgehensweise in gut humanistischer Manier für völlig unbrauchbar hielt.⁸⁵ Trotz ähnlich abschätziger Bemerkungen auch bei Zwingli erzählen deren Bibliotheken nun aber eine eigene Geschichte, denn beide hielten es offensichtlich nicht für nötig, sich von ihren alten Büchern zu trennen. Bei Zwingli stammen immerhin 10% der erhaltenen Titel von mittelalterlichen Autoren mit einem klaren Schwerpunkt auf der scotistischen Literatur;⁸⁶ und auch bei Bullinger, bei dem es deutlich schwieriger fällt, die Bestände zu quantifizieren, bleibt klar, dass er zahlreiche mittelalterliche Werke nicht nur besessen, sondern zeitlebens weiter genutzt hat.⁸⁷ Offensichtlich brachten Zwingli und Bullinger diesen Bänden, die sie zu Studienzeiten geprägt hatten, eine gewisse Wertschätzung entgegen, und auch wenn sie sich gerne abschätzig über das Mittelalter äusserten, war die Abscheu offensichtlich nicht so gross, dass diese auch materielle Konsequenzen nach sich gezogen hätte.

4 Inhaltliche Rezeption

Noch fast spannender als die Frage nach den materiellen Konsequenzen ist es nun aber, zu schauen, ob sich aus dieser anhaltenden Präsenz mittelalterlicher Literatur auch inhaltliche Konsequenzen ergaben. Ich komme damit zum letzten Teil und zur Frage, ob das Verbleiben von mittelalterlichen Ressourcen in reformierten Bibliotheken auch die reformierten Theologien geprägt hat.

85 Vgl. dessen eigene Angaben in Heinrich *Bullinger*, *Diarium* (*Annales Vitae*) der Jahre 1504–1574, hg. von Emil Egli, Basel 1904, 5f.

86 Folgende acht Nummern in *Leu/Weidmann*, *Zwingli's Private Library*, lassen sich eindeutig scotistischen Autoren zuordnen: 14 und 15 (Franciscus de Mayronis); 63 (Johannes Duns Scotus); 111 (Johannes von Köln); 138 und 139 (Nicolaus de Orbellis); 171 und 172 (Etienne Brulefer). Hinzu kommen zwölf weitere Werke mittelalterlicher Autoren: 3 (Albertus Magnus); 22 (Beda Venerabilis); 56 (Paolo Cortese); 100 (eine Sammlung von Heiligenviten); 105 (Johannes Andreae); 109 und 110 (Johannes Franciscus de Pavinis); 112 (Johannes von Salisbury); 118 (Lambertus de Monte); 140 (Nicolaus Modrusiensis); 163 (Johannes Regimontanus); 181 (Thomas von Aquin).

87 Siehe unten, Abschnitt 4.1.

4.1 Heinrich Bullinger

Das erste Beispiel zur Frage, ob die umschriebene institutionelle Trägheit allenfalls auch eine Art von theologischem Druck erzeugt hat, betrifft den eben angesprochenen Bullinger. 1549 – nach Zwinglis frühem Tod stand er schon 18 Jahre der Zürcher Kirche vor – begann Bullinger bekanntlich, als Sammlung von fünf Dekaden 50 Modell-Predigten zu veröffentlichen, mit denen er sämtliche Bereiche der christlichen Dogmatik abdecken wollte.⁸⁸ Schnell sollten diese *Dekaden* zum dogmatischen Hausbuch des reformierten Protestantismus werden: Bereits innert weniger Jahre wurde das Werk ins Deutsche, Französische, Niederländische und Englische übersetzt.⁸⁹ Dem Charakter einer Gesamtschau entsprechend, beschäftigte sich Bullinger in der fünften Dekade unter anderem mit der Sakramentenlehre, die nun bekanntlich zu den strittigsten theologischen Themen der Reformation zählte: Neben den innerprotestantischen Streitigkeiten gehörte es zum Standard bereits der ersten protestantischen Polemik, der traditionellen Kirche nicht nur vorzuwerfen, sie hätte die Anzahl der Sakramente eigenmächtig von den einzigen zwei biblisch verbürgten auf sieben erweitert, sondern ihr auch vorzuhalten, dass sie ganz grundsätzlich das Verständnis dessen verdreht habe, was ein Sakrament sei.⁹⁰ Entsprechend begann Bullinger seine Ausführungen zur Sakramentenlehre nicht mit einer Diskussion einzelner Sakramente, sondern behandelte zuerst im Allgemeinen, was ein Sakrament sei. Und da lohnt es sich nun für unsere Interessen, etwas genauer hinzuschauen. Denn der Sakramentenbegriff ist kein biblischer Begriff,⁹¹ und so musste sich, wer allgemein etwas zum Wesen der Sakramente sagen wollte, fast notgedrungen bei der Tradition bedienen.

88 Heinrich *Bullinger*, *Sermonum decades quinque de potissimis Christianae religionis capitibus*, hg. von Peter Opitz, Zürich 2008 (HBW III/3).

89 Vgl. auch Peter *Opitz*, *Heinrich Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den Dekaden*, Zürich 2004.

90 So bereits 1520 Martin *Luther*, *De captivitate babilonica ecclesiae. Praeludium*, in: D. Martin Luthers Werke, hg. von Joachim Knaake et al., Weimar 1883–2009, Bd. 6, 497–573.

91 Was Bullinger selbst explizit festhalten sollte, siehe unten, Anm. 98. In der Vulgata begegnet der Begriff ganz allgemein als Übersetzung des griechischen *μυστήριον*.

Bei Bullinger ist das nicht anders. Prägend steht zu Beginn seiner Ausführungen ein langer Verweis auf Augustin, bevor dann auch einzelne biblische Belege begegnen; und als es um den Sakramentenbegriff im engeren Sinne geht, steht erneut zuerst einmal Augustin im Vordergrund.⁹² Später in diesem Abschnitt werden auch mittelalterliche Ressourcen bemüht – namentlich werden Thomas von Aquin, Duns Scotus und Petrus Lombardus erwähnt, die Bullinger damit ganz offensichtlich nicht unbekannt sind;⁹³ doch insbesondere was Petrus Lombardus betrifft, zögert er nicht, umgehend auf polemische Distanz zu gehen. Er schreibt nämlich: «An Gründen, warum die Sakramente eingesetzt worden sind, nennt Petrus Lombardus drei, deren erster so lahm ist, dass man sich schämt, ihn zu erwähnen.»⁹⁴ Das scheint also die mittelalterliche Theologie für Bullinger gewesen zu sein: Eine Tradition, von der man zwar weiss, dass es sie gegeben hat, aber für deren Lehren man sich schämen muss.

Schauen wir nun allerdings etwas genauer hin, wie Bullinger vorgeht, dann zeigt sich ein anderes Bild. Bullinger beginnt seine Sakramentenlehre, indem er die Reihenfolge der Themen angibt, die er behandeln wird. Zuerst will er allgemein über die Sakramente sprechen, dann genauer über jedes Sakrament für sich; doch bevor er das tut, möchte er auch noch über Zeichen schlechthin sprechen.⁹⁵ Tatsächlich steigt er in das Thema ein, indem er detaillierte semiotische Überlegungen anstellt, was nicht ganz unangebracht scheint, da die christliche Theologie spätestens seit Augustin die Sakramente als Zeichen verstanden hat. Nach einer kurzen Referenz auf das Zeichenverständnis von Cicero und Quin-

92 *Bullinger*, *Sermonum decades quinque*, 875 und 879 [V.6], mit Verweisen auf *Augustinus*, *De magistro*, hg. von Klaus-Detlef Daur, Turnhout 1970 (Corpus Christianorum. Series Latina [CCSL] 29), 168 [IV.9]; *ders.*, *De doctrina christiana*, hg. von Joseph Martin, Turnhout 1962 (CCSL, Bd. 32), 32 [II.1.1]; *ders.*, *Epistula 138 (ad Marcellinum)*, hg. von Klaus-Detlef Daur, Turnhout 2009 (CCSL, Bd. 31B), 278 [7].

93 *Bullinger*, *Sermonum decades quinque*, 882 (Thomas); 884 und 886 (Petrus Lombardus) sowie 909 (Scotus).

94 *Bullinger*, *Sermonum decades quinque*, 884: «Causas institutionis sacramentorum, cur videlicet res spirituales et coelestes nobis traditae aut commendatae sint sub signis aut speciebus ritibusque visibilibus, Lombardus in Sententiis tres numerat, quarum prima ita friget, ut eam pigeat commemorare.»

95 *Bullinger*, *Sermonum decades quinque*, 874: «hunc servabo ordinem, ut primum de his generatim, deinde speciatim vel sigillatim disseram. Atque hic primum de certa signi vel sacramenti significatione constituam.»

tilian eröffnet Bullinger den *Sermo* denn auch mit dem genannten ausführlichen Verweis auf Augustin und paraphrasiert insbesondere dessen *De doctrina christiana* II.1, einen der umfangreichsten semiotischen Texte der christlichen Spätantike.⁹⁶ Bullinger führt Augustins Definition eines Zeichens an und zählt dann verschiedene Arten von Zeichen auf: die Unterscheidung zwischen natürlichen Zeichen und gegebenen Zeichen sowie eine Unterscheidung nach den fünf Sinnen oder eine, die auf der zeitlichen Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem beruht. Erst in zweiter Linie und als Illustration dieser verschiedenen Arten von Zeichen führt er auch biblische Verweise an.⁹⁷

Nachdem dieser semiotische Abschnitt abgeschlossen ist, beginnt Bullinger endlich die Diskussion über die Sakramente, indem er ausdrücklich festhält, dass der Begriff des Sakraments an sich nicht biblisch ist.⁹⁸ Um das Konzept aber weder zu verwerfen, noch sich dem Vorwurf der Innovation auszusetzen, zitiert er einmal mehr Augustin und führt zwei von diesem inspirierte Definitionen an, was ein Sakrament sei.⁹⁹ Im weiteren geht er dann auch auf die Einsetzung der Sakramente durch Gott ein, sowie auf die Gründe für diese Einsetzung, auf die Bestandteile der Sakramente und auf deren Anzahl, wofür er weiterhin zahlreiche Referenzen insbesondere auf Augustin anzuführen weiss.

96 Vgl. dazu weiterhin grundlegend Stephan *Meier-Oeser*, *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Berlin 1997 (Quellen und Studien zur Philosophie 44), 24–30; und nun auch Giovanni *Catapano*, «Cose» et «signi» secondo Agostino, in: *Quaestio 18* (2018), 69–84.

97 *Bullinger*, *Sermonum decades quinque*, 875–878.

98 *Bullinger*, *Sermonum decades quinque*, 879: «At vocabulum hoc nullibi extat in tota scriptura sancta nisi, quod eo usi leguntur interpretes»; wobei neben den in der kritischen Edition angeführten Verweisen auf Dan 2,30, Eph 1,9, 1Tim 3,16, Apk 1,20 und 17,7 auch auf Dan 2,18. 47; 4,6, Eph 3,3,9; 5;32 und Kol 1,27 sowie auf Tob 12,7, Weish 2,22, 6,24 und 12,5 zu verweisen ist.

99 *Bullinger*, *Sermonum decades quinque*, 879: «Sacramentum est sacrae rei signum» (vgl. *Augustinus*, *De civitate Dei*, hg. von Bernhard Dombart und Alfons Kalb, Turnhout 1955 [CCSL 47], 277 [X.5]) und «Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma» (vgl. *Augustinus*, In *Heptateuchum*, hg. von Jean Fraipoint und Dominique de Bruyne, Turnhout 1958 [CCSL 33], 227f. [III.84], sowie *ders.*, *Epistula 105*, hg. von Klaus-Detlef Daur, Turnhout 2009 [CCSL 31B], 57). Vgl. dazu Ueli *Zahnd*, *Wirksame Zeichen? Sakramentenlehre und Semiotik in der Scholastik des ausgehenden Mittelalters*, Tübingen 2014 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 80), 122f.

Folgt man daher dem Duktus des Texts, so scheint man es hier mit einem ausgewogen konstruierten protestantischen Lehrstück zu tun zu haben, das sich mangels direkter biblischer Vorgaben ausführlich an Augustin orientiert. Allerdings ist Bullinger nicht der erste in der abendländischen Tradition, der eine augustinisch inspirierte Sakramentenlehre vorlegt, und tatsächlich drängt sich ein Vergleich insbesondere mit jenem Theologen auf, den Bullinger eigentlich explizit verwirft: mit Petrus Lombardus und seinen *Sentenzen*. Und da zeigt sich Überraschendes: Auch Petrus Lombardus erklärt am Beginn von Buch IV seiner Sentenzensammlung, dass vor einer Behandlung der einzelnen Sakramente zuerst Fragen zu den Sakramenten im Allgemeinen zu klären seien;¹⁰⁰ auch er macht vor diesen Ausführungen einen kleinen semiotischen Umweg, gibt dieselbe Definition eines Zeichens gemäss Augustins *De doctrina christiana* II.1, erinnert an die Unterscheidung zwischen natürlichen und konventionellen Zeichen, die darin zu finden ist, und ordnet die Sakramente diesen letzteren zu.¹⁰¹ Als Petrus zudem auf die Definition der Sakramente eingeht, führt er die exakt zwei gleichen, von Augustin inspirierten Definitionen an, die später bei Bullinger wieder aufgegriffen werden,¹⁰² und er diskutiert im weiteren die Gründe für ihre Einsetzung, ihre Bestandteile, usw., wobei er jedes Mal auf augustinische Ressourcen zurückgreift, die später auch bei Bullinger zu finden sind.

Das heisst nun nicht, dass Bullinger bloss bei Petrus Lombardus abgeschrieben hat: Bullingers Augustin-Zitate sind meist ausführlicher und aus den neuen Editionen des 16. Jahrhunderts gezogen und zudem mit Ressourcen ergänzt, die nicht in den *Sentenzen* zu finden sind.¹⁰³ Aber

100 Petrus Lombardus, *Sententiae*, Bd. 2, 231 [IV.1.2]: «De quibus quatuor primo considerata occurrunt: quid sit sacramentum, quare institutum, in quibus consistat et conficiatur, et quae sit distantia inter sacramenta veteris et novae Legis.»

101 Petrus Lombardus, *Sententiae*, Bd. 2, 233 [IV.1.3–4].

102 Petrus Lombardus, *Sententiae*, Bd. 2, 232 [IV.1.2]: «Quid sit sacramentum. Augustinus in libro X De civitate Dei: «Sacramentum est sacrae rei signum». Dicitur tamen sacramentum etiam «sacrum secretum», sicut dicitur sacramentum deitatis: ut sacramentum sit sacrum signans et sacrum signatum. Sed nunc agitur de sacramento secundum quod est signum. Item, «sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma»; siehe oben, Anm. 99.

103 Eine eingehendere Untersuchung könnte aufzeigen, dass auch diese Hinzufügungen grösstenteils aus der spätmittelalterlichen Sakramentendiskussion stammen; vgl. etwa die Unterscheidung von vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Zeichen bei

die Parallelen in der Struktur und die Wiederaufnahme der gleichen augustinischen Passagen an denselben Stellen zeigen deutlich, dass die *Sentenzen* das strukturelle Vorbild für das vorliegende Kapitel der *Dekaden* waren. So sehr sich Bullinger vordergründig von der Vorgehensweise der *Sentenzen* distanziert hat, verleiteten die Präsenz dieses Werks und seine physische Verfügbarkeit in Zürich Bullinger offensichtlich dazu, ein zentrales Kapitel einer der am weitesten verbreiteten Hausdogmatiken des reformierten Protestantismus nach dem gängigen mittelalterlichen Modell aufzubauen.

4.2 Guillaume du Buc

Bullinger war mit dieser impliziten Übernahme in guter Gesellschaft. Ich verweise nur ganz kurz auf ein zweites Beispiel, das jenen Guillaume du Buc betrifft, der um 1600 die Bibliothek der Lausanner Akademie mit *Aristotelica* und *Thomistica* bestückte. Du Buc war selbst auch literarisch aktiv und veröffentlichte im Jahr 1602 eine erste Fassung seines dogmatischen Hauptwerks, den *Institutiones theologicae*.¹⁰⁴ Ganz im Stil einer klassischen Dogmatik setzt er darin mit einem Kapitel zur Gotteslehre ein und fragt als erstes, wie man sich der Existenz Gottes vergewissern könne, wozu er auf das Buch der Natur und auf die Offenbarung verweist. In der Fassung von 1602 geht du Buc nach kurzen Anmerkungen zum Buch der Natur dann auch gleich dazu über auszuführen, was es mit der Offenbarung auf sich habe.¹⁰⁵ Nun waren das aber, wie oben erwähnt, auch die Jahre seiner Anschaffung einer Thomasausgabe, und so überrascht es nicht allzu sehr, dass wir in einer zweiten Ausgabe des Werks von 1605 direkt nach den Bemerkungen zum Buch der Natur einen zusätzlichen Abschnitt finden, in dem geklärt wird, was die vorrangigen

Bullinger, Sermonum decades quinque, 875f., die sich bereits bei Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, hg. von José Rodríguez Carballo et al., Rom 2008 (B. Ioannis Duns Scoti Opera Omnia II), 65f. [IV.1, p. 2, q. 1, n. 191] findet, sowie die Zurückweisung einer intrinsischen Wirksamkeit der Sakramente, die sich ebenfalls bereits in der scotistischen Tradition findet.

104 Guillaume du Buc, *Institutiones theologicae, seu locorum communium christianae religionis ex dei verbo et praestantissimorum theologorum orthodoxo consensu expositorum analysis*, Bern: Jean le Preux, 1602 (USTC 2052522).

105 Buc, *Institutiones Theologicae* (1602), I [1.1].

Gründe seien, um vernunftgemäss die Existenz Gottes zu beweisen.¹⁰⁶ Du Buc führt deren fünf an – genau den «quinque viae» entsprechend, die Thomas auch in seiner *Summa theologiae* erläutert hatte.¹⁰⁷ Auch wenn man einen expliziten Verweis auf Thomas bei du Buc an dieser Stelle vergeblich sucht, ist doch klar, dass er sich dank seiner Anschaffung der *Summa theologiae* für die Lausanner Bibliothek nun auch dieser mittelalterlichen Ressourcen bedienen konnte, um seine theologischen Werke auszubauen.

4.3 Polanus von Polansdorf

Mit einem letzten Beispiel, wie das Vorhandensein mittelalterlicher Ressourcen in protestantischen Bibliotheken die Arbeit reformierter Theologen prägen konnte, möchte ich nach Basel zurückkommen, wo, wie eingangs aufgezeigt, ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ein Grossteil der Bestände der Universitätsbibliothek auf mittelalterlichen Ressourcen beruhte. Dass diese Bestände nicht einfach unbeachtet herumlagen, zeigt Amandus Polanus von Polansdorf, ein reformierter Gelehrter, der am Übergang vom 16. zum 17. Jahrhundert an der Universität Basel wirkte.¹⁰⁸ Polanus, der zuerst als Hauslehrer bei verschiedenen adeligen Familien unterrichtete, hatte sich seit Beginn seiner Karriere der Polemik gegen die Jesuiten verschrieben; doch während er in seinen frühen Jahren vor allem die direkte Konfrontation zwischen deren Theologie und den Lehren suchte, die sich seiner Ansicht nach allein aus der Bibel ziehen liessen,¹⁰⁹ erhielt ab 1596, als er an der Basler Universität zu

106 Guillaume du Buc, *Institutiones theologicae, seu locorum communium christianae religionis ex dei verbo et praestantissimorum theologorum orthodoxo consensu expositum analysis*, Bern: Johannes und Jesaias le Preux, 1605 (USTC 2079247), I [I.1.3]: «Quae praecipuae rationes probant esse Deum.»

107 Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae*, hg. von Pietro Caramello, 4 Bde., Turin 1948–1950, Bd. 1, 12f. [Ia, q. 2, a. 3, resp.]; dazu auch *Abraham*, *Bibliothèque de l'Académie*, 34, und *ders.*, *Library of Lausanne Academy*, 192f.

108 Zu Polanus vgl. jüngst Stephen B. Tipton, *The Ground, Method, and Goal of Amandus Polanus' (1561–1610) Doctrine of God. A Historical and Contextual Analysis*, Göttingen 2022 (*Reformed Historical Theology* 73).

109 Wobei er schon 1590 eine Disputation zur Autorität der Schrift mit einem Thomas-Zitat ausklingen liess; vgl. Amandus Polanus, *De autoritate sacrae scripturae*, Basel: Johannes Oporin, 1590 (USTC 709655), A6r: «Fidei certitudo autoritati sacrae scripturae

arbeiten begann, eine andere Argumentationsstrategie mehr und mehr Gewicht: Polanus konfrontierte nämlich die Lehren der Jesuiten mit den Lehren der mittelalterlichen Theologen und insbesondere mit der Lehre von Thomas von Aquin und suchte nach inhaltlichen Widersprüchen.¹¹⁰ Denn davon versprach er sich argumentatorische Schlagkraft. Liess sich aufzeigen, dass die zeitgenössische katholische Theologie mit ihrer eigenen Tradition nicht in Übereinstimmung stand, dann war das römische Konzept von Katholizität grundlegend in Frage gestellt. Für eine solch strategische Nutzung mittelalterlicher Theologie bedurfte es aber entsprechender Ressourcen, die nun in Basel dank der grossen mittelalterlichen Bestände gegeben waren, wie etwa an einer Stelle aus einem dogmatischen Spätwerk von Polanus deutlich wird. In seinen *Syntagma theologiae christianae* von 1609 zitierte Polanus einen grammatikalisch nicht korrekten Satz aus Thomas' *Summa theologiae* und fügte an: «So lässt es sich in einem Druck-Exemplar lesen, das einst der Kartause Basel gehört hat – wenn es nicht ein Versehen des Druckers ist, dann hat sich Thomas hier nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Grammatik verfehlt.»¹¹¹

Die Möglichkeit, sich eingehend mit mittelalterlicher Theologie zu beschäftigen, bot Polanus aber nicht nur Gelegenheit, diese theologische Tradition polemisch auszuschlachten und gegen die Jesuiten einzusetzen, wo ihm dies passend schien. Vielmehr scheint er mehr und mehr festgestellt zu haben, dass durchaus auch aus reformierter Perspektive positive Bezugnahmen auf die mittelalterliche Theologie möglich seien.

innitur» (vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae*, Bd. 3, 554 [IIa IIae, q. 110, a. 3, ad 1]).

110 Zu dieser Entwicklung vgl. Ueli Zahnd, *Saniores scholastici consonant*. Polanus von Polansdorf und der Konsens mit mittelalterlicher Theologie in der frühorthodoxen reformierten Polemik, in: Consensus, hg. von Thomas Jeschke und Andreas Speer, Berlin 2024 (*Miscellanea Mediaevalia* 43), 704–723.

111 Amandus Polanus, *Syntagma theologiae christianae*, Hanau: Andreas Wechel Erben, 1609 (Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 17. Jahrhunderts [elektronische Ressource] 14:669326D), 4022 [IX.21]: «Sic in exemplari excuso legitur quod Carthusiae Basiliensis fuit; si typographi culpa non est et Aquinas scripsit «ipso Christo, erravit et in theologia et in grammatica»; vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae*, Bd. 4, 171 [IIIa, q. 25, a. 3, resp.] – es handelt sich allerdings tatsächlich bloss um einen Druckfehler in der genannten Ausgabe (Basel: Michael Wenssler, 1485, hier Ee8ra; USTC 749329; Basel UB, UBH FNP II 20).

Und so veröffentlichte er 1607 nichts weniger als eine *Symphonia catholica*, eine Symphonie christlicher Autoren, die in den 16 Jahrhunderten vor ihm bereits auch jene theologischen Positionen vertreten hatten, welche nun die reformierte Konfession ausmachten.¹¹² Neben einer Vielzahl an patristischen Autoren finden sich darin auch zahlreiche mittelalterliche Autoren, und Polanus fügt dem Werk sogar einen Index bei, in dem zumindest ein Teil der Werke, aus denen er zitiert, mit genauer Angabe zum Druckexemplar aufgeführt sind.¹¹³ Vergessen wir nicht, dass Basel die Bibliothek war, in der schon in den 1580er Jahren die Werke nur noch nach Disziplin und dann alphabetisch geordnet waren, und tatsächlich lässt sich für die meisten der mittelalterlichen Ausgaben, die Polanus hier so gleichberechtigt neben anderen Werken auflistet, ein entsprechendes Exemplar in den alten Beständen der heutigen Basler Universitätsbibliothek finden.¹¹⁴

- 112 Amandus *Polanus*, *Symphonia catholica seu consensus catholicus et orthodoxus dogmatum hodiernae ecclesiae ex praescripto verbi Dei reformatae, et veteris apostolicae catholicae, maxime illius quae primis aliquot seculis floruit*, Basel: Konrad Waldkirch, 1607 (USTC 2118623); vgl. Byong Soo *Han*, *Symphonia Catholica. The Merger of Patristic and Contemporary Sources in the Theological Method of Amandus Polanus (1561–1610)*, Göttingen 2015 (Reformed Historical Theology 30), der allerdings auf die mittelalterlichen Quellen nicht eingeht.
- 113 *Polanus*, *Symphonia catholica*, β1r–β3v: «Index primus Patrum et Scriptorum plerorumque ex quibus Symphonia haec contexta est, cum locis et temporibus et formis editionum». Für einen identischen Index in *Polanus' Syntagma* vgl. *Zahnd*, *Saniores scholastici*, 715f.
- 114 Es handelt sich um *Bernard von Clairvaux*, *Opera*, Basel: Erben von Johannes Herwagen, 1566 (USTC 640560; Basel UB, UBH FJ I 18); *Jean Gerson*, *Opera*, Basel: Adam Petri, 1517–1518 (USTC 686492; Basel UB, UBH FMr III 8–11); [Biblia latina cum] *Glossa Ordinaria*, Basel: Johannes Amerbach, 1498–1502 (USTC 740093; Basel UB, UBH FO II 1–7); *Johannes Duns Scotus*, *Opus oxoniense*, Venedig: Simone da Loveve, 1506 (USTC 827863; Basel UB, UBH FL VI 9); *Petrus Lombardus*, *Sententiarum libri quatuor*, Paris: Claude Fremy, 1560 (USTC 152999; Basel UB, UBH Frey-Gryn B VI 16:2); *Thomas von Aquin*, *Commentaria in omnes epistolas Sancti Pauli*, Basel: Michael Furter, 1495 (USTC 749343; Basel UB, UBH AK III 9:1). Zudem listet der Index auch «Gratianus imperator iuris canonici, Lugduni 1591, in quarto»; eine Quart-Ausgabe des *Decretum* ist in dem Zeitraum allerdings nur aus Paris (Compagnie de la Grand-Navire, 1585; USTC 170771) bekannt, die sich zudem nicht in Basel findet.

5 Schluss

Der vorliegende Beitrag ist der Frage nachgegangen, wie in protestantischen Bibliotheken der Reformationszeit mit dem mittelalterlichen Büchererbe umgegangen wurde und welche institutionellen Dynamiken sich daraus entwickelten. Ausgehend von der generellen Kritik der Reformatoren an der mittelalterlichen Theologie, an der Scholastik und am im Spätmittelalter verbreiteten theologischen Aristotelismus hätte sich erwarten lassen, dass daraus auch konkrete Konsequenzen für die Ausstattung der reformierten Bibliotheken und ihren Umgang mit mittelalterlichen Codices erwachsen. Der Blick auf die Bibliotheken hat aber eine Perspektive eröffnet, die eine etwas andere Geschichte zu erzählen erlaubt, und ich möchte dazu drei Punkte hervorheben:

1 Im Gegensatz zu den theologischen und aus der Polemik zugespitzten Idealvorstellungen der Reformation, an der bis heute oft das Wesen der Reformation festgemacht wird, ist eine pragmatische Seite zum Vorschein getreten, die dem mittelalterlichen Erbe durchaus seinen Raum und seine Bedeutung zugestanden hat. Das zeigte sich bei der Grundausstattung der Lausanner Bibliothek mit spätmittelalterlichen Handbüchern ebenso wie bei der Reintegration der Basler Klosterbibliotheken in die Bibliothek der Universität. Dass solche Aktionen aber nicht einfach nur der Not geschuldet waren, sondern der Haltung reformierter Theologen möglicherweise gar mehr entsprochen haben als in der Polemik zugespitzte Prinzipien, zeigten die Privatbibliotheken von Zwingli und Bullinger, in denen die mittelalterlichen Bücher ihren Platz behielten. Anders als es vordergründig formulierte Polemiken vermuten lassen, wurde eine grundsätzliche Wertschätzung des mittelalterlichen Erbes durch den institutionellen Rahmen der Bibliotheken aufrechterhalten.

2 Damit zeigt sich zweitens auch aus der Perspektive der protestantischen Bibliotheken, dass die Zäsur zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit nicht so grundlegend war, wie dies das klassische Epochendenken weiterhin suggeriert. Das betrifft die beibehaltenen Bestände und die Wirkung, die sie entfalten konnten, aber es betrifft vielmehr noch die Institution und Funktionsweise der Bibliotheken selbst. Hier wurde

nichts neu erfunden: Das Mobiliar oder zumindest die Art des Mobiliars blieb bestehen, die Aufstellungslogiken wurden weitergeführt, und auch das Konzept eines Bibliothekskatalogs wurde keinesfalls revolutioniert. Als Institution lebten die Bibliotheken weiter oder wurden nach den vorhandenen Modellen neu gegründet, und entsprechend bewirkten sie auch eine Kontinuität in der Nutzungsweise, die das späte Mittelalter mit der Frühen Neuzeit verband.

3 Wenn ich nun drittens für diese Kontinuitäten den wenig schmeichelhaften Begriff der institutionellen Trägheit verwendet habe, so hoffe ich mit meinen Ausführungen doch deutlich gemacht zu haben, dass diese Trägheit durchaus nicht einfach im Sinne einer Hemmung oder eines Ausbremsens von Innovation und Fortschritt zu verstehen ist, sondern auch als Bereicherung und teilweise gar als Motor gesehen werden muss. Dass Bullinger sich insgeheim an Petrus Lombardus orientierte, bremste die breite Rezeption seines Werks im gesamten protestantischen Raum keineswegs aus; die Übernahmen aus Thomas' *Summa* ermöglichten es du Buc, sein dogmatisches Werk substanziell zu erweitern; und die reichen Basler Bestände erlaubten es Polanus, zu einer symphonischen Gesamtschau der christlichen Theologie zu kommen, die in der Frühen Neuzeit einmalig ist. Wenn es zur Aufgabe von Bibliotheken gehört, Wissen nicht nur zu wahren, sondern auch die Nutzung des gewahrten Wissens zu fördern, dann sind die frühneuzeitlichen reformierten Bibliotheken im Gebiet der heutigen Schweiz dieser Aufgabe auch mit Blick auf das mittelalterliche Erbe sehr wohl gerecht geworden.

Abstract: This article examines the preservation of medieval books in Reformed libraries in the territory of present-day Switzerland. Given the persistence of late medieval practices and approaches in Protestant academia, it examines whether the example of libraries reveals a kind of institutional inertia, i.e. whether the pressure of existing collections and the normativity of de facto established practices gave the medieval library heritage a weight that slowed down radical change and disruption. It is shown that the medieval legacy did indeed exert a kind of formal pressure on the design of reformed libraries, which can even be traced down to the formulation of doctrine. However, the article also argues

that the resulting continuities are by no means negative, but in some cases led to highly original approaches.

Keywords: Bibliotheken; Reformation; Mittelalter; Kontinuität; Basel; Bern; Genf; Lausanne; Zürich

Stefan Krauter

Debatten über den Abfassungsanlass des Römerbriefes in Kommentaren der Reformationszeit

Wer neuere amerikanische Forschungsliteratur zu Paulus liest, wird über kurz oder lang über die Feststellung stolpern, seine Briefe seien nicht «abstract theological document[s]»¹. Mit dieser Aussage grenzen sich neuere Strömungen der Paulusforschung² von derjenigen Tradition ab, die häufig *German Protestant, Lutheran* oder auch einfach *Old Perspective on Paul* genannt wird. Damit ist üblicherweise die Paulusexegese von der Reformationszeit bis ins zweite Drittel des 20. Jahrhunderts gemeint. Sie habe die Paulusbriefe eben nicht als echte Briefe gelesen, das heisst als situative, kommunikative Texte eines antiken Gründers und Organisationsleiters religiöser Gemeinschaften, sondern als mehr oder minder situationsentobene, theologische Schriften eines Apostels. Auf den Punkt gebracht wird diese Perspektive auf die Paulusbriefe mit einer viel zitierten Formulierung Philipp Melancthons (1497–1560). Er bezeichnet in der Einleitung seiner *Loci communes* von 1521 den Römerbrief als «doctrinae christianae compendium».³

- 1 So z. B. Robert Jewett, *Romans. A Commentary*, Minneapolis 2007 (Hermeneia), 46.
- 2 Einen guten Überblick bietet Magnus Zetterholm, *Approaches to Paul. A Student's Guide to Recent Scholarship*, Minneapolis 2009.
- 3 Philipp Melancthon, *Loci communes* 1521. Lateinisch – Deutsch, übers. und komm. von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh 1997, 24: «Paulus in epistola, quam Romanis dicavit, cum doctrinae christianae compendium conscriberet, num de mysteriis trinitatis, de modo incarnationis, de creatione activa et creatione passiva philosophabatur?»

Neuansätze sind gut für ein Forschungsfeld. Ohne sie würde man rasch in blosser affirmativer Wiederholung steckenbleiben. Es ist auch wissenschaftssoziologisch einleuchtend, dass solche Neuansätze mit der polemischen Abgrenzung zu einem idealtypischen Gegenüber arbeiten müssen. Eine *New Perspective on Paul* braucht eine *Old Perspective* – wie schon die Reformatoren die vorangegangene Schriftauslegung als Widerpart brauchten.⁴ Die Gefahr ist jedoch gross, dass aus dem Idealtyp ein Zerrbild wird. Das ist nicht nur wissenschaftsethisch fragwürdig, sondern auch in der Sache unbefriedigend. Es verhindert eine differenzierte, historisch kontextualisierte Auseinandersetzung mit der Geschichte der eigenen Disziplin.

Deshalb ist ein genauerer Blick sinnvoll. Das möchte ich im Folgenden versuchen und beispielhaft anhand des Römerbriefes fragen: Hatten die Ausleger des 16. Jahrhunderts eine Vorstellung davon, aus welchem Anlass und in welcher Kommunikationssituation Paulus diesen Brief schrieb? Und hatte diese Vorstellung einen Einfluss darauf, wie sie diesen Brief verstanden? Nahmen sie ihn wirklich als abstrakten, zeitlosen theologischen Traktat wahr oder zumindest teilweise als echten, situativen antiken Brief?

Der Ort in den teilweise sehr umfangreichen Römerbriefkommentaren des 16. Jahrhunderts, an dem man mit der grössten Trefferwahrscheinlichkeit eine erste Antwort auf diese Frage finden kann, ist das *argumentum*. Nicht alle, aber die meisten der frühneuzeitlichen Kommentare beginnen mit einem programmatischen Widmungsbrief, in dem der Ausleger seine Motivation darlegt, sich von Vorgängern abgrenzt oder positiv auf sie Bezug nimmt und manchmal auch die eigene Methode erläutert.⁵ Zwischen diesem Widmungsbrief und der eigentlichen Kommentierung des Bibeltextes ist meistens ein unterschiedlich

4 Eine recht typische, sehr kritische Darstellung der spätantiken und mittelalterlichen Bibelauslegung bietet z. B. Heinrich *Bullinger*, *Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen. Röm – 1Kor – 2Kor*, hg. von Luca Baschera, Zürich 2012 (Heinrich Bullinger Werke III/6), 3–5.

5 Der sicherlich berühmteste dieser Widmungsbriefe ist derjenige Johannes Calvins an Simon Grynaeus, vgl. Johannes *Calvin*, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, hg. von Thomas H. L. Parker und David C. Parker, Genf 1999 (Ioannis Calvini Opera omnia II/13), 3–6; deutsch: Johannes *Calvin*, *Der Brief an die Römer*, hg. von Eberhard Busch et al., Neukirchen Vluyn 2005 (Calvin Studienausgabe 5/1), 16–25.

langer Abschnitt eingeschoben, in dem das verhandelt wird, was man heute als Bibelkunde und/oder Einleitungsfragen bezeichnen würde: das *argumentum*. Es geht in diesen *argumenta* im Falle des Römerbriefes also um Fragen wie die Anzahl der Paulusbriefe, ihre kanonische und ihre chronologische Reihenfolge, Zeit, Ort, Autor und Adressaten, Aufbau des Briefes und Inhaltsübersicht.

Die Zahl von Römerbriefkommentaren, die im 16. Jahrhundert verfasst wurden, ist vermutlich recht hoch.⁶ Ich werde im Folgenden auf acht *argumenta* näher eingehen. Deren Auswahl richtet sich einerseits danach, dass sie für die hier verhandelte Fragestellung möglichst aussagekräftig sind. Andererseits liegt ein Schwerpunkt auf Kommentaren von Schweizer Reformatoren.⁷

Kirchengeschichtlich wäre es sicher sinnvoll und auch sehr spannend, sie in chronologischer Reihenfolge vorzustellen. Es wird tatsächlich schon bei oberflächlichem Lesen deutlich, dass manche Autoren einander kennen oder über die Verwendung derselben Quellen miteinander verbunden sind. Man könnte also vermutlich nachvollziehen, wie Informationen und Argumente übernommen und gegebenenfalls in neuen Debattensituationen modifiziert werden. Da ich allerdings nicht als Kirchengeschichtler, sondern mit einer Fragestellung aus der Rezeptionsgeschichte der Bibel und der Disziplinengeschichte der neutestamentlichen Exegese an dieses Quellenmaterial herangehe, werde ich die Texte in einer thematischen Anordnung durchgehen: Weil Melanchthon als Prototyp einer ahistorischen Pauluslektüre gilt,⁸ beginne ich mit ihm

6 Thomas H. L. Parker, *Commentaries on the Epistle to the Romans 1532–1542*, Edinburgh 1986, zählt allein für dieses Jahrzehnt Kommentare von 14 verschiedenen Autoren, manche davon in mehreren Auflagen bzw. Fassungen. Die Datenbank <https://trp.zahnd.be/> listet bislang Römerbriefkommentare von 25 verschiedenen Autoren auf.

7 Für einen Überblick über reformierte Bibelauslegung in der (frühen) Neuzeit vgl. Bruce Gordon, *The Bible in Reformed Thought, 1520–1750*, in: *The New Cambridge History of the Bible*, Bd. 3: From 1450 to 1750, hg. von Euan Cameron, Cambridge 2016, 462–488.

8 Er ist jedoch keineswegs der Einzige der damaligen Ausleger, der wenig bis gar nicht auf die historischen Abfassungsumstände des Römerbriefes eingeht. Bekannt ist etwa die Themenangabe des Briefes in Martin Luthers Römerbriefvorlesung 1515/1516: «Summa et intencio Apostoli in ista epistola est omnem iusticiam et sapienciam propriam destruere et peccata atque insipienciam, que non erant (id est propter talem iusticiam et sapienciam non esse putabantur) statuere, augere et magnificare, id est

und werde die *argumenta* seiner Römerbriefkommentare genauer anschauen. Danach gehe ich einen Schritt zurück, um zu fragen, woher Melanchthon und seine Zeitgenossen eigentlich Informationen und Theorien über die Entstehungssituation des Römerbriefes hätten haben können. Anhand der *Glossa ordinaria*, des grossen Sammelwerkes mittelalterlicher Paulusexegese, lässt sich erkennen, dass es zwei Hauptstränge gibt, die sich einerseits auf Origenes und Pelagius, andererseits auf Ambrosiaster zurückführen lassen. Diesen beiden Strängen werde ich dann nachgehen und vorstellen, wie die ausgewählten Kommentatoren des 16. Jahrhunderts dieses historische Wissen rezipierten und wie sie mit ihm argumentierten.

1 Philipp Melanchthon: Der Römerbrief als «*doctrinae christianae compendium*»

Die berühmte Formulierung vom «*doctrinae christianae compendium*»⁹ steht in Melanchthons¹⁰ dogmatischem Hauptwerk, den *Loci communes* von 1521. Wie ist es mit seinem Römerbriefkommentar? Dieser erschien in verschiedenen Fassungen und Drucken; erstmals kurz nach den *Loci communes* 1522 in einer nicht autorisierten Fassung.¹¹ Da schreibt Melanchthon zunächst lapidar:

docere, ut agnoscantur stare, multa et magna esse, ac sic demum pro illis vere destruendis Cr̄stum et iusticiam eius nobis necessarios esse. Et hoc facit usque ad capitulum duodecesimum, a quo usque ad finem docet, que et qualia operari oporteat sic iustificatos. Quia coram Deo non ita agitur, ut quis agendo iusta fiat iustus ut Iudei, heretici et hypocrite seu iusticiarii superbe confidunt, sed existendo iustus facit iusta» (Martin Luther, Die Nachschriften zur Vorlesung über den Römerbrief, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe], Bd. 57, Weimar 1939, 5). Auch z. B. Johannes Calvin geht im *argumentum* seines Kommentars nicht auf die Abfassungsumstände ein (Calvin, Commentarius, 7–12; deutsch: Calvin, Brief an die Römer, 26–39). Er ist allerdings ein gutes Beispiel, dass man daraus nicht vorschnell schliessen darf, er hätte kein historisches Interesse; vgl. dazu Barbara Pitkin, Calvin, the Bible, and History. Exegesis and Historical Reflection in the Era of Reform, New York 2020.

9 Melanchthon, *Loci communes*, 24.

10 Grundlegende biographische Angaben bei Hermann-Adam Stempel, Art. «Melanchthon, Philipp», in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, hg. von Friedrich Wilhelm Bautz et al. [BBKL], Bd. 5, Nordhausen 1993, 1184–1188.

11 Philipp Melanchthon, *Annotationes in Epistolas Pauli ad Rhomanos et Corinthios*, Nürnberg: Johann Stuchs, 1522 (Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschie-

«Was auch immer der Anlass für Paulus war, diesen Brief zu verfassen, so scheint doch hinreichend klar zu sein, dass er Christus seinem eigensten Wesen dem Erdkreis beschreiben und schildern und dass er möglichst zuverlässig darlegen wollte, welche Wohltat der Erdkreis durch Christus empfängt.»¹²

Was Melanchthon in den *Loci communes* mit dem Schlagwort «compendium» zusammenfasst, formuliert er hier verbal: Paulus wollte im Römerbrief für die ganze Welt Christus und seine Wohltat darstellen. Der polemische Aspekt, den die Formulierung in den *Loci communes* hat, bleibt dabei erhalten: Das vom Apostel verfasste Compendium der christlichen Lehre ist ganz auf deren christologischen und soteriologischen Kern konzentriert. Es fehlt also nichts, wenn man die Geheimnisse der Trinität und anderes unberücksichtigt lässt.¹³ So auch hier: Es ist «hinreichend klar» («quam propriissime») und «möglichst zuverlässig» («quam certissime»), wie Paulus Christus und sein Wirken darstellt.¹⁴

Im Anschluss geht Melanchthon dennoch auf die zunächst beiseitegeschobene Frage ein, aus welchem Anlass Paulus den Brief an die Römer geschrieben hat:

«Ferner scheint der Anlass zum Schreiben gewesen zu sein, dass die Juden die Wohltat ihrer Rettung für sich beanspruchten wegen ihrer Gerechtigkeit. Umgekehrt behaupteten die Heiden, die Juden seien verworfen, weil

nenen Drucke des 16. Jahrhunderts, 22 Bde., Stuttgart 1983–1995 [VD16], M 2447); deutsch: Rolf Schäfer und Nicole Kuropka, Melanchthon deutsch, Bd. 5: Melanchthons Römerbriefauslegung 1519 bis 1532, Leipzig 2020. Zur verwickelten Entstehungs- und Publikationsgeschichte von Melanchthons Pauluskomentaren vgl. Tobias Jammerthal, The Work of a Lifetime. Philip Melanchthon's Commentaries on Pauline Epistles, in: Reformatorische Paulusauslegungen, hg. von Stefan Krauter und Manuel Nägele, Tübingen 2023 (History of Biblical Exegesis 5), 205–222.

12 Melanchthon, Annotationes, 7: «Quaecunque tandem fuit occasio scribendae huius epistolae Paulo, satis apparet voluisse eum describere et exprimere Christum quam propriissime orbi terrarum, et docere quam certissime, quid per Christum beneficium orbis accipiat»; Übersetzung in: Schäfer/Kuropka, Römerbriefauslegung, 76.

13 Siehe oben, Anm. 3.

14 Melanchthon, Annotationes, 7

sie Christus nicht angenommen hätten. Und so rühmten sich beide ihrer Gerechtigkeit.»¹⁵

Melanchthon deutet also zumindest kurz an, dass es einen aktuellen Anlass für den Brief gegeben habe, nämlich einen Streit zwischen Juden und Nichtjuden. Er geht darauf aber nicht näher ein, konkretisiert z. B. nicht, ob es sich speziell um einen Streit in Rom handelte. Vielmehr springt er direkt auf die Ebene der theologischen Deutung, und zwar einer spezifisch wittenbergisch-reformatorischen Deutung: In dem Streit drücke sich das menschliche Streben nach dem Rühmen mit der eigenen Gerechtigkeit aus.¹⁶

Der Verweis auf einen konkreten Briefanlass bleibt hier also undeutlich, ja fast rätselhaft, und er dient nicht als Schlüssel zum Verständnis des Briefes, sondern wird unter einen soteriologischen Topos subsumiert und dadurch gewissermassen neutralisiert.

Was Melanchthon hier macht und vor allem warum er es macht, wird klarer, wenn man das *argumentum* der späteren Fassung seines Kommentars von 1540 liest:

«Der Brief hat zwei Teile. Der erste enthält eine lange Disputation, im zweiten sind Vorschriften über die Moral. Viele freilich halten nur diesen hinteren Abschnitt über die Moral für heute lesenswert und lesen ihn wie ein Gedicht von Hesiod oder Phokylides. Der erste, meinen sie, gehe uns nichts an, weil sie ihn nur für Streitigkeiten über jüdische Zeremonien halten, über die heute niemand mehr streite. Aber das muss man ganz anders sehen. Der erste Teil bietet eine Disputation, die äußerst notwendig ist für alle Zeitalter und für die ganze Kirche, denn er enthält die wichtigsten und eigentümlichsten Topoi der christlichen Lehre, unterscheidet das Evangelium vom Gesetz und von der Philosophie, zeigt die Wohltaten Christi auf, die bedingungslose Vergebung der Sünden, die Befreiung vom ewigen

15 *Melanchthon*, *Annotationes*, 7: «Porro videtur scribendi occasio fuisse, quod Iudaei sibi beneficium suae redemptionis vindicabant, propter suam iustitiam. Contra, gentes contendebant reiectos Iudaeos, quia Christum non recepissent, atque adeo utrique iactabant suam iustitiam»; Übersetzung in: *Schäfer/Kuopka*, *Römerbriefauslegung*, 76.

16 Die Formulierung «sua iustitia» stammt zwar nicht von Melanchthon selbst, sondern aus dem *argumentum* im Kommentar des Pelagius (siehe Abschnitt 2), aber es ist charakteristisch, dass Melanchthon gerade sie aufnimmt und sie dabei auch noch aus ihrem ursprünglichen Kontext herauslöst.

Tod, die Anrechnung der Gerechtigkeit, die Gabe des Heiligen Geistes und des ewigen Lebens. Über diese so wichtigen Dinge predigt er und streitet nicht nur über Zeremonien.»¹⁷

Die «Viele[n]», gegen die Melanchthon hier argumentiert, sind die Humanisten, insbesondere Erasmus.¹⁸ Sie lesen den ersten Teil des Römerbriefes offenbar von einem bestimmten Briefanlass her, nämlich einem Streit über jüdische Zeremonien, in dem Paulus Stellung bezieht. Dadurch historisieren sie den Text und relativieren ihn. Er geht spätere Leser des Briefes, die sich aufgrund der gewandelten historischen Umstände nicht mehr mit jüdischen Zeremonien befassen, nichts mehr an. Für sie ist nur der zweite, moralische Teil interessant.

Gegen diese Position stellt Melanchthon also seine Ansicht, der Römerbrief bilde den Kern christlicher Lehre für die ganze Kirche aller Zeiten.¹⁹ In der ersten Fassung von 1522 tut er das eher implizit. In der zweiten Fassung von 1540 tut er es explizit und legt im Folgenden ausführlich dar, dass seine Lesart weder neu noch abwegig sei.

Aus diesen Beobachtungen an den *argumenta* von Melanchthons Kommentar lassen sich schon erste Schlüsse ziehen, die für die Untersuchung der weiteren Texte als Heuristik dienen:

17 Philipp *Melanchthon*, *Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos hoc anno M.D.XL.* Der Kommentar zum Römerbrief aus dem Jahr 1540, Wittenberg 1541, hg. und übers. von Michael Wolter, Bonn 2021, 25; online: <https://doi.org/10.48565/bonndoc-2>: «*Duae sunt Epistolae partes. Prior continet longam disputationem, In posteriore sunt praecepta de moribus. Ac multi tantum hanc postremam pagellam de moribus censent nunc lectu dignam esse, eamque legunt ut Hesiodi aut Phocylidis poema. Superiora nihil arbitrantur ad nos pertinere, quia putant tantum rixas esse de Iudaicis ceremoniis, de quibus nunc nemo litigat. Sed longe aliter sentiendum est. Prior pars habet disputationem maxime necessariam omnibus seculis et universae Ecclesiae, continet enim praecipuos et proprios locos doctrinae Christianae, discernit Evangelium a Lege et a Philosophia, monstrat beneficia Christi, remissionem peccatorum gratuitam, liberationem a morte aeterna, imputationem iusticiae, donationem spiritus sancti, et vitae aeternae. De his tantis rebus concionatur, non tantum litigat de ceremoniis.*»

18 Vgl. Abschnitt 4.

19 Vgl. dazu Michael *Wolter*, Philipp Melanchthons Römerbriefkommentar aus dem Jahr 1540, in: Krauter/Nägele (Hg.), *Reformatorsche Paulusauslegungen, 179-203*, hier 185-203.

1 Die Ausleger des 16. Jahrhunderts hatten eine Vorstellung davon, dass der Römerbrief als echter Brief einen konkreten Schreib Anlass hatte, und sie kannten Vermutungen, was dieser Anlass war.

2 Dass Paulus trotz dieses konkreten Anlasses oder über ihn hinaus mit dem Römerbrief einen Text für alle Christen aller Zeiten verfasst habe, war – gegen das gängige Vorurteil in heutigen exegetischen Werken – nicht die allgemein anerkannte Standardansicht, sondern musste begründet und verteidigt werden.

3 Die Position der Ausleger des 16. Jahrhunderts in damaligen Debatten über den Abfassungsanlass des Römerbriefes ist eng verbunden mit ihrer Position in theologischen Debatten über die Auslegung der Bibel und ihre Bedeutung für die christliche Lehre.

2 Die beiden Hauptstränge historischer Verortung des Römerbriefes

Melanchthon setzt sich, wie wir gesehen haben, mit der These auseinander, ein Streit zwischen Juden und Nichtjuden in Rom sei der Anlass für den Römerbrief gewesen. Woher konnten er und seine Zeitgenossen solche Thesen und die hinter ihnen stehenden historischen Informationen kennen? Man kann davon ausgehen, dass die Reformatoren der ersten Generationen, sofern sie Theologie studiert hatten, mit dem großen Sammelwerk der mittelalterlichen Exegese, der *Glossa ordinaria*,²⁰ Bekanntschaft gemacht hatten. Die in der Glossa verwendeten antiken Texte könnten sie zusätzlich auch aus separaten Ausgaben gekannt ha-

20 *Biblia latina cum glossa ordinaria*. Facsimile reprint of the Editio Princeps (Adolph Rusch of Strassburg 1480/81), 4 Bde., hg. von Karlfried Froehlich und Margaret T. Gibson, Turnhout 1992 [Glossa ordinaria]; online: <https://gloss-e.irht.cnrs.fr/>. Zur Entstehung der Glossen siehe Lesley Smith, *The Glossa Ordinaria. The Making of a Medieval Bible Commentary*, Leiden 2009 (Commentaria 3); Ann Collins, *Eleventh-Century Commentary on the Epistles of Saint Paul. The Role of Glosses in Pauline Exegesis*, in: *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*, hg. von Steven R. Cartwright, Leiden 2013, 175–204.

ben; inwieweit sie diese neben den traditionellen Sammelwerken wirklich konsultiert haben, ist allerdings unsicher.²¹

Die *Glossa ordinaria* bietet ein sehr kurzes *argumentum* des Römerbriefes:

«Die Römer wohnen in Italien. Diesen kamen falsche Apostel zuvor und unter dem Namen unseres Herrn Jesu Christi wurden sie zum Gesetz und den Propheten verleitet. Diese ruft der Apostel zum wahren und evangelischen Glauben zurück, indem er ihnen schreibt.»²²

Den Anlass zum Schreiben bietet hier kein Streit in Rom. Vielmehr wird die Geschichte der Gemeinde so rekonstruiert, dass nach einem Fehlstart, bei dem falsche Apostel eine stark jüdisch geprägte christliche Lehre eingeführt hätten, Paulus ihr erst ein rechtgläubiges apostolisches Fundament gegeben habe. Diese These geht letztendlich auf antike Autoren zurück. Am frühesten für uns greifbar ist sie im *argumentum* des Römerbriefkommentars des Ambrosiaster, der im 16. Jahrhundert noch als Werk des Ambrosius galt.²³

Neben dem *argumentum* bietet die *Glossa ordinaria* allerdings noch einen *prologus specialis* zum Römerbrief. Dieser fasst die Anfänge der Gemeinde in Rom folgendermassen zusammen: In Rom seien jüdische und nichtjüdische Christen gewesen. Diese hätten sich gegenseitig Vorwürfe gemacht, sie seien des Evangeliums unwürdig. Die Juden reklamierten

21 Vgl. dazu Ulrike Treusch, Spätmittelalterliche Paulus-Auslegung als Kontext und Verstehenshorizont reformatorischer Paulus-Exegese, in: Krauter/Nägele (Hg.), Reformatorische Paulusauslegungen, 11–30, hier 12–19.

22 *Glossa ordinaria*, Bd. 4: Evangelia – Epistulae Pauli – Ad Hebraeos – Acta Apostolorum – Epistulae Catholicae – Apocalypsis Johannis, Turnhout 1992, 273: «Romani sunt in partibus Italie. Hi preventi sunt a falsis apostolis et sub nomine Domini nostri Iesu Christi in Legem et Prophetas erant inducti. Hos revocat Apostolus ad veram et evangelicam fidem scribens eis.»

23 *Ambrosiaster*, Commentarius in epistulas Paulinas (ad Romanos), hg. von Heinrich Joseph Vogels, Wien 1966 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum [CSEL] 81/1), 4–9; englischer Text und Kommentar: Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans, übers. und eingel. von Theodore S. de Bruyn et al., Atlanta 2017 (Writings from the Greco-Roman World 41), 3; vgl. dazu Joshua Papsdorf, «Ambrosiaster» in Paul in the Middle Ages, in: Cartwright (Hg.), A Companion to St. Paul in the Middle Ages, 51–77.

es als Gottesvolk, dem die Verheissungen gälten, exklusiv für sich. Die Nichtjuden hätten ihrerseits den Juden Untreue bis hin zur Ablehnung Jesu vorgeworfen. Auf diesem situativen Hintergrund wird der Inhalt des Römerbriefes folgendermassen beschrieben:

«Als diese sich so streiten, stellt sich der Apostel in die Mitte und räumt mit den Anklagen der beiden Parteien auf, indem er bekräftigt, keine von ihnen habe durch eigene Gerechtigkeit das Heil verdient, vielmehr hätten beide Völker sich wissentlich und schwerwiegend verfehlt. [...] Nachdem beide in gleicher Weise Vergebung erlangt hätten, seien beide gleichwertig, so zeigt er ganz wahrhaftig auf. [...] Indem er sie in dieser Angelegenheit abwechselnd demütigt, ermahnt er sie zu Frieden und Eintracht.»²⁴

Auch diese Ansicht geht auf antike christliche Theologen zurück, nämlich auf den Römerbriefkommentar des Origenes, den die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Ausleger in der lateinischen Übersetzung des Rufinus vorliegen hatten,²⁵ sowie auf ein im Römerbriefkommentar des Pelagius überliefertes, vermutlich aber nicht originales *argumentum*. Den Kommentar des Pelagius kannten sie in einer leicht redigierten Fassung als Werk des Hieronymus.²⁶ Freilich zweifelte bereits Erasmus die Autorschaft des Hieronymus an.²⁷

24 Glossa ordinaria, Bd. 4, 272: «His taliter altercantibus, Apostolus se medium interponens, ita partium dirimit questiones, ut neutrum eorum sua iustitia salutem meruisse confirmet, ambos vero populos et scienter et graviter deliquisse. [...] Utrosque etiam similiter veniam consecutos, equales esse verissima ratione demonstrat. [...] Quam ob rem vicissim eos humilians, ad pacem et concordiam cohortatur.»

25 Dort allerdings nicht in der *praefatio*, sondern in der Kommentierung zu Röm 3,1–4, d. h. Origenes, Der Römerbriefkommentar. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins, Buch 1–3, hg. von Caroline P. Hammond Bammel, Freiburg 1990 (Vetus Latina 16), Bd. 2/10, 176f.; deutscher Text bei Origenes, Commentarii in epistulam ad Romanos, liber primus, liber secundus. Römerbriefkommentar, erstes und zweites Buch, übers. und eingel. von Theresia Heither, Freiburg et. al. 1990 (Fontes Christiani 2/1), Bd. 2/6, 300–303. Vgl. dazu Thomas P. Scheck, Origen's Interpretation of Romans, in: Cartwright (Hg.), A Companion to St. Paul in the Middle Ages, 11–49.

26 Vgl. dazu Thomas P. Scheck, Pelagius's Interpretation of Romans, in: Cartwright (Hg.), A Companion to St. Paul in the Middle Ages, 79–113.

27 Alexander Souter, Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul, Cambridge 1922 (Texts and Studies 9), 6f. Text und englische Übersetzung: Pelagius, Commentaries on the Thirteen Epistles of Paul with the Libellus Fidei, hg. und übers. von Thomas P.

In der *Glossa ordinaria* stehen also zwei verschiedene, jeweils bereits auf die Antike zurückgehende, Vorstellungen von der Abfassungssituation des Römerbriefes nebeneinander. Diesen beiden Strängen möchte ich im Folgenden nachgehen.

3 Die Gemeinde in Rom als nicht-apostolische Gründung

T. H. L. Parker, der die bis heute umfangreichste vergleichende Studie zu Römerbriefkommentaren des frühen 16. Jahrhundert vorgelegt hat, stellt die Behauptung auf, fast alle Kommentatoren hätten einfach die Situationsangabe des *argumentum* der *Glossa ordinaria* übernommen.²⁸ Teilweise ist das tatsächlich der Fall. Um nur ein besonders originelles Beispiel zu nennen: Der weitgehend unbekannte, humanistisch geprägte französische Theologe François Bonade verfasste eine Nachdichtung der Paulusbriefe in elegischen Distichen im Stil Ovids.²⁹ Er zitiert darin fast wörtlich die *Glossa ordinaria*:

«Die Römer wohnen in Italien. Diesen kamen falsche Apostel zuvor und unter dem Namen unseres Herrn Jesu Christi wurden sie zum Gesetz und den Propheten verleitet. Diese ruft der Apostel zum wahren und evangelischen Glauben zurück, indem er ihnen von Korinth aus schreibt.»³⁰

Scheck, New York 2022. Die im Mittelalter und der frühen Neuzeit bekannte Fassung findet man in [*Hieronimus*], *Commentarii in Epistolas Sancti Pauli*, in: *Patrologia Latina*, hg. von J[acques] P[aul] Migne, Bd. 30, Paris 1846, 645–718, dort allerdings ohne das *argumentum* abgedruckt.

²⁸ Parker, *Commentaries*, LVII–LVIII.

²⁹ François Bonade, *Divi Pauli apostoli gentium ac Christi Iesu ecclesiae doctoris evangelici epistolae divinae ad Orphicam lyram traductae*, Basel: Bartholomaeus Westheim, 1537 (VD16 B 6550). Es gab noch weitere derartige Versifizierungen von Paulusbriefen und Paulusviten, z. B. Gilles de Delft, *Epistola divi Pauli ad Romanos decantata*, Paris: Josse Bade, 1507; Petrus Rossetus, *Paulus*, Paris: Josse Bade, 1522. Vgl. dazu John Nassichuk, *L'épître versifiée*. François Bonade paraphraste des lettres de Paul (1537), in: *La Lettre au carrefour des genres et des traditions du Moyen Âge au XVIIe siècle*, hg. von Maria Cristina Panzera und Elvezio Canonica, Paris 2015, 305–328.

³⁰ Bonade, *Epistolae*, 14: «Rhomani sunt pars Italiae. Hi praeventi sunt a falsis Apostolis, et sub nomine domini nostri Iesu Christi erant in legem et prophetas inducti. Hos revocat Apostolus ad veram et evangelicam fidem scribens eis a Corintho».

Hier ist nur der Abfassungsort ergänzt, den man ja anhand von Röm 16,1f leicht erschliessen kann.

Generell lässt sich Parkers Einschätzung jedoch nicht verifizieren. Als erstes Beispiel kann der Römerbriefkommentar von Wolfgang Musculus (1497–1563) dienen.³¹ Der Berner Professor differenziert zwischen dem allgemeinen Thema des Römerbriefes und dem Anlass, diesen Brief nach Rom zu schicken. Einerseits wisse Paulus, dass alle Menschen – die Fleischlichen, die Philosophen und die Juden – je auf ihre Art ihre eigene Gerechtigkeit aufrichten wollten. Die Fleischlichen verliessen sich auf ihren Wohlstand, die Philosophen auf ihre Klugheit, die Juden auf Gesetzeswerke. Dagegen spreche sich Paulus generell aus.³²

Andererseits sieht Musculus klar, dass das keine Antwort auf die Frage ist, warum Paulus diesen Brief ausgerechnet an die Gemeinde in Rom schickte. Paulus schrieb zwar seiner Ansicht nach über ein situationsübergreifendes Thema, aber dass er Rom über dieses Thema unterrichtete, war situativ begründet. Diese Situation rekonstruiert er wie das *argumentum* der *Glossa ordinaria*: Die römischen Christen hatten nicht die reine Lehre, denn sie waren von Pseudaposteln missioniert worden. Während in Galatien solche falschen Lehrer nach Paulus kamen und die von ihm gewonnenen Gemeinden nachträglich verwirrten, kamen sie ihm in Rom zuvor.³³

Musculus argumentiert also durchaus historisch und mit Hilfe von ihm glaubwürdig erscheinenden historischen Quellen. Er geht davon aus, dass in Rom eine spezifische Problemlage herrschte und dass Paulus mit seinem Brief zielgenau auf sie einging. Diese spezifische Problemlage ist für ihn allerdings nur ein Fall eines übergreifenden Phänomens. Auf dieses hin will er den Brief auslegen.

Während Musculus den antiken christlichen Theologen und den auf sie aufbauenden mittelalterlichen Kommentarwerken historische Glaubwürdigkeit zubilligt, sind andere Ausleger des 16. Jahrhunderts

31 Vgl. zu ihm Hartmut *Lohmann*, Art. «Musculus (Müslin, Mäuslin), Wolfgang (Dusanus)», in: BBKL, Bd. 6, Nordhausen 1993, 381–383.

32 Wolfgang *Musculus*, In epistolam apostoli Pauli ad Romanos commentarii, Basel: Johannes Herwagen d. J., 1555 (VD16 B 5025), 6.

33 *Musculus*, Commentarii, 6 (er nennt als seine Quelle «quod argumentum huic epistolae a Hieronymo [d. h. in der Vulgata], ut putatur, praemissum manifeste testatur»).

kritischer, so etwa der Nachfolger Zwinglis als Antistes der Zürcher Kirche Heinrich Bullinger (1504–1575).³⁴ Bullinger schreibt im *argumentum* seines Römerbriefkommentars von 1533:

«Die Gemeinde der Römer, die aus Juden und Nichtjuden bestand, war im Glauben an Christus bestens unterrichtet, ihre Lehrer waren Andronicus, Iunia und Narcissus gewesen – oder wie andere meinen, der Apostel Petrus, der Rom im zweiten Jahr des Kaisers Claudius erreichte. Wie immer sich die Sache verhält, sicher war die römische Gemeinde zu der Zeit, als Paulus ihr diesen Brief schrieb, recht im wahren Glauben unterwiesen. Deshalb ist davon auszugehen, dass der Apostel ihn nicht geschrieben hat, um sie vom Irrtum zurückzuführen, sie wandelte nämlich recht, sondern aus treuer Sorge. Es bedrängte damals nämlich die Gemeinden Gottes die Häresie der Minäer, die man üblicherweise Nazaraer nennt, ein äusserst schlauer Menschenschlag, die (so sagt Hieronymus) die Einhaltung des alten Gesetzes an die Gnade des Evangeliums anpassten. Sie sagten und glaubten ungefähr das über Christus, wie auch wir, aber sie schrieben nicht alles einem zu wie wir, vielmehr den Verdiensten des Gesetzes und der Werke. Wie diese der Apostel als schärfster Kämpfer für die Gnade des Evangeliums überall angriff, so auch hier. Aus eigenem Antrieb kam er ihnen gleichsam zuvor und reinigte die Wahrheit von den Beschmutzungen durch sie, und gab an die Römer durch diesen Brief weiter, dass die Gerechtigkeit nicht Verdiensten des Gesetzes oder der Werke geschuldet sei, sondern dem christlichen Glauben.»³⁵

34 Grundlegende biographische Daten bei Friedrich Wilhelm *Bautz*, Art. «Bullinger, Heinrich», in: BBKL, Bd. 1, Nordhausen 1990, 809–811.

35 *Bullinger*, Kommentare, 18,2–16: «Romanorum ecclesia, quae ex Iudaeis et gentibus constabat, egregie erat in fide Christi imbuta, doctoribus Andronico, Iunia et Narcisco, vel quod aliis placet apostolo Petro, qui Romam secundo Claudii Caesaris anno apulerit. Utcunq[ue] vero ea res habeat, certe Romana ecclesia eo tempore, quo ei haec a Paulo scribebantur, recte fuit in vera fide instituta. Iccirco consentaneum est apostolum nulla ab errore reducendi opinione hanc scripsisse: recta enim ambulabat, sed pia cura. Obturbabat enim ecclesias dei Mineorum haeresis, quos vulgo Nazaraeos nuncupant, versutissimum genus hominum, «qui», ut inquit Hieron[ymus], «veteris legis observantiam Evangelicae gratiae aptabant» et ea prorsus de Christo dicebant et credebant, quae nos, sed uni non omnia tribuebant ut nos, quin magis legalibus et operum meritis. Hos itaque, ut nullibi non acriter impugnabat apostolus evangelicae gratiae acerrimus propugnator, ita hic quoque sua sponte istos veluti praeveniens veritatemque ab istorum repurgans sordibus Romanis hac epistola tradit iusticiam non deberi vel legalibus vel operum meritis, sed fidei christianae.»

Wir sehen hier bei Bullinger eine spannende Mischung aus historischer und interessegeleiteter Argumentation: Die gängige Auffassung vom situativen Anlass des Römerbriefes weist er mit klaren exegetischen Argumenten zurück. Nicht fiktive Pseudapostel haben die Römer missioniert. Es waren entweder Andronicus, Iunia und Narcissus, wie man aus Röm 16 erschliessen kann, oder es war, wie die Tradition sagt, Petrus. Vor allem scheint Bullinger aus Röm 1 zu schliessen, dass die Kommunikationsstruktur des Briefes gegen die Pseudapostel-These spricht. Denn Paulus lobt dort den Glauben der römischen Christen. Mithilfe (seiner Ansicht nach) historischer Informationen³⁶ über die frühesten Häretiker, die Minäer oder Nazaräer, rekonstruiert Bullinger einen alternativen Abfassungsanlass: Paulus habe diesen überall wirkenden Häretikern in Rom zuvorkommen wollen. Den Inhalt der Lehre, vor der Paulus die Römer präventiv warnt, bestimmt Bullinger höchst interessant: Sie sind in allem rechtgläubig – nur schreiben sie das Heil Verdiensten des Gesetzes und der Werke zu. Es ist nicht schwer, in ihnen die katholischen Theologen des 16. Jahrhunderts zu erkennen. Mithilfe einer zunächst durchaus exegetischen und historischen Argumentation gelingt es Bullinger also letztendlich, die Relevanz des Briefes für die Debatten seiner Zeit herauszustreichen, ja Paulus zum Reformator *avant la lettre* zu machen.

Eine ähnlich kritische Auseinandersetzung mit den Vorgaben der Tradition zum Abfassungsanlass des Römerbriefes finden wir beim Berner Reformator Benedikt Aretius (1522–1574).³⁷

«Dass es einen Anlass [für den Brief] gab, meinen viele und zurecht, doch nicht aus demselben Grund. Einige sagen nämlich, der Brief sei wegen eingeschlichener falscher Lehrer geschrieben, die die Aufrichtigkeit der Lehre korrumpierten. Diese beteuerten, dass ohne Befolgung des Gesetzes und ohne Beschneidung Christus den Glaubenden nichts nütze. Doch im ganzen Brief wird das nicht erwähnt. [...] Ausserdem schreibt er ihnen im 1. Kapitel die Reinheit der Lehre zu. Deshalb scheint der Brief nicht aus diesem Anlass geschrieben, vielmehr aus dem, dass ihr Glaube von allen

36 Vgl. *Hieronymus*, *Commentariorum in Hiezechielem libri XIV*, hg. von François Glorie, Turnhout 1964 (Corpus Christianorum. Series Latina 75), 182,1473f; *Hieronymus*, *Epistulae*, hg. von Isidor Hilberg, Bd. 2, Wien 1912 (CSEL 55), 381,24–382,2 [112,13].

37 Vgl. Friedrich Wilhelm *Bautz*, Art. «Aretius (gräzisiert aus Marti), Benedictus», in: *BBKL*, Bd. 1, Nordhausen 1990, 209.

gerühmt wurde und er sie in ihm bestärken wollte. Hierher gehört, dass er sie dort sehen will, damit er ihnen eine geistliche Gabe zuteilwerden lasse und sie daraus gegenseitigen Trost schöpften. Schliesslich bestand auch in der Weise ein Anlass, dass er von den anderen Gemeinden gebeten worden zu sein scheint.»³⁸

Aretius stellt zunächst einen Dissens fest: Es gibt unterschiedliche Ansichten, was Paulus veranlasste, den Brief zu schreiben. Im Unterschied zu Musculus und Bullinger geht er bei der kritischen Auseinandersetzung mit diesen Ansichten textimmanent vor. Er erhebt aus dem Brief dessen Kommunikationsabsicht und bestimmt sie letztlich als Wunsch zur Kontaktaufnahme. Paulus und die von ihm gegründeten Gemeinden wünschten einen Austausch mit den Christen in Rom.

Interessanterweise belässt es Aretius nicht bei diesen Überlegungen, sondern fügt hinzu:

«Weiterhin kann es auch scheinen, dass der Anlass gesucht war [scil. sich nicht einfach zufällig bot], denn es ist sicher, dass der Heilige Geist das im Apostel wirkte, der darauf bedacht war, dass ein etwas vollendetes, [situations-]abgelöstes Schriftstück vorhanden wäre, aus dem man wissen könnte, was die Nachwelt über die ganze Gottesverehrung denken sollte.»³⁹

38 Benedict *Aretius*, *Commentarii in omnes epistolas d[ivi] Pauli et canonicas, itemque in Apocalypsin d[ivi] Ioannis [...]*. Editio altera priore longe emendatior [...]. Genf: Jean le Preux, 1583, 5: «Oblata occasio multis videtur et recte, forte tamen non eadem de causa: nonnulli enim dicunt propter falsos doctores subingressos, qui synceritatem doctrinae corrumpabant, scriptam esse. Asserebant isti sine legis observantia, et circumcisionis usu, Christum nihil prodesse fidelibus. Sed in tota epistola eius non fit mentio [...] Deinde 1. capite doctrinae puritatem illis tribuit, ideo illa occasione non videtur scripta, sed potius hac, quod fides ipsorum ab omnibus laudaretur, ideo in eadem eos confirmare voluit: huc facit quod ibidem cupit illos videre, ut illis impertiatur aliquod donum spirituale, et mutuam inde accipiant consolationem. Deinde est etiam hoc modo oblata, quod ab aliis ecclesiis rogatus videtur id facere.»

39 *Aretius*, *Commentarii*, 5f.: «Porro videri potest etiam quaesita occasio, nam certum est, spiritum sanctum in apostolo haec agere, qui respexit ad illud, ut extaret aliquod scriptum perfectius et absolutius, de praecipuis articulis religionis christianae, ex quo sciri posset, quod posteritati sentiendum esset de tota religione.»

Neben seine textpragmatischen Überlegungen stellt Aretius hier eine theologische Argumentation: Der Brief sei ein historisches Zeugnis einer Kommunikation zwischen Paulus und den Christen in Rom. Aber auf einer anderen Ebene, durch das Wirken des Geistes im Apostel, ist er auch ein über die damalige Situation hinaus autoritativer Text. Aretius kommt also im Endergebnis zur selben Auffassung über den Römerbrief wie Melanchthon: Er sei eine jetzt gültige Darlegung der Kernpunkte der christlichen Lehre. Das verhindert aber nicht, dass er ihn gleichzeitig als echten Brief aus einer spezifischen historischen Situation versteht.

Martin Bucer (1491–1551)⁴⁰ geht in seiner historischen Skepsis über die bisher genannten Kommentatoren noch hinaus. Er diskutiert in seinem sehr umfangreichen Römerbriefkommentar verschiedene Möglichkeiten, was der Anlass für das Schreiben sei:

«Der Heilige Ambrosius [scil. Ambrosiaster] führt folgenden Grund an: Die Römer seien zunächst von Pseudaposteln, die für sich allein und nicht ohne die Befolgung des Gesetzes Christi Heil reklamierten, vergeblich unterrichtet worden, bald aber, nachdem sie durch ihre eigene Klugheit den Betrug entdeckt hatten, zur Vernunft gekommen; und so schien dem Apostel, er werde gut daran tun, wenn er sie im rechten Glauben bestärkte. Da aber diese Behauptung über die Römer, dass sie Christus zuerst nicht recht kennenlernten, bald aber sich vom Irrtum abwandten, keine Schriftstelle belegt, müssen wir wohl jenem Gewährsmann [d. h. Ambrosius/Ambrosiaster] Glauben schenken. Der Heilige Augustinus nennt folgenden Grund: Einige von den Juden, die zum Glauben gekommen waren, hätten begonnen, gegen die Nichtjuden Aufruhr zu stiften und vor allem gegen den Apostel Paulus, weil er sie unbeschritten und von den übrigen Fesseln des Gesetzes frei zur Gnade des Evangeliums zuließ, indem er ihnen predigte, dass sie an Christus glauben sollten, ohne dass ihnen das Joch der fleischlichen Beschneidung auferlegt würde. Aber das war der Grund, dass er allgemein, nicht nur für die Römer darlegte, dass die Teilhabe am Evangelium an bedingungsloser Erwählung ohne Unterschied der Abstammung hing.»⁴¹

40 Vgl. Friedrich Wilhelm *Bautz*, Art. «Bucer (Butzer), Martin», in: BBKL, Bd. 1, Nordhausen 1990, 782–785.

41 Martin *Bucer*, *Metaphrasen et enarrationes perpetuae epistolarum D. Pauli Apostoli [...] tomus primus continens metaphrasim et enarrationem in epistolam ad Romanos*, Strassburg: Wendelin Rihel, 1536 (VD16 B 8899), 8: «[...] adfert d[ivus] Ambrosius

Die Argumentation Bucers ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert: Erstens will er deutlich machen, dass die beiden Situationsbeschreibungen, die die *Glossa ordinaria* additiv nebeneinanderstellte, alternativ sind. Zweitens diskutiert er beide kritisch: Gegen die Pseudapostel-Variante wendet er ein, sie lasse sich nicht mit biblischen Texten belegen. Gegen die Variante *Streit zwischen Juden und Nichtjuden* macht er den Einwand geltend, dass sie nicht für Rom spezifisch sei. Drittens rekonstruiert Bucer den Inhalt des Streits zwischen Juden und Nichtjuden anders als Melanchthon und Musculus: Bei ihm ist nicht die Rede davon, dass sie ihre eigene Gerechtigkeit aufgrund von Werken hätten aufrichten wollen. Vielmehr sieht er im Zentrum des Streits die Frage der Beschneidung. Bucer scheint also der humanistischen Position, die Melanchthon vehement abzuwehren versuchte, näherzustehen.

4 Streit zwischen Juden und Nichtjuden in Rom

Damit kommen wir zum zweiten Strang der Ansichten zum Abfassungsanlass des Römerbriefes und insbesondere zu Erasmus von Rotterdam (1466/1469–1536).⁴² Seine Textausgabe des griechischen Neuen Testaments und ebenso seine Annotationen und Paraphrasen sind gleichsam das grundlegende Arbeitsmaterial der übrigen Ausleger des 16. Jahrhunderts; man kann davon ausgehen, dass sie sie gekannt und verwendet haben.

In der Einleitung zu den Paulusparaphrasen schreibt Erasmus zum Abfassungsanlass:

hanc causam. Romanos prium a pseudpostolis sibi solis, et id non citra observationem legis Christi salutem vendicantibus, perperam institutos, mox pro sua prudentia fraude intellecta respuisse, ac inde apostolo visum se operaepretium facturum, si illos in recta fide confirmaret, verum cum istud de Romanis, quod Christum primo, non recte didicerint, mox tamen ab errore resilierint, nulla memoret scriptura, sit fides eius apud auctorem. D[ivus] Augustinus causam hanc ponit, quod nonnulli qui ex Iudaeis crederant, coepissent tumultuari adversus Gentes, et maxime adversus apostolum Paulum quod incircumcisos, et a ceteris legis vinculis liberos, admitteret ad evangelii gratiam, praedicans eis, ut in Christum crederent, nullo imposito carnalis circumcisionis iugo. Sed haec causa fuit, ut in universum, non ad Romanos tantum, ostenderet a gratuita electione, nullo gentis discrimine, communionem evangelii pendere [...].»

42 Bibliographische Daten bei Friedrich Wilhelm Bautz, Art. «Erasmus, Desiderius», in: BBKL, Bd. 1, Nordhausen 1990, 1524–1532.

«Jenen [den Römern] war nämlich das Umgekehrte wie den Galatern passiert. Wenn nämlich diese zuerst von Paulus richtig unterwiesen worden waren, später aber durch den Betrug von Pseudaposteln umzingelt und ins Judentum zurückgezogen wurden, wurden im Gegensatz dazu die Römer zuerst von Pseudaposteln schlecht unterrichtet; doch sobald sie aufgrund ihrer eigenen Klugheit den Betrug erkannten, kamen sie zur Vernunft und blieben bei dem, was sie als richtig erkannt hatten. Denn in den ersten Tagen der entstehenden Kirche gab es Leute, die meinten, die Gnade des Evangeliums, da sie speziell Abraham und dem jüdischen Volk versprochen war, dürfe nicht gleich den gottlosen Völkern gepredigt werden, die der Verehrung von Bildern und Dämonen ergeben waren.»⁴³

Während Bucer die beiden Erklärmodelle *Pseudapostel* und *Streit zwischen Juden und Nichtjuden* als Alternativen sieht – und beide kritisiert –, wirkt die Rekonstruktion des Entstehungsanlasses des Römerbriefes bei Erasmus wie eine Kombination: Einerseits finden wir bei ihm die falschen Lehrer, die dem Apostel in Rom zuvorkamen. Allerdings sieht bereits Erasmus, was später auch etwa Aretius und Bucer bemerken: Paulus wendet sich im Römerbrief nie gegen solche falschen Lehrer, lobt vielmehr die Römer für ihren rechten Glauben. Darum äussert Erasmus die Idee, dass sie selbst bereits wieder zur Wahrheit gefunden hätten, bevor Paulus ihnen schrieb. Ähnlich wie bei Bullinger werden die falschen Lehrer darum nur als allgemeine Bedrohung, nicht als spezifisch römisches Problem dargestellt.

Andererseits nimmt Erasmus die Vorstellung eines Streits zwischen Juden und Nichtjuden auf. Allerdings – anders als im auf Pelagius (bzw. in seiner Sicht Pseudo-Hieronimus) zurückgehenden *prologus* der *Glossa*

43 Desiderius *Erasmus*, Argumentum in Epistolam Pauli ad Romanos, in: Ders., Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia [Erasmi Opera], Bd. 7, Leiden 1706, 774: «Acciderat enim illis diversum quiddam atque Galatis. Si quidem hi primum recte a Paulo instituti, postea fraude pseudapostolorum circumventi sunt, et retracti in Iudaismum, Contra Romani primum male instituti a pseudapostolis, simulatque pro sua prudentia senserant fraudem, resipuerunt: et in eo, quod rectum esse cognoverunt, perseverabant: nam in ecclesiae nascentis primordiis erant, qui existimarent evangelii gratiam, quoniam Abrahae posteris, et Iudaicae genti peculiariter promissa videbatur, non esse statim propagandam in profanas gentes, et simulachrorum ac daemonum cultui deditas.» Englische Übersetzung mit Anmerkungen in: Collected Works of Erasmus, Bd. 42: New Testament Scholarship, Paraphrases on Romans and Galatians, hg. von Robert D. Sider, Toronto 1984, 6–14.

ordinaria – kritisiert er nur die jüdische Seite. Diese identifiziert er mit den falschen Lehrern, die nicht nur in Rom, sondern im ganzen entstehenden Christentum wirkten. Inhaltlich bestimmt Erasmus ihre Lehre – modern gesprochen – als jüdischen *Partikularismus*.

Diese Grundidee führt Erasmus anhand zahlreicher Quellentexte weiter aus: Er nennt Petrus, der erst durch eine Vision überzeugt werden musste, auch Nichtjuden zu predigen, und die jüdischen Christusanhänger in Apg 11, die Petrus wegen seiner Gemeinschaft mit Nichtjuden angreifen. Andere jüdische Christen hätten zwar die Nichtjuden nicht ganz vom Evangelium fernhalten wollen, aber gefordert, dass sie beschnitten würden. In dieser Problemlage sei auch das Aposteldekret erlassen worden, und zwar «pro ratione temporum, invincibili Judaeorum superstitioni».⁴⁴ Denn seine Vorschriften seien ja schon seit Langem wieder ausser Gebrauch. Auch der Einsatz des Paulus für Nasiräer in Apg 21 weise in diese Richtung:

«An dieser Stelle scheint Jakobus, wiewohl er die Nichtjuden vorher von der Last des mosaischen Gesetzes beinahe ganz befreit hatte, dennoch der Ansicht zu sein, dass er meinte, man müsse von den Juden die Beachtung des Gesetzes fordern. Oder auch dazu, dass diejenigen besänftigt wurden, die noch nicht so weit in der Wahrheit des Evangeliums fortgeschritten waren, dass sie die väterlichen Riten vollständig verachten konnten.»⁴⁵

Da Paulus diesen jüdischen *Partikularismus* und das Festhalten am Gesetz kannte und wusste, dass sich Griechen und Römer niemals zum Evangelium bekehren würden, wenn das bedeutet hätte, dass sie sich ans mosaische Gesetz hätten halten müssen, machte er im ersten Teil des Römerbriefes deutlich, dass dieses Gesetz abgeschafft sei.⁴⁶

44 Erasmus, Argumentum, 775.

45 Erasmus, Argumentum, 775: «Quo quidem ex loco videtur Iacobus, tametsi Gentes prius onere Legis Mosaicae propemodum liberasset, esse tamen in hac sententia, ut putaret a Judaëis exigendam esse Legis observationem: vel in hoc, ut placarentur ii, qui nondum sic profecerant in Euangelica veritate, ut possent omnino patrios ritus contemnere.»

46 Erasmus, Argumentum, 775.

Melanchthon trifft in seiner Kritik also durchaus einen Punkt: Erasmus wählt das historische Setting des Römerbriefes tatsächlich so, dass er dessen ersten Teil historisiert. Paulus intervenierte in Erasmus' Perspektive in einen Streit über das jüdische Zeremonialgesetz. Da dieser Streit lange vorbei sei, betreffe der Text die Lesenden im 16. Jahrhundert nicht mehr direkt. Anders als Melanchthon suggeriert, tut Erasmus dies jedoch nicht ohne gegenwärtiges Interesse. Er historisiert den Text absichtlich, um ihn aus den theologischen Streitigkeiten seiner Gegenwart herauszuhalten. Sein Paulus soll nicht Partei im Streit über Rechtfertigung und freien Willen sein, sondern Grundlage für eine behutsame, vor allem moralisch motivierte Reform.⁴⁷

Dass man mit dem aus der Antike stammenden, durch das Mittelalter tradierten Erklärungsmodell *Streit zwischen Juden und Nichtjuden* als Briefanlass auch anders umgehen konnte als Erasmus, zeigen zwei weitere Kommentare.

Huldrych Zwingli (1484–1531)⁴⁸ exegetische Arbeiten wurden zu meist erst nach seinem Tod im Kappeler Krieg veröffentlicht und waren bei Weitem nicht so wirksam wie die von Erasmus, Bullinger oder später Calvin.⁴⁹ Im *argumentum* seiner *annotationes* zum Römerbrief, welche 1527 entstanden sind, heisst es:

«Die Nichtjuden meinten, sie hätten eine Entschuldigung für ihren Unglauben bei Gott, weil sie weder Gesetz noch Propheten noch Bund hatten, durch die sie Gott erkennen und verehren konnten; sie seien also schuldlos vor Gott und den Menschen, ja bei weitem besser als die Juden. Die Juden

47 Vgl. dazu Greta Kroeker, Erasmus and Paul, in: Krauter/Nägele (Hg.), Reformatorische Paulusauslegungen, 53–62.

48 Biographische Daten bei Boris Hogenmüller, Art. «Zwingli, Ulrich», in: BBKL, Bd. 33, Nordhausen 2012, 1585–1600.

49 Vgl. dazu Peter Opitz, The Exegetical and Hermeneutical Work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin, in: Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation, Bd. 2: From the Renaissance to the Enlightenment, hg. von Magne Saebø, Göttingen 2008, 407–451, hier 413–428, allerdings mit einem Schwerpunkt auf der Auslegung des Alten Testaments; Daniel Bolliger, Nachwort, in: Huldreich Zwingli sämtliche Werke, hg. von Emil Egli et al. [Z], Bd. 21, Zürich 2013, 506–566; Pierrick Hildebrand, Geist und Buchstabe bei Zwingli. Auslegung eines paulinischen Grundgesetzes, in: Krauter/Nägele (Hg.), Reformatorische Paulusauslegungen, 271–286, hier 273f.

nämlich hätten, obwohl sie Gesetz, Propheten, Gottes Weissagungen und die Prophezeiungen über den kommenden Messias gehabt hätten, trotzdem Christus den Retter gekreuzigt, und seien dadurch Christi unwürdig geworden. Die Juden wiederum neideten den Nichtjuden das Evangelium so sehr, dass sie auf keine Weise erlaubten, es ihnen zu predigen, indem sie versicherten, ihnen allein sei der Retter verheissen, nicht den Völkern. Diesen Streit schlichtet Paulus, indem er sich als Vermittler zwischen Juden und Völker stellt und zeigt, dass beide Sünder sind, aus beiden ein Volk und eine Kirche durch Christus gemacht werde.»⁵⁰

Grundsätzlich nimmt Zwingli hier die Tradition auf, die hinter dem *prologus* der *Glossa ordinaria* steht: Briefanlass war ein Streit in Rom zwischen Juden und Nichtjuden. Allerdings akzentuiert er ihn anders als Erasmus und manche anderen Kommentatoren des 16. Jahrhunderts: Er hebt hervor, dass *beide* Seiten arrogant gewesen seien, sich vor die anderen hätten stellen wollen und gemeint hätten, sie seien Gott lieber. Er bringt dann zuerst und vor allem die Nichtjuden als Beispiel für diese Haltung, erst in zweiter Linie den *Partikularismus* der Juden. Die Vorwürfe von Röm 1,18–32 sind in seiner Lektüre zielgenau auf die Nichtjuden in Rom gemünzt. Paulus erscheint bei Zwingli als Vermittler, der beide Seiten zurechtweist und aufzeigt, dass aus beiden in Christus ein Volk wird.

Wie Erasmus historisiert also auch Zwingli den Brief und bezieht ihn eng auf eine Situation in Rom. Allerdings dient das bei ihm gerade nicht dazu, den Brief teilweise theologisch zu neutralisieren. Im Gegenteil: Zwingli sieht eben in der Rolle des Paulus als Vermittler im Streit den theologischen – und für ihn fraglos bleibend gültigen – Kern des Briefes.

50 Huldreich Zwingli, In epistolam ad Romanos annotationes, in: Z, Bd. 21, Zürich 2013, 5: «Gentes [...] suae incredulitatis excusationem se apud deum habere putant hac ex causa, quod neque legem neque prophetas neque testamentum haberent, quo deum cognoscere colereque potuerint, se ergo excusatos esse coram deo et mundo, imo Iudeis esse longe meliores. Iudei enim utcunque haberent legem atque prophetas deque oracula deque futuro Christo vaticinia, nihilo tamen minus Christum servatorem crucifixerunt eoque indigni sunt facti Christo. Iudaei rursus gentibus evangelium sic inviderunt, ut iis nullo modo praedicandum permitterent, solis enim sibi promissum servatorem asserentes, non gentibus. Hanc litem dirimit Paulus sequestrum se inter Iudaeos et gentes constituens, utrosque peccatores esse, ex utrisque unum populum, unamque ecclesiam factam per Christum ostendit.»

Zum Abschluss möchte ich einen Autor vorstellen, der in dieser Hinsicht noch weiter geht als Zwingli. Juan de Valdés (ca. 1510–1541) war ein spanischer katholischer, freilich vom Humanismus, von der Mystik und von der Reformation beeinflusster Theologe.⁵¹ In seinen letzten Lebensjahren in Italien verfasste er mehrere Bibelkommentare auf Spanisch, darunter auch einen Römerbriefkommentar.⁵²

Paulus schreibt laut Valdés an Christen in Rom, die zwar in dieser Stadt wohnen, aber keine römischen Bürger sind. Einige von ihnen sind jüdische Christen, andere sind aus der «gentilidad», dem «Heidentum» konvertiert. Anlass für den Brief sind Streitigkeiten unter den Adressaten. Die Juden halten die Nichtjuden für «Neuankömmlinge» bzw. «Immigranten» der Gnade («aduenedizos à la gracia d'el Euangelio»), sich selber hingegen für «geborene Bürger in ihr» («por naturales en ella»)⁵³ Umgekehrt halten die Nichtjuden die Juden für unwürdig. Beide Seiten führen im Streit immer gesuchtere theologische Argumente an: Sie debattieren über Glauben und Werke, haben unterschiedliche Ansichten zur Geltung des Mosegesetzes. Einige halten religiöse Rituale («observaciones exteriores»)⁵⁴ für nötig, die anderen nicht. Unter der Hand – und wohl durchaus mit Absicht – verschwimmen Valdés die damaligen Kontrahenten mit den Beteiligten an den Kontroversen seiner Zeit.

Paulus schrieb laut Valdés den Brief dazu, dass er die beiden Gruppen in Rom von diesem Streit und den Meinungsverschiedenheiten abbrachte. Er gibt keiner Seite recht, sondern kritisiert beide. Vor allem aber schreibt er über anderes als ihre strittigen theologischen Thesen. Er stellt «ganz andere Dinge» dar, «die des Nachsinnens würdiger, höher und göttlicher sind» («muchas otras cosas muy dignas de consyderation, muy altas, y muy diuinas»)⁵⁵ Gerade darum, weil der Römerbrief die theologischen Debatten hinter sich lässt, ist er der Schlüssel zur ganzen

51 Vgl. zu ihm Erich Wenneker, Art. «Valdés, Juan de», in: BBKL, Bd. 12, Nordhausen 1997, 1040–1051.

52 Juan de Valdés, Comentario, o declaracion breve, y compendiosa sobre la Epistola de S. Paulo Apostol a los Romanos, muy saludable para todo Christiano. Compuesto por Juan Valdesio pio, y sincero Theologo, Venise [Genève]: Jean Crespin, 1556; online: <https://onb.digital/result/10281FF0>.

53 Valdés, Comentario, 27.

54 Valdés, Comentario, 27.

55 Valdés, Comentario, 28.

Schrift.⁵⁶ Das heisst: Valdés stimmt einer Kernaussage der Reformatoren zu, die diese gegen die humanistischen und katholischen Angriffe verteidigen. Der Römerbrief ist primär weder ein vergangener historischer Text noch ist er in sich unklar und bedarf der kirchlichen Auslegung, sondern er ist der Schlüssel zum Verständnis der Schrift und damit der christlichen Lehre. Aber diese Aussage wendet Valdés un-reformatorisch. Denn sein Paulus bezieht (wie der des Erasmus) nicht Position in der Debatte, sondern transzendiert sie.

5 Fazit

Ich versuche die Ergebnisse dieser Tour durch verschiedene *argumenta* von Römerbriefkommentaren des 16. Jahrhunderts mit einem Schwerpunkt auf Schweizer Reformatoren zusammenzufassen. Dabei nehme ich die drei zuvor genannten Punkte wieder auf:

1 Ausleger des 16. Jahrhunderts hatten eine Vorstellung davon, dass der Römerbrief aus einem konkreten Anlass von Paulus geschrieben wurde. Sie kannten mehrere aus der Antike stammende Hypothesen zum Schreibanlass. Diese nahmen sie auf oder diskutierten sie kritisch. Dabei verwendeten sie sowohl historische als auch exegetische, textpragmatische Argumente.

Es ist anachronistisch, ihre Argumentation einfach direkt mit modernen Positionen zu vergleichen. Trotzdem wird man – bei allem Bewusstsein für den historischen Abstand – nicht umhinkommen, ihnen für ihre exegetische Arbeit Respekt zu zollen. Denn liest man ihre Texte als moderner Exeget, trifft man erstaunlich viele *alte Bekannte*. Dass Paulus der nicht-apostolischen römischen Gemeinde ein neues Fundament geben wollte, wurde auch im 20. Jahrhundert noch prominent vertreten⁵⁷ – ebenso, dass er in Rom sozusagen *vorbeugend* gegen die ihm überallhin

56 Valdés, *Commentario*, 28: «[...] con mucha razon se dize, que entendida esta Epistola, es facil cosa entender todo lo substancial que ay en la sancta Escripura»

57 Günter Klein, *Der Abfassungszweck des Römerbriefes*, in: *ders.*, *Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament*, München 1969 (Beiträge zur Evangelischen Theologie 50), 129–144.

folgenden judaistischen Gegenmissionare wirken wollte.⁵⁸ Dass es ihm vor allem um Kontaktaufnahme mit den Christen in Rom ging, findet man in neuesten Kommentaren.⁵⁹ Dass er auf einen Streit zwischen Juden und Nichtjuden in Rom reagierte, ist für viele Auslegungen bis heute ein zentrales Motiv – vor allem in solchen der *New Perspective*.⁶⁰

2 Es ist daher keine korrekte Beurteilung, wenn heutige Exegese den Auslegern in und seit der Reformationszeit vorwirft, die Paulusbriefe grundsätzlich als zeitlose theologische Traktate zu lesen. Dass die Paulusbriefe und insbesondere der Römerbrief eine bleibend gültige Aussage haben, darin waren sich alle Ausleger der Reformationszeit einig. Was diese Aussage ist und wie sie sich zur vergangenen Kommunikation zwischen Paulus und den Gemeinden in Rom verhält, darin waren sich die Ausleger keineswegs einig. Die Ansicht einiger (nicht einfach aller) Reformatoren, Paulus habe als Apostel *direkt* die Kernpunkte der christlichen Lehre für alle Zeiten dargelegt, war nicht Konsens. Es gab Gegenpositionen, die zumindest Teile des Briefes historisierten. Darauf reagierten wiederum Reformatoren mit unterschiedlichen Modellen: etwa der Unterscheidung zwischen der vergangenen Kommunikation und der vom Heiligen Geist gewirkten bleibenden Lehre oder auch Ansätzen dazu, gerade in den situativen Äusserungen des Paulus seine theologische Absicht zu erkennen.

Bereits das hier untersuchte Sample von Kommentaren mehrheitlich Schweizer Reformatoren zeigt eine grosse Bandbreite von Positionen. Würde man das Sample um weitere humanistische und lutherische Ausleger oder gar noch um katholische oder täuferische ausweiten, wäre das Spektrum vermutlich noch etwas grösser.

3 Es wurde deutlich, dass die Positionen der Kommentatoren des 16. Jahrhunderts in den historischen Debatten durchweg mit gegenwärtigen

58 Peter *Stuhlmacher*, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1989 (Das Neue Testament Deutsch 6), 11f.

59 Michael *Wolter*, *Der Brief an die Römer*, Teilbd. 1: Röm 1–8, Neukirchen-Vluyn 2014 (Evangelisch-katholischer Kommentar 6/1), 41–56.

60 Vgl. z. B. Scot *McKnight*, *Reading Romans Backwards. A Gospel of Peace in the Midst of Empire*, Waco, TX 2019.

Fragestellungen verknüpft waren. Sowohl die reformatorische Position, der Römerbrief sei ein Kompendium der christlichen Lehre, als auch die humanistische Position, er sei Zeugnis einer vergangenen Debatte über das Zeremonialgesetz, als auch der katholische Einwand, er sei ohne die kirchliche Tradition dunkel und unverständlich,⁶¹ lassen sich nicht von jeweils eigenen Interessen und vor allem nicht von jeweiligen Ansichten zur Autorität in der Kirche trennen. Daraus darf man aber meines Erachtens nicht den postmodernen Fehlschluss ziehen, die historischen, exegetischen und hermeneutischen Argumente der damaligen Ausleger seien letztlich nichts anderes als Ausdruck ihrer eigenen Interessen. Sie sind es auch, aber sie sind zugleich durchaus ernstzunehmende, in einigen Fällen bis heute nicht überholte Versuche, einem antiken Text gerecht zu werden. Ausserdem sind auch heutige Paulusperspektiven mit gegenwärtigen Interessen verknüpft, sei es der Wunsch nach Überwindung des christlichen Antijudaismus, das moderne Interesse am Universalismus oder das postmoderne Faible für das Partikulare.⁶² Selbst die konsequente Historisierung des Paulus in manchen religionsgeschichtlichen Forschungsbeiträgen hat oft ein gegenwärtiges Interesse, nämlich einen theologisch aktualisierenden Zugriff auf seine Briefe als illegitim oder zumindest unwissenschaftlich zu erweisen. Insofern sind die heutige Exegese und die Ausleger des 16. Jahrhunderts sich trotz des unleugbaren Abstands sehr viel ähnlicher, als manche Exegeten wahrhaben wollen.

Abstract: In contemporary exegesis, the image prevails that the interpreters of the Reformation period read the Pauline Epistles as timeless theological treatises and not as situational and contextual letters. Melancthon's characterization of the Epistle to the Romans as a «*doctrinae christianae compendium*» is often cited as evidence for this. In contrast, the exemplary study of eight *argumenta* of commentaries on the Letter

61 Vgl. z. B. Ambrosius *Catharinus*, In omnes divi Pauli apostoli et alias septem canonicas epistolas [...] commentaria, Paris 1566 (einbändige postume Ausgabe; Erstaufll.: Venedig 1551 und 1552), †2r. Vgl. dazu Allan K. Jenkins und Patrick Preston, Biblical Scholarship in the Church. A Sixteenth-Century Crisis of Authority, Aldershot 2007, 209–214.

62 Zur delikaten Balance zwischen (immer vorhandenem) aktuellem Interesse und historischer Argumentation vgl. die sehr ausgewogenen Überlegungen bei Anders Runesson, Judaism for Gentiles. Reading Paul Beyond the Parting of the Ways Paradigm, Tübingen 2022 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 494), 17–57.

to the Romans from the 16th century shows that the early modern commentators had a picture of the historical circumstances in which this letter was written and tried to understand the letter from it. For this end, they used information from ancient commentaries (especially from Origen, Pelagius and Pseudo-Ambrosius) about Paul's life and the situation in Rome.

Keywords: Auslegungsgeschichte; Römerbrief; Aretius; Bonade; Bucer; Bullinger; Erasmus; Musculus; de Valdés; Zwingli

Judith Engeler

«frömbde, ungöttliche leren»

Diskussion der reformierten Schweizer Theologen über *Abtrünnige* in den 1530er-Jahren

1 Einleitung

Als «frömbde, ungöttliche leren», so werden im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* von 1536 die Ansichten der Täufer bezeichnet.¹ In Artikel 24 mit dem Namen «Von denen, die durch faltsche leren die kilchen Christi trennend, oder sich von ired absondern und rottennd»² werden die sogenannten «wydertöuffer»³ verurteilt und ihre Bestrafung durch die Obrigkeit verlangt. Es sind die zeitgenössisch üblichen, harschen Bezeichnungen, die hier für die Täufer verwendet werden; und von diesen *Abtrünnigen* grenzen sich die Verfasser der *Confessio Helvetica Prior*, wie die Bekenntnisschrift auch genannt wird, klar ab.⁴

- 1 Dieser Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück, welcher am 12.06.2023 an der Hauptversammlung des Zwinglivereins gehalten wurde. Für die Veröffentlichung wurde er geringfügig überarbeitet und mit Anmerkungen versehen. Dieser Beitrag möchte auf ein Phänomen aufmerksam machen, bei welchem sich weiteres Erkunden lohnt, was allerdings im gegebenen Rahmen nicht möglich war.
- 2 *Confessio Helvetica Prior* von 1536, bearb. von Ernst Saxer [CHPr], in: *Reformierte Bekenntnisschriften*, hg. von Eberhard Busch et al. [RBS], Bd. 1/2, Neukirchen-Vluyn 2006, 44–68, hier 54,17.
- 3 CHPr, 54,19.
- 4 Die Begriffe *häretisch* bzw. *Häretiker* und *abtrünnig* bzw. *Abtrünnige* als Bezeichnungen für Täufer und Altgläubige sind umstritten, weil sie den Anspruch erheben, dass die reformierten Theologen, welche andere so definieren, die Glaubenswahrheit exklusiv vertreten; vgl. Bent *Jörgensen*, *Eine Entwicklung mit Folgen. Konfessionelle Selbst- und Fremdbezeichnungen seit Martin Luther*, in: *Glaube(n) im Disput. Neuere Forschung*

Trotz diesen Äusserungen konnte der im Jahr 2019 verstorbene Reformationsforscher W. Peter Stephens in einem Aufsatz über die Sakramentslehre reformierter Bekenntnisschriften den «ecumenical character»⁵ des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* betonen. Falsch ist das nicht: Gerade in den Artikeln über die Sakramente zeigt die *Confessio Helvetica Prior* durchaus *ökumenische* Tendenzen in dem Sinn, als dass damit herkömmliche Konfessionsgrenzen überwunden werden sollten.⁶ Von ausgebildeten Konfessionen in den 1530er-Jahren kann selbstverständlich noch nicht die Rede sein. Trotzdem ist der ökumenische Gedanke von der Einheit innerhalb der Kirche, welcher im 4. Jahrhundert nach Christus in den offiziellen kirchlichen Sprachgebrauch kam, eine Idee, die sich in der Reformationszeit ebenfalls finden lässt. Die Einigungsbemühungen oder eben *ökumenischen* Bestrebungen manifestieren sich etwa in der *Confessio Helvetica Prior* besonders, aber nicht nur, in den Artikeln über die Sakramentslehre: Die Schweizer Reformatoren versuchten, mit ganz spezifischen Formulierungen der Wittenberger Reformation so weit wie möglich entgegenzukommen.⁷ Altgläubige sowie täuferische Positionen dagegen wurden mit Verwerfungsformeln bedacht.

zu den altgläubigen Kontroversisten des Reformationszeitalters, hg. von Karl-Heinz Braun et al., Münster 2020, 329–343, hier 331. Aus Mangel einer passenderen Terminologie werden die Begriffe trotzdem verwendet, aber klar als Fremdbezeichnungen markiert.

- 5 William Peter *Stephens*, *The Sacraments in the Confessions of 1536, 1549, and 1566. Bullingers's Understanding in the Light of Zwingli's*, in: *Zwingliana* 33 (2006), 51–76, hier 60.
- 6 Vgl. für die Definition von *ökumenisch* auch Reinhard *Frieling*, Art. «Ökumene», in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller [TRE], Bd. 25, Berlin 1995, 46–77, hier 47.
- 7 So wurde nach dem Eintreffen der Strassburger Martin Bucer und Wolfgang Capito in Basel der Erstentwurf der Schweizer Theologen Heinrich Bullinger, Oswald Myconius und Simon Grynäus erheblich erweitert und umgestellt. Einzelne Artikel über die Erbsünde, den freien Willen und die Rechtfertigung wurden eingefügt, andere, etwa derjenige über die Sakramente, erweitert; vgl. Judith *Engeler*, *Das Erste Helvetische Bekenntnis von 1536. Die Schweizer Protestanten zwischen Bekenntnis und Bündnis*, Zürich 2023 (*Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte* 31), 224–231. Ähnlich äusserte sich später auch Bullinger, der 1547 in einem Brief an die Strassburger schreibt, wie insbesondere im Abendmahlsartikel einige Stellen gestrichen oder geändert wurden oder die Verwendung bestimmter Wörter vorgeschlagen wurde; vgl. Bullinger und die Zürcher Pfarrer an Bucer und die Schulherren von Strassburg, 10.01.1547, in: *Ioannis Calvini opera, quae supersunt omnia*, hg. von Guilielmus Baum et al., Bd. 12, Braun-

Verschiedene Glaubensformen, die sich später zu unterschiedlichen Konfessionen entwickelten, wurden von den Schweizern unterschiedlich beurteilt: Während ein Zusammengehen mit den Wittenbergern zumindest eine gewisse Zeit lang für die reformierten Schweizer eine gangbare Möglichkeit gewesen zu sein scheint, wurden andere Positionen als «ungöttlich»⁸ verurteilt. Diese Haltung, wie sie in der *Confessio Helvetica Prior* festgehalten wurde, stand allerdings nicht immer so fest, sondern hat sich über die Jahre entwickelt und war Schwankungen unterworfen.

Im Folgenden möchte ich darstellen, wie in den 1530er-Jahren die reformierten Schweizer Theologen über solche abtrünnigen Haltungen diskutierten. Dafür gilt es zunächst zu definieren, wer für die Reformierten zu diesen Abtrünnigen zählte und aus welchen Gründen.

In einem zweiten Schritt geht es um die Frage nach dem richtigen Umgang. Sowohl im Briefwechsel verschiedener Theologen als auch in den Bekenntnisschriften wurde immer wieder damit gerungen, wie mit den Häretikern umzugehen sei. Anlass dazu gab es genug: Denn obwohl beispielsweise die Täufer in den reformierten Orten, zwar unterschiedlich streng, aber doch überall, verfolgt wurden, schrumpfte die Bewegung nicht, sondern die Obrigkeiten und Theologen sahen sich immer wieder mit ihnen konfrontiert.⁹

Des Weiteren stellten sich die Schweizer die Frage, wer denn nun für den richtigen Umgang mit den Abtrünnigen verantwortlich sei: Oblag diese Aufgabe der Kirche selbst oder handelte es sich dabei um eine obrigkeitliche Sache? Hintergrund dieser Debatte war die umstrittene Frage nach der Zuordnung geistlicher und weltlicher Gewalt, welche auch innerhalb der Schweizer Reformation kontrovers diskutiert wurde.¹⁰

Als Quellen dienen nebst dem Briefwechsel zwischen Schweizer und teilweise Strassburger Theologen hauptsächlich schweizerische Bekennt-

schweig 1874, 465 [Nr. 872]; für eine ausführliche deutsche Inhaltsangabe vgl. Heinrich Bullinger Briefwechsel, hg. vom Zwingliverein Zürich [HBBW], Bd. 19, Zürich 2019, 101–104 [Nr. 2745].

8 CHPr, 54,17.

9 Vgl. etwa Hans Ulrich *Bächtold*, Heinrich Bullinger vor dem Rat, Zur Gestaltung und Verwaltung des Zürcher Staatswesens in den Jahren 1531 bis 1575, Bern 1982, 83; Urs B. *Leu*, Gutachten Bullingers und der Pfarerschaft über die Bestrafung der Täufer (Mai 1535), in: *Zwingliana* 30 (2003), 103–126, hier 105.

10 Für diese Diskussion vgl. unten, Abschnitt 4.

nisschriften aus den 1530er-Jahren: Der *Berner Synodus*, welchen der Strassburger Wolfgang Capito anlässlich der in Bern 1532 stattfindenden Synode verfasst hatte, das *Erste Basler Bekenntnis* von 1534 der beiden Basler Pfarrern Oswald Myconius und Simon Grynaeus, welche auf einen Text von Johannes Oekolampad zurückgreifen konnten sowie das *Erste Helvetische Bekenntnis*, welches auf einer Tagung Anfang Februar 1536 von mehreren Theologen gemeinsam abgefasst worden war.

Auf Grundlage dieser Quellen soll gezeigt werden, wie sich Standpunkte hinsichtlich häretischer Lehren veränderten und welche praktischen Konsequenzen sich daraus ergaben.

2 Was sind «falsche leren»?¹¹

Es ist ein Kennzeichen der Reformationsbewegung, dass aus ihr unterschiedliche Strömungen hervorgegangen sind und eine Aufspaltung zu einer Zeit stattfand, in der religiöser Pluralismus undenkbar war. Valerius Anshelm, Berner Chronist, schreibt in seiner Chronik für das Jahr 1525, dass «uss dem evangelischen namen fuernemelich drî secten, mit namen Luterisch, Zwinglich und toeuferisch, ussgebrochen»¹² seien. Vor allem die «drit sect der toeuferen»¹³ habe sich rasch weit verbreitet. Anshelm zählt auf, worin die Unterschiede zwischen den Richtungen bestanden: Während die Meinung mit Luther hinsichtlich der Sakramente auseinandergehe, würden sich die Täufer von allen anderen absondern. Sie halten «das wesen der sacrament widern babst und Luther mit Zwinglin, aber iren bruch wider si al».¹⁴ Anschliessend zählt Anshelm folgende täuferische Bräuche auf: Die Abwehr der Kindertaufe, die Anwendung des Abendmahlbannes für Unwürdige, die Weigerung zu schwören und Waffen zu gebrauchen sowie die Absage an das Zins- und Zehntenwesen und jegliches Eigentum.¹⁵

11 CHPr, 54,14.

12 Valerius *Anshelm*, Berner Chronik, hg. vom Historischen Verein des Kantons Bern, Bd. 5, Bern 1896, 73f.

13 *Anshelm*, Chronik, 74.

14 *Anshelm*, Chronik, 75.

15 Vgl. *Anshelm*, Chronik, 75.

Was Anshelm im Jahr 1525 konstatierte, hielt sich als Vorwurf auch noch in den 1530er-Jahren. Im *Ersten Basler Bekenntnis* von 1534, welches scharf gegen «den irthumb der widerteuffer»¹⁶ polemisiert und diesen als «grüwel und lesterung»¹⁷ verwirft, werden drei häretische Lehren der Täufer aufgezählt: Die Weigerung, Kinder zu taufen und Eide zu schwören sowie die Haltung, Christen können keiner Obrigkeit angehören. Diese Positionen seien fremd und widersprüchen der reinen Lehre Christi diametral. Insbesondere der kritische Standpunkt gegenüber einer christlichen Obrigkeit rief grosses Misstrauen hervor, auch wenn die täuferische Theologie der Obrigkeit ihr Existenzrecht und ihren Auftrag nicht grundsätzlich absprach.¹⁸

Befeuert wurden diese Bedenken gegenüber den Täufnern durch beunruhigende Meldungen, etwa über die Täuferherrschaft in Münster in Westfalen: Nachdem die Stadt im Februar 1533 zur Reformation übertreten war, spaltete sich die evangelische Bewegung an der Frage der Erwachsenentaufe. Der stärkere täuferische Teil unter der Führung des Pfarrers Bernhard Rothmann radikalisierte sich und Schreckensnachrichten über das wüste Treiben der enthusiastischen Gruppe in Erwartung der Apokalypse verbreiteten sich rasch und waren in verschiedenen Briefen der reformierten Theologen Thema.¹⁹ Die Täuferherrschaft

16 Das Basler Bekenntnis von 1534, bearb. von Heiner Faulenbach [BaB], in: RBS, Bd. 1/1, Neukirchen-Vluyn 2002, 576–583, hier 583,1.

17 BaB, 583,9f.

18 Vgl. Ulrich J. Gerber, Berner Täufertum und Berner Synodus, in: Der Berner Synodus von 1532. Edition und Abhandlungen zum Jubiläumsjahr 1982, hg. von Gottfried W. Locher, Bd. 2: Studien und Abhandlungen, Neukirchen-Vluyn 1988, 167–194, hier 170. Die täuferische Eidesverweigerung wurde zeitgenössisch ebenfalls obrigkeitsfeindlich interpretiert; vgl. Urs B. Leu und Christian Scheidegger, Das Schleitheimer Bekenntnis 1527. Einleitung, Faksimile, Übersetzung und Kommentar, Zug 2004, 109–112.

19 Für Bernhard Rothmann vgl. Christian Elmo Wolff, Die theologische Entwicklung Bernhard Rothmanns. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte Münsters, Leipzig 2021 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 54) sowie Christian Peters, Vom Humanismus zum Täuferreich. Der Weg des Bernhard Rothmann, Göttingen 2017 (Refo500 Academic Studies 38). Für die Briefe vgl. etwa Martin Bucer an Leo Jud, 30.11.1533, in: Martin Bucer, Correspondance/Briefwechsel, hg. von Berndt Hamm et al., Leiden/Boston 2016, 399,2–400,3 [Nr. 800]; Oswald Myconius an Heinrich Bullinger, 07.06.1535, in: HBBW, Bd. 5, Zürich 1992, 227,5–15 [Nr. 589].

hielt sich 16 Monate lang: Im Juni 1534 wurde die Stadt nach Belagerung durch Truppen des Bischofs zurückerobert.²⁰

Der *Berner Synodus*, den der Strassburger Wolfgang Capito zuhanden der Berner Synode 1532 verfasst hatte, war im Vergleich zum *Ersten Basler Bekenntnis* und auch zur *Confessio Helvetica Prior* frei von Polemik gegenüber täuferischen Lehren.²¹ Der Herausforderung durch die Täufer begegnet der *Synodus* mit Entgegenkommen und betont die gemeinsamen theologischen Schwerpunkte, insbesondere durch die Hervorhebung der Busse, des Christozentrismus und der Akzentuierung des Zusammenhangs von Lehre und Leben.²² Expressis verbis werden die Täufer im *Synodus* nur einmal erwähnt,²³ implizit kritisiert Capito aber mehrfach ihre Tendenz zur Absonderung und zum Hochmut und attestiert den Täufern eine falsche, weil biblizistische Hermeneutik.²⁴ Schwer wiegt auch der Vorwurf des Mangels an christlicher Liebe: «Was ist aber das für eine christliche Liebe, wenn ich in äusserlichen Dingen einer ganzen Stadt und einem [ganzen] Land mich nicht anpassen und ihnen gleichförmig machen kann?»²⁵

Die Anklage der Separation ist auch in anderen reformierten Bekenntnisschriften zu finden. Sie richtet sich aber nicht nur gegen die

20 Vgl. Engeler, Bekenntnis, 72f.

21 Diese ausgleichende Haltung war typisch für Strassburg; vgl. Philip Broadhead, In defence of magisterial reformation. Martin Bucer's writings against the spiritualists, 1535, in: *Discipline and Diversity*, hg. von Kate Cooper und Jeremy Gregory, Woodbridge 2007, 252–262, sowie Amy Nelson Burnett, Martin Bucer and the Anabaptist Context of Evangelical Community, in: *Mennonite Quarterly Review* 68 (1994), 95–122. Für die zeitweise Nähe Capitos zu den Täufern vgl. Hans Rudolf Lavater, Die «Verbesserung der Reformation» zu Bern, in: *Berner Synodus*, Bd. 2, 35–117, hier 66–70.

22 Vgl. Gerber, Berner Täuferium, 188f. Bei der Zinsfrage stimmt Capito den Täufern explizit zu, wenn er schreibt: «Dabei soll man genau unterscheiden, dass solche Dinge [...] unter die äussere Ordnung gehören. Sie sollen alle einigermassen nach der Liebe geregelt werden und gehören nicht unter das lautere und reine Evangelium, das allein die Gewissen angeht. Im wahren Christentum aber, das von innen heraus selber willig ist, dem Nächsten zu dienen, da leiht man aus, ohne etwas dafür zu erhoffen – ja, man besitzt gar nichts als Eigentum» (Der Berner Synodus von 1532. Editionen und Abhandlungen zum Jubiläumsjahr 1982, bearb. von Hans Georg vom Berg, Bd. 1: Edition, Neukirchen-Vluyn 1988, 128).

23 Vgl. Berner Synodus, Bd. 1, 130.

24 Vgl. Berner Synodus, Bd. 1, 22; 34; 74; 91.

25 Berner Synodus, Bd. 1, 87.

täuferische Bewegung, sondern auch gegen die Altgläubigen. So schreiben Myconius und Grynäus im *Ersten Basler Bekenntnis* im Artikel über die Kirche: «Diese christenliche kylch befflyst sich, die band des fridens und der liebe mit eynigkeit z halten, darumben sy mit den seckten und ordensreglen, so uff unterscheidung der tag, spyß, kleyder unnd kylchen gespreng gesetzt, khein gemeinschaft hat.»²⁶ Weil die «Sekten» und klösterlichen Orden, die an dieser Stelle gleichgesetzt werden, wegen ihren exklusiven Bräuchen gemeinschaftszersetzende Tendenzen hätten, lehne die Kirche sie ab.

Die zu verwerfenden Praktiken der Altgläubigen werden nicht nur im *Basler Bekenntnis*, sondern auch in der *Confessio Helvetica Prior* in einer Synthese zusammengefasst. Dort werden altgläubige Bräuche, also «ceremonien, deren vyl und unzalbar sind, als kelch, meßgewand, korroeck, kutten, blatten, fan, kertzen und altaer, gold und sylber»²⁷ ebenso wie die Lehren der «wydertöuffer»²⁸ in die Kategorie nichtgöttlicher Dinge eingeteilt. Noch knapper wird im *Synodus* das «Papsttumb»²⁹ kritisiert und von den Prädikanten gefordert, es in den Predigten zu beanstanden.³⁰

Trotz dieser klaren Kritik fällt auf: Die altgläubige Kirche wurde in den untersuchten Schriften insgesamt als weniger bedrohlich angesehen. Das ist insofern bemerkenswert, als dass damit im Vergleich mit älteren Bekenntnisschriften eine starke Verschiebung stattgefunden hat: So waren etwa in den *67 Artikeln* von Zwingli von 1523 klar die Altgläubigen die Hauptgegner; deren kirchliche Bräuche wie der Zölibat, die Fastengebote und die Heiligenverehrung wurden in mehreren Artikeln zurückgewiesen.³¹ Mit der Zeit entwickelten sich allerdings die Bekenntnisschriften immer mehr zur innerprotestantischen Debattenplattform: Nicht mehr in erster Linie die Altgläubigen, sondern die Evangelischen

26 BaB, 579,17–20. Vgl. dafür auch Richard Stauffer, *Das Basler Bekenntnis von 1534*, in: *Ecclesia semper reformanda*, hg. von Hans Rudolf Guggisberg und Peter Rotach, Basel 1980, 28–49, hier 39.

27 CHPr, 54,8–10.

28 CHPr, 54,29.

29 Berner Synodus, Bd. 1, 89.

30 Vgl. Berner Synodus, Bd. 1, 102–105 [Kap. 24].

31 Huldrych Zwingli, *Thesen von 1523*, bearb. von Eberhard Busch, in: *RBS*, Bd. 1/1, 86–95. Die Ablehnung der kirchlichen Bräuche erfolgt ausführlich in Art. 18 (Messe); 19–21 (Heiligenverehrung); 24 (Fastengebot); 28–30 (Zölibat).

sollten angesprochen und überzeugt werden. Das zeigt sich besonders beim Thema Abendmahl, welches innerevangelisch stark umstritten war und dementsprechend viel Raum in den Bekenntnistexten einnahm.³² Diese Entwicklung lässt sich allerdings auch am Umgang mit häretischen Lehren beobachten: Innerevangelisch waren die Täufer die grössere Bedrohung als Altgläubige, weil die Bewegung trotz Verfolgung nicht schrumpfte. Die täuferischen Umtriebe boten eine fortwährende Angriffsfläche für Polemik. Darum ist es wenig verwunderlich, dass das *Basler* und das *Erste Helvetische Bekenntnis* gegenüber den Altgläubigen ohne Feindschaft Abstand nehmen, indem sie die «falschen» Bräuche in einer einfachen Aufzählung abhandeln, während sie gegenüber den Täufern eine echte Gegnerschaft beweisen.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Für die reformierten Theologen gehören sowohl altgläubige als auch täuferische Bräuche zu den «falschen Lehren». Zölibat, Fastengebote und die Heiligenverehrung werden ebenso verworfen wie die Ablehnung der Kindertaufe, die Verweigerung des Eides und das Absprechen einer christlichen Obrigkeit. Insbesondere den Täufern wird zudem Separation und mangelnde Nächstenliebe vorgeworfen.

3 Wie soll mit Häretikern umgegangen werden?

Nachdem deutlich geworden ist, was die sogenannten «falschen Lehren» umfassen, geht es im dritten Abschnitt darum, welcher Umgang damit vorgeschlagen und welche (theologischen) Begründungen dafür vorgebracht wurden. Das war nicht etwa reine Theorie, sondern hatte ganz konkreten praktischen Anlass: «Bei uns kam die Frage auf, ob es erlaubt ist, die Wiedertäufer mit dem Schwert zu richten.»³³ schrieb der Berner Prediger Berchtold Haller im Februar 1533 an seinen Amtskollegen Heinrich Bullinger in Zürich. Eine gemischte Kommission, die sich aus acht Chorrichtern und sechs Ratsherren zusammensetzte, hatte Ende Ja-

32 Vgl. *Engeler*, Bekenntnis, 212.

33 Berchtold Haller an Heinrich Bullinger, 09.02.1533, in: HBBW, Bd. 3, Zürich 1983, 62,12f. [Nr. 188]: «Venit et apud nos in quaestione, num liceat gladio animadvertere in anabaptistas.»

nuar darüber beraten, wie in Bern mit den Täufern umzugehen sei.³⁴ Kein Mitglied dieser Kommission setzte sich in dieser Sitzung für die Todesstrafe ein, sondern die vom Berner Prediger Kaspar Megander vorgeschlagene Strafe, Täufer auf ihre eigenen Kosten gefangen zu nehmen, stiess auf breite Zustimmung.³⁵ Den stillen Täufern sollte Glaubensfreiheit gewährt werden. Nun bat Haller Bullinger diesbezüglich um theologische Auskunft und auch nach Strassburg wurde geschrieben.

Im Elsass war die Praxis gegenüber den Täufern milder als in der Eidgenossenschaft und von Bullinger ist keine Antwort überliefert.³⁶ Aber aus anderen Briefen und Bekenntnisschriften ist bekannt, wie man mit Dissidenten umzugehen gedachte. Als erste Massnahme sollten sie belehrt und ermahnt werden.³⁷ Beispiel dieser Praxis waren die Berner Täuferdisputationen. Eine erste fand im Juli 1532 im aargauischen Zofingen statt und der Berner Haller bat Bullinger um Rat für die Vorbereitung.³⁸ Der Zürcher, der für seine unnachgiebige Haltung gegenüber den Täufern bekannt war, antwortete mit einem ausführlichen Brief, in dem er eine ganze Argumentationskette gegen die Täufer vorlegte.³⁹ Ein

34 Vgl. Adolf *Fluri*, Das bernische Täufermandat vom 2. März 1533, in: *Zwingliana* 1/9 (1901), 196–200, hier 196.

35 Vgl. *Fluri*, Täufermandat, 197.

36 Vgl. Theodor de *Quervain*, Kirchliche und soziale Zustände in Bern unmittelbar nach der Einführung der Reformation (1528–1536), Bern 1906, 136.

37 So wurde das beispielsweise im Berner Synodus im 25. Kapitel festgehalten, vgl. Berner Synodus, Bd. 1, 104–108.

38 Vgl. Berchthold Haller an Heinrich Bullinger 03./04.06.1532, in: HBBW, Bd. 2, Zürich 1982, 127,2–128,28 [Nr. 101]. Die Disputation fand vom 1. bis zum 9. Juli 1532 statt und das Protokoll des Gesprächs wurde später in Zürich unter der Aufsicht Bullingers und Juds gedruckt; vgl. Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, hg. von Leonhard von Muralt et al., Bd. 4, Zürich 1974 [QGTS], 69–256.

39 Für Bullingers Position gegenüber den Täufern vgl. dessen Schrift *Von dem unverschämten Frevel der Wiedertäufer* (Heinrich Bullinger Bibliographie, Bd. 1: Beschreibendes Verzeichnis der gedruckten Werke von Heinrich Bullinger, bearb. von Joachim Staedtker, Zürich 1972 [Heinrich Bullinger Werke, Erste Abt., Bibliographie], Nr. 28). Siehe auch Heinold *Fast*, Heinrich Bullinger und die Täufer. Ein Beitrag zur Historiographie und Theologie im 16. Jahrhundert, Weiherhof 1959 (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins 7); Fritz *Büsser*, Heinrich Bullinger. Leben, Werk und Wirkung, Bd. 2, Zürich 2005, 53–64; Urs B. *Leu*, Die Zürcher Täufer zur Bullingerzeit, in: Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence. Zurich, Aug. 25–29, 2004, International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575), hg. von Emidio Campi und Peter Opitz, Bd. 1, Zürich 2007 (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 24), 251–269.

systematisches Vorgehen sei im Austausch mit den Täufern die «halbe arbeit»⁴⁰ und ganz zu Beginn solle folgender Grundsatz festgesetzt werden: «Wenn spän und stöss sich under christen von wägen dess glaubens zuotragend, söllend die mitt h[eiliger] biblischer gschrift alts und nüws testaments entscheiden und erläuteret werden.»⁴¹

Damit rückte die richtige Bibelauslegung in den Vordergrund. Eine konsequente schriftimmanente Hermeneutik liess sich allerdings gerade in der Auseinandersetzung mit den Täufern nicht durchsetzen beziehungsweise erwies sich als ungenügend. Denn auch diese beriefen sich auf die Bibel, was zeigte, dass eine Bezugnahme auf die Heilige Schrift ohne nähere inhaltliche Beschreibung ihrer Kernbotschaft nicht genügte, streitende Parteien zu einigen.⁴² Die Methode musste also erweitert werden. Bullinger schreibt an Haller: «Die gschrift aber soll nitt ussgleit werden nach menschen guotduncken und geist, sonder mitt und durch sich selbs, auch mitt der regel dess gloubens und der liebi.»⁴³ Die Bibel soll folglich nicht nur aus sich selbst erschlossen werden, sondern deren Auslegung der *regula fidei et charitatis* gemäss sein. Das heisst: Die Exegese muss in Übereinstimmung mit der apostolischen Verkündigung erfolgen sowie die Gottes- und Nächstenliebe als Massstab haben.

Dieses hermeneutische Prinzip, welches seinen Ursprung in Augustinus *De Doctrina Christiana* hat, wird auch im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* festgehalten.⁴⁴ Dort wird im zweiten Artikel formuliert, dass die Bibel «nienarmit dann mit ihr selbs usgleyt und erclert werden durch die richtschnuor des gloubens und der liebi.»⁴⁵ So ist das Schriftprinzip auch kontroverstheologisch zu verstehen: Während sich der erste Teil der exklusiven Schriftautorität gegen die Bedeutung der Tradition in der

40 Heinrich Bullinger an Berchthold Haller, ca. 04.06.1532, in: HBBW, Bd. 2, 130,2 [Nr. 102].

41 Bullinger an Haller, ca. 04.06.1532, 130,9–11.

42 Vgl. Engeler, *Bekenntnis*, 247.

43 Bullinger an Haller, ca. 04.06.1532, 132,92–94.

44 Vgl. Aurelius *Augustinus*, *De doctrina christiana*, hg. von Joseph Martin, Turnhout 1962 (Corpus Christianorum. Series Latina 32), 30,18–24: «Quisquis inquit, scripturas divinas vel quamlibet earum partem intellexisse sibi videtur, ita ut eo intellectu non aedificet istam geminam charitatem die et proximi, nondum intellexit. [...] Cavendum ergo modis omnibus ne nostra interpretatio tendat in subversionem charitatis, sed hanc provehat et omnibus commendat.»

45 CHPr, 44,12f.

altgläubigen Schriftauslegung wendet, ist das Festschreiben der *regula charitatis* als Spitze gegen die Täufer zu lesen.⁴⁶ Bei der Schriftauslegung muss gemäss diesem Verständnis auch auf die Ansprüche des politischen und sozialen Einklangs Rücksicht genommen werden, was den Täufnern, so die implizite Botschaft, fehlt.⁴⁷

Einige Täufer, so wissen es die Quellen zu berichten, liessen sich an solchen Täufergesprächen, wie sie im Sommer 1532 in Zofingen stattfanden, überzeugen.⁴⁸ Was aber sollte mit denjenigen passieren, die «hertbennig»⁴⁹ auf ihrem Irrtum bestehen blieben und den Warnungen keine Beachtung schenkten? Das *Basler Bekenntnis* sah für diese den Bann vor, welcher einerseits zum Ziel hatte, dass die Kirche «on masen»,⁵⁰ also ohne Flecken blieb, und andererseits als *poena medicinalis* die Besserung und Bekehrung des Sünders anstrebte.⁵¹ Die Hilfe für den ärgerniserregenden Sünder, damit dieser wieder seinen Platz in der Kirche einnehmen kann, war erklärter Zweck des Bannes, bei dem es sich um eine kirchliche Strafe handelte.⁵²

Inwiefern dieser aber tatsächlich verhängt werden sollte, darüber bestand zumindest zu Beginn der 1530er-Jahre in Basel grosse Uneinigkeit. Die Prediger der Rheinstadt waren uneins über die Exkommunikation derjenigen, die nicht am Abendmahl teilnehmen wollten; es handelte sich dabei vor allem um Altgläubige und Lutheraner.⁵³ Während sich etwa Markus Bertschi, Pfarrer am Basler St. Leonhard, dafür einsetzte,

46 Vgl. Engeler, Bekenntnis, 246, sowie Ernst Saxer, Die Verurteilung der Täufer in den reformatorischen Bekenntnisschriften, in: Zwingliana 17/2 (1986), 121–137, hier 126f.

47 Vgl. Berner Synodus, Bd. 1, 87.

48 Ein prominentes Beispiel ist Hans Pfistermeyer, der nach Gesprächen mit Prädikanten im April 1531 vom Täufertum Abstand nahm, vgl. Martin Haas, Einleitung, in: QGTS, IX–XXXV, hier XV. Das Gespräch mit Pfistermeyer ist ebenfalls ediert in: QGTS, 1–65.

49 CHPr, 54,20.

50 BaB, 580,30.

51 Vgl. Christoph Link, Art. «Bann. Reformation und Neuzeit», in: TRE, Bd. 5, Berlin 1980, 182–190, hier 187.

52 Stauffer, Basler Bekenntnis, in: Guggisberg/Rotach (Hg.), Ecclesia semper reformanda, 36. Interessanterweise befürworteten die Täufer die Gemeindezucht bzw. den Bann ebenfalls und zwar mit ähnlichen Argumenten: Als Schutz vor Verunreinigung der Gemeinschaft der Gläubigen sowie als Züchtigungsmittel mit dem Ziel, den Einzelnen zur Busse zu führen (vgl. Leu, Zürcher Täufer, 265).

53 Vgl. Engeler, Bekenntnis, 141.

dass diejenigen, welche sich dem Abendmahl entzogen, mit dem Kirchenbann belegt werden sollten, wandten sich andere Basler Prediger gegen jeden Zwang in der Sakramentsfeier.⁵⁴ Auf der Frühjahrssynode Ende Mai 1532 konnte der Streit mit Hilfe des als Schlichter herbeigerufenen Wolfgang Capitos beigelegt werden: Grundsätzlich sollte die Bannausübung möglich sein, aber kein Zwang zur Teilnahme am Abendmahl bestehen.⁵⁵

Ebenfalls für eine gewisse Zurückhaltung beim Gebrauch des Banns plädierte ebenjener Capito im *Berner Synodus* und begründet besonders in der Auseinandersetzung mit den Täufern diese Bedenken.⁵⁶ Die «innwendige Erbauung» und die Ermahnung stand für den Strassburger im Vordergrund, zumal die «Böswilligen» sich von allein «absondern»⁵⁷ und nicht am Abendmahl teilnehmen würden.

Auch im *Ersten Helvetischen Bekenntnis* war der Gebrauch des Banns vorgesehen. Genau wie im Basler Bekenntnis sollte die Strafe zur Besserung dienen und gleichzeitig die «gsunden Bürger Christi»⁵⁸ beschützen.

4 Wer ist für den richtigen Umgang mit Häretikern verantwortlich?

Während schon bei der Frage nach dem Umgang mit Häretikern keine eindeutige Übereinstimmung herrschte, gingen die Ansichten beim Problem, wer nun für die Bestrafung zuständig sei, noch weiter auseinander: Oblag diese Aufgabe der Kirche oder der Obrigkeit?

Schon früh war diese Schwierigkeit der Zuordnung von weltlicher und geistlicher Gewalt aufgebrochen. Zwingli hat seinen Ansatz in der Schrift *Von menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit*⁵⁹ von 1525 dargelegt. Der Zürcher Reformator entwarf, anders als Martin Luther in Wittenberg, eine Art Einheitsmodell. Staat und Kirche seien verschiedene Äus-

54 Vgl. Gervasius Schuler an Heinrich Bullinger, 23.01.1532, in: HBBW, Bd. 2, 35f., 6–32 [Nr. 58].

55 Vgl. Engeler, Bekenntnis, 142.

56 Vgl. Berner Synodus, Bd. 1, 93.

57 Berner Synodus, Bd. 1, 93.

58 CHPr, 51, 14.

59 Ediert in: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, hg. von Emil Egli et al., Bd. 2, Leipzig 1908, 471–525.

serungsformen derselben Gemeinschaft und würden auch in ihrer Zielsetzung übereinstimmen: Die kirchliche und die politische Ordnung sind bei Zwingli in wechselseitiger Zuordnung auf das göttliche Gebot bezogen.⁶⁰ Dieser staatskirchliche Charakter der Zürcher Reformation, in der gerade aufgrund der Bauern- und Täuferunruhen 1524 die Tendenz stärker wurde, der Obrigkeit Befugnisse auf kirchlichem Gebiet zuzusprechen, wurde allerdings auch kritisiert. So setzte sich der Basler Reformator Johannes Oekolampad dezidiert dafür ein, die Kirchenzucht nicht der Obrigkeit zu überlassen, sondern sie als Aufgabe der christlichen Kirchgemeinde festzuschreiben.⁶¹ Trotzdem setzte sich sowohl in Basel auch als in Bern das Zürcher Modell, bei welchem die Kirchenzucht den Charakter der obrigkeitlichen Sittenzucht annahm, durch.⁶²

Dabei hatte es in Zürich selbst nach Zwinglis Tod Spannungen gegeben. Denn Bullingers Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat folgte derjenigen Zwinglis beziehungsweise verstärkte sie sogar noch. Das Recht der christlichen Obrigkeit zur Ausübung der Banngewalt verteidigte Bullinger auch gegenüber seinem Amtskollegen Leo Jud, welcher darauf beharrte, dass es sich bei der Kirche und der Obrigkeit um grundverschiedene Entitäten handle und darum der Meinung war, dass

60 Vgl. Heinrich *Schmid*, Zwinglis Lehre von der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit, Zürich 1959, 37; Emidio *Campi*, Heinrich Bullingers Lehre von der Obrigkeit und die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Gemeinwesen, in: «... zu dieser dauernden Reformation berufen». Das Zweite Helvetische Bekenntnis: Geschichte und Aktualität, hg. von Martin Ernst Hirzel und Frank Mathwig, Zürich 2020 (reformiert! 8), 139–168, hier 141f. Für Luthers sogenannte «Zwei-Reiche-Lehre» vgl. etwa Wolf-Friedrich *Schäufele*, Luther als Urheber der Freiheit. Die Zwei-Reiche-Lehre und die politischen Freiheitsideen der europäischen Moderne, in: Dimensionen christlicher Freiheit. Beiträge zur Gegenwartsbedeutung der Theologie Luthers, hg. von Christine Axt-Piscalar, Leipzig 2015, 175–217, sowie Peter *Unruh*, Reformation – Staat – Religion. Zur Grundlegung und Aktualität der reformatorischen Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem, Tübingen 2017, 7–86.

61 Vgl. Walter *Köhler*, Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium I. Das Zürcher Ehegericht und seine Auswirkungen in der deutschen Schweiz zur Zeit Zwinglis, Leipzig 1932, 227–294; Reinhold *Friedrich*, Kirchenzucht und -bann vor dem Hintergrund des Briefwechsels Bucers mit den Basler Predigern im Jahr 1532, in: Basel als Zentrum des geistigen Austauschs in der frühen Reformationszeit, hg. von Christine Christ-von Wedel et al., Tübingen 2014, 193–202, bes. 194f.; Hans Walter *Frei*, Johannes Oekolampads Versuch, Kirchenzucht durch Bann zu üben, in: Zwingliana 7/8 (1942), 494–503.

62 Vgl. *Campi*, Lehre, 144f.

die Banngewalt allein der Kirche obliege.⁶³ Bullingers Ansicht wurde von Bucer unterstützt: Der Strassburger argumentierte gegen ein Trennungsmodell und sprach der Obrigkeit die Aufgabe des Schutzes und der Unterstützung der rechten Glaubenslehre zu.⁶⁴ Erst nachdem Bucer und Capito auch bei Leo Jud brieflich interveniert hatten, zerstreuten sich dessen Zweifel an der Zürcher Religionspolitik.⁶⁵

Diese Diskussion schlug sich auch in den Bekenntnisschriften nieder. Gerade in den beiden Vorreden des *Berner Synodus* wird dieses Ringen sichtbar: In der ersten Vorrede schrieb sich der Rat selbst ein Wächteramt über die Kirche zu, was von Capito in der zweiten Vorrede bestätigt wurde, allerdings mit einer Einschränkung: Der Obrigkeit komme die Aufgabe zu, «des Evangeliums Lehre und Leben» bei den Untertanen zu erhalten, allerdings nur, «sofern es äusserlich ist und bleibt.»⁶⁶

Diese Balance zwischen Gewissensfreiheit und obrigkeitlichem Zwangsrecht verschob sich in der Folge immer mehr Richtung Obrigkeit;⁶⁷ ein klares Anzeichen für die allmähliche Konsolidierung der Reformation.

Auch gemäss *Basler Bekenntnis* ist die Obrigkeit für kirchliche Belange zuständig, in erster Linie aber für die Erhaltung der Ordnung. Es wird die gegenseitige Bedingtheit der beiden Betätigungsfelder festgehalten:⁶⁸ Weil Gott «der oberkeit, siner dienerin»⁶⁹ die Rechtsprechung anvertraut habe, müsse diese ihr Können dahin richten, «das by iren underthanen der nam Gottes geheyliget, sin rych erweiteret und sinem willen mit ernstlicher uszrütung der lastern gelebt werde».⁷⁰

63 Vgl. Heinrich Bullinger an Leo Jud, 15.03.1532, in: HBBW, Bd. 2, 70–75 [Nr. 74], sowie Jud an Bullinger, ca. 15.03.1532, in: ebd., 76–78 [Nr. 75].

64 Vgl. Martin Bucer an Heinrich Bullinger, 29.10.1533, in: HBBW, Bd. 3, 213–218 [Nr. 278].

65 Vgl. Leo Jud an Heinrich Bullinger, Mitte Dezember, in: HBBW, Bd. 3, 253f. [Nr. 300].

66 *Berner Synodus*, Bd. 1, 31.

67 Im *Synodus* wird versucht, diese Balance zu halten. Einerseits wird darin betont, dass die Obrigkeit von Gott eingesetzt sei, «von göttlicher Gewalt und zu fürchten, auch um des Gewissens willen» (*Berner Synodus*, Bd. 1, 124); andererseits lautet der Titel des 27. Artikels: «Dass die Wahrheit ohne Verlass auf irgendeine irdische Anhängerschaft aus der Schrift und nicht aus dem Auftrag der Obrigkeit zu sagen ist» (ebd., 112).

68 Vgl. *Engeler*, Bekenntnis, 287.

69 BaB, 581,7.

70 BaB, 581,10–12.

Bemerkenswerterweise kehrt das *Erste Helvetische Bekenntnis* die Reihenfolge der obrigkeitlichen Aufgaben nun um: Die *cura religionis*, die Förderung der wahren Religion, wird in der Bekenntnisschrift als das «höchst und fürnempst amt»⁷¹ der Obrigkeit bezeichnet, während das Rechtswesen, welches Gericht und Recht zu halten, für Frieden und Wohlstand zu sorgen und Übeltäter gerecht zu strafen umfasst, erst unter «wyter»⁷² genannt wird.

Ein Grund für diese schwerpunktmässige Verschiebung der Aufgabe der Obrigkeit von der Rechtsprechung zur Wahrung des rechten Glaubens könnte in der Verneinung der *cura religionis* durch die Altgläubigen und täuferischen Gruppierungen liegen.⁷³ Während Altgläubige von der Kirche als einer der Obrigkeit übergeordneten Institution sprachen, entwerteten zumindest einzelne Exponenten der Täufer das obrigkeitliche Amt massiv.⁷⁴

Wie diese Abwertung begründet wurde, ist etwa in den Akten der Berner Täuferdisputation vom März 1538 nachzulesen. Da wurde von täuferischer Seite nicht die Obrigkeit an sich abgelehnt, aber mit einem starken Dualismus zwischen der «christenlichen gmeind unnd der welt»⁷⁵ unterschieden. Während für Nichtchristen eine Obrigkeit, die für Ordnung sorgt, nötig sei, bedürfen Christen keiner weltlichen Gewalt, denn: «Die christen unnderlassent diese bösse ding an [ohne] das.»⁷⁶

Die Verfasser des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* machten in dieser Haltung eine aufrührerische Tendenz aus und forderten eine harte Positionierung gegenüber solchen «falsche[n] leren».⁷⁷ Diejenigen, «die sich von der heiligen gemeinsame und geselschafft der kilchen abtrennend»,⁷⁸ müssen laut *Confessio* durch die Obrigkeit bestraft und an der Ausbreitung gehindert werden. Damit ging das *Erste Helvetische Bekenntnis* wei-

71 CHPr, 55,9.

72 CHPr, 55,22.

73 Vgl. *Engeler*, Bekenntnis, 287f.

74 Vgl. *Campi*, Lehre, 149.

75 Gespräch der Berner Prädikanten mit den Täufern, gehalten vom 11. bis 17. März 1538 zu Bern, hg. von Martin Haas, in: QGTS, 257–467, hier 424.

76 Gespräch, 424.

77 CHPr, 54,14.

78 CHPr, 54,16f.

ter als vorherige Bekenntnisschriften, in dem es neu auch eine explizite Unterdrückungspflicht von Häretikern durch die Obrigkeit festschrieb.

Die konkrete Wirkung dieser Festschreibung ist schwierig zu beziffern. Ob im Bekenntnis lediglich die zu diesem Zeitpunkt herrschenden Vorstellungen abgebildet wurden oder ob dieser Artikel 24 auch die Praxis massgeblich geprägt hat, lässt sich an dieser Stelle nicht bestimmen. Die *Confessio* blieb jedenfalls während ihrer ganzen Geltungszeit ungedruckt und fand dementsprechend keine weite Verbreitung.⁷⁹

5 Fazit

Zusammenfassend lässt sich sagen: Abtrünnige, das waren in den 1530er-Jahren in den Augen der Schweizer Reformierten Altgläubige, teilweise Anhänger der Wittenberger Reformation, hauptsächlich aber Täufer. Gegen Letztgenannte wurde sowohl in den Briefwechseln als auch in den Bekenntnisschriften in echter Gegnerschaft polemisiert, während zu den anderen Richtungen ohne Feindschaft Abstand genommen wurde.

Die Vorstellungen, wie mit diesen Abtrünnigen umzugehen sei, gingen auseinander: Während etwa Capito im *Berner Synodus* einen toleranten Umgang mit den Täufern vorschlug und insgesamt eine irenische Position einnahm, sahen Basler und Zürcher Theologen eindeutige Abgrenzungen vor. Solche wurden dann auch in den Bekenntnisschriften festgehalten, und im Fall des *Basler Bekenntnisses* wurde auch die Bürgerschaft darauf eidlich verpflichtet.⁸⁰ Eine obrigkeitliche Unterdrückungspflicht der Täufer, wie sie das *Erste Helvetische Bekenntnis* vorsah, kann als vorläufiger Kulminationspunkt einer Entwicklung angesehen werden, in der die Konfessionalisierung immer stärker und ökumenisches Gedankengut immer schwächer wurde. Das zeigt sich auch an Beispielen aus der Praxis: Während es 1533 in Bern offenbar undenkbar schien, an Täufern die Todesstrafe zu vollstrecken, präsentierte sich die Lage nur fünf Jahre später völlig anders. Im Abschied der Berner Täuferdisputation von 1538 wurde festgehalten, dass die Täufer aufgrund ihrer Weige-

79 Vgl. Amtliche Sammlung der älteren Eidgenössischen Abschiede, Bd. 4.1c, Luzern 1878, Nr. 409, 670.a; sowie Engeler, Bekenntnis, 339–345.

80 Vgl. Heiner Faulenbach, Das Basler Bekenntnis von 1534. Einleitung, in: RBS, Bd. 1/1, 571–575, hier 571.

rung, sich mit der Heiligen Schrift belehren zu lassen, nun nicht mehr als «brüder»⁸¹ angesehen würden. Als Strafe war nun für die Täufer Verbannung beziehungsweise bei wiederholtem Aufgreifen Tod durch das Schwert vorgesehen.⁸²

Diese Entwicklungen machen deutlich: Ökumene hatte in der Reformationszeit einen schwierigen Stand. Denn auch dort, wo sie versucht wurde, blieb sie erfolglos: Der «ökumenische Charakter» des *Ersten Helvetischen Bekenntnisses* führte zwar zu einer Annäherung zwischen der schweizerischen und Wittenberger Reformation; dabei handelte es sich allerdings nur um eine vorübergehende.⁸³ Denn gerade Luther machte deutlich, dass er eine Konversion zu seiner Haltung erwartete.⁸⁴ Dieser Umstand, aber vor allem auch der Umgang mit sogenannten Häretikern zeigt, dass Ökumene im 16. Jahrhundert, im Zeitalter der Konfessionalisierung, keine Konjunktur hatte.

Abstract: Although the doctrines of both the Anabaptists and the «Altgläubige» are rejected in the Swiss Reformed confessional writings of the 1530s, researchers emphasise their «ecumenical character», such as the *First Helvetic Confession* of 1536. Which positions were labelled heretical and how they could be dealt with was repeatedly discussed in different ways – not only in the confessional writings such as the *Berner Synodus* of 1532 and the *Basler Bekenntnis* of 1534, but also in the correspondance. The aim of this article is to show how Reformed Swiss theologians discussed heretical positions and how they proposed to deal with them.

Keywords: Täufer; Altgläubige; Bekenntnisschriften; Berner Synodus; Basler Bekenntnis; Erstes Helvetisches Bekenntnis; Ökumene; 1530er-Jahre

81 Gespräch, 466.

82 Vgl. Gespräch, 466.

83 Vgl. Engeler, Bekenntnis, 345f.

84 Vgl. Corinna Ehlers, Konfessionsbildung im Zweiten Abendmahlsstreit (1552–1558/59), Tübingen 2021 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 120), 98.

Christine Christ-von Wedel

Castellios *Dialogi sacri* **Ein 250 Jahre lang weitherum benutztes** **europäisches Lateinlehrbuch eines höchst** **umstrittenen Autors**

Im Gegensatz zu vielen Schriften Sebastian Castellios, die nur wenige Auflagen erlebten oder lange überhaupt nur handschriftlich zirkulierten,¹ wurden seine *Dialogi sacri* immer wieder neu gedruckt und in den Schulen Europas trotz hasserfüllter Tiraden gegen den Autor aus Genf und dem Verdikt der Römischen Inquisition gelesen. Ferdinand Buisson zählte bereits Ende des 19. Jahrhunderts 129 Ausgaben;² Ruth B. Bottigheimer bemühte sich 2004, noch mehr aufzulisten.³ Nach den ersten

- 1 Von Castellios lateinischer Bibel kennt Buisson nur 13 Drucke (vgl. Ferdinand Buisson, Sébastien Castellion. Sa vie et son oeuvre [1515–1563]. Etude sur les origines du protestantisme libéral français, 2 Bde., [Erstdruck 1892] Nieuwkoop 1964, Bd. 2, 357–359). Buissons grosses Werk ist auch heute noch grundlegend für die Castellioforschung. Für eine kurze Einführung in Leben und Werk Castellios und weiterführende Literaturangaben verweise ich auf Uwe Plath, Sebastian Castellio (1515–1563). Vorkämpfer für Toleranz im konfessionellen Zeitalter, Würzburg 2020 und die von Barbara Mahlmann-Bauer geprägte Website: <http://www.castellio.unibe.ch/publikationen.html>.
- 2 Buisson, Castellion, Bd. 2, 341–352.
- 3 Ruth B. Bottigheimer, Sebastian Castellio and His Dialogi Sacri, in: Die Bibel als Buch der Bildung. Festschrift für Gottfried Adam zum 65. Geburtstag, hg. von Volker Elsenbast et al., Wien 2004, 331–346. Ihr Forschungsgegenstand ist interessant, aber Bottigheimer arbeitete wohl sehr schnell, jedenfalls ungenau. So ordnet sie etwa die Ausgabe der *Dialogi quatuor* von 1578 den *Dialogi sacri* zu (Bottigheimer, Castellio, 335) und unterstellt, das Vorwort stamme von Castellio. Als Autor figuriert in dieser ersten Ausgabe der *Dialogi quatuor* ein Deckname: Theophilus Philadelphus für den Drucker Perna und als Herausgeber ein Felix Turpio Urbevetanus, hinter dem sich Faustus So-

Ausgaben aus Genf mit den drei Büchern, die Dialoge aus dem Alten Testament enthielten, brachten nicht nur Basler Drucker die *Dialogi sacri* in vier Büchern mit Altem und Neuem Testament heraus, im ganzen Deutschen Reich, in Holland, aber auch in Ungarn, England und sogar im katholischen Frankreich wurden sie bis 1791 aufgelegt. Sie dienten offenbar im Protestantismus als *das* Lateinschulbuch, das Anfänger bald auf einen Stand brachte, sich elegant lateinisch auszudrücken. Ihr Einfluss im Lateinunterricht kann nur mit den berühmten *Colloquia* von Erasmus verglichen werden.

1 Bisheriger Forschungsstand

Hier ist nicht der Ort, auf die bemerkenswerte Druckgeschichte der *Dialogi sacri* näher einzugehen, so wünschenswert eine neue sorgfältige Bestandesaufnahme auch wäre. Ich möchte vielmehr auf manche erstaunliche inhaltliche Aspekte des Lehrbuchs hinweisen, die über die verdienstvollen Angaben von Ferdinand Buisson, Hans Rudolf Guggisberg, David Amherdt mit Yves Giraud sowie Carmen Cardelle de Hartmann und Barbara Mahlmann-Bauer hinausreichen, welche sich alle vor allem pädagogischen und philologischen Fragen widmen.⁴ Zum Inhalt dieser *«Dialogues, si frais, si alerte, si jeune d'allure et souvent si naive»*⁵ sind sich die Autoren darin einig: Die Dialoge zielen auf eine protestan-

cinus verstecken dürfte, der auch als Autor des Vorwortes anzunehmen ist (vgl. Carlos Gilly, Die Zensur von Castellios *Dialogi quatuor*, in: Querdenken. Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte, hg. von Michael Erbe et al., Mannheim 1996, 169–192, hier 180). Zudem ist auch der Inhalt von Bottigheimer fälschlich wiedergegeben. Das Vorwort zählt nicht Autoren vorangegangener biblischer Schulbücher, sondern Vertreter und Gegner von Castellios Prädestinationslehre auf.

- 4 Vgl. Buisson, Castellion, 152–179; Hans R. Guggisberg, Sebastian Castellio, 1515–1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz, Göttingen 1997; Sébastien Castellion, Dialogues Sacrés – Dialogi sacri (Premier Livre), hg. von David Amherdt und Yves Giraud, Genf 2004, 9–34; Carmen Cardelle de Hartmann, Dramatische Dialoge als Sprachlehrbuch. Die Dialogi sacri des Sebastian Castellio, in: Das lateinische Drama der Frühen Neuzeit. Exemplarische Einsichten in Praxis und Theorie, hg. von Reinhold F. Glei und Robert Seidel, Tübingen 2008, 59–85; Barbara Mahlmann-Bauer, Catholic and Protestant Textbooks in Elementary Latin Conversation. Manuals of Religious Combat or Guide to Avoiding Conflict?, in: Scholarly Knowledge. Textbooks in Early Modern Europe, hg. von Emidio Campi et al., Genf 2008, 341–390.

- 5 Buisson, Castellion, Bd. I, 170.

tische Erziehung mit einem starken Moralismus. Buisson, der erste und ausführlichste Kommentator, betont die schwierigen Bedingungen der Reformierten in den 40er-Jahren des 16. Jahrhunderts. Er erklärt: Der Moralismus Castellios beruhe auf der Erkenntnis eines Lehrers, dass in der Krise, wo rund um die kleine angefochtene Gemeinde Gottes Feinde und Spötter lauern, nur das Vertrauen auf Gott Hilfe biete. Gefordert sei, sich strikt an Gottes Gebote zu halten und nicht an eine eigene, wie auch immer geartete grossartige Moral. Nur wer sich ganz von Gott abhängig wisse und seinen Versprechen unbedingt vertraue, fände die Kraft zum Widerstand gegen die Tyrannei der Mächtigen, der feindlichen Überzahl sowohl der dogmatischen Gegner wie der libertären Spötter und der überall lauernenden Gleichgültigkeit. Die Schüler sollten Widerstand lernen und sich als Minorität gegen eine Mehrheit durchsetzen können, Gott als den erkennen, der den Schwachen beistehe und gegen allen Augenschein die Starken vom Thron stürze. Nur wer sich ganz in den Willen Gottes ergebe und seinen eigenen Willen zurückstelle, der könne bestehen. Gottes Gesetz schenke die Kraft zum nötigen Widerstand.⁶

Für Guggisberg decken die Dialoge, die ganze Heilige Schrift ab und sind «sowohl ein klassisch-lateinisches Lesebuch als auch ein Medium protestantischer Erziehung und Wortverkündigung».⁷ Nur Amherdt und Giraud gehen am Rande auch auf die Auswahl der biblischen Texte ein. Castellio habe die bekanntesten und dramatischsten biblischen Dialoge ausgewählt und allzu schlüpfrige und gewaltsame weggelassen. Sie räumen aber ein, die geplante Sünde der Sodomiter und Jaels Tyrannenmord sowie die Rache Samsons lassen Immoralität und extreme Gewalt aufscheinen. Besonders betone Castellio die Tugend des Gehorsams, Gottvertrauen, den Triumph der Wahrheit, den Sieg der Schwachen und Ausgeschlossenen sowie den Untergang der Tyrannen und aller, die der Allmacht Gottes widerstreben. Er bleibe nah am Bibeltext. «Les amplifications n'ajoutent rien d'essentiel au texte biblique»⁸ – eine Beurteilung, die wohl Van Veen zum Urteil veranlasste: «In religiöser Hinsicht waren die Dialoge harmlos, meistens folgte Castellio getreu dem bibli-

6 *Buisson*, Castellion, Bd. 1, 169–175.

7 *Guggisberg*, Castellio, 37.

8 *Castellion*, *Dialogues Sacrés*, 19–21.

schen Text»,⁹ obwohl sie bemerkt, dass Castellio im Dialog *Lotus* gegen die reformatorische Prädestinationslehre verstosse. Barbara Mahlmann-Bauer analysiert insbesondere die Dialoge zu Paulus. Sie versteht sie als Aufrufe zur Konfliktvermeidung und sucht in ihnen frühe Hinweise auf Castellios Toleranzgedanken. Für Carmen Cardelle de Hartmann «war die Handlung [der *Dialogi sacri*] ein Lernziel an sich, das der Sprachvermittlung gleichgestellt, wenn nicht gar übergeordnet war». Sie bietet viele interessante und neue Aspekte zum Gebrauch der Dialoge an den Schulen. Auf die Auswahl der Bibeltexte und die inhaltlichen Schwerpunkte geht sie nicht ein.¹⁰

2 Zu den von mir eingesehenen Ausgaben

Ich habe die Basler Ausgabe von 1565¹¹ als Leittext benutzt. Sie beruht auf der letzten von Castellio noch erweiterten und durchgesehenen Ausgabe von 1562. Dazu habe ich die Genfer Ausgabe von 1543 und die Basler Ausgaben von 1548, 1559 und 1562 eingesehen sowie eine späte Leipziger Ausgabe aus dem Jahre 1756 vergleichend herangezogen.

Die alttestamentlichen Dialoge betreffend unterscheidet sich die Basler Edition von 1548 kaum von den in zwei Bänden vorangehenden aus Genf, ausser dass dem ersten Buch keine französische Übersetzung beigegeben ist. Die erste Basler Ausgabe von 1545, erschienen bei Erasmus Xylotectus, enthält nur 20 aus den beiden ersten Büchern ausgewählte Dialoge. Die Ausgabe von Robert Winter von 1545 war mir leider nicht zugänglich.¹² Sie führt bereits wie die 1547er Oporiner Ausgabe denselben Titel wie die von mir eingesehene von 1548.¹³ Obwohl Castellio

9 Mirjam van Veen, *Die Freiheit des Denkens. Sebastian Castellio. Wegbereiter der Toleranz 1515–1563. Eine Biographie*, Essen 2015, 46f.

10 Cardelle de Hartmann, *Dramatische Dialoge*, 85; Mahlmann-Bauer, *Catholic and Protestant Textbooks*, 371f.

11 Sebastian Castellio, *Dialogorum sacrorum. Libri Quatuor*, Basel: Johannes Oporin, 1565 (Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts, 22 Bde., Stuttgart 1983–1995 [VD 16], C 2101); online: <https://doi.org/10.3931/e-rara-32790>.

12 Alle bibliographischen Angaben zu den Ausgaben bei Buisson, Castellion, Bd. 2, 341f.; zum ersten Band der Genfer Ausgabe von 1543 vgl. die neue Edition: Castellion, *Dialogues Sacrés*.

13 Vgl. zu weiteren Ausgaben Castellion, *Dialogues Sacrés*, 24–26.

selbst in der Oporiner Offizin mitarbeitete, stören in der Ausgabe von 1548 zahlreiche Druck- und Flüchtigkeitsfehler, und sie ist graphisch wenig ansprechend gestaltet. Castellio scheint sich nicht selbst um den Druck gekümmert zu haben.

Die Titelblätter seit 1545 bis 1548 erklären, die Dialoge seien für das zarte Alter konzipiert, damit nichts zum Erlangen von Frömmigkeit und Sprachkunst unterlassen werde und die Geschichten des Alten wie des Neuen Testaments seien in eleganter Form für die Schüler dargeboten, weil nichts passender zur Erlangung von Frömmigkeit und Sprache dienen könne.¹⁴

Es folgt ein kurzes Vorwort. Castellio stellt darin klar, er habe das erste Buch für jüngere Schüler in weniger elegantem, aber ihren Kenntnissen angepasstem Latein verfasst, für die folgenden Bücher aber nimmt er in Anspruch, ein gewähltes – nach heutigem Sprachgebrauch ein humanistisches – Latein zu schreiben. Sonst geht er nur noch auf den Gottesnamen ein. Da habe er die hebräische Bezeichnung *Iova* gewählt, denn das Latein kenne keinen Eigennamen Gottes ausser Jupiter, der aber sei ihm zu lasterhaft. Von *Iova* zu sprechen sei zwar irritierend, aber die Ohren würden sich mit dem Gebrauch daran gewöhnen.¹⁵ Mit keinem Wort verweist Castellio in seiner Erklärung zur Begriffswahl *Iova* auf die beliebten gelehrten, oft auch hermetischen Spekulationen zum Tetragramm in der Nachfolge von Johannes Reuchlin.¹⁶ Wichtig scheint ihm nur, dass Gott einen Eigennamen hat und ihn den Menschen mitteilt. Im Dialog *Dumus* interpretiert er *Iova* als «ero qui ero» mit der Anmerkung: «Iova, der hebräische Name Gottes ist abgeleitet vom Futurum des

14 Sebastian *Castellio*, *Dialogorum sacrorum ad linguam simul et mores puerorum formandos, libri quatuor*, Basel: Johannes Oporin, 1548 (VD16 C 2087).

15 Vgl. *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1548, 3: «Hos dialogos, fratres charissimi, composuimus, ut pueri haberent, unde eadem opera et mores christianos, et orationem Latinam discerent. Itaque eorum ruditati in primo libro servivimus, sermone facilimo, eoque minus eleganti, et tamen Latino utentes et pueris quasi praemansum cibum in os inserentes. In ceteris iam elegantius loqui coepimus. Quod autem dei nomen Iova Hebraeum usurpauimus, quod nullum dei proprium nomen Latine extat (nisi forte Iupiter, sed id, ut pollutum, omittamus), id, etsi principio videbitur fortasse durius, tamen usu mollescet; et quod insuetum aures radet, idem usitatum demulcebit. Valete.»

16 Vgl. Text und Einleitung von Johannes *Reuchlin*, *De verbo mirifico*, Deutsch, Latein, hg. von Widu-Wolfgang Ehlers et al., Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

Verbes, das sein bedeutet.»¹⁷ Und Ex 3,15 formuliert er so: «Dies ist mein unsterblicher Name, durch welchen Namen ich in Ewigkeit erkannt sein will.»¹⁸ Die Bibel bezeugt für Castellio nicht irgendeine Gottheit oder höchste Macht, sondern den ewigen Gott, der seinen Namen offenbart hat. Er ist kein unfassbares namenloses Numinosum, sondern ein Gott, der den Menschen anspricht und mit seinem Namen für seine Versprechen einsteht.¹⁹ Castellio behielt den Sprachgebrauch auch in späteren Ausgaben bei – ebenso wie in der lateinischen Bibel. Schon in der Einleitung spricht er dort wie selbstverständlich von *Iova*.²⁰

Dieses Vorwort unterscheidet sich gegenüber dem ersten von 1543 in Genf, das zugleich ein Widmungsbrief an den Pädagogen Mathurin Cordier war, vor allem durch seine Kürze.²¹ Das frühere Vorwort bemängelte, dass die bisherigen lateinischen Schulbücher die Frömmigkeit nicht förderten und sprachdidaktisch wenig wertvoll gewesen seien. Cicero sei als Anfängerlektüre zu schwer und Terenz und Plautus seien inhaltlich höchst fragwürdig, um nicht zu sagen schlüpfrig. Die Schüler lernten die Redeweise von Prostituierten, Weiberhelden und Heuchlern. Die Komödien könnten nichts zur christlichen Frömmigkeit beitragen. Er, Castellio, habe darum ansprechende Gespräche aus den biblischen Büchern für den Lateinunterricht aufgearbeitet.

Kürze und Schlichtheit sind wie das Vorwort von 1548 bezeichnend auch für die *Dialoge* selbst und für die späteren, bis 1559 zusammen mit vier neuen Dialogen hinzugefügten kleinen Einführungen in die Texte und die abschliessenden sinngebenden Sentenzen,²² ebenso für die erst-

17 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 43f.

18 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 43f. 1548 formulierte Castellio im Präsens: «Sum qui sum» (*Castellio*, *Dialogi sacri* von 1548, 38).

19 Vgl. unten, Abschnitt 12.

20 Sebastian *Castellio*, *Biblia* [...] una cum eiusdem annotationibus, Basel: Johannes Oporin, 1556 (VD16 B 2629), 42v. In der französischen Bibel setzt er dagegen meist «Seigneur»; vgl. dort z. B. Dtn 8 und 9 in: *La Bible nouvellement translätée par Sébastien Castellion* (1555). Avec la suite de l'histoire depuis le temps d'Esdras jusqu'aux Maccabées, et depuis les Maccabées jusqu'à Christ. Item avec des annotations sur les passages difficiles, hg. von Marie-Christine Gomez-Géraud, Paris 2005, 429–433; für die entsprechenden Kapitel in der lateinischen Bibel vgl. *Castellio*, *Biblia* 1556, 192–194.

21 Abgedruckt in: *Castellion*, *Dialogues Sacrés*, 45–48.

22 Sebastian *Castellio*, *Dialogorum sacrorum Libri Quatuor*, Basel: Johannes Oporin, 1559 (VD16 C 2093).

mals 1562 auftauchenden Anmerkungen.²³ Insbesondere in den Einleitungen, die für Lehrer und Schüler den biblischen Kontext der Dialoge aufrufen, erweist sich Castellio als glänzender Stilist, der es versteht, mit wenigen treffenden Sätzen in die komplexen biblischen Perikopen einzuführen.

Die von mir benutzte Ausgabe von 1565²⁴ bietet neben den Dialogen die schon genannten Einführungen und abschliessende Sentenzen sowie die erstmals 1562 neu gegebenen zahlreichen Anmerkungen von Castellio. Auf dem Titel wird wie schon in der Ausgabe von 1559 das Ziel des Buches so angegeben: Die Schüler sollen lernen, was nachzuzahlen und was zu meiden sei.

Das Vorwort ist mit dem von 1548 identisch. Spätere Vorworte aus den bis jetzt noch nicht endgültig erfassten zahlreichen späteren Ausgaben wären noch zu erforschen.²⁵ Weichen sie ab, dürften sie allerdings kaum von Castellio selbst stammen.

Die von mir eingesehene Ausgabe von 1756²⁶ enthält alle 137 Dialoge der Ausgaben seit 1559 mit den Argumenten, Sentenzen und Anmerkungen. Sie setzt die Epitaphia, welche die Ausgabe von 1565 abschliessen, vor die *Dialoge* und bietet nach Castellios Vorwort ein weiteres, das der Leipziger Lutheraner Valentin Alberti²⁷ 1690 verfasste. Alberti verteidigte Castellio ausdrücklich gegen Vorwürfe, er sei ein Pelagianer, ein Anabaptist, ein Socinianer oder Arminianer – Vorwürfe, wie sie bekanntlich insbesondere in Streitschriften von Beza und Calvin, aber auch von anderen ausgesprochen wurden.²⁸ Alberti, der als Verfechter lutherischer Orthodoxie gegen die Frühaufklärer Pufendorf und Thomasius gilt, empfiehlt die *Dialoge* aufs Wärmste: Er habe bei der Revision ein besonderes Auge auf das gelegt, was nach Heterodoxie schmecken oder riechen

23 Sebastian *Castellio*, *Dialogorum sacrorum Libri Quatuor*, Basel: Johannes Oporin, 1562 (VD 16 C 2096).

24 Siehe Anm. 11.

25 Vgl. Anm. 3.

26 Sebastian *Castellio*, *Sacrorum Dialogorum Libri Quatuor*. Praeterea revidit omnia et nonnihil praefatus est d[ominus] Val[erius] Alberti, Frankfurt a. M.: Hartwig, 1756 (einsehbar in der Zentralbibliothek Zürich, Alte Drucke, III N 163).

27 Zu Alberti vgl. Johann Heinrich *Zedler* (Hg.), *Grosses vollständiges Universal-Lexikon*, 64 Bde., Nachdruck Halle und Leipzig 1961, hier Bd. 1, 948f.

28 Vgl. *Guggisberg*, Castellio, 124; 153–157; 198–200; 205–208.

könnte, und nichts gefunden. Er habe nur einmal in den Anmerkungen etwas zu den absoluten Naturgesetzen entdeckt und es ausgemerzt, zusammen mit wenigen anderen Marginalien, die ihm überflüssig und wenig geeignet erschienen. Auch habe er einiges hinzugefügt, das er für besser und zweckmässiger halte.²⁹

Tatsächlich ist eine Sentenz zum berühmten Sonnenwunder im Hiskia-Dialog verändert. Castellio schrieb: Durch fromme Bitten werde Gott so sehr bewegt, dass er bisweilen auch sein Naturgesetz aufhebt. In der Ausgabe von 1756 ist statt «ut [...] decretum suum rescindat» «miracula faciat» zu lesen – also: dass er Wunder wirkt.³⁰ Hingegen hatte Alberti nichts gegen das von Castellio frei ausgeführte Gebet Jesu bei der Brotvermehrung einzuwenden: «Nun himmlischer Vater, der du durch deine Güte alles ernährst, weder Vielen weniger zuteilst, noch Wenigen reichlicher, der du durch kein Gesetz der Dinge eingeschränkt bist, von dem die Natur alles Geschaffenen abhängt, bewirke, ich bitte dich, dass diese wenigen Lebensmittel sich vermehren, damit diese Menschenmenge wunderbar gesättigt wird und deine unendliche Freigiebigkeit

29 Valentin *Alberti*, Vorwort, in: *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1756, [2v]: «[...] ideoque in primis inter revidendum utroque oculo ad ea, quae haeterodoxiam sapere aut redolere possent, respexi, quam tamen nullibi, quod bona fide testor, in hoc quidem scripto eius observavi; nisi quod semel inter notas, quae margini adiecta sunt ipsique Castellioni in edit[ione] Tubing[ensi] tribuntur, vestigia decreti absoluti deprehenderim deleverimque ea, una cum paucis aliis, quae vel superflua, vel non satis apta viderentur esse, subiectis aut adiectis alibi a me, quae rectiora aut commodiora erant.»

30 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 155; *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1756, 153. Castellio dürfte für die Auslassung Verständnis gehabt haben, hätte er sie noch erlebt. In den *Dialogi quatuor* schrieb er: «[...] nihil vult deus contra naturam» (*Sebastian Castellio*, *Dialogi quatuor*, in: *ders.*, *Scripta selecta et rarissima*, Frankfurt a. M.: Christian Gensch, 1696 [Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 17. Jahrhunderts (elektronische Ressource) [VD17] 1:048338B], 1–245, hier 32). Den Einwand, Gott habe doch übernatürliche Wunder gewirkt, etwa Bileams Esel sprechen lassen, entkräftet er so: «At nos non de miraculis, sed de perpetuo et naturali operum dei tenore loquimur. Quanquam ne in miraculis quidem quicquam absurde fieri video, si rite intelligas, de qua absurditate loquar. Si rite intelligas, de qua absurditate loquar. Quod locuta est asina Balaami, est illud quidem contra naturam iumentis: sed eatenus absurdum non est, quod ore locuta est. Absurdum esset, si auribus aut pedibus fuisset locuta. Ab huiusmodi absurditatibus ego dico abesse opera Dei, [...]» (*Castellio*, *Dialogi quatuor*, 32f.), online: <https://doi.org/10.3931/e-rara-99059>. Leider fehlen aber in dieser Digitalisat einzelne Seiten, so auch 32f. Dafür ist das Original zu konsultieren.

erkennt.»³¹ Statt von Wundern von einem Eingreifen Gottes in die Naturgesetze zu reden, war Ende des 17. Jahrhunderts oder Mitte des 18. Jahrhunderts zweifellos nicht mehr zeitgemäß. Ebenso unzeitgemäß war eine Bemerkung Castellios zur Stellung der Frau geworden. Er erklärte zu Tobit 10: «[...] mares foeminis praestantiores sunt.»³² Die Revision schränkt ein: «[...] mares foeminis suo modo praestantiores sunt.»³³ Die Männer stehen also nur auf eine gewisse Weise den Frauen voran. Aber die Änderungen können auch einmal die Dogmatik betreffen; so etwa eine Anmerkung im Dialog *Renovalia* nach Joh 10,22–39, in dem die Gesprächspartner Jesus vorwerfen, er mache sich zu einem Gott. Da betonte Castellio: Jesus habe nur gesagt, er sei «der Sohn Gottes»,³⁴ was zweifellos so in Vers 36 steht. Diese Anmerkung ist weggelassen. Wollten Alberti oder der Leipziger Herausgeber jeden Verdacht, Castellio könnte die Trinitätslehre ablehnen, ausmerzen?

Bedeutsamer sind neu eingefügte Hinweise zum Christuszeugnis im Alten Testament. Zu Gen 3,15, wo es heisst, dass der Mensch der verfluchten Schlange auf den Kopf treten wird, fügt die Ausgabe von 1756 eine Anmerkung hinzu: «Prima promissio Messiae.»³⁵ Zur Ankündigung, dass durch Abrahams Nachkommen Völker gesegnet werden (Gen 18,18), schreibt Castellio im Dialogtext als Selbstgespräch Gottes ohne jede Zusatzbemerkung nur: «per quem omnes gentes orbis terrarum sint consecuturæ felicitatem.»³⁶ Die Ausgabe von 1756 aber ergänzt dazu in einer Nota die klassische typologische Auslegung: «Nova promissio Messiae.»³⁷ Ebenso fügt die späte Ausgabe zur Opferung Isaaks ein: «Isaacus, Typus Christi.»³⁸ Dass Castellio an diesen Stellen keinen Hinweis auf Christus gab, war offensichtlich ein Mangel, der für spätere Herausgeber

31 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 232; *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1756, 153: «Nunc pater coelestis, qui pro tua benignitate pascis omnia, neque in multis pascendis tenuior neque in paucis copiosior es, qui nulla lege rerum teneris, a quo omnium natura pendet; effice, rogo, his tantulis cibariis multiplicandis, ut haec hominum multitudo admirabiliter saturata tuam inexhaustam liberalitatem recognoscat.»

32 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 172.

33 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1756, 170.

34 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 253; *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1756, 253.

35 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 5; *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1756, 3.

36 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 9.

37 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1756, 6.

38 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 14; *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1756, 11.

behooben werden musste. Weitere bedeutsame Eingriffe habe ich in den Hunderten auf den Inhalt bezogenen Marginalien nicht gefunden. Die rein sprachlichen Erklärungen in den Marginalien sind etwas häufiger geändert, aber aufs Ganze gesehen auch selten, die theologisch inhaltlichen aber sind an den Händen abzuzählen. Die Ausgabe von 1756 ist nur ganz vorsichtig aktualisiert worden. Castellio galt 1756 demnach immer noch als zeitgemäss – jedenfalls glaubte der Verleger bzw. sein Auftraggeber, das Buch sei für die Schüler mit nur wenigen Korrekturen immer noch geeignet.

Neben den Ausgaben der *Dialogi sacri* habe ich zur Ergänzung und zum besseren Verständnis auch andere Werke Castellios herangezogen, die abgesehen von seinen Bibelausgaben erst posthum erscheinen konnten, so insbesondere die langen in der Auseinandersetzung mit Calvins Prädestinationslehre entstandenen *Dialogi quatuor* und sein unvollendetes Hauptwerk *De arte dubitandi*, in dem er seine theologische Hermeneutik entwickelt. Anders als in den knappen Schuldialogen, in denen für grundsätzliche Überlegungen nur die kurzen Anmerkungen und Sentenzen Raum bieten, konnte Castellio in den genannten Werken seine Theologie breiter entfalten. Ihr Einbezug erlaubt nicht nur, die *Dialogi sacri* in Castellios theologisches Gesamtwerk einzuordnen, sondern auch die eigenwillige Auswahl der Dialoge oder einzelne Stellen besser zu verstehen.

3 Zur Auswahl der *Dialogi sacri*

In der mir bekannten Forschung zu den *Dialogi sacri* wird, erstaunlich genug, die Auswahl der biblischen Stücke nicht kritisch hinterfragt, umfassen die 137 Gespräche doch keineswegs, wie von der Forschung behauptet, «die gesamte Heilige Schrift».³⁹ So fehlen etwa, um das gleich vorwegzunehmen, die Geburt Christi, die Kreuzigung und die Ostergeschichte am leeren Grab, was der Forschung offenbar bisher entgangen ist, jedenfalls wird es meines Wissens nirgends thematisiert.

Auch hat Castellio nicht einfach besonders bekannte und dramatische biblische Dialoge ausgewählt und allzu schlüpfrige oder gewalt-

39 Guggisberg, Castellio, 36.

same weggelassen.⁴⁰ Die Auswahl entpuppt sich nicht als «theologisch harmlos»,⁴¹ sondern als sehr eigenwillig. Castellio beginnt nicht mit der Schöpfung, sondern mit dem Sündenfall und bietet keine Geschichte zu Noah oder zum Turmbau von Babel. Nach Kain und Abel⁴² folgt sogleich der Besuch der drei Männer bei Abraham und die Zerstörung von Sodom und Gomorra nach Gen 18f.⁴³ Der Gottesbund mit Abraham oder Melchisedeks Segen, gewiss dramatische Dialoge und bekannte Geschichten, finden keinen Platz. Castellio übernimmt aus den Kapiteln zu Abraham neben der Opferung Isaaks (Gen 22)⁴⁴ nur noch die wenig bekannte und schon gar nicht besonders dramatische Geschichte vom Kauf der Grabstätte in Hebron (Gen 23).⁴⁵ Noch auffälliger sind die Lücken im Buch Exodus. Da wird der Exodus selbst, der Auszug aus Ägypten, überhaupt nicht behandelt. Weder die vorausgehenden Dialoge am Pharaonenhof noch die Passnacht oder der Zug durch das Schilfmeer mit dem Miriamlied kommen vor. Castellio springt nach der Rettung des Kindes⁴⁶ gleich zur Berufung des Mose am Dornbusch (Ex 3)⁴⁷ und weiter zum Goldenen Kalb (Ex 32)⁴⁸, ohne übrigens dabei das Wüten der Leviten auszulassen. Er lässt Num 11,11–32⁴⁹ und Num 13⁵⁰ folgen, um das Murren des Volkes und Gottes Sorge um das fleischliche und geistige Wohl zu thematisieren. Castellio übergeht also ausgesprochen spannende biblische Dialoge, übernimmt aber Num 32⁵¹, einen wenig dramatischen Text, wo Mose den Stämmen Ruben und Gad erlaubt, im Ostjordanland zu siedeln, falls sie bereit seien, mit den anderen israelitischen Stämmen in den Krieg zu ziehen.

Hier, bei Num 32, hält sich Castellio eng an den bereits in der Bibel in Dialogform gehaltenen Text. Anders in seinem Dialog zu Jona 1: Da

40 *Castellion*, *Dialogues Sacrés*, 19.

41 Vgl. oben, Anm. 9.

42 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 6f.

43 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 7–14.

44 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 14f.

45 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 15f.

46 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 40–42.

47 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 42–45.

48 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 45–47.

49 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 47–49.

50 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 49–53.

51 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 54–56.

erfindet Castello ganze Partien, um den Schülern eine spannende Erzählung des drohenden Schiffbruchs zu bieten.⁵² Castello verzichtet also auf geeignete vorgegebene biblische Dialoge und erfindet Dialoge zu biblischen Geschichten hinzu. Interessant ist der erfundene Dialogteil zu Ri 4,18–22, wo Castello ein Selbstgespräch Jaels einschleibt, in dem sie ihre hinterhältige Gewalttat an Sisera rechtfertigt:

«Nun begehe ich am Ende die grosse Tat mit weiblicher Hand. Wie das? Meine Seele begehrt und befiehlt, das Wagnis einzugehen, den Feind Gottes und guter Menschen zu rächen. Du bist verloren Sisera durch weibliche Stärke, durch die Hand einer Frau sollst du vernichtet sein.»⁵³

Für die Betonung der weiblichen Hand konnte sich Castello allenfalls auf Ri 4,9 berufen, aber kein Bibelvers legt nahe, den flüchtenden Anführer der kriegerischen Gegenpartei, der am Ende seiner Kräfte um etwas Wasser bittet, rachsüchtig als Feind Gottes zu ermorden. Castellios Moralbegriff scheint demnach alles andere als naiv. So ist, um ein anderes Beispiel zu nennen, Rachabs Lüge, die immerhin – wie das einführende *Argumentum* betont – eine Hure war, nach einer Anmerkung eine positiv konnotierte «pia fraus».⁵⁴

Wohl kommentiert Castello zu 1Sam 15,13–31, wo Saul nicht die ganze Kriegsbeute vernichten liess und Schafe zum Opfern aussonderte:

«Gott gefällt nicht, was seinem Gebot entgegen ist, auch wenn es sonst in guten Treuen geschieht. Der Mensch muss Gott (wie ein Sklave dem Herrn oder ein Sohn dem Vater) dienen, nicht nach seinem, sondern nach Gottes Willen.»⁵⁵

Auch folgte Isaak Abrahams Aufforderung, sich nach Gottes Willen als Brandopfer auf den Altar zu legen, nach Castello willig mit den Worten:

52 *Castello*, *Dialogi sacri* von 1565, 146–149.

53 *Castello*, *Dialogi sacri* von 1565, 63f.: «Nunc demum facinus edam maius foeminea manu. Quid hoc? Gestit animus iubetque audere ulcisci hostem dei et bonorum. Peristi, Sisara, foeminea ui, foeminea manu interimeris.»

54 *Castello*, *Dialogi sacri* von 1565, 56f.

55 *Castello*, *Dialogi sacri* von 1565, 85.

«Wenn das so sicher Gottes Willen ist, dann soll es geschehen. Denn ich habe gelernt, ihm und dir in allem zu gehorchen.»⁵⁶ Als aber David sich vom Priester Achimelech nach 1Sam 21,2–10 durch eine Lüge die fünf Schaubrote erlistet und das Schwert Goliats aus dem Heiligtum entwendet, erklärt Castellio: In Gefahr geben die Frommen zuweilen Falsches vor. Das Gesetz ist für den Menschen gemacht, nicht der Mensch für das Gesetz.⁵⁷ Castellio weitet also hier das Jesuswort zum Sabbatgebot (Mk 2,27) auf alle Gebote aus, ohne übrigens dabei auf das Neue Testament hinzuweisen.

Schon diese wenigen Beispiele aus dem von der Forschung vornehmlich beachteten ersten Buch der Dialoge deuten darauf hin, dass Castellios Motive bei der Textauswahl und seiner Bearbeitung der Texte komplexer waren als bisher angenommen und dass eine Analyse der Lücken sinnvoll scheint, da die Lücken nicht auf Eile oder Unsorgfalt zurückgeführt werden können. Denn Castellio hat seit der Ausgabe von 1559 vier Dialoge neu aufgenommen, die in den Ausgaben von 1543 und 1548 fehlen: Einen Dialog, in dem Jephta zunächst von seinen Brüdern vertrieben, dann aber zum Anführer der Israeliten erwählt wird (Ri 11,4–11),⁵⁸ das Karmelwunder (1Kön 18) und den Versuch, Jesus zu steinigen nach Joh 10,22–39.⁵⁹ Zwei Dialoge handeln von Männern, die durch Mächtige verfolgt wurden, um sich am Ende als von Gott erwählte Werkzeuge zu erweisen, einer von Gottes Sohn, der abgewiesen wird. Dazu kommt ein Dialog nach Tob 10, der die innige Verbindung von Ehegatten preist.⁶⁰ Dass die vier Dialoge dem bereits kurz nach dem Tod seiner ersten Frau wiederverheirateten Familienvater in einer Zeit heftigster Anwürfe aus Genf, aus dem er selbst vertrieben war, besonders am Herzen lagen, bedarf kaum weiterer Begründung. Aber aus der Tatsache, dass Castellio sich die Zeit nahm, die Texte neu zu dialogisieren, darf geschlossen werden: Andere ausgelassene Perikopen lagen ihm nicht gleichermassen am Herzen.

56 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 15.

57 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 95.

58 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 69f.

59 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 127–133; 253f.

60 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 171f.

Darum soll die Frage nach den besonders auffallenden Lücken am Anfang dieser Untersuchung stehen.

Obwohl in seinem Schulbuch, da bin ich mit der bisherigen Forschung einig, Gehorsam gegenüber Gott und Eltern auffällig stark angemahnt wird, dialogisiert Castellio die Erzählungen am Sinai Ex 19 und 20 nicht. Ausgerechnet die Zehn Gebote werden in den Gesprächen ausgelassen.

Sie werden allerdings in allen Ausgaben im Anhang des Lehrmittels integral zusammen mit den folgenden Bestimmungen von Ex 21 bis 23,19 abgedruckt, ohne dass sie in Dialogform gegossen wären.

Ein Blick in diesen Anhang lohnt, wirft er doch Licht auf Castellios Umgang mit dem Bibeltext als Übersetzer. Castellio gibt die mosaïschen Gebote der vier Kapitel ungekürzt wieder, allerdings nicht immer nach der Hebraïca, sondern in den Versen Ex 22,7–9 oder Ex 22,28 nach dem aramäischen Text, dem sogenannten Targum.

Die Verse 22,7–10 schreiben vor, was zu tun sei, wenn in einem Haus fremdes, anvertrautes Gut fortkommt und die Schuldfrage offen ist. Nach dem hebräischen Text soll die Angelegenheit jeweils vor «die Götter» (*ha Elohim*) kommen. Die Vulgata behält die Pluralform von Elohim bei: «[...] dominus domus adplicabitur ad deos et iurabit quod non extenderit manum in rem proximi sui ad perpetrandum fraudem.»⁶¹ In Vers 9 (10) setzt die Vulgata desgleichen «ad deos». Entsprechend soll in der Zürcher Bibel von 1531, die Streitfrage «für die Götter»⁶² gebracht werden. Die Zürcher *Biblia sacrosancta* von 1543 ist ambivalent: Sie behält in Vers 8 «ad deos» bei, setzt aber in Vers 9 (10) «dominus» in den Singular.⁶³ Moderne deutsche Übersetzungen kümmern sich nicht um die Pluralform von Elohim und übersetzen mit «vor Gott».⁶⁴ Castellio übersetzt in Vers 8 mit «recupatores», also vor die Richter und in Vers

61 *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, hg. von Robert Weber, 5. verbesserte Auflage, hg. von Roger Gryson, Stuttgart 2007, 107.

62 Die gantze Bibel. Der ursprünglichen ebraïschen und griechischen Waarheyt nach auffß aller treüwlichest verteütschet, Zürich: Christoph Froschauer, 1531 (VD16 B 2690), XXXVIII.

63 *Castellio*, *Biblia*, 82.

64 Die Lutherbibel von 2017 übersetzt «[...] so soll der Herr des Hauses vor Gott treten, ob er nicht etwa seine Hand an seines Nächsten Habe gelegt hat», die Zürcher Bibel von 2007 «[...] soll der Besitzer des Hauses vor Gott treten, um zu bezeugen, dass er sich

9 (10) «vor Iova»: «[...] tum dominus ad recuperatores uocator, ni rem alterius interuerterit» und «iusiurandum Iovae interponitor, illum rem alterius ad se non auertisse.»⁶⁵

Castellio deutet also *Elohim* mit modernen Übersetzern als Gottheit. In den *Dialogi sacri* setzt er sogar den Eigennamen Gottes, in seiner französischen Bibel «Seigneur».⁶⁶ Für die Übersetzung mit «recuperatores», also Richter, die übrigens auch die King James Bibel übernommen hat, kann sich Castellio auf den Targum nach der Alcala berufen,⁶⁷ aber nicht für den Eigennamen Iova. Er übersetzt also sehr frei und vor allem ohne Rücksicht auf die Vulgata. Das gilt wie überhaupt für seine Bibelübersetzungen, so auch für die *Dialogi sacri*, getreu seinem Grundsatz, möglichst dem Sinn nach und möglichst klar zu übersetzen. Denn die Redeweise sei nicht mehr als ein Sprachkleid, das der Übersetzer wie ein Schneider dem Inhalt anzupassen habe. Castellio will, so erklärt er im Vorwort zu seiner lateinischen Bibelübersetzung, das Verständnis durch möglichst gutes Latein, möglichst grosse Klarheit und möglichst grosse Zuverlässigkeit erleichtern.⁶⁸

Mit Ex 22,27 geht Castellio, soll die *Hebraica veritas* gelten, noch eigenwilliger um. Aus der Vulgata, getreu dem hebräischen Text: «Diis non detrahes et principi populi tui non maledices» wird bei Castellio wieder gestützt auf den Targum:⁶⁹ «Magistratui ne maledicito. Ne eum execrator, qui est in tua natione princeps.»⁷⁰ Da fällt die Gotteslästerung ganz heraus.

Dass Castellio den Plural von *ba Elohim* ausmerzt und damit alle Interpretationen auf allenfalls im Text noch durchscheinende Vielgötterei ausschaltet, scheint nachvollziehbar. Er hat übrigens auch sonst

nicht selbst am Eigentum des anderen vergriffen hat». Auch die Jerusalemer Bibel von 1985 wählt den Singular für Gott.

65 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 322.

66 La Bible nouvellement traduite par Sébastien Castellion, 243; vgl. *Buisson*, Castellion, Bd. 2, 359, Nr. 9.

67 Biblia Polyglotta Complutensis, hg. von Francisco Jiménez de Cisneros, 6 Bde., Alcalá de Henares: Arnaldo Guillén de Brocar, 1514–1517, hier Bd. 1, s2r, online: <https://doi.org/10.3931/e-rara-46695>.

68 *Castellio*, Biblia von 1556, a2r.

69 Biblia Polyglotta, s2v.

70 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 323f.

hebräische Pluralformen gern im Singular wiedergegen.⁷¹ Aber in Vers 27 bietet der Targum doch einen ganz anderen Sinn als die Hebraica. Wollte Castellio die Gotteslästerung ausmerzen? War ihm klar, dass das Blasphemieverbot sehr dehnbar war und gegen Häretiker eingesetzt wurde? Jedenfalls trennte er in seiner berühmten Protestschrift gegen die Verbrennung Servets in Genf, in *De haereticis an sint persequendi*, erschienen 1554, scharf zwischen Häresie und Blasphemie. Häretiker waren für ihn Irrende, die vom Besseren überzeugt, aber nicht gestraft werden sollten. Blasphemie oder Gotteslästerung galten auch ihm als strafwürdig.⁷² Nicht an Gott zu glauben, fällt für Castellio indessen nicht unter Gotteslästerung. Wer die Existenz Gottes ablehnt, der sei, so in seinem vor seinem Tod 1563 nicht mehr vollendetem Werk *De arte dubitandi* einfach dumm; der Atheist verfüge nicht über mehr Verstand als die wilden Tiere.⁷³ Castellio genügt es offenbar nicht, in Vers 8f. *Elohim* in den Singular zu setzen, er zieht hier die aramäische *lectio facilior* vor, die Richter setzt. Castellio hat sich also nicht nur erlaubt, auf aramäische Varianten zurückzugreifen, wo keine hebräischen Texte vorlagen, wie seine «Ermahnung an den frommen Leser» zur lateinischen Bibel suggeriert,⁷⁴ sondern offenbar auch da, wo sie ihm sinnvoller erschienen.

4 Das Gesetz nach Ex 21–23 und das Naturrecht

Warum aber nahm Castellio in den eigentlichen Lehrbuchtext die sogenannten Zehn Gebote nicht auf und verbannte sie in einen Anhang? Schreckte ihn die uneinheitliche Sinaiüberlieferung ab? Oder glaubte er, die Zehn Gebote seien sowieso schon durch den Katechismusunterricht bekannt genug? Wahrscheinlicher scheint mir, er habe eine Diskussion über das mosaische Gesetz provozieren wollen, wie sie die Lehrer nur mit älteren Lateinschülern führen konnten. Das würde erklären, warum

71 Vgl. Peter Stotz, Castellios neues lateinisches Sprachkleid für die Bibel – was hat es dem sermo piscatoris voraus?, in: Sebastian Castellio (1515–1563). Dissidenz und Toleranz, hg. von Barbara Mahlmann, Göttingen 2018, 103–130, hier 113.

72 Hans Martin Kim, Juden und Judentum in Castellios Toleranzkonzeption, in: Mahlmann (Hg.), Dissidenz und Toleranz, 345–381, hier 354.

73 Sebastian Castellio, *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi*, hg. von Elisabeth Feist Hirsch, Leiden 1981, 16, 13 [1, 1].

74 Biblia von 1556, Anfang der Admonitio, 45v.

Castellio mit den Versen Ex 23,14–19 auch zeremonielle Bestimmungen in den Anhang aufnahm, die wohl für Israel, aber nicht mehr für Christen verbindlich waren, also unter die «praecepta» fielen, die «ad Rei publicae institutionem pertinent»,⁷⁵ wie Castellio den Anhang betitelte. Schon der Barnabasbrief lehrte, die jüdischen Zeremonialgesetze geistig umzudeuten.⁷⁶ Seit Augustinus galten sie als durch Christus aufgehoben.⁷⁷ Entsprechend erklärte auch Castellio in seinem *Moses Latinus* von 1546, die Zeremonialgesetze seien nur dem Volk der Juden gegeben.⁷⁸ Castellio geht es aber um mehr als nur um die Aufhebung der Zeremonialgesetze. Er führt die Streitfrage um die Gesetze in einer langen Annotatio so ein: Einige glauben, die Gebote seien nur den Israeliten gegeben, andere, sie seien durch Christus aufgelöst,⁷⁹ um dann ein seitenlanges Zitat über das Naturrecht aus Ciceros *De legibus* einzuschalten.⁸⁰ Das richtige vollkommene Gesetz bleibe, so Castellio mit Cicero als Gewährsmann, immer bestehen, auch wenn es nicht niedergeschrieben, also nach heutigem Sprachgebrauch nicht zu positivem Recht geworden sei. Es könne nicht abgeschafft werden. Unbillige Gesetze, seien sie auch ordentlich verfasst, seien nicht besser als irgendwelche Räubergebote. Die guten Gesetze entsprächen der Natur und würden von allen Völkern befolgt. «Nam quod rectum est, in omnibus nationibus rectum est.»⁸¹ Sie entsprächen dem Gesetz des Mose und seien auch von Christus nicht abgeschafft worden.⁸² Castellio stand hier also ganz auf dem Boden

75 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 317.

76 Besonders in den Kapiteln 9; 10; 15 und 16; vgl. *Epistola Barnabae, Prima pars*, in: *Patrologia Graeca*, hg. von J[acques] P[aul] Migne, 162 Bde. und 1 Bd. Verzeichnisse, Paris 1857–1912, hier Bd. 2, 727–776.

77 Vgl. Aurelius *Augustinus*, *Epistolae ad Galatas expositionis liber unus*, hg. von Johannes Divjak, Wien 1971 (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* 84), 55–141, hier 76f.

78 Sebastian *Castellio*, *Moses Latinus ex Hebraeo factus*, Basel: Johannes Oporin, 1546 (VD16 B 2977), 485.

79 *Castellio*, *Moses Latinus*, 481.

80 M. Tullius *Cicero*, *On the Republic. On the Laws*, übersetzt von Clinton W. Keyes, Cambridge 1928 (*Loeb Classical Library* 213), 378–386 [2,8–14], online: DOI: 10.4159/DLCL.marcus_tullius_cicero-de_legibus.1928; *Castellio*, *Moses Latinus*, 481–484.

81 *Castellio*, *Moses Latinus*, 484f.

82 Zum Naturrecht vgl. auch: Sebastian *Castellio*, *Tractatus I. An possit homo per spiritum sanctum perfecte obedire legi dei*, in: *ders.*, *Scripta selecta*, 248.

des *Decretum Gratiani*.⁸³ Nur am Rande sei erwähnt: Anders als lange der Hauptstrom der katholischen Tradition nutzte Castellio die Möglichkeiten, welche die naturrechtlichen Prämissen für Toleranzideen eröffneten, ausgiebig in seinem Kampf gegen Häretikerverfolgungen.⁸⁴

Verschiedene mosaische Gesetze, so Castellio, nehmen mit Christus ein Ende und zwar nicht nur die Zeremonialgesetze, sondern auch andere, die nur den Juden allein gegeben waren, um sie auf Christus hinzuweisen, der aus ihrem Volk stamme und bei ihnen zukünftig sein sollte. Sie sind mit Christus aufgehoben: «ut sunt ceremoniae, et caetera quae fuerunt soli Iudaeorum tradita nationi, ut eis Christum, qui ex eorum genere, et apud eos futurus erat, adumbrarent.»⁸⁵ Diese sind nur für eine Zeit gegeben und sie sind wie Schatten vergangen, als Christi Licht aufschien. «Sunt enim haec ad tempus data et in aduentu luminis Christi tanquam umbrae euanescunt.»⁸⁶ Als Beispiele nennt Castellio dann allerdings nur zwei typische Zeremonialgesetze: die Beschneidung und das Verbot, Blut zu geniessen. Nach dieser Belehrung schärft er nochmals ein, das Naturgesetz habe schon immer und überall gegolten, bevor es aufgeschrieben wurde, um erst danach das Pauluswort von den Heiden, denen das Gesetz ins Herz geschrieben sei (Röm 2,14f.), anzuführen.⁸⁷ Die Zehn Gebote gehören für Castellio unter das ewig geltende Naturrecht, nach denen alle Völker ihr Rechtswesen ausrichten sollten. Dabei fordert er – das scheint mir gegenüber der Tradition originell – dass ihre Reihenfolge nach Ex 20 zu beachten sei: Schwerer sündigt, wer Gott nicht ehrt, als wer die Eltern nicht ehrt, schwerer, wer die Eltern nicht ehrt, als wer einen Menschen tötet. Entsprechend hat Castellio im schon zitierten Dialog zu Isaaks Opferung Isaaks Gehorsam gegen Gott und

83 *Decretum Gratiani*, D. I c. 7, in: *Corpus iuris canonici*, hg. von Emil Friedberg, Leipzig 1879, Bd. 1, 2.

84 So insbesondere in seinem *Conseil à la France désolée* von 1562, wo er seinen Ruf gegen jeden Gewissenszwang naturrechtlich begründet. Er schreibt etwa: «Et certes si Dieu avoit commande de forcer les consciences, il auroit esté contraire premierement à nature, de laquelle luyesme est le createur, laquelle [...] a tellement imprimé ceste regle au coeur de toutes nacions, asçavoir: Ne fai à autruy chose que tu ne veuilles que l'on te face [Mt 7,12; Lk 6,31]» (*Sébastien Castellion, Conseil à la France désolée*, hg. von Florence Alazard et al., Genf 2017, 31); vgl. auch *Castellion, Conseil*, 25–29.

85 *Castellio*, *Moses Latinus*, 485.

86 *Castellio*, *Moses Latinus*, 485f.

87 *Castellio*, *Moses Latinus*, 486.

Vater so provokativ hervorgehoben, obwohl Abraham im Begriff war, wenn auch auf Gottes Befehl hin, zu töten, also gegen das Tötungsverbot zu verstossen. Schwerer vergeht sich nach Castellio auch, wer die Ehe bricht, als wer stiehlt. Für Castellio war es entsprechend skandalös, dass auch schon zu seiner Zeit Diebe härter bestraft wurden als Ehebrecher.⁸⁸

Grundsätzlich gilt für Castellio: Jedes Staatswesen soll sich an den Zehn Geboten bzw. am Naturrecht ausrichten. Denn das mosaische Gesetz sei, abgesehen vom Zeremonialgesetz, «das richtigste und ewig und für alle Völker geeignet und soll das Leben in allen Staaten regeln».⁸⁹

Um das mosaische Gesetz als naturgesetzliches Fundament für die Staatswesen zu bestätigen, bedurfte es nach Castellio einer vertieften Auseinandersetzung, die er in seinem *Moses Latinus* bot, die aber in einem kurzen Schuldialog nicht zu leisten war.

5 Das Doppelgebot der Liebe

Ganz anders beurteilte Castellio das Doppelgebot der Liebe, das nicht dem Staatswesen, sondern dem Individuum gilt und das nach Castellios *De arte dubitandi* für jeden Menschen einsichtig und in seiner Schlichtheit ihm ins Herz geschrieben sei. Auch «ein höchst frevelhafter (sceleratissimus) Mensch»⁹⁰ werde zugeben, dass Gott zu lieben und dem Nächsten nichts zuzufügen sei, was er an sich selbst nicht geschehen lassen wolle. Auch war Castellio im Gegensatz zu den meisten Reformatoren überzeugt, dass der Mensch mit Christi Hilfe das Doppelgebot der Liebe erfüllen könne und nicht nur solle, darüber hinaus aber von Gott nicht weiter verpflichtet werde, wie er in seinem Tractatus I *An possit Homo per spiritum sanctum perfecte obedire legi dei* von 1562 festhielt. In diesem Traktat zum Gehorsam gegenüber Gottes Gebot geht Castellio auf die Zehn Gebote gar nicht ein. Er erklärt vielmehr: Gott schreibe dem Men-

88 *Castellio*, *Moses Latinus*, 487–492. Castellio diskutiert das hier mit einem historischen Abriss. Tatsächlich wurde vom 13. Jahrhundert an, wie Castellio ausführt, aber auch noch lange über Castellios Zeit hinaus, nämlich bis ins 18. Jahrhundert, grösserer Diebstahl mit dem Tod bestraft; vgl. *Constitutio Criminalis Carolina* § 160, in: Keyser Karls des fünfften und des heyligen Römischen Reichs peinlich gerichtts ordnung, Augsburg und Regensburg: Johann Schönsperger der Jüngere, 1532, 83.

89 *Castellio*, *Moses Latinus*, 492.

90 *Castellio*, *De arte dubitandi*, 54,23–34, [1,20].

schen nichts anderes vor, als Gott von ganzem Herzen zu lieben und den Nächsten wie sich selbst. «Deus homini nihil nisi amare praecipit, ut tute nosti, videlicet Deum tote corde: et alterum ut seipsum.»⁹¹ Dieses Gebot nahm Castellio nach Mt 22,35, Mk 12,29 und Lk 10,25 in seinen Schuldialog *Sadducaeï* auf, zusammen mit dem Zuspruch Jesu aus Mk 12,34 an den das Doppelgebot anerkennenden Schriftgelehrten: «Du bist nicht fern vom Reich Gottes.»⁹² Castellio kommentierte das Liebesgebot nicht. Es sprach aus seiner Sicht offenbar für sich selbst.

An der Liebe hing für Castellio das ganze Gesetz. Darum konnte er in den *Dialogi sacri* auf Ex 20 und Dtn 5 verzichten sowie die Zehn Gebote in den Anhang verbannen und sie in seinem Traktat über den Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gesetz sogar übergehen. Die Nächstenliebe taucht in den Dialogen oft als grundlegend auf, etwa bei Jesu Abschied von seinen Jüngern im Dialog *Petrus*, wo Jesus seinen Jüngern nach Joh 13 einschärft: Diese neue Vorschrift gebe ich euch, dass ihr euch untereinander liebt, wie ich euch geliebt habe. Darin werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr euch in gegenseitiger Liebe vereint.⁹³ In der Sentenz betont Castellio dazu: «An der Liebe wird der Christ erkannt.»⁹⁴ Entsprechend mahnt Castellio in der letzten Sentenz der *Dialogi sacri* zum Weltgericht mit den Werken der Barmherzigkeit als Urteilkriterium nach Mt 25,31–46: «Christus belohnt jeden für seine Taten. Was einem der Christen geschieht, das geschieht Christus selbst.»⁹⁵ Die Liebe zu Gott aber ist erstaunlich abwesend in den Dialogen. Sätze der Christumystik, etwa wie «O Gott der Wahrheit, lass mich eins werden mit dir in ewiger Liebe», wie sie Castellio in seiner Neufassung der *Imitatio Christi* von Thomas a Kempis wiedergab,⁹⁶ suchte ich vergebens. Die Schüler werden gemahnt, den Versprechen Gottes ganz zu vertrauen

91 *Castellio*, *Dialogi quatuor*, 247.

92 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 269.

93 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 271.

94 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 274: «Ex charitate cognoscitur christianus.»

95 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 316: «Pro suis quemque factis remunerabitur Christus. Quod cuius christianorum fit, id ipsi Christo fit.»

96 Sebastian *Castellio*, *De imitando Christo contemnendisque mundi vanitatibus auctore Thoma Kempisio*, Basel: oDr., 1606 (VD17 12:648752D), 4: «[...] o veritatis deus, fac me unum tecum in charitate perpetua.»

und Gott zu gehorchen, aber zum liebenden Einswerden mit Gott leitet sie Castellio nicht an.

In den *Quatuor dialogi* zählt Castellio Gaben auf, durch die Menschen gerettet werden. Einige seien ausserhalb des Menschen, wie:

«Gottes Barmherzigkeit, Bestimmung, Erwählung und Berufung. Gott schreibt uns in Bezug auf diese Gaben weder etwas vor, noch fordert er von uns etwas ein, sondern diese alle schenkt er uns ohne jede Bedingung. In uns [jedoch] sind Glaube, Tugend, Wissen, Mässigung, Geduld, Frömmigkeit, brüderliche Liebe (*fraternus amor*) und *Charitas*. Diese Tugenden sind durchzuhalten, dank Gottes Güte vollbringen wir sie und ohne diese können wir nicht gerettet werden. Das Heil nämlich liegt in der letzten der Tugenden, in der Liebe, welche die Liebe Gottes ist, die im Tiefsten Gott selbst ist (in *charitate, quae est amor Dei, imo quae est ipse Deus*).»⁹⁷

Hier bezeichnet der Begriff «*charitas*» nicht die brüderliche Liebe, sondern die Liebe zu Gott und ein mystisches Verständnis scheint aufzublitzen, indem die Liebe zu Gott Gott selbst ist.

Zweifellos ist der Absatz inspiriert von 1Joh 4,7–21 mit dem Satz «Gott ist Liebe» (*agape*) (Vers 16) und der Aussage «Wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns» (Vers 12). In seiner lateinischen Bibel benutzt Castellio in 1Joh 4 durchgehend *amor* und nicht *charitas*.

Vorsicht scheint also geboten, den Satz aus den *Dialogi quatuor* zu weitgehend zu interpretieren. Hier behandelt Castellio nicht eigentlich die Gottesliebe, sondern die Erwählung. Er unterscheidet zwischen den Gaben, spricht der Erwählung, die Gott allen Menschen umsonst schenkt, und den ebenfalls von Gott geschenkten Tugenden, die der Mensch nach Castellios Willenslehre dank der ihm durch Christus geschenkten Gerechtigkeit ausüben oder eben nicht ausüben und so die Erwählung annehmen oder ausschlagen könne. Aber in *De libero arbitrio* aus den *Dialogi quatuor* ist mit Bezug auf Röm 1 zu lesen, dass die wunderbare Schöpfung des Allmächtigen ohne das Gesetz Gottes den Menschen zur Liebe Gottes einlade. Dabei räumt Castellio ein:

97 *Castellio*, *Dialogi quatuor*, 128.

«Das zwar bekenne ich, dass die natürlichen Kräfte viel zu klein sind, um den Menschen zur vollendeten Gottesliebe zu führen. Denn wenn das durch die Natur geschehen könnte, wären Gesetz und Evangelium umsonst hinzugefügt worden. Aber zu unserer Belehrung ist es genug, wenn die Natur gewisse Kräfte besitzt, um im Menschen ein gewisses Verlangen und eine gewisse Liebe zum Guten zu bewirken, wie sie sie sicher hat: da wir ja sehen, wie durch die Natur geschieht, dass schöne und weise geschaffene Dinge (welche alle Werke der Natur sind) die Menschen reizen, sie zu lieben. Wenn aus der Schönheit des Werkes die Schönheit des Urhebers, das ist seine Überlegenheit, erkannt wird, bewirkt das, dass auch der Urheber geliebt wird.»⁹⁸

Im Vorwort zur *Theologia Germanica* von 1552 führt Castellio den Gedanken weiter aus: Wie wir die Schönheit um ihrer selbst willen lieben, ohne dass sie uns nützt, so wird die vollendete Gottesliebe Gott nur um seiner selbst willen lieben ohne Angst vor Strafe oder Hoffnung auf Belohnung.⁹⁹

Eines dürfte der kurze Exkurs zu den im Menschen angelegten Gaben nach den *Dialogi quatuor* belegen: Für Castellio sind die Begriffe amor und caritas austauschbar und im Einklang mit dem Verfasser des Johannesbriefes bedingen Nächstenliebe und Gottesliebe einander. Mit der Liebe zu Gott und zum Nächsten ist das Gesetz erfüllt oder, wie Castellio in *De arte dubitandi* zu Röm 8,14f. schreibt: «Durch Liebe wollen

98 *Castellio*, *Dialogi quatuor*, 180f.; ebd., 181: «Illud quidem fateor, naturae vires esse longe minores, quam ut hominem possint ad dei perfectum amorem perducere. Nam si id natura fieri potuisset, frustra lex et evangelium addita fuissent. Sed ad institutum nostrum satis est, si habet natura vires aliquas ad generandum in homine aliquam voluntatem amoremque boni, ut certe habet: quandoquidem natura fieri videmus, ut res pulchrae sapienterque factae (qualia sunt omnia opera naturae) homines ad se amandos alliciant. Quod si ex operis pulchritudine cognoscitur auctoris pulchritudo, hoc est praestantia, efficitur, ut auctor quoque ametur.»

99 Vgl. *Theologia Germanica*. *Libellus aureus, hoc est brevis et pregnans, quomodo sit exuendus vetus homo induendusque novus*. Ex Germanico translatus, Ioanne Theophilo [=Sebastian Castellio] interprete, Basel: Johannes Oporin, 1557 (VD16 ZV 14924), 10–12; entsprechend argumentiert Castellio in seinem letzten Werk: *Castellio, De arte dubitandi*, 54,23–34, [1,20].

wir die Werke der wahren Gerechtigkeit (mit der wir beschenkt sind) ausführen.»¹⁰⁰

6 Spiritualisierung der Sakramente

Wer die Sinaiüberlieferung auslässt, lässt auch den Bundesschluss am Berg Sinai aus. Dieser Lücke entspricht, dass der Bund mit Noah ebenso wie der Bund mit Abraham fehlt. Das erste Buch der *Dialogi sacri* ist noch in Genf entstanden, wo Calvin seine zur Föderaltheologie hinführenden Lehren vertrat, für welche die von Castellio nicht aufgenommenen Bundesschlüsse grundlegend waren.¹⁰¹ Sie beruhen auf biblischen Erzählungen voller Dialoge, die sich gut für das Lehrbuch geeignet hätten. Der Verdacht liegt nahe, Castellio habe sie bewusst weggelassen. Er hat nicht in all seinen Werken vermieden, vom Bund Gottes mit Abraham zu sprechen. In *De arte dubitandi* spricht er einmal vom Bund (foedus), in den Gott mit Abraham und seinen Nachkommen eintrat.¹⁰² Aber ein wichtiger *locus theologicus* war er für ihn nicht, jedenfalls hat er die reformierte Bundestheologie für seine Schüler als wenig bedeutend eingestuft.

Noch auffällender ist, dass die *Dialogi sacri* keinen Hinweis auf das Blut des Bundes in den Abendmahlsperikopen enthalten, ja die Einsetzung des Sakramentes ganz weggefallen ist, ebenso wie die Fusswaschung nach Johannes. Jesus weist in Castellios Dialog zum Abschied nur auf das Essen und Trinken im ewigen Leben und auf das Dienen allgemein hin. Die Abendmahlsfeier mit den Einsetzungsworten erwähnt er nicht.¹⁰³ Auch in seinem Dialog *Panis* zu Joh 6 gibt Castellio zu den Versen 51–56 keine Anmerkung, die das Essen deutlich auf das Abendmahl bezöge.

100 *Castellio*, *De arte dubitandi*, 106,134f. [2,9]: «[...] et non metu sed amore verae iustitiae (quae praediti sumus) opera obeamus.»

101 Vgl. in Calvins *Institutio christianae religionis* zur Bundestheologie allgemein: II,10; II; zu Noah und Abraham: II,10,9–11; II,11,2; III,17,8; III,18,2; III,25,10; IV,14,6; IV,16,11; IV,16,24; zur Sinaiüberlieferung neben den Bezügen auf die Zehn Gebote besonders: I,8,5; II,7,1; IV,16,13 (Johannes *Calvin*, *Institutio christianae religionis*, hg. von Peter Barth und Wilhelm Niesel, 5 Bde., München 1926–1936, hier Bd. 3, 409–412; 424f.; Bd. 3, 453,261f.; 271f.; Bd. 5, 263; 314f.; 328f.; Bd. 3, 74f.; 326f.; Bd. 5, 316).

102 *Castellio*, *De arte dubitandi*, 163,14 [2,35].

103 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 270f.

Dagegen betont er kommentierend im Dialog selbst zu Vers 62f., wer die Brotworte materiell, leiblich verstehe, fasse ihren Sinn nicht.

«Denn das Fleisch nützt eben nichts, sondern der Sinn des zu Essenden ist gewissermassen göttlich, wodurch das ewige Leben bereitet wird. [...] wer durch mich lebt (was dadurch geschieht, dass er an mich glaubt und von mir abhängt) von dem wird gesagt, er esse mich.»¹⁰⁴

Entsprechend leitet die Sentenz an, die Brotworte metaphorisch zu verstehen. «Für die Speise der Seele ist mehr zu sorgen als für die des Leibes. Wie der Körper durch das Brot, so wird die Seele durch die Wahrheit (die Christus ist) genährt.»¹⁰⁵ Dass zum Leben in Christus auch der Sakramentsempfang gehöre, den Castellio in *De arte dubitandi* immerhin als eine von Christus eingesetzte Erinnerungsfeier an seinen heilbringenden Tod beschreibt,¹⁰⁶ wird mit keinem Wort angedeutet. Dennoch nimmt Castellio in seinen Schuldialogen für Kundige Stellung im Sakramentsstreit mit dem Zusatz zu Vers 62: «Wird es nicht höchst absurd erscheinen, dass der, der in den Himmel hinauffahren wird, auf der Erde gegessen wird? Meine Worte sind nicht so aufzunehmen, dass ich sage, mein Fleisch selbst wird gegessen.»¹⁰⁷ Castellio lehnt demnach die lutherische Ubiquitätslehre ab,¹⁰⁸ er flicht den Satz allerdings so beiläufig ein, dass er offenbar einen orthodoxen Lutheraner wie Alberti im Jahre 1690 und den Herausgeber der 1756er Ausgabe in Leipzig nicht mehr empörte; sie haben den Einschub nicht gestrichen.¹⁰⁹ Aber auch dieser Satz kann ganz im Rahmen der Worte an die jüdischen Hörer Jesu ohne Bezug auf die Einsetzung des Abendmahles verstanden werden.

104 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 235: «Nam caro quidem nihil iuvat, sed est divina quaedam comedendi ratio, qua vita aeterna comparatur. [...] qui per me vivit (id mihi credendo, et a me pendendo efficitur) is me comedere dicitur.»

105 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 236: «Animae cibus magis est procurandus quam corporis. Ut pane corpus, sic veritate (qui Christus est) anima pascitur.»

106 Vgl. die Kapitel 38 bis 42 in: *Castellio*, *De arte dubitandi*, bes. 180,1–12.

107 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 235: «Non ne multo vobis absurdus videbitur, ut qui in coelum ascenderit, is in terris comedatur? Non sunt mea dicta ita accipienda, ut dicam ipsam carnem meam comedi.»

108 Vgl. *Castellio*, *De arte dubitandi*, 173,60–65 [2,39].

109 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1756, 235.

Und wie steht es mit dem Sakrament der Taufe? Die Taufe ist in zwei Dialogen zur Apostelgeschichte erwähnt, nach der Pfingstpredigt, wo Petrus den Israeliten nach Castellio zuspricht: «Werft eure alte Gesinnung ab und ihr werdet im Namen Jesu Christi abgewaschen (abluimini) zur Vergebung der Sünden.» Und die Hörer antworten am Ende: «Wir wollen abgewaschen werden (Eluamur).»¹¹⁰ In der Perikope zu Cornelius fragt Petrus: «Warum sollen die, die mit uns durch denselben Geist angehaucht sind, nicht abgewaschen werden (abluantur). Sie sollen gewiss im Namen des Herrn abgewaschen werden.»¹¹¹ In beiden Dialogen vermeidet Castellio das übliche Lehnwort *baptizare*, das er in seiner lateinischen Bibel an beiden Stellen und auch andernorts durchaus benutzt.¹¹²

Ging es ihm nur darum, ein klassisches lateinisches Verb zu verwenden oder lehnte er sich mit dem Begriff *abluere* an Eph 5,26 an? Dort erklärt Paulus, Christus habe die Kirche geheiligt und gereinigt durch das Wasserbad im Wort.¹¹³ Die Anlehnung an Eph 5 würde bedeuten, dass er vom Taufritus selbst weg auf einen geistlichen Sinn der Taufe weisen wollte, getreu seinem Wunsch vom Fleischlichen zum Geistlichen zu führen, was schwierig sei, wie er in einer Sentenz seufzt: «Hominem a carne ad spiritum traducere est difficile.»¹¹⁴ Castellio hat genauso wenig wie die reformierte Bundestheologie auch das reformierte Taufverständnis in seinen Dialogen gefördert. Weder die Beschneidung Abrahams, die für die reformierte Begründung der Kindertaufe wichtig war, ist aufgenommen, noch die Taufe Jesu. Im Dialog zu Nikodemus ist nur vom Neugeborenenwerden aus dem Geist die Rede, nicht wie in der biblischen Vorlage «aus Wasser und Geist» (Joh 3,5)¹¹⁵ und der Taufbefehl nach Mt 28,19f. kommt in den *Dialogi sacri* nicht vor. Den Grund dafür dürfte Castellio in *De arte dubitandi* offenbaren. Dort erklärte er: Wie Aussagen zur Rechtfertigung und Prädestination seien auch die Anweisungen zum Abendmahl und zur Taufe im Neuen Testament nicht eindeutig

110 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 281f.

111 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 297.

112 *Castellio*, *Biblia* von 1556, 1421 und 1434.

113 *Castellio*, *Biblia* von 1556, 1511; Eph 5,26: «Katharisas tō loutrō tou hudatos en rhēmati»; in der Vulgata: «mundans lavacro aquae in verbo» und in der Übersetzung Castellios: «aquae lotionē purgatam, divinis verbis».

114 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 240.

115 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 222.

und der Streit darüber heftig.¹¹⁶ Jedenfalls verzichtete Castellio darauf, seinen Lateinschülern die einschlägigen Texte zu den Sakramenten zu bieten und ihnen in den Marginalien den Sakramentsempfang nahezu-legen, stattdessen vermittelte er mit Joh 6 den geistlichen Sinn der Brotworte Christi.

7 Keine Dialoge zu Geburt, Passion und Auferstehung Jesu

Noch erstaunlicher scheinen andere Lücken. Castellio beginnt das Buch zum Neuen Testament mit der Verkündigung an Maria, um dann sofort zur Bussrede Johannes des Täufers zu springen. Die lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichten sind ausgelassen, auch die Anbetung der Magier nach Matthäus, obwohl Castellio gern die Frömmigkeit der Heiden betont, etwa in der Sentenz zum Dialog *Nepos Pauli* nach Apg 23,12–25: «Oft findet sich bei den [ungläubigen] Völkern weniger Ungerechtigkeit (iniquitas) als bei denen, die sich rühmen, Volk Gottes zu sein.»¹¹⁷ Noch gravierender scheint: Neben der Kreuzigung fehlen auch die Grablegung und die Auferstehungserzählungen am Grab.

Castellio bietet den Schülern eine Abschiedsrede Jesu, die Anklage vor Pilatus, die Verurteilung und dann die Erscheinung Jesu am See Tiberias.¹¹⁸ Da er im Neuen Testament oft mehrere Perikopen zusammenzieht, hätte er leicht genug Stoff für einen Dialog unter dem Kreuz mit Jesu letzten Worten gefunden. Offenbar lag ihm nichts daran, den Ruf Jesu aufzunehmen: «Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» oder das Gebet Jesu um Vergebung für seine Peiniger oder den Zuspruch an den Schächer «Heute wirst Du mit mir im Paradiese sein» oder die Aufforderung an Johannes, Maria zu sich zu nehmen, oder den Todeschrei: «Es ist vollbracht!»¹¹⁹ Auch hätten die Schüler die traditionellen Osterperikopen umsonst gesucht, die Frauen am Grab, den Lauf von Petrus und Johannes zum leeren Grab oder das *Noli me tangere*.¹²⁰ Nur den Auftrag an Petrus fanden sie, aber keine Himmelfahrt und auch nicht die

116 *Castellio*, De arte dubitandi, 58,31–37 [1,22].

117 *Castellio*, Dialogi sacri von 1565, 309.

118 *Castellio*, Dialogi sacri von 1565, 270–277.

119 Mt 27,46; Lk 23,34.43; Joh 19,30.

120 Mt 28,1–10; Mk 16,1–8; Lk 24,1–11; Joh 20,1–18.

Begabung mit dem Heiligen Geist. Die Apostelgeschichte beginnt gleich mit der Wirkung des Geistes, also mit der Petruspredigt im Tempel.¹²¹ Kurz: Alle Perikopen zu den grossen Kirchenfesten fehlen. Hier stellt sich nochmals die Frage: Hat Castellio sie weggelassen, weil sie sowieso schon bekannt waren oder waren sie ihm nicht wichtig? Konzentrierte er sich lieber, wie beim Abschied Jesu, auf die Worte von Gottes Sohn als auf die äusseren Geschehnisse? Die Frage möchte ich zunächst offenlassen und mich nochmals dem Alten Testament zuwenden.

8 Historische Chronologie

In den ersten drei Büchern der *Dialogi sacri* gilt die Aufmerksamkeit fraglos dem äusseren historischen Geschehen, angefangen im ersten Buch nicht mit der Schöpfung, sondern mit dem Sündenfall und Brudermord, mit den Ervätern, mit Israel in Ägypten, mit der Verheissung des Landes und der Richterzeit. Der politischen Geschichte Israels räumt Castellio viel Platz ein, so mit Dialogen zu Gen 23 und Gen 32.¹²² Das zweite Buch beschreibt die Königszeit und Buch 3 gilt mehrheitlich deuterokanonischen Schriften, den sogenannten Apokryphen, zusammen mit Esther und Daniel und ein wenig Nehemia, aber den Propheten ist kein eigenes Buch gewidmet. Wohl kommen Samuel, Nathan, Elia, Elisa, Micha, Jesaja und Jeremia in Buch 2 als Teil der Samuel- und Königsbücher vor, aber wenig prominent. Micha wird nur einmal als Unheilsprophet in 1Kön 22 genannt. Aus Jesaja wird nur im Zusammenhang mit Hiskia ein Kapitel zitiert und Jeremia wird dreimal als Quelle angegeben.¹²³ Seine Berufungsgeschichte fehlt jedoch. Das Interesse gilt nicht der Person oder der besonderen prophetischen Weise Jeremias. Die Themen sind der Niedergang des Königtums, dessen Eroberung durch Babylon Jeremia als durch Gott geboten verkündet, und der Unglaube des Volkes, der sich feindlich gegen den Propheten richtet, der Unpopuläres ansagt. Die Geschichte Israels steht im Vordergrund.

In Buch 3 beruhen vier Dialoge auf dem Danielbuch, dazu einer auf Esther und zwei auf Nehemia, daneben stehen prominent die deuteroka-

121 Vgl. Apg 2,14–41, sowie *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 278–282.

122 Vgl. oben, Abschnitt 3.

123 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 152 (Jes 38); 155 (Jer 26); 158 (Jer 28); 160 (Jer 38).

nonischen Texte: Fünf aus Tobit, vier aus Judith, das apokryphe Kapitel Dan 13 und 3Esra 3. Buch 3 ist demnach der Zeit der Eroberung Israels und Judas durch die Assyrer, dem folgenden Exil und der Zurückführung nach Jerusalem gewidmet. Typisch ist, dass Castellio wie die Septuaginta Daniel 13 mit der Geschichte Susannas, die der jugendliche Daniel vor einem Justizmord rettet, vor die Dialoge nach Dan 2, 5 und 7 setzt, in denen Daniel in Babylon wirkt. Nicht nur in den Danieldialogen versucht Castellio die historische Chronologie zu ordnen. Das Buch Ruth ist zwischen Gideon und Samson eingeschoben. Jona 1 (nur das erste Kapitel ist dialogisiert, Jonas prophetisches Auftreten nicht) steht zwischen 2Kön 13 und 18, ist also in die Assyrerzeit eingereiht. Das Buch Esther steht vor Nehemia. Castellio bietet mit den Dialogen eine chronologisch richtige, fortschreitende Geschichte Gottes mit seinem Volk.

Dem entspricht die Aufnahme Castellios von ganzen Kapiteln aus Josephus' Geschichtswerk in seine lateinische und seine französische Bibel. Mit diesem in der Tradition der Bibelübersetzungen und -ausgaben meines Wissens einmaligen Einschub wollte er, so erklärte er, Interessierten ermöglichen, die Zeit zwischen Esra und den Makkabäerbüchern kennenzulernen – die Zeit, in der Judäa unter die Herrschaft der Römer geriet, «sub quibus Christus crucifixus est»,¹²⁴ bis in die Zeit also, in der Christus gekreuzigt wurde. So verbindet Castellio in seinen Bibelübersetzungen die Geschichte des alten Israel mit der Geschichte Jesu und betont die Kontinuität der Erzählungen des Alten Testaments mit den Erzählungen des Neuen Testaments.

In den Schuldialogen findet Josephus allerdings keinen Platz und die kriegerischen Makkabäerbücher sind ausgelassen. Aber auch hier deutet Castellio eine historische Kontinuität an, indem er mit Nehemia 1 und 5 sowie 3Esra 3 an das Ende der alttestamentlichen Texte Dialoge stellt, nach denen der Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels nahe bevorstehen.

124 *Castellio*, *Biblia* von 1556. Ad lectores admonitio, 35v. Castellio lässt also Christus unter den Römern kreuzigen, obwohl er in den Dialogen *Pilatus* und *Barrabas* den römischen Statthalter entlastet und alle Schuld auf die Juden schiebt. Ihm war dabei wichtig, in einer Anmerkung zu erwähnen, dass er im Alten Testament kein Gesetz gefunden habe, das die Todesstrafe für den Anspruch Jesu, Gottes Sohn zu sein, gerechtfertigt hätte (*Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 274–277).

9 Die Versprechen Gottes als Heilsgeschichte

Was aber ist nach den *Dialogi sacri* das Ziel dieser bruchlosen Geschichte, wenn die Geburt und Kreuzigung Christi gar nicht erzählt werden? Heisst das, sie bedeuteten Castellio nichts? Das wäre wohl ein vorschneller Schluss. Die Geburt wird im Verkündigungsdialog *Maria* den Menschen zugesagt. Sie in dieser Form anzusprechen, war Castellio offenbar wichtig. Auf das Kreuz wird nicht nur bei dem Verhör durch Pilatus mit dem Ruf der Priester und der aufgebrachten Menge «Crucifige, crucifige» und «tolle in crucem» hingewiesen.¹²⁵ Im Dialog *Nikodemus* spricht Castellio von der *Erböhung* Jesu und im Dialog *Claviger* kündigt Jesus den Jüngern nach Mt 16,21 seinen Tod und seine Auferstehung an.¹²⁶ Auch im Dialog *Petrus*, der den Abschied Jesu von seinen Jüngern thematisiert, weist Jesus immer wieder geheimnisvoll auf seinen Tod hin. Die Jünger können ihm nicht folgen, wohin er nun gehen müsse, und er wird schliesslich deutlicher: «Ich habe euch gesagt, dass ich zum Vater gehe.»¹²⁷

In diesem Dialog führt Castellio Joh 14,15 besonders breit aus. Der Vers lautet im Bibeltext: «Wenn ihr mich liebt, werdet ihr meine Gebote halten.» Bei Castellio wird daraus: «Wer meine Gebote kennt und hält, der ist einer, der mich liebt. Wer mich wahrhaft liebt, der wird von meinem Vater geliebt und den werde auch ich lieben und mich ihm offenbaren.»¹²⁸ Dazu setzt er die Anmerkung: «Hier ist zu bemerken, dass Christus sich jenen offenbart, die ihn selbst lieben und seine Vorschriften halten.»¹²⁹ Der Dialog verschweigt keineswegs, dass die Menschen die Gebote oft nicht halten. Die Worte folgen der Ansage von der Verleugnung Petri, aber auch von Jesu Versprechen, für ihn zu bitten, dass sein Glaube nicht erlösche, und sie leiten das Versprechen ein, den Jüngern zum Trost den Heiligen Geist zu senden. In diesem Spannungs-

125 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 276.

126 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 223; 241.

127 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 270–274, hier 274; vgl. Joh 14,28.

128 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 273: «Qui tenet praecepta mea eaque conservat, ille est, qui me amat. Qui vero me amat, amabitur a patre meo, eundemque ego quoque amabo meque ei aperiam.»

129 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 273: «Hic animadvertendum est Christum sese iis aperire, qui ipsum amantes eius praecepta exequentur.»

feld spielt sich für Castellio die ganze Geschichte Gottes mit den Menschen ab und dieses Spannungsfeld bilden die *Dialogi sacri* ab: Schon im Paradies wendet sich Gott an den Menschen mit seinem Gebot. Der Mensch übertritt es, die Strafe folgt, aber Gott lässt den Menschen nicht fallen. Er spricht weiter zu ihm. Gott wird Abraham gegen alle Wahrscheinlichkeit einen Nachkommen versprechen – «prolem promittit»,¹³⁰ in dem alle Völker Glückseligkeit finden werden. Gott wendet sich immer wieder mit seinen gnädigen Versprechen und mit seinen Geboten an die Menschen. Er hat seine Gebote nach Castellio allen Menschen ins Herz gegeben und darüber hinaus in den sich wandelnden historischen Umständen durch seine Propheten und durch seinen Sohn verkünden lassen. Vor seinem Tod verspricht Jesus den Gläubigen seinen Geist und, so in *De arte dubitandi*, «erwirkt dem Menschen Vergebung seiner zuvor begangenen Sünden und teilt ihm Gerechtigkeit (iustitiam) zu».¹³¹ Die Menschen misstrauen den Versprechen immer wieder und vergehen sich gegen Gottes Gebote. Aber die Bibel kennt auch vorbildliche Glaubenszeugen, vornehmlich in Israel und einige unter den Heiden. Sie kommen in den Dialogen zu Wort, insbesondere Jesus und die Apostel, die Gottes Versprechen beglaubigen und in seinem Namen Vergebung der Sünden zusprechen.

Dem Umfang nach machen in der Bibel die Evangelien mit der Apostelgeschichte etwa ein Siebtel des Gesamttextes aus, in Castellios *Dialogi sacri* ein Drittel, obwohl Castellio im Stil der Evangelienharmonien die verschiedenen Evangelientexte zusammenzieht und so den Stoff bedeutend kürzt. Das Neue Testament ist gegenüber dem Alten viel stärker gewichtet. Aber Castellio christianisiert die alttestamentlichen Texte nicht. Der, der in Gen 3 nach der Ferse der Schlange tritt, wird weder in einer Anmerkung noch in der Sentenz auf Christus, den neuen Adam, bezogen, ebenso wenig wie der versprochene Nachkomme Abrahams oder Isaak als Opferlamm. Die Gideongeschichte allegorisiert Castellio in seiner Sentenz in christlichem Sinn, aber auch sie wird nicht auf Christus gedeutet, sondern auf das christliche Leben: «Der christliche Kampf (der in Gideons vorausgeschaut wird [adumbratur]) ist mit Freiwilligen,

130 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 7; vgl. auch ebd., 9; 14.

131 So die Antwort auf die Frage, wer bewirke, dass Gott dem Menschen immer wieder gnädig ist, in: *Castellio*, *De arte dubitandi*, 156, 51f. [2, 30].

nicht mit Gepressten zu führen. Und besser sind wenige Tüchtige, als viele Faule. Die dummen Führer zählen die Soldaten, die Weisen gewichten sie.»¹³² Castellio verweigert sich in den *Dialogi sacri* konsequent einer typologisch-christologischen Auslegung. Das war, bis die historisch-kritische Auslegungsmethode sich durchgesetzt hatte, aussergewöhnlich, ja geradezu stossend. Entsprechend hat die spätere Ausgabe von 1756 das wenigstens in Anmerkungen ein wenig zu korrigieren versucht.¹³³ Für Castellio wandte Gott sich dem alten Israel durch seine Verheissungen zu, die noch kein Christuszeugnis waren, aber zu Christus hinführten.

10 Vertrauen auf Gottes Versprechen auch in Elend und Leid

Die Dialoge sind ein Zeugnis vom Glauben an und Vertrauen auf die Versprechen Gottes: Gott will, das betonen die *Dialogi sacri*, die Menschen, die er mit einem freien Willen begabt, durch Vertrauen auf seine Versprechen erretten. Er schenkt ihnen seinen Geist, durch den sie zu Gerechten wiedergeboren werden. Die Menschen verweigern sich jedoch immer wieder dem Vertrauen auf Gottes gnädiges Handeln und verdienen sich durch Ungehorsam neues Elend. Aber gerade im Elend erfahren sie Gottes Hilfe:

«Gott erhebt die Frommen nach Schmerzen und Schande auf wunderbare Weise zu Freuden und Ehren. Fallen sie auch nicht allen Frommen in diesem Leben zu, so doch im zukünftigen. Denn der erste Teil von Josephs Leben, der unglücklich war, ist ein Schatten dieses [diesseitigen] Lebens der Frommen, der andere [glückliche] des zukünftigen. Dasselbe sage ich von Jakob und David. Zur Freude kommen wir durch Schmerzen, zu Ehren durch Schmach, zur Süsse durch Bitternis, zur Höhe durch Erniedrigung, durch den Tod zum Leben»,¹³⁴

so die Sentenz zum Traumdeuter Joseph im Gefängnis nach Gen 41,15–41. Gerade durch historische Krisen, die die Menschen durch mangelndes Vertrauen in Gottes Versprechen und durch ihren Ungehorsam selbst

132 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 68.

133 Vgl. oben, Abschnitt 2.

134 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 36.

verschulden, wachsen nach Castellio die Menschen im Glauben an Gottes noch ausstehendes ewiges Reich, auf das die ganze Heilsgeschichte hinzielt. Darum enden die Dialoge, für einmal die Chronologie durchbrechend, nicht mit Paulus in Rom (Apg 28), sondern mit Jesu Rede vom Endgericht (Mt 25), welches vorausschauend das ewige himmlische Reich einleitet.¹³⁵

Typisch für Castellios Umgang mit alttestamentlichen Texten ist der Dialog *Calebus* zu Num 13 und 14. Da sind die Worte zu Vers 14,18, mit denen Mose Gott umstimmt, gesperrt gedruckt: «Der Herr ist spät zum Zorn und eilig zur Milde. Er vergibt die Schuld und die Sünden. Aber er verfolgt die auferlegte Strafe für die Sünde der Eltern [nur] bis zum dritten und vierten Nachkommen.»¹³⁶ Die vielen Anmerkungen zu diesem Dialog zeigen, wie wichtig Castellio die Erzählung war, die vom Murren des wandernden Volkes Israel handelt, das fürchtet, das verheissene Land nicht einnehmen zu können: «Die Ungläubigen», notiert er, «werden durch die Schwierigkeit erschreckt, weil sie nicht bedenken, was Gott, der versprach, kann, sondern was sie selbst nicht können. Anders die Glaubenden wie bald Josua.» / «Nicht zu glauben, was Gott versprach, bedeutet rebellieren.» / «Wer das zu Hoffende lehrt, das Gott versprach, gegen den wütet das Volk.» / «Gott wird seinen Ruhm auf der ganzen Erde feiern.» / «Die, die Gottes Wunder nicht dazu bringen, zu hoffen, was er selbst versprach, denen wird nicht zufallen, was er versprach.» / «An den Glaubenden werden sich Gottes Versprechen erfüllen.» / «Die zukünftigen Versprechen Gottes zu verneinen, heisst Gott verfluchen (de Deo maledicere). An denen, die Gott nicht vertrauen, werden sich die Versprechen nicht erfüllen.» / «Die Strafen an den Nachgeborenen sind keine ewigen Strafen.»¹³⁷ Die Sentenz zum Dialog lautet:

«Nichts ist schädlicher für jene, die lehren, weniger zu erhoffen, als die Versprechen Gottes hergeben, denen dennoch der größte Teil der Menschen glaubt. Gott tritt den Faulen und Ungläubigen entgegen, und verlässt sie, aber den Gläubigen hilft er. Soviel kann jeder, wie viel er der göttlichen

135 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 315f.

136 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 51f.

137 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 50–53 (Anmerkungen).

Kraft an Können zutraut. Wenn nur sein Glaube in den Versprechen Gottes begründet ist.»¹³⁸

Castellios Theologie, das wurde oben gezeigt, ist keine Bundestheologie. Aber sie kann, gestützt auf die *Dialogi sacri*, mit Fug und Recht als eine Versprechenstheologie bezeichnet werden. Gott verspricht Heil, und der Mensch kann und soll auf Gottes Versprechen seine Hoffnung setzen. Gott ist unbedingt zu vertrauen und seinen Geboten zu folgen. Er wird, wenn nicht in diesem, dann im ewigen Leben erretten. Castellio versteht den Bund Gottes mit den Menschen, gemäss heutigem exegetischen Befund,¹³⁹ insbesondere als Gottes Versprechen, das Gehorsam gegenüber seinem Willen erwartet, aber nicht an das Gesetz gebunden, d. h. nicht an die Gabe oder das Halten der Gebote gekoppelt ist.

11 Verzicht auf Polemik

Für Castellio verdammt oder errettet Gott in scharfem Gegensatz zu Calvin nicht nach einem ewigen Plan. Er lässt sich erweichen. Die Strafen an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied sind keine ewigen Strafen. In den *Quatuor dialogi*, in denen er anders als in den Schuldialogen auch auf den Römerbrief eingeht, macht Castellio seine Sicht sehr deutlich. Zu Röm 9,13: «Jakob habe ich geliebt, Esau gehasst», erklärt Castellio im Dialog *De electione*: «Zu glauben, Esau sei Gott verhasst gewesen, bevor er irgendetwas Böses getan habe, sei nicht erlaubt, denn Gott hasst nur das Schlechte.»¹⁴⁰ Der Vers bedeute nur, Gott habe Esau weniger geliebt als Jakob. Auch interpretiert er die Verhärtung des Pharaos (Röm 9,17f.) als eine Einladung zur Busse.¹⁴¹ Entsprechend lässt sich Gott durch Reue und durch Fürbitte anderer erweichen, so im Schuldialog *Vitulus*, wo

138 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 53.

139 Vgl. Ernst *Kutsch*, Art. «Bund I», in: Theologische Realenzyklopädie, hg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller [TRE], Bd. 7, Berlin 1981, 397–402, mit Literaturangaben. Der in den Übersetzungen mit *foedus* oder *Bund* wiedergegebene Begriff *berit* ist demnach eine einseitige Zusage und Verheissung Gottes und deutlich vom Gesetz zu unterscheiden; vgl. auch Ernst *Kutsch*, Art. «Bund III», in: TRE, Bd. 7, Berlin 1981, 406–409.

140 *Castellio*, *Dialogi quatuor*, 100.

141 *Castellio*, *Dialogi quatuor*, 107–III.

Castellio das Fürbittgebet des Mose für das abtrünnige, götzendienerische Volk thematisiert. In der Anmerkung betont Castellio: «Die Frommen bitten für die Frevler» und die Sentenz endet: «Gott lässt sich durch die Bitten der Frommen besänftigen.»¹⁴² Den entscheidenden Vers Ex 32,14, den Luther mit «Also gewet den Herrn das vbel/ das er drewete seinem Volck zu thun» übersetzte,¹⁴³ gibt Castellio im Dialog so wieder: «Du erbittest das Recht, hm, ich verzeihe.»¹⁴⁴ Gott vergibt und ändert so seinen Plan. Damit widerspricht Castellio nicht nur der Genfer Prädestinationslehre, er untermauert damit auch seine Versprechenstheologie: Nachdem Mose Gott in seiner Fürbitte an dessen Versprechen erinnert hat, gibt Gott Mose Recht und lässt von seinem Zorn ab.¹⁴⁵

Castellio diskutiert in den *Dialogi sacri* die Prädestinationslehre nicht, aber seine Sicht blitzt immer wieder auf,¹⁴⁶ so etwa auch in einer Anmerkung zum Dialog *Philosophi* zu Apostelgeschichte 17, wonach Gott «allen ohne jede Sonderung das Heil anbietet (omnibus sine ullo discrimine salutem offert)».¹⁴⁷ Ebenso wenig diskutiert Castellio in seinem Schulbuch die Rechtfertigungslehre, verdeutlicht aber seine Sicht in Anmerkungen und Sentenzen. In *De arte dubitandi* formulierte Castellio: «Die Gerechtigkeit des Glaubens ist die Tugend der Seele (oder der Widerstand gegen das Laster), die Gott den Glaubenden umsonst schenkt, nachdem er ihnen die begangenen Sünden vergeben hat.»¹⁴⁸ In den *Dialogi sacri* heisst es: «Die Werke der Frommen geschehen durch Gott als Verursacher und

142 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 46f.: «Pii orant pro sontibus» und «deus piorum precibus pacari se sinit.»

143 D. Martin *Luther*, *Biblia*. Das ist die gantze Heilige Schrift Deutsch auff's new zuge-richt, hg. von Hans Volz, München 1974, Bd. 1, 185.

144 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 46: «Ius oras, hem remitto».

145 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 46f.; vgl. Ex 32,11–13.

146 Zu Castellios Willens- und Rechtfertigungslehre vgl. Stefania *Salvadori*, Curione et Castellio, un dialogue dans la diversité sur prédestination, miséricorde divine et libre arbitre, in: *La toile de Celio Secondo Curione (1503–1569)*. Réseau, projets et parcours d'un humaniste dissident, hg. von Chiara Lastraioli, Daniela Solfaroli Camillocci, Turnhout, im Druck (Études Renaissance).

147 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 301, Anmerkung; vgl. dagegen Calvin: «Quod si palam est Dei nutu fieri ut aliis ultro offeratur salus, alii ab eius aditu arceantur [...] ex communi hominum turba alios ad salutem, alios ad interitum praeordinari» (*Calvin*, *Institutio*, Bd. 3, 21,1).

148 *Castellio*, *De arte dubitandi*, III,45f. [2,9].

Führer (autore et duce Deo).»¹⁴⁹ Oder: «Zum Reich Gottes gelangt man nur durch das Kreuz. Dennoch ist das kein Verdienst des Menschen, sondern ein Geschenk Gottes.»¹⁵⁰ Gleichzeitig scheut Castellio sich nicht vor Sätzen wie: «Gott stützt, die sich frommen Werken widmen.»¹⁵¹ Oder gar: «Gott vergilt Gutes durch Gutes», eine der wenigen Anmerkungen, die in der Ausgabe von 1756 ausgelassen ist.¹⁵² Auch bei umstrittenen Fragen enthält sich Castellio jeder Polemik und das in seiner Zeit, in der äusserst verbittert mit Worten um das *Wort Gottes* gekämpft wurde, sodass der literarische Streit geradezu zu einem Merkmal des konfessionellen Zeitalters wurde.¹⁵³ So erweist Castellio sich in seinem Schulbuch als toleranter Denker, der seinen Schülern nicht nur duldsame Nächstenliebe predigt, sondern auch vorlebt.

12 Theologie der *promissio Dei*

Castellios *Dialogi sacri* sind Dialoge einer Theologie der *promissio Dei*. Die Dialoge des Alten Testaments bezeugen das gegen allen Anschein ungebrochene Vertrauen auf die göttlichen Versprechen der Erzväter und des Mose. Gottes immer neue gnädige Hinwendung zu seinem ungehorsamen Volk in der Königszeit und der Glaubensmut der Juden im Exil offenbaren die Kraft von Gottes Versprechen. Im Leiden halten Tobit, Judith, Daniel und Esther an der Hoffnung auf Erlösung fest und werden nicht enttäuscht. In Christus haben sich die Versprechen erfüllt und er lehrt, sie geistig als Versprechen für die Seele zu verstehen und geistlich zu glauben. Geistlich zu glauben heisst für Castellio: «auf Christus zu sehen und ganz von ihm abzuhängen»¹⁵⁴ und so aller Leiden und aller Wahrscheinlichkeit zum Trotz an ihm festzuhalten. Die für das Schulbuch ausgewählten biblischen Gespräche sind Dialoge Gottes mit dem

149 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 171.

150 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 263.

151 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 188.

152 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 104; *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1756, 102. Die Anmerkung von 1565 wirkt im Zusammenhang allerdings eher redundant und wurde vielleicht nur deswegen ausgelassen.

153 Vgl. Brian *Cummings*, *The Literary Culture of the Reformation. Grammar and Grace*, Oxford 2002, bes. 15–26.

154 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 235.

Menschen. Gott lässt sich mit den Menschen in ihrer jeweiligen Zeit und Situation in einen Dialog ein, er spricht zu ihnen direkt als *Iova* oder indirekt durch Engel oder Propheten, bisweilen auch durch Heiden, insbesondere aber durch Jesus und die Apostel. «Gott verkehrt mit den Menschen»,¹⁵⁵ wie Castello in der Sentenz zum Dialog *Lotus* schreibt, und zwar mit ihnen als individuelle geschichtliche Personen. Darum bemüht sich Castello, die historischen Situationen, in denen Gott die Israeliten anspricht, in Anmerkungen genau zu analysieren. Er geht auf Essgewohnheiten ein und gibt Hinweise zum Buch Ruth über den damaligen Gerichtsort im Tor und die einschlägige Vorschrift zum Erbe einer Witwe oder zur Königszeit über die orientalischen Götter oder über die Stellung der Konkubinen an Davids Hof oder für die Zeit des Exils zum Umgang mit Schulden oder über Rechtsvorschriften in neutestamentlicher Zeit.¹⁵⁶

Wie Castello die Geburt, Kreuzigung und Auferstehung Christi weglässt, so hat er im Alten Testament auch die Geburt Isaaks und die Landnahme selbst weggelassen. Castello begnügt sich damit, die Geburt Isaaks im Dialog *Lotus* anzukündigen, ebenso wie die Landnahme im Dialog *Dumus*.¹⁵⁷ Was Gott den Menschen verspricht und wie die Menschen damit umgehen sollen, das will er den Schülern vermitteln. Dadurch, davon ist der Lehrer überzeugt, lernen sie, «was nachzuahmen und was zu meiden sei». ¹⁵⁸ Dass Gott seine Versprechen erfüllt, das steht für Castello ausser Frage: «Gott führt seine Werke durch unausdenkbare Zufälle zu ihrem Ende»,¹⁵⁹ so lautet die Sentenz zum Dialog *Saulus*.

Darum kann er weglassen, was mit oder an Jesus geschieht, seine Geburt, die Geißelung, Kreuzigung und Auferstehung. Castello genügen die Versprechen, dass der angesagte Sohn Mariens, «der Sohn des höchsten Vaters» ist, dass er «in Ewigkeit regieren wird» und «sein Reich kein Ende hat»¹⁶⁰ und dass Jesus, seine Passion und Auferstehung voraussa-

155 *Castello*, *Dialogi sacri* von 1565, 14.

156 *Castello*, *Dialogi sacri* von 1565, 60; 73f.; 80; 120; 165; zum Neuen Testament vgl. die Anmerkungen auf den Seiten 274; 276; 305; 307.

157 *Castello*, *Dialogi sacri* von 1565, 8; 43.

158 *Castello*, *Dialogi sacri* von 1565, Titelblatt.

159 *Castello*, *Dialogi sacri* von 1565, 79.

160 *Castello*, *Dialogi sacri* von 1565, 218.

gend, zu den Jüngern spricht: «Ich habe euch gesagt, dass ich zum Vater gehe» und dass er «sie wiedersehen werde».¹⁶¹ Wichtiger als die bekannten Geburts-, Passions- und Ostergeschichten sind ihm die Worte und Zusagen des Gottessohnes sowie Christi Handlungen an den und für die Menschen, die auf das himmlische Reich deuten und die Menschen zum Glauben führen, zu einem Glauben, der so auf Gottes Güte pocht, dass er wie die Kanaanäerin sogar Christus überwindet: «Fide Christus expugnatur»,¹⁶² so die Sentenz zum Dialog zu Mt 15,22–28. Im Dialog *De fide* aus den *Quatuor dialogi* definiert Castellio den christlichen Glauben mit dem vorangehenden Hinweis auf Abrahams Vertrauen in Gottes Versprechen so:

«Ich nämlich interpretiere den Glauben nicht wie viele meinen, dass sie glauben sollen, was von Jesus geschrieben ist, er sei geboren und habe gelitten. Diesen Glauben haben nämlich auch die Dämonen. Ich spreche vom wahren und lebendigen und kräftigen Glauben, dem alles möglich ist, der selbst Berge versetzen kann.»¹⁶³

Castellio zitiert dazu nach Mk 16,17, woran die Glaubenden erkannt werden, nämlich an den Zeichen, die sie vollbringen. Auf den kritischen Einwurf, heute seien doch Wunder nicht mehr nötig, schränkt er ein: Nicht alle wirkten Wunder, aber für alle gelte die Mahnung Petri: Erwerbt (Castellio übersetzt mit *acquirite!*) in eurem Glauben Tugend! (2Petr 1,5) «Nötig ist gewiss, dass der Glaube, welches Menschen und welcher Zeit auch immer, Tugend besitzt, wenn er nur mit Liebe verbunden ist.»¹⁶⁴ Zu solchem Glauben sollen die *Dialogi sacri* hinführen.

Für Castellio hat Gott seine Versprechen nicht ein für alle Mal in der Geschichte des Volkes Israel erfüllt, er erfüllt sie weiter in nachbiblischer Zeit. In diesem Sinne seien sie nicht materiell, sondern geistlich zu ver-

161 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 273f.; vgl. Joh 14,28.

162 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 239.

163 *Castellio*, *Dialogi quatuor*, 221.

164 *Castellio*, *Dialogi quatuor*, 222: «Sed illud postulo, quod exigit Petrus: Acquirite, inquit, in fide vestra virtutem, 2. Petr. 1[.5]. Necessè certe est, ut cuiuscunque vel hominis vel temporis fides virtutem habeat, si modo cum amore coniuncta sit.»

stehen.¹⁶⁵ Darum kann Castellio das äussere Leben Jesu übergehen und darum formuliert er seine Sentenzen im Präsens. Was den Israeliten und den Jüngern versprochen wurde, das ist auch den lesenden Schülern versprochen. «Der christliche Kampf ist in Gideons Kampf mit den Midianitern angedeutet.»¹⁶⁶ Dass die alten Geschichten für das Hier und Jetzt massgeblich sind, steht hinter allen Sentenzen, die als Hauptbotschaft den Schülern immer wieder ankündigen: «Gottes ist der Sieg und für den Glaubenden ist nichts schwierig.»¹⁶⁷

13 Schluss

Der Aufsatz ging von den erstaunlichen Lücken aus, die in Castellios Schuldialogen klaffen; verglichen nicht nur mit der Gesamtbotschaft der Bibel, sondern auch mit den üblichen Nacherzählungen alter, neuer und neuester Zeit. Die Lücken werfen Fragen auf. Die Antworten darauf erweisen Castellio als Vertreter einer originellen und eigenwilligen Theologie der *promissio Dei*. Trotz aller Eigenwilligkeit wurden seine *Dialogi sacri* begeistert aufgenommen. Dank seines Verzichts auf jede Polemik und seines weiten und offenen Glaubensbegriffs verbunden mit klassischer Latinität dienten sie an europäischen Schulen 250 Jahre lang als Lateinlehrbuch.

So wenig spektakulär eine Theologie, wie sie Castellio in den *Dialogi sacri* entfaltete, heute wirken mag, so weit entfernte sie sich von der katholischen, reformierten und lutherischen Orthodoxie des 16. Jahrhunderts. Sie öffentlich zu bekennen, erforderte Mut. Mit ihrem heilsgeschichtlichen, historischen und undogmatischen Ansatz und ihrem Pochen auf einen gelebten Glauben konnte Castellios Theologie in mancher Hinsicht den Weg für den heutigen Umgang mit der biblischen Botschaft ebnen. Er verdient nicht nur in seinem Kampf gegen Häretikerverfolgung von den Nachgeborenen gewürdigt zu werden.

Abstract: This essay deals with the *Dialogi sacri* by Sebastian Castellio. They comprise 137 dialogues on stories from the Old and New Testa-

165 Vgl. oben, Anm. 114.

166 Siehe oben, Anm. 129.

167 *Castellio*, *Dialogi sacri* von 1565, 90.

ments, which served as textbooks in Latin schools for 250 years. The selection of material has never been analyzed before, although it is very idiosyncratic. Most of the important stories are missing, such as the dialogues on the Exodus, the Sinai tradition, the birth, crucifixion and resurrection of Christ. They only appear indirectly as announcements or rather promises from God. With sideway glances at Castellio's entire theological work, the author is able to shed new light on his doctrine of God and his image of man and demonstrates the reason for the gaps in Castellio's dialogues, which hint to his theology oriented towards the *promissio Dei*.

Keywords: Sebastian Castellio; Dialogi Sacri; lateinisches Lehrbuch; Promissio Dei, Polemik

Erich Bryner

Johann Conrad Ulmers theologisches Vermächtnis

Seine fünf Predigten von den Heiligen Sakramenten, 1598

Die *Fünff Predigten Von den Heiligen Sacramenten Alts unnd News Testaments* von 1598 waren das theologische Vermächtnis des Schaffhauser Theologen Johann Conrad Ulmer (1519–1600), verfasst im hohen Alter, «zum ende meines lebens», wie er in der Vorrede schrieb.¹ Gedruckt wurde die kleine Schrift in der Offizin von Johann Wolff in Zürich. Das Büchlein wird in der Ulmer-Literatur oft erwähnt, erforscht ist es bis jetzt nicht. Es sind nur noch ganz wenige Originalexemplare vorhanden, eines davon in der Stadtbibliothek Schaffhausen, seit 2023 auch digitalisiert und unter *e-rara* abrufbar. 1601 erschien ebenfalls bei Wolff in Zürich eine lateinische Übersetzung des Werkes, um es im ausserdeutschen Bereich zugänglich zu machen.² Diese *Fünff Predigten* sollen im Folgenden analysiert und in grössere Zusammenhänge gestellt werden.

In seiner Vorrede bemerkte Ulmer, dass diese Predigten «nit in einem gähen und hitzigen iust [Augenblick]» geschrieben worden seien, son-

- 1 Johann Conrad *Ulmer*, *Fünff Predigten Von den heiligen Sacramenten Alts unnd News Testaments*, Zürich: Johann Wolff, 1598 (Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts, 22 Bde., Stuttgart 1983–1995 [VD16], ZV 30653), A1v.
- 2 Johann Conrad *Ulmer*, *De sacramento coenae dominicae homiliae V.*, übers. von Hartmann Sprüngli, Zürich: Johann Wolff, 1601, online: <https://doi.org/10.3931/e-rara-10741>.

dern «mit guter weyle und umbsichtig und wol besinnet».³ Dabei ging es Ulmer um die Verkündigung des Evangeliums, um den Aufbau der Gemeinde und um die Seelsorge sowie um dogmatische Erörterungen zu damals heftig umstrittenen Fragen, um Polemik gegen die konfessionellen Gegenpositionen von Katholiken und strengen Lutheranern. Die Predigten richteten sich an die Gemeinde, an die einzelnen Christen, an den «gemeinen Mann».

1 Johann Conrad Ulmer als Theologe und Kirchenpolitiker

Johann Conrad Ulmer wurde am 31. März 1519 in Schaffhausen geboren.⁴ Obschon sein Vater hohe politische und gesellschaftliche Ämter bekleidete, wuchs er in eher bescheidenen Verhältnissen auf. Er besuchte die Lateinschule in Schaffhausen und interessierte sich schon früh besonders für Glaubensfragen. Anschliessend studierte er Theologie in Basel, Strassburg und Wittenberg und gehörte zu den wenigen Theologen, die sowohl bei Bucer und Calvin als auch bei Luther und Melanchthon ihre Ausbildung erhielten. Nach seiner Magisterprüfung 1542 vermittelten ihn Luther an die Predigerstelle in Lohr am Main. Dort wirkte Ulmer von 1543 bis 1566 und führte die Reformation in diesem kleinen Fürstentum ein, das von Graf Philipp III. von Rieneck (1519–1559) regiert wurde. Ulmer profilierte sich als einflussreicher und beliebter Prediger und Seelsorger, zumal er bei der Einführung des neuen Glaubens langsam und vorsichtig, aber sehr bestimmt und konsequent vorging. 1544 heiratete er die Lohrer Bürgerstochter Anna Helferich. Sein Sohn Johannes (1558–1625) wurde ebenfalls Theologe und verfasste eine Lebensbe-

3 *Ulmer*, Fünff Predigten, Arv.

4 Für den folgenden Abschnitt vgl. Endre *Zsindely*, Johann Conrad Ulmer, in: Schaffhauser Biographien, Teil IV, hg. vom Historischen Verein des Kantons Schaffhausen, Thayngen 1981, 358–367; Günter *Opp*, Ulmer oder von Ulm, Johann Conrad, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, hg. von Friedrich Wilhelm Bautz et al., Bd. 12, Herzberg 1997, 883–887; Roland E. *Hofer*, Johann Conrad Ulmer (1519–1600). Der zweite Reformator von Schaffhausen, in: Schaffhauser Mappe 68 (2000), 25f.; Erich *Bryner*, Die Reformation in Schaffhausen, in: Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch, hg. von Amy Nelson Burnett und Emidio Campi, Zürich 2017, 225–244, sowie Rainer *Henrich* und René *Specht* (Hg.), Johann Conrad Ulmer (1519–1600). Vollender der Reformation in Schaffhausen. Referate der Jubiläumstagung zu seinem 500. Geburtstag, Schaffhausen, 28.–30. März 2019, Schaffhausen 2020.

schreibung seines Vaters, die zu den wichtigsten Quellen über das Leben und Wirken Ulmers gehört.⁵

Als sich die Schaffhauser Kirche in der Mitte des 16. Jahrhunderts in einer schwierigen personellen Lage befand, erinnerte sich der Rat an Ulmer. Zweimal, 1542 und 1559, lehnte Ulmer eine Berufung nach Schaffhausen ab, das dritte Mal, 1564, sagte er zu.⁶ 1565 wurde er zu einem Vorstellungsgespräch eingeladen und von Rat und Pfarrerschaft auf Herz und Nieren geprüft und zwar in einer Art und Weise, die für einen so profilierten und erfahrenen Theologen sehr erniedrigend gewesen sein musste. Das Misstrauen unter den Pfarrern war sehr gross. Eifersucht und Neid schienen beträchtlich gewesen zu sein. Man argwöhnte auch, dass Ulmer in den über zwanzig Jahren seiner Pfarrtätigkeit in Deutschland zu viele lutherische Einflüsse in seine Theologie und insbesondere in seine Abendmahlslehre aufgenommen haben könnte. Die Vertreter der weltlichen Obrigkeit waren mit den Prüfungsergebnissen rasch zufrieden, unter den Pfarrern regte sich aber noch lange Widerstand. Nach intensiven Verhandlungen gaben die Prädikanten nach, Ulmer wurde berufen und er nahm den Ruf an. Er konnte mit dem Wohlwollen der politischen Behörden in Schaffhausen rechnen, musste sich aber auf ein gespanntes Verhältnis mit mindestens einem Teil seiner künftigen Amtsbrüder gefasst machen.⁷

Im Mai 1566 zog Ulmer mit seiner Familie nach Schaffhausen und übernahm die Pfarrstelle am Münster.⁸ Als Pfarrer am Münster war er gleichzeitig einer der drei leitenden Geistlichen der Schaffhauser Kirche (Triumvirat), 1569 wurde er Pfarrer an der Kirche St. Johann, der Hauptkirche Schaffhausens, und damit auch Vorsteher der Schaffhauser Kirche und bald darauf auch Dekan der Pfarrerschaft. Ulmer übte seine Ämter

5 Johannes *Ulmer*, *Exegesis, hoc est brevis atque simplex narratio de vita et obitu viri clarissimi, praestantissimique theologi, domini Ioannis Conradi Ulmeri, ecclesiae Scaphusianae pastoris fidelissimi eiusdemque decani vigilantissimi*, Stadtbibliothek Schaffhausen, Msc. Scaph. 47.

6 Jakob *Wipf*, *Reformationsgeschichte der Stadt und Landschaft Schaffhausen*, Zürich 1929, 350f.; 381f. (Archivbelege); *Zsindely*, Ulmer, 362; *Hofer*, Ulmer, 26.

7 Erich *Bryner* (Hg.), «Den wahren Gott recht erkennen und anrufen». Der älteste Schaffhauser Katechismus von Johann Konrad Ulmer 1568/69, Zürich 2019, 26–37. Zur Stellungnahme Ulmers in der Abendmahlsfrage vgl. ebd., 34–37.

8 *Wipf*, *Reformationsgeschichte*, 352; *Zsindely*, Ulmer, 363.

jahrzehntelang sehr erfolgreich aus. 1596 wurde er nach einem Schlaganfall von der Predigtverpflichtung dispensiert. Nach einem zweiten Schlaganfall im Jahre 1600 starb Ulmer in seinem 82. Lebensjahr.

Ulmer war ein angesehenener und erfolgreicher Prediger, Seelsorger und Katechet. Die längeren theologischen und kirchenpolitischen Unsicherheiten in der Mitte des 16. Jahrhunderts fanden mit dem Wirken Ulmers ein Ende. Ulmer hat Entscheidendes dafür geleistet, dass die reformierte Kirche in Stadt und Landschaft Schaffhausen fest und dauerhaft an Gestalt gewann. Es gelang ihm, die Theologie und Verkündigung der Reformation im Kontext seiner Zeit und Umgebung sachgemäss zu interpretieren und erfolgreich in die Praxis umzusetzen. Er verfasste einen eigenen Katechismus,⁹ schuf das erste Schaffhauser Gesangbuch,¹⁰ zu dem er auch selbst gedichtete Kirchenlieder beitrug, schrieb, übersetzte eine Reihe theologischer Werke¹¹ und übte als Kirchenpolitiker einen grossen Einfluss auf das gesamte politische Geschehen aus. Im Auftrag der Kirchensynode verfasste er eigenhändig zahlreiche Eingaben an den

- 9 Catechismus oder Kinderbricht. Für die Kirchen in der Statt und Landschaft Schaffhausen, Zürich: Christoph Froschauer d. J., 1569 (VD16 K 160); Neuedition: *Bryner* (Hg.), «Den wahren Gott», 105–165.
- 10 Als Teil des Catechismus, 121–141; sodann: Psalmen und Geistliche Lieder, welche in den Kirchen und Schulen gesungen werdend, Zürich: Christoph Froschauer d. J., 1579 (VD16 P 5190); Psalmen Davids. Und Geistliche gesäng, welche in den Kirchen und Schulen der Statt Schaffhusen gesungen werden, [Schaffhausen] 1596, online: <https://doi.org/10.3931/e-rara-100054>.
- 11 Heinrich *Bullinger*, Gottsälinger und grundtlicher Bericht von der Hohheit [...] heiliger göttlicher Geschriff, übers. von Johann Conrad Ulmer, Zürich: Christoph Froschauer d. J., 1572; *Theodoret von Kyrrhos*, Polymorphus, das ist drey schöne und tröstliche Gespräche von der Person und Menschwerdung unsers Herren Jesu Christi, übers. von Johann Conrad Ulmer, Basel: Samuel König, 1575 (VD16 ZV 14916); Johann Conrad *Ulmer*, Ein Trostgeschriff für angefochtne und betrübte hertzen, Zürich: Christoph Froschauer d. J., 1579 (VD16 U 69); Johann Conrad *Ulmer*, Geodaisia, das ist: Von gewisser und bewährter Feldmessung eyn gründtlicher bericht, Strassburg: Bernhard Jobin, 1580, online: <https://doi.org/10.3931/e-rara-79829>; Johann Conrad *Ulmer*, Symbola praecipua synodorum, patrum atque adeo totius veteris, orthodoxae et catholicae christi ecclesiae, Zürich: Christoph Froschauer d. J., 1583 (VD16 U 67); Johann Conrad *Ulmer*, Symbola oder der alte Gloub, das ist die fürnemeste Bekanntnussen deß Glaubens, Zürich: Christoph Froschauer d. J., 1583 (VD16 U 68); Johann Conrad *Ulmer*, New Jesuwitspiegel. Darinnen trey schöne Bücher und ein lustig Gespräche ihre Lehre, Glauben und Leben, übers. von Johann Conrad Ulmer, Basel: Konrad von Waldkirch, 1586 (VD16 U 66).

Rat,¹² setzte sich für eine neue Schulordnung ein und schuf eine Stipendienordnung.¹³ Deswegen wird Ulmer gerne und zu Recht der zweite Reformator Schaffhausens, der Architekt der Schaffhauser Kirche oder auch der Bullinger Schaffhausens genannt.

2 Die Verkündigung des Wortes Gottes

Die *Fünff Predigten von den Heiligen Sakramenten* lassen sich gut in das Umfeld der Konfessionalisierung einordnen, die in Schaffhausen etwa um 1560 einsetzte. Entsprechend war Ulmers Amtszeit in Schaffhausen sehr stark von den scharfen konfessionellen Auseinandersetzungen geprägt.

Gemäss der Schaffhauser Reformationsordnung von 1529 soll das Wort Gottes rein, lauter und klar, gemäss der Heiligen Schrift und ohne Vermischung mit menschlichen Zusätzen verkündet werden.¹⁴ Ulmer hat sich dieser Aufgabe mit grosser Energie unterzogen, und es ist überliefert, dass seine Predigten ansprechend, lebendig und packend waren und auch mit grosser Gewandtheit vorgetragen wurden. In der Lebensbeschreibung seines Vaters¹⁵ vermerkte sein Sohn Johannes Ulmer (1558–1625), dass sein Vater während der drei Jahrzehnte seines Wirkens in Schaffhausen das gesamte Neue Testament («integrum novum instrumentum»)¹⁶ gepredigt und einzelne Teile von ihm, etwa die vier Evangelien und den Galaterbrief, sogar zweimal ausgelegt habe. In hohem Alter (von 1589–1592) habe er vor grosser Hörerschaft über das ganze Buch Genesis (Schöpfungsgeschichte, Vätergeschichten) gepredigt.¹⁷

Die Predigt hatte für Ulmer fünf Zielrichtungen. Zunächst sollte sie – der Zeit entsprechend – die richtige christliche Lehre (*doctrina*) darstellen. Sie hatte also einen ausgesprochen lehrhaften und intellektuellen Grundzug. Dann sollte sie die christliche Wahrheit gegen Irrtümer und

12 Hofer, Ulmer, 26, mit Faksimile-Abdruck von Ulmers Unterschrift unter das Synodalmemorial vom November 1581.

13 Zsindely, Ulmer, 364f.

14 Die Schaffhauser Reformationsordnung von 1529, hg. von Ernst Gerhard Rüschi, in: Schaffhauser Beiträge zur Geschichte 56 (1979), 5–28, hier 11.

15 Ulmer, Exegesis, 2r.

16 Ulmer, Exegesis, 10v.

17 Ulmer, Exegesis, 2r.

Irrlehren verteidigen. Breite Teile der Predigt hatten denn auch apologetischen und polemischen Charakter. Dann soll die Predigt Unterweisung (*institutio*) sein, also pädagogisch, katechetisch den Zuhörer in die christliche Wahrheit einführen. Schliesslich sollte sie der moralischen Besserung (*correctio*) und dem Trost (*consolatio*) dienen, also ethischen und seelsorgerlichen Zielsetzungen.¹⁸ Es sind von Ulmer ausser den *Fünff Predigten von den heiligen Sakramenten* keine weiteren Predigten erhalten geblieben. In ihnen lässt sich zeigen, dass Ulmer alle fünf Zielrichtungen in einer klaren, konzisen, aber auch energischen, engagierten Art und Weise verwirklicht hat. Dies soll im Folgenden geschehen.

3 Ulmers Quellen

In seiner Vorrede legte Ulmer Rechenschaft über die von ihm verwendeten Quellen ab.¹⁹ Dies war in erster Linie die Heilige Schrift. Schriftstellen spielen eine wichtige Rolle in seinen Ausführungen, und sie werden häufig exakt am Rand der Texte angegeben. Nach der Vorrede druckte Ulmer die wichtigsten Stellen für die Abendmahlstheologie in den synoptischen Evangelien (Mt 26,26–29, Mk 14,22–25, Lk 22,14–20) und im 1Kor 11,23–26 in vollem Wortlaut nach der Lutherbibel ab.²⁰ Dann bezeichnete Ulmer seine Ausführungen «der Eidgenössischen confession gemäss»,²¹ d. h. der *Confessio Helvetica Posterior* entsprechend.²² Es folgen Belegstellen aus den Abendmahlsgesprächen in Süddeutschland der 1520er und 1530er Jahre, darunter der Johanneskommentar von 1529 des württembergischen Reformators Johannes Brenz mit der ausführlichen Exegese von Joh 6,63, dem Jesuswort «Ich bin das Brot des Lebens».²³ Zi-

18 Ulmer, Exegesis, 11v.

19 Ulmer, *Fünff Predigten*, Vorrede, Arv.

20 Vgl. Ulmer, *Fünff Predigten*, Vorrede, Arv.

21 Ulmer, *Fünff Predigten*, Vorrede, Arv.

22 Schaffhausen nahm die *Confessio Helvetica Posterior* kurz nach Erscheinen an, wie Bullinger in seinem Diarium vermerkte; vgl. Heinrich Bullinger, Diarium (Annales vitae) der Jahre 1504–1574, hg. von Emil Egli, ND Zürich 1985, 84. Für das Bekenntnis vgl. *Confessio Helvetica Posterior*, 1566, bearb. von Emidio Campi, in: *Reformierte Bekenntnisschriften*, von Eberhard Busch et al. [RBS], Bd. 2/2, Neukirchen-Vluyn 2009, 268–345 [CHP].

23 Martin Brecht, Art. «Brenz, Johannes», in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller [TRE], Bd. 7, Berlin 1981, 170–181, bes. 175; vgl. Johan-

tate von Joh 6 finden sich in Ulmers Theologie häufig, auch in seinen Katechismen.²⁴ Dazu kommen in der Aufzählung Ulmers das *Schwäbische Syngamma* von 1525, jenes Dokument von Brenz und seinen Mitstreitern, in dem sie sich mit dem Basler Reformator Johannes Oekolampad auseinandersetzten, der die symbolische Abendmahlstheologie vertrat. Die Schrift sollte einen grösseren Streit über die Abendmahlsfrage verhindern.²⁵ Ausserdem führt Ulmer die *Confessio Tetrapolitana* der Reichsstädte Strassburg, Konstanz, Lindau und Memmingen von 1530 mit den Artikeln 18 und 19 über das Abendmahl an.²⁶ Besonders interessant ist die folgende Bemerkung Ulmers: «Confessio Augustana, verbesserte Auflage, Art. 10». Dabei handelt es sich um eine von Melanchthon 1540 vorgenommene Neubearbeitung des *Augsburger Bekenntnisses* von 1530, die unter der Bezeichnung *Confessio Augustana Variata* bekannt geworden ist. Die wichtigste Änderung findet sich im Abendmahlsartikel. Der ursprüngliche Text der *Confessio Augustana* von 1530 lautete: Die Evangeli-

nes Brenz, In *Johannis evangelium exegesis*, Hagenau: Valentin Kobian, 1539 (VD16 B 7713).

- 24 In seiner Amtszeit in Lohr schätzte Ulmer den Württemberger Theologen Johannes Brenz sehr und übernahm Teile von dessen katechetischen Texten in seine eigenen. Vgl. Erich Bryner, *Der älteste Schaffhauser Katechismus. Johann Conrad Ulmers handschriftlicher Entwurf von 1568*, in: Henrich/Specht (Hg.), *Ulmer*, 149f. Nicht einverstanden war Ulmer mit der Abendmahlslehre von Brenz. Vgl. *Brecht*, Art. «Brenz», 175; Martin H. Jung, Art. «Brenz, Johannes», in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, hg. von Hans Dieter Betz et al. [RGG4], Bd. 1, Tübingen 1998, 1751f.
- 25 Das Abendmahlsverständnis des Basler Reformators, Johannes Oekolampad, ähnelte jenem Zwinglis. Darüber kam es im Schwäbischen zu einer grösseren Kontroverse, in der eine Gruppe von Theologen unter der Führung von Johannes Brenz gegen die Ansichten Oekolampads Stellung bezog. Ulmer kannte das so entstandene *Schwäbische Syngamma* (*Syngamma Suevicum*) gut und entnahm ihm die Argumentation Oekolampads, die seinen eigenen Ansichten entsprach. Vgl. Ernst Stäbelin, *Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads*, Leipzig 1939, 287–296. Brenz kritisierte insbesondere Oekolampads Auslegung von 1Kor 10,3–4; vgl. *Brecht*, Art. «Brenz», 175; Johannes Brenz, *Syngamma clarissimorum, qui Halae Suevorum convenerunt, virorum super verbis coenae dominicae*, Augsburg: Simprecht Ruff, 1526 (VD16 B 7884).
- 26 Vgl. *Confessio Tetrapolitana* von 1530, bearb. von Wilhelm H. Neuser, in: *RBS*, Bd. 1/1, Neukirchen-Vluyn 2002, 481–484. Artikel 18 über das Abendmahl war heftig umstritten. Die physische Gegenwart von Leib und Blut Jesu Christi in den Gaben wurde abgelehnt, die geistige Gegenwart zur Speisung der Seelen vertreten. Vgl. James M. Kit-telson, Art. «Confessio Tetrapolitana», in: *TRE*, Bd. 8, Berlin 1981, 178.

schen lehren, «dass der Leib und das Blut Christi wirklich gegenwärtig sind und denen mitgeteilt werden, die im Abendmahl des Herrn essen. Und sie missbilligen diejenigen, die etwas anderes lehren».²⁷ In der *Confessio Augustana variata* wurde dieser Satz geändert und lautet: «Was das Abendmahl betrifft, so lehren sie, dass denjenigen, die im Abendmahl des Herrn essen, mit Brot und Wein wirklich Leib und Blut dargeboten werden».²⁸

Statt «wirklich gegenwärtig» heisst es in der *Variata* also «wirklich dargeboten werden». Der springende Punkt in diesen beiden Texten ist die Frage der Realpräsenz Jesu Christi im Abendmahl. Ist Jesus Christus in den konsekrierten Gaben wirklich, leiblich präsent und sind die Einsetzungsworte wortwörtlich zu verstehen oder sind sie im übertragenen Sinne des Wortes zu interpretieren, wie es die Wendung «gezeigt werden» zum Ausdruck bringt? Heissen die Einsetzungsworte «das ist mein Leib», «das ist mein Blut» wörtlich «das ist mein Leib», «das ist mein Blut» oder im übertragenen Sinne «das bedeutet mein Leib», «das bedeutet mein Blut»? Die Differenz geht bekanntlich schon auf das Marburger Gespräch von 1529 zurück, nach dem Luther festgehalten hatte: Wir haben uns, «ob der war leib und plut Christi leiblich im brot und wein sey, dißer zeit nit vergleicht [nicht verständigt]».²⁹ Somit ergibt sich für Ulmers Abendmahlverständnis folgende Frage:

«Die Frage erhebt: ob der auffgeopferte leib und das vergossen blut des Herren Christi im Sacrament des heiligen Nachtmals nicht allein Sacra-

27 «De Coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuuntur vescentibus in coena Domini et improbant secus docentes» (Confessio Augustana, in: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. von Irene Dingel, Göttingen 2014 [BSELK], 105,8f).

28 «De coena Domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini» (Confessio Augustana variata secunda 1450, in: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition. Quellen und Materialien 1. Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Martin Luthers, hg. von Irene Dingel, Göttingen 2014 [QuM 1], 127,26f). – Zum Ganzen vgl. Ulmer, Fünff Predigten, Arv.

29 Marburger Artikel, in: QuM 1, 44–46, hier 46,15f. Zum Abendmahlsstreit im 16. Jahrhundert vgl. Ernst Bizer, Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert, Darmstadt 1972 (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 46); Joachim Saedtke, Art. «Abendmahl III/3», in: TRE, Bd. 1, Berlin 1977, 108–122, hier 115–117.

mentlich und geistlich im hertzen durch geist und wahrem glauben empfangen, sonder auch wesentlich und mit der that leiblich [...] empfangen und genossen werde».³⁰

Wie Ulmer diese Frage beantwortete, soll im Folgenden anhand der *Fünff Predigten* gezeigt werden.

4 Die erste Predigt von den heiligen Sakramenten allgemein

«Was das sacrament sey»³¹ ist das Thema der ersten Predigt Ulmers. Er möchte «den einfältigen und gutherzigen Christen eine richtige lehre und gründtlichen und tröstlichen bescheide mitteilen».³² «Einfältig» heisst in der damaligen Sprache «einfach», so wie es etwa für Luthers «Traübüchlein für den einfältigen Pfarrherren» vom 1529³³ gilt, und hat keinen pejorativen Beigeschmack wie heute. Die Predigten sollen für einfache Leute gut verständlich sein, einen gut begründeten und aufbauenden Inhalt aufweisen, Hoffnung vermitteln und trösten. Ulmer nennt die Sakramente «*signum gratiae*»,³⁴ übersetzt «göttliche Gnadenzeichen und Gnadensiegel», und vergleicht sie mit Bildern aus dem täglichen Leben: Mit dem Eid, den Soldaten und Offiziere vor den Kriegseinsätzen schwören (so auch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes seit Tertulian), und er vergleicht sie mit Kauf- und Verkaufsbriefen, mit bindenden Verträgen, mit Testamenten oder mit den Eheringen, die sich ein Brautpaar gibt. So habe sich auch Gott gegenüber den Gläubigen verpflichtet, habe mit ihnen einen Bund abgeschlossen und seine Verpflichtung mit Zeichen wie dem Regenbogen in der Noahgeschichte besiegelt.³⁵ Die Sakramente sind von Gott (und nicht von Menschen) eingesetzt, eine Feststellung, die auch in der *Confessio Helvetica Posterior* sehr wichtig ist.³⁶ Die Sakramente sind eine «leibliche, sichtbare Handlung»³⁷ mit

30 Ulmer, *Fünff Predigten*, 34v.

31 Ulmer, *Fünff Predigten*, 4v.

32 Ulmer, *Fünff Predigten*, 1r.

33 Anhang zu: Martin Luther, *Der kleine Katechismus*, in: BSELK, 852–910, hier 900–905.

34 Ulmer, *Fünff Predigten*, 2r.

35 Vgl. Ulmer, *Fünff Predigten*, 3r–v.

36 Vgl. *CHP*, 323–327.

37 Ulmer, *Fünff Predigten*, 4v.

gewissen Zeichen und ein kirchlicher Brauch. Die beiden einzigen von Gott selber eingesetzten Sakramente sind Taufe und Abendmahl, auch von den alttestamentlichen Sakramenten Beschneidung und Passah ist die Rede;³⁸ die übrigen, die in anderen Kirchen gebraucht werden, seien Menschenwerk. Gott selbst habe befohlen, die Sakramente zu gebrauchen, denn sie seien Zeichen seiner Liebe und Gnade zu den Gläubigen. Der Verpflichtung, die Gott mit der Einsetzung der Sakramente mit den Menschen eingegangen sei, entsprechen die Pflichten der Menschen Gott gegenüber.³⁹ Sie sollen ihren Glauben öffentlich bekennen und als Glieder des Leibes Christi bezeugen; dann sollen sie für die Gaben der Sakramente von Herzen danken. Schliesslich sollen sie die Gläubigen veranlassen, ihre fleischlichen Begierden abzutöten, gegen Gott gehorsam zu sein und die Mitmenschen zu Tugenden zu ermahnen. So dienen die Sakramente auch zur Verbesserung und Stärkung des christlichen Lebens in der Gemeinde.⁴⁰

5 Die zweite Predigt von der rechten Speise und Trank des ewigen Lebens

Ulmer beginnt seine Ausführungen mit den Bezeichnungen des Abendmahls gemäss der biblischen Terminologie «Des Herren Nachtmahl», «des Herren Tisch», «das Brot der Danksagung», «die Gemeinschaft des Leibes Christi», «der Kelch der Danksagung», die «Gemeinschaft seines Bluts», sodann «des Herren für uns hingebener Leib und Blut», «des Herren Testament», «das Brotbrechen» und weitere; diese Stellen sind vergleichbar mit den ersten Sätzen über das Abendmahl im 21. Kapitel der *Confessio Helvetica Posterior*.⁴¹ Als Inhalt der zweiten Predigt nennt Ulmer drei Themenbereiche, die ihm ein grosses Anliegen sind: Erstens ein gründlicher Bericht «von der speise unnd getranck deß ewigen lebens», zweitens vom Nutzen und den Früchten des Abendmahls und drittens die würdige und unwürdige Teilnahme am Abendmahl und wie

38 Vgl. *Ulmer*, Fünff Predigten, 9r–v.

39 Vgl. *Ulmer*, Fünff Predigten, 9r.

40 Vgl. *Ulmer*, Fünff Predigten, 10v–11r.

41 Vgl. *Ulmer*, Fünff Predigten, 11v–12, sowie CHP, 329.

man sich darauf vorbereiten solle.⁴² Auch hier ist zu sehen: Die Predigten Ulmers zeichnen sich aus durch eine klare Gliederung, gut fassliche Gedankenführung und gründliche theologische Reflexion.

Im Einzelnen nennt Ulmer drei Punkte, die für seine Abendmahlstheologie besonders wichtig sind: erstens das rechte Himmelbrot und Himmeltrank,⁴³ zweitens, wie Christus unser Himmelbrot geworden sei,⁴⁴ und drittens, wie Christus gegessen und getrunken werde.⁴⁵ Im ersten Punkt beruft sich Ulmer auf die Ausführungen des Apostels Paulus in 1Kor 10,3–4 und des Johannesevangeliums im 6. Kapitel. Paulus schreibt vom Abendmahl als dem «rechten himelbrot unnd himeltranck».⁴⁶ Der Begriff «Himmelbrot» begegnet schon im Alten Testament mit Bezug auf das Manna in der Geschichte von der Wüstenwanderung der Israeliten; der Begriff «Himmeltrank» erinnert an die Geschichte vom Wasser, das aus dem Felsen sprudelt.⁴⁷ Paulus spricht von geistlicher Speise und geistlichem Trank aus dem geistlichen Felsen, welcher Christus ist. Es ist interessant, dass Ulmer das Abendmahl häufig mit Himmelbrot und Himmeltrank umschreibt und sich auf 1Kor 10,3–4 beruft. Möglicherweise hat er dies von Oekolampad übernommen,⁴⁸ doch die Begriffe gehören zur theologischen und liturgischen Tradition. In der *Confessio Helvetica Posterior* wird 1Kor 10,3–4 im Kapitel über die Christologie zitiert.⁴⁹ Und bei Johannes sagte Jesus: «Mein vatter gibt euch das rechte brot vom himel; dann das ist das brot Gottes, das vom himel kompt und gibt der welt das leben. Ich bin das brot des lebens. [...] Eure vätter haben Manna gegessen inn der wüste».⁵⁰ Da Ulmer Joh 6 sehr häufig zitiert, sind die Ausführungen im Johannesevangelium auch hier ein zentrales Argument.

42 Ulmer, Fünff Predigten, 12r–v.

43 Vgl. Ulmer, Fünff Predigten, 13r–v.

44 Vgl. Ulmer, Fünff Predigten, 13v–15v.

45 Vgl. Ulmer, Fünff Predigten, 15v–17r.

46 Ulmer, Fünff Predigten, 13r–v.

47 Vgl. Ps 105,40 sowie Ex 17,3–7.

48 In der Aufzählung seiner Quellen nannte Ulmer auch das *Syngramma Suevicum*, das eine Auseinandersetzung mit Oekolampads Abendmahlslehre enthält. Vgl. oben, Kap. 3, sowie Brecht, Brenz, 175.

49 Vgl. CHP, 296.

50 Ulmer, Fünff Predigten, 13r–v; vgl. Joh 6,32–33 und 35 (Lutherbibel).

Die Ausführungen und insbesondere der Gebrauch der Begriffe Himmelbrot und Himmeltrank erinnern an Ulmers Abendmahlslied «Nun hört deß Herren testament», das er selber gedichtet, 1567 Bullinger zur Begutachtung geschickt und nach dessen zustimmender Reaktion in seinem Katechismus von 1569 abgedruckt hatte.⁵¹ In der sechsten Strophe lässt er Christus sagen «Ich bin das rächte himelbrot», und in der achten Strophe heisst es: «Solch himelbrot und himeltranck, schenkt unseren armen seelen kranck, der HERR mit wort und zeichen».⁵²

Zu Punkt zwei «Wie Christus unser himelbrot worden» erklärt Ulmer die Menschwerdung Jesu Christi und zeigt, dass unser Herr Christus Gottes ewiger und geliebter Sohn, «ein wahrer mensch, unser bruder»⁵³ und unserer Natur gleichförmig wurde. Jesus Christus wurde auf diese Weise «unsere speise und getranck zum ewigen leben».⁵⁴ Ulmer führt eine Reihe von Belegstellen aus dem Neuen Testament an, darunter das Wort Jesu aus dem Johannesevangelium: «Das brot, das ich geben werde, ist mein fleisch, welches ich geben werde für das leben der welte»⁵⁵ sowie die Einsetzungsworte zum Abendmahl aus den synoptischen Evangelien, das Wort über die Erhöhung des Menschensohnes aus Joh 3 sowie den bekannten Satz des Paulus in Röm 8: Gott, «der seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern für uns alle dahingegeben hat, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?»⁵⁶

Unter Punkt drei behandelt Ulmer die Frage, wie man Speise und Trank essen und trinken müsse. Er spricht zuerst von der leiblichen Speise, die der Mensch für sein natürliches, alltägliches Leben zu sich nimmt. Dann folgt das geistliche Essen, das den inwendigen Menschen ernährt und ihm Friede, Freude, Gerechtigkeit und Seligkeit bringt. Es sei dies ein Geschenk Gottes für die Seele und soll im Glauben empfangen werden «und also zum leben und sterckung und zu aller gottseligkeit lustig

51 Vgl. Johann Conrad Ulmer an Heinrich Bullinger, 2. Oktober 1567, in: Staatsarchiv Zürich, E II 362, 67, sowie Heinrich Bullinger an Johann Conrad Ulmer, 5. Oktober 1567, in: Stadtbibliothek Schaffhausen, Min. 129, rf., I (Ulmeriana).

52 Bryner (Hg.), «Den wahren Gott», 137; 160.

53 Ulmer, Fünff Predigten, 13r.

54 Ulmer, Fünff Predigten, 14r–v.

55 Ulmer, Fünff Predigten, 14v; Joh 6, 51.

56 Röm 8, 32; vgl. auch Ulmer, Fünff Predigten, 14v, und Joh 3, 14.

geessen und getruncken werden».⁵⁷ Lustig meint nicht im heutigen Sinn des Wortes witzig, sondern begierig; Lust bedeutet in der Sprache des 16. Jahrhunderts Begierde.⁵⁸ Das Ziel der Abendmahlsfeier sei, «dass wir dem Herren Christo eingeleibet»⁵⁹ werden, und – ein für Ulmer wichtiger und schöner Ausdruck – «daß er unser haupt unnd wir seine glieder werden».⁶⁰ Gegen den Schluss der zweiten Predigt spricht Ulmer ausserdem vom «sakramentlichen Reden».⁶¹ Der Herr spreche nicht einfach, das Brot bedeute Christi Leib, der Wein bedeute Christi Blut, wie es der Überzeugung der reformierten Theologie entsprechen würde. In den neutestamentlichen Texten stehe «ist» und damit solle zum Ausdruck gebracht werden, dass wir die Zeichen Brot und Wein leiblich zu essen und zu trinken erhalten und sie als wahre Speise und Trank gegeben werden. Über die reformierte Abendmahlstheologie waren die Predigthörer an dieser Stelle bereits genauer informiert und sollten in der vierten und fünften Predigt noch mehr erfahren. Die Ausführungen Ulmers an dieser Stelle erinnern an die Passagen im Abendmahlsartikel der *Confessio Helvetica Posterior*, in dem vom leiblichen Essen, vom geistlichen Essen und vom sakramentalen Essen die Rede ist.⁶²

6 Die dritte Predigt vom Nutzen des Abendmahls

Von «nutz und krafft» war schon andeutungsweise in der zweiten Predigt die Rede,⁶³ was dieses geistliche Essen und Trinken «zu was trost nutz und fruchten» diene, wie sehr Gott «mit lustigem gehorsam nachzukommen und zu volgen begere»;⁶⁴ das Wort «lustig» heisst auch an dieser Stelle «begierig», also «mit begehrllichem Gehorsam». Vom Nutzen geistlicher Werte war in der Katechetik der Reformationszeit öfter die Rede, so etwa im *Kleinen Katechismus* Luthers mit Bezug auf das Abend-

57 *Ulmer*, Fünff Predigten, 16v.

58 Vgl. Friedrich *Kluge*, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin 1919, 450.

59 *Ulmer*, Fünff Predigten, 17r.–18r.

60 *Ulmer*, Fünff Predigten, 18r.

61 *Ulmer*, Fünff Predigten, 22r.

62 Vgl. *CHP*, 330–332.

63 Vgl. *Ulmer*, Fünff Predigten, 17r.

64 *Ulmer*, Fünff Predigten, 24r.

mahl «Was nützet denn solch essen und trincken?»⁶⁵ oder im Heidelberger Katechismus «Was nützet uns die Aufferstehung Christi?»⁶⁶ Ulmer nannte den Heidelberger Katechismus nicht in seinen *Fünff Predigten*, kannte ihn aber sehr gut; er hatte Frage und Antwort Nr. 21 über den wahren Glauben in seinen eigenen Katechismus von 1568 und 1569 aufgenommen.⁶⁷ Dann spricht Ulmer von *Früchten* des Abendmahls. Von Früchten ist im Neuen Testament häufig die Rede, für Ulmer wohl am markantesten im Galaterbrief, wo Paulus von den Früchten des Geistes spricht: Freude, Frieden, Geduld, Güte, Rechtschaffenheit, Treue, Sanftmut, Selbstbeherrschung.⁶⁸

Als die erste von den sechs Früchten des Abendmahls nennt Ulmer in der dritten Predigt die Erinnerung daran, dass Jesus Christus Mensch wurde, um die Gläubigen mit Gott zu versöhnen und ihnen das ewige Leben zu bringen. Das Abendmahl führe zu wahrer Busse und Demut vor Gott. Der Herr wolle «arme, elende, hungerige unnd durstige geste haben, bey diesem seinem hochzeitlichen abendtmaal».⁶⁹

Als zweite Frucht legt Ulmer dar, dass das Abendmahl ein Siegel sei und somit eine Gemeinschaft mit Christus beinhalte. Deshalb erhalten die Gläubigen mit dieser Mahlzeit höchsten «trost, erlabung unnd sterckung» ihres Glaubens «in aller anfechtung unsres gewisens».⁷⁰

Zu dritten ist diese Mahlzeit auch deshalb gestiftet worden, dass die Gläubigen Gott für seine Gnade und seine Wohltaten loben, ehren und ihm danken sollen. Darum hatten die Christen der ältesten Zeit das Abendmahl Eucharistie, das heisst Lob und Danksagung genannt.⁷¹ Schon Zwingli hatte den Begriff *Eucharistie* hoch geschätzt.⁷²

65 Luther, Der Kleine Katechismus, 888,26.

66 Heidelberger Katechismus von 1563, bearb. von Wilhelm H. Neuser, in: RBS 2/2, 174–212, hier 186,9.

67 Bryner (Hg.), «Den wahren Gott», 79 (Entwurf) und 113 (gedruckter Text); vgl. Heidelberger Katechismus, 180.

68 Gal 5,22.

69 Ulmer, *Fünff Predigten*, 25r.

70 Ulmer, *Fünff Predigten*, 25v.

71 Ulmer, *Fünff Predigten*, 26v–27r.

72 Vgl. etwa den 18. Artikel der Schlussreden: Huldrych Zwingli, *Auslegung und Begründung der Schlussreden 1523*, in: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, hg. von Emil Egli et al. [Z], Bd. 2, Leipzig 1908, 125.

Die vierte Frucht bestehe darin, dass die Gläubigen durch diese Mahlzeit «in die gemeine der rechtgläubigen zusammen gezogen» oder, wie Ulmer auch gerne sagt, in den Leib Christi «eingeleibet» werden und dem Herrn ihre öffentlichen Gottesdienste darbringen.⁷³

Die fünfte Frucht ist, dass mit der Abendmahlsfeier der Glaube öffentlich bezeugt wird. «Dann diese maalzeit ist der christlichen Ritter hoffarb unnd offentliche feldzeichen, dardurch sie von allen verdampften rotten unnd secten unterscheiden und abgesündert werden».⁷⁴ «Ich will nicht», zitiert Ulmer an dieser Stelle den Apostel Paulus, «dass ihr in der Teuffel gemeinschaft sein sollen».⁷⁵ An dieser Stelle begegnet uns Ulmer zum ersten Mal als scharfer Polemiker. Über die konfessionellen Auseinandersetzungen seiner Zeit schreibt Ulmer in der vierten Predigt und überhaupt in seiner Publizistik viel ausführlicher.

Zum sechsten ermahnt das Nachtmahl des Herrn zu wahrer brüderlicher Liebe, Treue und Einigkeit. Durch des Herren Brot und Wein würden die gläubigen Christen zu einem Leibe, von dem der Herr das Haupt sei.⁷⁶ In seinem Abendmahlslied «Nun hört deß Herren testament» hatte Ulmer als Frucht der Eucharistiefeier ebenfalls die Nächstenliebe genannt: «Den nächsten lieben als sich selv, verlassen dise arge wält und sinem rych nachsträben.»⁷⁷

Gegen den Schluss seiner dritten Predigt nennt und charakterisiert Ulmer vier Prinzipien der rechten Vorbereitung auf das Abendmahl: ein rechtes Verstehen dessen, um was es geht, eine gründliche Kenntnis von Gottes Geboten, einen friedlichen, fröhlichen und getrösteten Glauben an den König Jesus Christus, einen «recht ernstlichen und herzlichen Vorsatz, sich zu bessern».⁷⁸

Zahlreiche Begriffe und Gedanken Ulmers erinnern sprachlich und inhaltlich an die Ausführungen über das Abendmahl im *Zweiten Helvetischen Bekenntnis*: Dank- und Erinnerungsmahl (Eucharistie), Versöhnung mit Gott, Busse und Reue, Gemeinschaft mit Christus, Gemeinschaft der

73 Vgl. Ulmer, Fünff Predigten, 27v.

74 Ulmer, Fünff Predigten, 28r.

75 Ulmer, Fünff Predigten, 27r; vgl. auch 1Kor 10,20.

76 Vgl. Ulmer, Fünff Predigten, 28r–v.

77 Bryner (Hg.), «Den wahren Gott», 137.

78 Ulmer, Fünff Predigten, 30r–31v.

Gläubigen, würdige Vorbereitung, Ermahnung zu wahrer Nächstenliebe.⁷⁹ Man vergleiche dazu auch die Ausführungen Heinrich Bullingers über das Abendmahl in seiner *Summe christlicher Religion* von 1556.⁸⁰ Ulmers Ausführungen sind ein pastoraltheologisch sehr wichtiges und für den Verfasser bezeichnendes Kapitel.

7 Die vierte Predigt über die falschen Lehren über das Abendmahl

In dieser Predigt begegnen wir Ulmer als scharfem theologischen Polemiker. Auf dem Titelblatt seiner Publikation hatte er bereits angekündigt, er werde grobe Missbräuche in der Lehre vom Abendmahl anführen und mit dem Wort Gottes gründlich widerlegen. Das theologische Hauptproblem, mit dem Ulmer kämpfte und das er vor seiner Predigtgemeinde ausbreitete, ist mit Ulmers eigenen Worten bereits erwähnt worden:

«Die Frage erhebt: ob der auffgeopferte leib und das vergossen blut des Herren Christi im Sacrament des heiligen Nachtmals nicht allein Sacramentlich und geistlich im hertzen, durch geist und wahrem glauben empfangen, sonder auch wesentlich und mit der that leiblich [...] empfangen und genossen werde.»⁸¹

Dabei handelte es sich allerdings nicht um eine Bagatelle, sondern um einen echten Gegensatz.

Ulmer hatte dieses Problem schon lange stark beschäftigt. Erste scharfe Polemiken findet man in den Bewerbungs- und Prüfungsunterlagen

79 CHP, 323–327.

80 Heinrich *Bullinger*, Christliches Glaubensleben. Summa christenlicher Religion 1556, für die evangelisch-reformierten Kirchen ein Quellenbuch und Handbuch zugleich, übers. von Siegfried Müller, Basel 1995, 168–176 (8. Artikel, 6. Kapitel); für den Originaltext vgl. Heinrich *Bullinger*, Summa christenlicher Religion, Zürich: Christoph Froschauer, 1556 (VD16 B 9710); Heinrich *Bullinger*, Summa christenlicher Religion. Compendium christianae religionis, hg. von Pierrick Hildebrand, Zürich, im Druck (Heinrich Bullinger Werke III/10), 165f.; 335.

81 *Ulmer*, Fünff Predigten, 34v, von Ulmer am Rand als «Hauptfrage» bezeichnet.

von 1565 für die Pfarrstelle in Schaffhausen.⁸² Ulmer musste sich klar zur reformierten Abendmahlsauffassung, wie sie im *Consensus Tigurinus*⁸³ festgelegt war, bekennen und sich von den lutherischen Auffassungen abgrenzen, und er tat dies auch unmissverständlich, sonst hätte er die Stelle nicht bekommen und wäre auch von seinen künftigen Kollegen noch schärfer abgelehnt worden als es ohnehin (wohl vor allem aus Neid) geschah.⁸⁴

1575 veröffentlichte Ulmer eine deutsche Übersetzung des Werkes von Theodoretos von Kyrrhos *Eranistes seu polymorphus* (Der Bettler oder der Vielgestaltige),⁸⁵ das einen ausführlichen Dialog zwischen einem Bettler und einem Orthodoxen enthielt und in der Zeit des Ökumenischen Konzils von Chalcedon (451) entstanden war. In seiner Einleitung schrieb Ulmer: Theodoretos

«leeret, das Brot und Wein in des Herren Nachtmal in irem wesen und natur nicht verwandelt, sonder nur aus gemeinem brauch in einen Heiligen Sacramentlichen gebrauch gezogen und verenderet werden. Er nennet das Brot und den Wein des Herren typos unnd antitypa: das ist Bilder unnd gegenbilder».⁸⁶

Theodoretos nimmt also Stellung gegen die Wandlung der Elemente und für deren symbolisches Verständnis. Ulmer kämpfte mit diesem Werk gegen die *Ubiquisten*, die die Lehre von der Allgegenwart Christi vertreten.⁸⁷ Ulmer spricht im Folgenden oft von den Ubiquisten, hat dabei das Werk von Brenz *De personali unione duarum naturarum in*

82 Vgl. Bryner (Hg.), «Den wahren Gott», 30–37.

83 Vgl. Consensus Tigurinus 1549, bearb. von Eberhard Busch, in: RBS 1/2, Neukirchen-Vluyn 2006, 481–490.

84 Bryner (Hg.), «Den wahren Gott», 33f.

85 Theodoret, Polymorphus.

86 Theodoret, Polymorphus, B2r.

87 Reinhard Grul, Johann Conrad Ulmer und Theodoret von Kyros im Kontext der christologischen und eucharistischen Kontroversen des 16. Jahrhunderts, in: Henrich/Specht (Hg.), Ulmer, 163–177, bes. 171.

*Christo*⁸⁸ im Auge, nennt dieses und den Namen Brenz aber nur wenige Male ausdrücklich.⁸⁹

Gegen Ende seiner Amtszeit schloss Ulmer ein sehr umfangreiches Quellenwerk über diese Frage mit dem Titel *Chorus Orthodoxus* ab. Es enthält zahlreiche Texte zu Christologie und Abendmahlslehre, die vom Johannesevangelium bis zu Theologen aus Ulmers Gegenwart (Girolamo Zanchi, David Chytraeus) reichen. Das Werk blieb ungedruckt. Das Manuskript ist nur unvollständig erhalten und wird in der Ministerialbibliothek in der Stadtbibliothek Schaffhausen aufbewahrt.⁹⁰ Frühfassungen des *Chorus Orthodoxus* gehen bis auf die Zeit nach Ulmers Amtsantritt in Schaffhausen 1566 zurück; es gibt Hinweise, dass sich Ulmer schon in Lohr, seiner ersten Gemeinde, intensiv mit diesen Problemen beschäftigt hatte.⁹¹ In den Ulmeriana der Stadtbibliothek Schaffhausen findet sich ein *Chorus Orthodoxus* in einer deutschen Fassung in der Handschrift Ulmers; die Dokumentation reicht vom Johannesevangelium (Joh 1,14) und weiteren Texten aus dem Neuen Testament bis zum Ersten Konzil von Toledo (400), einer Lokalsynode in Spanien, in deren Akten ein Bekenntnis zu Jesus Christus als Sohn Gottes enthalten ist.⁹²

88 Johannes Brenz, *De personali unione duarum naturarum in Christo*, Tübingen: Ulrich Morhart d. Ä., 1561 (VD16 B 7839).

89 Vgl. Ulmer, *Fünff Predigten*, 41r–46v.

90 Johann Conrad Ulmer, *Chorus orthodoxus testium fidei vere catholicae de incarnatione verbi et sacra domini coena*, ungedruckt, unvollständig erhalten. Das Werk ist nahezu fertig geworden. In der Widmungsvorrede an Pfalzgraf Johann I. von Pfalz-Zweibrücken fehlen die Angaben von Monat und Jahr in der Schlussformulierung. In den Indices am Anfang fehlen die Seitenangaben ab Buchstabe C im Namenregister. Es reicht von Texten aus dem Neuen Testament bis zum Kirchenvater Cyrill von Alexandria. Dann bricht der Text mitten in einem Satz ab; Stadtbibliothek Schaffhausen, Min. 126, 83–350; Rainer Henrich, *Die Erschliessung der Ulmeriana. Ein neuer Blick auf Johann Conrad Ulmers Nachlass*, in: Henrich/Specht (Hg.), *Johann Conrad Ulmer*, 46–50; vgl. auch dort für eine Reproduktion des Titelblattes (Henrich, *Erschliessung*, 47).

91 Ulmer sammelte schon während seiner Amtszeit in Lohr «Zeugnisse der Kirche vom Apostel Johannes bis in unsere Zeit gegen das Scheusal der Ubiquität» («contra ubiquitatis portentum»). Johann Conrad Ulmer an Michael Beither, 11. Februar 1579, Stadtbibliothek Schaffhausen, Min. 125, 138.

92 «Von der natur, wesen, form, gestalt, eigenschafften und warheit der aller heiligsten menschheit Jesu Christi, unseres geliebten herren, zeugnissen der allgemeinen christelichen kirchen Gottes, von Johanne dem heiligen Apostel an bis auff dise unsere zeit» (Stadtbibliothek Schaffhausen, Min. 125, 903–972); Henrich, *Erschliessung*, in: Henrich/Specht (Hg.), *Ulmer*, 48.

Eine solche Art von Textsammlungen gab es im konfessionellen Zeitalter wiederholt, auch in der lutherischen Kirche, so etwa das *Verzeichniß der Zeugnissen Heiliger Schrift und der alten reinen Kirchenlehrer* von 1580.⁹³ Im Alter wurde Ulmer zunehmend polemisch und bärbeissig. Giftige Polemik gehörte zu den Wesensmerkmalen des konfessionellen Zeitalters und wurde von allen Seiten ausgeübt, wobei man sich sprachlich und inhaltlich auch vor ausgesprochenen Tiefschlägen nicht scheute. So gab Ulmer 1586 eine Sammlung von Schriften gegen den Jesuitenorden unter dem Titel *New Jesuwitspiegel* heraus; Ulmer hatte diese Schriften aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt und den über 600 Druckseiten umfassenden Band «allen frommen Teutschen [...] vor allem den Christen im Land zu Francken zum unterrichte / troste / vermanung und warnung» gewidmet.⁹⁴ Seine dichterische Ader benutzte Ulmer auch für allerhand Kritik- und Spottgedichte. Als Reaktion auf die Bartholomäusnacht mit ihren Massakern in Paris 1572 verfasste Ulmer ein Lied mit dem Titel «Franckrich du Christenmörder» und spottete über Franckrich, Kranckrich, Stanckrich, Schandrich, Zanckrich.⁹⁵ Mit einer Parodie auf das Lutherlied «Erhalt uns Herr bei deinem Wort» polemisierte Ulmer gegen die strengen Lutheraner, die *Ubiquisten*, welche die Lehre von der Allpräsenz Jesu Christi im Abendmahl vertraten, und die *Concordisten*, die Anhänger der *Formula Concordiae* von 1577.⁹⁶ Nach langwierigen und beinahe endlosen theologischen Streitereien im Luthertum nach Luthers Tod einigten sich grosse Teile der lutherischen Kirche auf ein gemeinsames Bekenntnis, die *Formula Concordiae*, die im Konkordienbuch veröffentlicht wurde. Im ausführlichen Kapitel über das Abendmahl hiess es unter anderem:

93 Vgl. *Catalogus Testimoniorum*, in: BSELK, 1611–1652; vgl. auch Johannes *Oekolampad*, *Quid de eucharistia veteres tum Graeci tum Latini sentiunt, in quo epistolae Philippi Melancthonis et Ioannis Oecolampadii insertae*, Basel: [Johann Herwagen d. Ä.], 1530 (VD16 O 381).

94 *Bryner* (Hg.), «Den wahren Gott», 190; vgl. auch *Ulmer*, *New Jesuwitspiegel*, Titelblatt.

95 Johann Conrad *Ulmer*, *Franckrich du Christenmörder (1572)*, Kantonsbibliothek St. Gallen (Vadiana), VadSlg Ms 76, 168r–v, Transkription von Rainer Henrich 2018 (unveröffentlicht).

96 Für den Wortlaut des Liedes vgl. das eingerückte Zitat auf dieser Seite.

«Wir glauben, leren und bekennen, dass der Leib und Blut Jesu Christi nicht allein geistlich durch den Glauben, sondern auch mündlich [...] auf ubernatürliche, Himlische weise umb der Sacramentlichen vereinigung willen mit dem Brot und Wein empfangen werde.»⁹⁷

Ulmers Spottgedicht gegen die *Ubiquisten* ist eine Nachahmung des Lutherliedes «Erhalt uns Herr bei deinem Wort»:

«Erhalt uns Herr bey deiner stimm
Und stewr der ubiquisten sinn
Die Jesum Christum deinen son
Machen zu lauterm spott und hohn.»⁹⁸

In seiner vierten Predigt führte Ulmer aus, dass die Kirche die reine Lehre vom Abendmahl bewahren und die «grewliche schädliche irrthumbe»⁹⁹ erkennen müsse, welche der leidige Satan durch abgöttische, ehr- und geltungssüchtige Menschen eingeführt habe. Dem Satan und seinen Verführern solle das Maul gestopft werden.¹⁰⁰ In den ersten acht Jahrhunderten sei das Abendmahl nach der Stiftung des Herrn «rein und ohne allen streit»¹⁰¹ gefeiert worden. Das grosse Unglück sei in der kirchlichen Reaktion auf die Lehre des Theologen Berengar (gestorben 1080)¹⁰² geschehen. Dieser habe – völlig richtig – das symbolische Verständnis des Abendmahls gelehrt, in Brot und Wein würde Christus nicht leiblich, sondern sakramentlich genossen als Zeichen, Ehrentitel und Gleichnis. Berengar sei von einem Konzil zurechtgewiesen worden und habe öffentlich widerrufen; das war der sogenannte zweite Abendmahlstreit im Mittelalter.¹⁰³ Anschliessend behandelte Ulmer das 4. Laterankonzil 1215 unter Papst Innozenz III., bei welchem die Transsubstantiationslehre

97 Die Konkordienformel, in: BSELK, 1184–1607, hier 1260, 5–8.

98 Die erste von zwölf Strophen in: Stadtbibliothek Schaffhausen, Min 126, 52, nicht publizierte Transkription von Rainer Henrich.

99 Ulmer, Fünff Predigten, 33r.

100 Vgl. Ulmer, Fünff Predigten, 33r.

101 Ulmer, Fünff Predigten, 34r.

102 Vgl. Ilan de Montelas, Art. «Berengar von Tours», in: TRE, Bd. 5, Berlin 1980, 598–601.

103 Vgl. Erwin Iserloh, Art. «Abendmahl III/2: Mittelalter», in: TRE, Bd. 1, Berlin 1977, 91–93; Ulmer, Fünff Predigten, 35r–v.

festgelegt wurde:¹⁰⁴ Brot und Wein würden in Leib und Blut Jesu Christi gewandelt, wobei das Aussehen der Elemente gleich bleibe, die Verwandlung geschehe durch das Wirken geweihter Priester.¹⁰⁵ Es entstand die Lehre vom Messopfer. In der Folge sei konsekriertes Brot in Gefässe gelegt und zu Kranken zur Kommunion gebracht worden; das Fronleichnamtsfest ein «grewliches brotgotzenfeste» (37r–38v) sei eingeführt worden, man habe begonnen, Messen für die Toten zu zelebrieren usw. Im Konzil von Trient sei der päpstliche Gräuel nicht verbessert, sondern bestätigt worden.¹⁰⁶

Ulmer kritisierte nun die *Ubiquisten* und *Concordisten* sehr scharf: «[...] die iletzigen ubiquisten und concordisten haben nun mehr das lang der papisten und verlogten veraltete gedichte wider von newem an die hand genomen und verfechten es der mehrerteil mit D. Luthern [...] gar hefftig und starck».¹⁰⁷ Die Ablehnung des Abendmahlsverständnisses «geistlich durch den Glauben» («spiritualiter per fidem»)¹⁰⁸ richtete sich ausdrücklich gegen die reformierte Lehre, wie sie unter anderem im *Consensus Tigurinus* 1549 formuliert worden war.¹⁰⁹ Die streng lutherische Sicht der Dinge nannte Ulmer veraltete und verlogene Gedichte. Gedicht hiess in der damaligen Sprache Erdichtung, Erfindung, Phantasie, Phantasterei, Hirngespinnst, lateinisch *figmentum*.¹¹⁰

Ulmer griff Luther scharf an. Er war ein sehr guter Kenner der Schriften Luthers und der lutherischen Theologie. Für ihn war Luther in seinem Kampf gegen die römische Abendmahlslehre nicht konsequent genug. Ulmer zitierte entsprechende Lutherschriften öfter und gab die Belegstellen summarisch am Rand des Textes an. Kritik äusserte Ulmer bereits an der bekannten Schrift Luthers *Über die babylonische Gefangenschaft der Kirche* von 1520, in der Luther seine Sakramentslehre ausbrei-

104 Vgl. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, hg. von Heinrich Denzinger, Freiburg i. Br. ³⁶1976, 260.

105 Ulmer gebrauchte den Ausdruck «Messpaffen» (vgl. *Ulmer*, *Fünff Predigten*, 38r).

106 Vgl. *Ulmer*, *Fünff Predigten*, 35r–39v.

107 *Ulmer*, *Fünff Predigten*, 39v–40r.

108 Konkordienformel, 1262, 23f.

109 Vgl. den Abendmahlsartikel in der Konkordienformel, 1258–1266, sowie die Formulierungen im *Consensus Tigurinus*, 481–490.

110 Alfred *Götze*, *Frühneuhochdeutsches Glossar*, Berlin ⁶1960, 97.

tete und an der Realpräsenz von Leib und Blut Christi in den Abendmahls Gaben festhielt. Ulmer schrieb:

«Wiewol doch ihr meister Lutherus selbst / die Papistische verwandlung und zeichen in den leib und blut Christi nit allein frey stellet zu glauben / sonder auch in seiner grossen bekanntnuß vom Nachtmal / deß Berengarii widerruffe lobet und in seiner letzten bekantnuß / Anno 1545 Der papisten lehre / in diesem handel / auffß neue vertheidiget.»¹¹¹

Im seinem *Grossen Bekenntnis* (1528) verteidigte Luther den Widerruf des Theologen Berengar im 10. Jahrhundert, mit dem er sich auf den Druck der Kurie von seinem symbolischen Verständnis des Abendmahls distanzierte.¹¹² In seinem *Kurzen Bekenntnis* von 1545, kurz vor seinem Tod, verteidigte Luther nach der Interpretation Ulmers noch einmal die Papstkirche.¹¹³ Dann nahm Ulmer Anstoss am Abendmahlsartikel der *Confessio Augustana* von 1530¹¹⁴ – selber hielt er sich an die *Variata*, wie wir gesehen haben. Schliesslich wandte sich Ulmer gegen den Begriff «lateinische und deutsche Messe»¹¹⁵ in der *Confessio Augustana* und er kritisierte die Abendmahlsfeiern Luthers und der Lutheraner scharf, als halb heidnisch und halb jüdisch, da Altäre, spezielle Kleidung, lateinische Gesänge und Orgeln nach päpstlicher Art und Manier gebraucht würden.¹¹⁶ Orgeln hasste Ulmer besonders. Als der Schaffhauser Rat 1597 beschloss, die Münsterkirche zu renovieren und die stillgelegte Orgel wieder herzustellen, protestierte Ulmer scharf und nannte die Orgel «des

111 *Ulmer*, Fünff Predigten, 40r; vgl. auch Martin *Luther*, De captivitate babylonica ecclesiae praeludium 1520, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) [WA], Bd. 6, Weimar 1888, 497–573, hier 511.

112 «Lutherus in der grossen Confession», d. h. in der Schrift *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* von 1528, in: WA, Bd. 26, Weimar 1909, 241–509; *Ulmer*, Fünff Predigten, 41r. Der Widerruf Berengars wurde von Ulmer wörtlich zitiert; *Ulmer*, Fünff Predigten, 35r–35v.

113 Martin *Luther*, Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament 1544, in: WA, Bd. 54, Weimar 1928, 117–167, bes. 143–145.

114 Vgl. *Ulmer*, Fünff Predigten, 41r.

115 *Ulmer*, Fünff Predigten, 40v.

116 Vgl. *Ulmer*, Fünff Predigten, 41v–42r.

Teufels Trompete» und «des Teufels Sackpfeife», welche den alten Glauben propagiere.¹¹⁷

Wenn man den Angaben Ulmers zu den von ihm zitierten Lutherschriften nachgeht, findet man viele Belege für die Schärfe von Luthers Polemik gegen die Reformierten in der Abendmahlsfrage. In seinem *Sendschreiben an die in Franckfurt* von 1532 warnte Luther vor zwinglischen Prädikanten, die im Rahmen der Frankfurter Buchmesse in der international geprägten Stadt auftraten. Wer seinen Seelsorger öffentlich zu wissen gibt, «das er Zwinglisch leret, den sol er meiden».¹¹⁸ Die Aufrechterhaltung der lutherischen Lehre in der Frankfurter Kirche war dem Wittenberger Reformator sehr wichtig. Wer zum Abendmahl kommen wolle, solle zuerst geprüft werden. «Wir wollen aus Christi Kirche nicht einen Saustall machen und einen jeden zum Sakrament laufen lassen, wie die Säue zum Trog.»¹¹⁹

Eine scharfe Thesenreihe, die Luther 1545, also kurz vor seinem Tod, als Antwort auf polemische Thesen der Theologischen Fakultät zu Löwen verfasste, erwähnte Ulmer als markanten Beleg für das falsche Abendmahlverständnis der lutherischen Kirche und zwar im Anschluss an seine kritischen Bemerkungen zur damals weit verbreiteten *Confessio* des Kardinals Stanislaus Hosius. Luther griff darin die Zwinglianer an: «Das die Zwingler und alle sacramento schender, so da leugnen, das im hochwirdigen Sacrament mündlich empfangen werde der wahrhaftige natürliche Leib und blut Christi unseres Heilands, gewislich ketzer und von der heiligen Christlichen Kirchen abgesondert sind [...]».¹²⁰

Als weitere scharfe Stellungnahme Luthers gegen die reformierte Abendmahlslehre nannte Ulmer das bereits erwähnte *Kurze Bekenntnis*

117 Roland E. Hofer, Ohne Ulmer keine Reformation. Johann Conrad Ulmer, Schaffhausen und die Reformation, in: Henrich/Spocht (Hg.), Ulmer, 30.

118 Martin Luther, Sendschreiben an die zu Frankfurt a. M., in: WA, Bd. 30/3, Weimar 1910, 558–571, hier 561.

119 Luther, Sendschreiben, 567.

120 Martin Luther, Wider die XXXII Artikel der Theologen von Löwen, in: WA, Bd. 54, Weimar 1928, 412–443, hier 434. Vgl. ebd., 427: «Haereticos censemus [...] Cinglianos et omnes sacramentarios [...]»; Ulmer, Fünff Predigten, 42v.

von 1545. Luther griff hier mit aller Schärfe Zwinglis Werk *Fidei expositio* an und nannte es Ausbund «wilder wüste rede».¹²¹

Insgesamt erweist sich Ulmer als sehr guter Kenner der Theologie seiner Zeit. Er verfügte über breite Kenntnisse der einschlägigen Literatur. Die Schaffhauser Kirche besass eine reichhaltige und sorgfältig geführte Pfarrbibliothek (*Liberey*), die Ulmer in seinem Amt als Bibliothekar weiter ausbaute. Die Bücher sollten dabei nicht nur wissenschaftlichen Interessen dienen; Ulmer sah in ihnen auch ein Kampfmittel gegen Irrlehrer, Papisten und Lutheraner,¹²² und es war ihm ein Anliegen, seine Gemeinde in der St. Johann-Kirche in Schaffhausen mit den strittigen Positionen vertraut zu machen und sie über das biblisch korrekte reformierte Abendmahlsverständnis zu unterrichten. Die Randbemerkungen im Druck seiner Predigten weisen auf die umfangreiche Fachbibliothek hin, die Ulmer zur Verfügung stand. Sie enthielten Kirchenväterausgaben (Irenaeus, Tertullian, Augustin, Johannes Chrysostomus), die Grundtexte der scholastischen Theologie darunter Petrus Lombardus, Thomas von Aquin, Konzilsbeschlüsse, Petrus de Aliaco (Petrus von Ailly, 1350–1420),¹²³ selbstverständlich zahlreiche Texte der Reformationstheologie (lutherische und reformierte). Die Texte des Konzils von Trient waren Ulmer gut bekannt und wurden ausgiebig zitiert,¹²⁴ ebenso die antiprottestantische Literatur der Jesuiten, darunter Werke von Kardinal Stanilaus Hosius (1504–1579),¹²⁵ Georg Scherer (1539–1605)¹²⁶ und anderer.

121 *Ulmer*, Fünff Predigten, 41r; Martin *Luther*, Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament, bes. 143.

122 Rudolf *Gamper*, Johann Conrad Ulmer – Leiter der Schaffhauser Pfarrbibliothek, in: Henrich/Speccht (Hg.), *Ulmer*, 245–255; 266–269, mit Hinweis auf den intensiven Gebrauch für die Kontroverstheologie.

123 Vgl. Francis *Oakley*, Art. «Petrus von Ailly, 1350–1420», in: TRE, Bd. 26, Berlin 1996, 278–281. Petrus von Ailly wird von Ulmer dreimal im Zusammenhang mit dem Konzil von Konstanz und der Verurteilung von Jan Hus zitiert: «Von dem irrthumb Petri de Aliaco» (*Ulmer*, Fünff Predigten, 39v; 40r; 46r).

124 Zitiert hatte Ulmer aus den Sessiones 13 (Lehre von der Eucharistie), 21 (Gebrauch der Eucharistie) und 22 (Lehre vom Messopfer), vgl. *Ulmer*, Predigten, 38r–v; 39r; 54r; 59v; sowie *Enchiridion*, 387; 405; 408f.

125 Stanislaus *Hosius*, *Confessio catholicae fidei christiana*, Dillingen: Sebald Mayer, 1557; *Ulmer*, Fünff Predigten, 42r; 43r.

126 Vgl. *Ulmer*, Fünff Predigten, 43r.

8 Die fünfte Predigt mit der Widerlegung falscher Lehren

In der fünften und letzten Predigt zog Ulmer Bilanz. In mehreren Argumentationsreihen und mit vielen einzelnen Gesichtspunkten blieb er in weiten Teilen seiner Ausführungen scharf polemisch, wie es allerdings im konfessionellen Zeitalter auf allen Seiten üblich war. Ulmer wurde nicht müde, seine Grundgedanken immer wieder zu wiederholen.

Er begann mit einem Zitat aus den Schriften des Kirchenvaters Irenaeus, der zum entschlossenen Kampf gegen Irrlehren aufrief.¹²⁷ Nochmals widerlegte Ulmer die Gegenwärtigkeit von Leib und Blut Christi im Abendmahl, die er als erdichtet und als «bodenlose Grundfestung aller gewel»¹²⁸ bezeichnete. Falsch sei die Behauptung, wahrer Leib und Blut Jesu Christi sei in, mit, bei und unter Brot und Wein verborgen¹²⁹ und könnten somit von Gläubigen und Ungläubigen gegessen und getrunken werden. Die Papisten hätten die Transsubstantiation erfunden und diese sei «vor etlichen jaren von Herren Brentzen wider angebrennt / und von Doctor Schmidlein [...] heftig geschmidet / und in das Concordienbuch eingebracht worden»,¹³⁰ erklärte Ulmer mit einem Wortspiel. Die Einsetzungsworte würden fälschlicherweise exakt nach dem Buchstaben und nicht sakramentlich verstanden. Ausführlich interpretierte Ulmer die Einsetzungsworte nach den synoptischen Evangelien und Paulus in drei beziehungsweise fünf Punkten.¹³¹ Opferpriester oder Messpriester gebe es im Neuen Testament nicht, sondern das allgemeine Priestertum.¹³² Die Römische Kirche sowie die Vertreter der *Formula Concordiae* (*Concordisten*) und der Lehre von der Allgegenwart Christi (*Ubiquisten*) wurden nochmals scharf angegriffen. Ihre Abendmahlsauffassung sei ein «höltzin schüreisen».¹³³

Leib und Blut Jesu Christi befänden sich im Himmel. Die Auffassung, das Abendmahl sei ein Opfer und werde von einem Opferpriestertum

127 Vgl. *Ulmer*, Fünff Predigten, 45r.

128 *Ulmer*, Fünff Predigten, 46r.

129 Vgl. *Ulmer*, Fünff Predigten, 46v.

130 *Ulmer*, Fünff Predigten, 46v. Mit «Doctor Schmiedlein» ist wohl Jakob Andrea gemeint, Sohn eines Schmiedes und prägend für den Inhalt der Konkordienformel.

131 Vgl. *Ulmer*, Fünff Predigten, 48r.

132 Vgl. *Ulmer*, Fünff Predigten, 48r–49r.

133 *Ulmer*, Fünff Predigten, 50r.

verwaltet, wurde abermals scharf kritisiert als Gotteslästerung, als «höchste Verlästerung des heiligen Leidens und Blutvergiessens Christi».¹³⁴ Nutzen und Frucht des Sakramentes seien in erster Linie die Vergebung der Sünden und die Versöhnung mit Gott. Dass Gott Geist ist und dass die, die ihn anbeten, ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten sollen, führte Ulmer nochmals mit vielen Bibel- und Kirchenväterziten aus. Ulmer wies die rechte Lehre vom Abendmahl mit ganzen Argumentationsreihen von biblischen Texten nach, darunter auch mit den zehn Geboten, mit denen die «Ubiquisten oder allenthalbisten»¹³⁵ verurteilt würden. In sieben Punkten kritisierte Ulmer nochmals die päpstliche Lehre von der Konsekration, der Niessung ohne wahren Glauben, der Anbetung von Kreatürlichem, der Sakramentshäuschen und Monstranzen, der Prozessionen, der Opfermessen. Dann folgen zehn Punkte über das heilige Opfer Christi als Sühnopfer für die Welt, das Christus ein für allemal vollbrachte, das vollkommen sei, ewig wirke und nicht wiederholt werden könne.¹³⁶ Die Ausführungen sind theologisch korrekt, aber wenn sie in einer Predigt mündlich vorgetragen werden, wohl eine intellektuelle Überforderung der Gemeindeglieder. Wir wissen allerdings nicht, ob Ulmer seine Predigten für den Druck noch ergänzt und erweitert hat.

Mit den Schlussabschnitten wollte Ulmer die Gemeinden und die einzelnen Gläubigen trösten und aufbauen.

«Darumb wir billich Gottes güte erkennen und ihm dafür höchstes lob und danck sagen sollen, daß der uns von solchen abgöttereyen gnediglich erlöset hat und desselben deß Herren stimme von hertzen volgen, die in Johannis offenbarung vom himel rufft und spricht: Geht auß von diser grossen Babylon, mein volck, sie ist gefallen und ein behausung der Teuffel worden, daß ihr nicht theilhafftig werden ihrer sünden und nicht etwas empfahen von ihrer Plage. Das wölle der liebe Gott uns allen mittheilen und geben durch seinen lieben Sohn, Jesum Christum unseren Herren sampt dem H. Geiste. Amen. Ende.»¹³⁷

134 *Ulmer*, Fünff Predigten, 58r–v.

135 *Ulmer*, Fünff Predigten, 54r–v; vgl. auch Joh 4,34.

136 *Ulmer*, Fünff Predigten, 59r–v.

137 *Ulmer*, Fünff Predigten, 60r; vgl. auch Apk 18,2–4.

9 Bilanz und Zusammenfassung

Auf dem Titelblatt seiner Predigtsammlung erklärte Ulmer, er werde von den Sakramenten allgemein und dem Abendmahl insbesondere handeln und «desselben nutz und frucht: rechtem verstand und vorbereitung»¹³⁸ erörtern. Er bietet eine Darlegung der reformierten Abendmahlstheologie mit vielen Facetten und Einzelheiten gemäss der Bibel, der *Confessio Helvetica Posterior* und weiteren reformierten Bekenntnisschriften. Mit seinen Ausführungen über den theologischen Gehalt des Abendmahles erweist sich Ulmer als gewandten Prediger und feinfühligem Seelsorger, der für den Aufbau der Gemeinde und für die Frömmigkeit der einzelnen Gemeindeglieder eine gut fassliche Theologie gefunden hat. In dem von ihm gedichteten Lied «Nun hört des Herren Testament» lassen sich bereits die wichtigsten Grundgedanken erkennen, die Ulmer in den Predigten ausführte und ergänzte. Ulmers Ausführungen sind umfassend, breit angelegt und sehr differenziert. Das Werk lässt Ulmer genau in der theologiegeschichtlichen Lage seiner Zeit verorten: Ulmer war ein typischer Vertreter des konfessionellen Zeitalters, das in Schaffhausen um 1550 einsetzte.

Dann ging Ulmer auf «allerley drüber eingerissene grobe missbreuch»¹³⁹ ein, die in Laufe der Zeit entstanden, und er wollte sie «grundtlich mit Gottes wort»¹⁴⁰ widerlegen. Dies tat er sehr ausführlich und mit scharfen Worten. Er stand mitten in den damaligen theologischen Kämpfen und vertrat prominent die reformierte Tradition gegen die römisch-katholische und die streng lutherische der *Concordisten* und *Ubiquisten*. Seine kontroverstheologischen Ausführungen wirken «geradezu monothematisch».¹⁴¹ Die Schärfe und Intoleranz seiner Sprache und Ausführungen entsprechen dem damaligen rhetorischen und publizistischen Stil in allen Konfessionen.

Ulmer kämpfte für eine konfessionelle Homogenität der Schaffhauser Bevölkerung, was ihm aber nicht vollständig gelang. In seiner Amtszeit lebten weiterhin Katholiken in Schaffhausen; wie viele es waren, ist nicht

138 Ulmer, Fünff Predigten, Titelblatt.

139 Ulmer, Fünff Predigten, 33r.

140 Ulmer, Fünff Predigten, 44v.

141 Henrich, Erschliessung, 50.

bekannt. Noch 1594, also mehr als 60 Jahre nach der Einführung der Reformation in Stadt und Landschaft Schaffhausen, verlangte ein obrigkeitlicher Visitationsbeschluss, von den Dorfprädikanten zur Frage Stellung zu nehmen, ob die Einwohner ihrer Kirchgemeinde «noch pepstliche Abgötterey trybind».¹⁴² Katholische Gottesdienste oder Bräuche kamen damals auf Schaffhauser Gebiet immer noch vor oder es wurde von der Regierung zumindest vermutet.

Ulmer verfügte über eine sehr breite Kenntnis der theologischen Literatur seiner Zeit, insbesondere auch der Kontroverstheologie mit Werken katholischer Theologen einschliesslich der Sessionstexte des Konzils von Trient, der theologiegeschichtlichen Werke der Kirchenväter und des Mittelalters sowie der lutherischen und reformierten Kontroverstheologie. Ulmer stand eine stattliche Pfarrbibliothek zur Verfügung.

Die Predigten sind klar, sorgfältig und transparent ausgearbeitet. Ulmer leitete seine Aufführungen jeweils mit Dispositionen ein, gliederte sie in verschiedene Punkte, brachte Zusammenfassungen und einige Male auch unter NB (nota bene) pädagogisch geschickt formulierte Merksätze. Seine Satzkonstruktionen sind oft lange, aber nie verschachtelt. Die Ausführungen sind rhetorisch gut durchgearbeitet. Dazu gehören Wiederholungen wichtiger Gedanken an passenden Stellen. Oft wird ein Begriff mit mehreren Wörtern ausgedrückt. Lateinische theologische Termini pflegte er deutsch wiederzugeben: Für Sakrament sagte er Gnadengabe oder Gnadenzeichen; für Ubiquisten Allenthalbisten; für Fronleichnamsgottesdienst Brotgötzengottesdienst usw. Ulmers Vortragsweise sei packend gewesen.¹⁴³ schrieb sein Sohn in der Biographie seines Vaters. Ulmers Sprache war sehr gut. Ein gutes Hochdeutsch zu schreiben war ihm sehr wichtig, wie er schon auf Titelblätter seiner übrigen Werke vermerkte.¹⁴⁴ Seine Quellen und oft auch die Textausgaben, die er benutzte, pflegte Ulmer kleingedruckt am Rand der Texte präzise anzugeben.

142 Roland E. Hofer, «Nun leben wir in der gefährlichsten Zyth». Prolegomena zu einer Geschichte Schaffhausens im konfessionellen Zeitalter, in: Schaffhauser Beiträge zur Geschichte 72 (1995), 23–70, hier 33.

143 Vgl. Zsindely, Ulmer, 361.

144 Vgl. Bryner (Hg.), «Den wahren Gott», 186–190.

Insgesamt erhalten wir einen umfassenden, differenzierten und markanten Einblick in Ulmers Abendmahlstheologie und seine Predigtweise. Ulmer verstand es, in seinen Predigten das Evangelium, wie es in der Reformationszeit auf dem Gebiet von Stadt und Landschaft Schaffhausen vertreten wurde, klar zu verkünden und seinen Hörerinnen und Hörern das Abendmahl mit seinen ganzen spirituellen Dimensionen nahe zu bringen. Die Fragen um das Abendmahl hatten ihn schon seit Jahrzehnten umgetrieben, und hier war Ulmer leidenschaftlich geworden. Irgendwelche Ansätze zu einer versöhnlichen, den Konflikt überwindenden Haltung und Theologie fehlen bei ihm völlig. Ökumene lag noch nicht im Horizont der damaligen Theologie; Ansätze dazu entstanden erst im 17. Jahrhundert, wobei die Tatsache, dass die europäischen Länder durch die Religionskriege, insbesondere den Dreissigjährigen Krieg, völlig ausgeblutet waren, wichtige Impulse vermittelte.¹⁴⁵ Die Grundfrage, um die Ulmer gegen die *Concordisten* und *Ubiquisten* zu Felde zog, ist heute kaum mehr nachvollziehbar. Die Kontroversen traten mit der Zeit etwas in den Hintergrund, blieben aber bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts virulent. Erst die Leuenberger Konkordie von 1973 konnte den Streit beenden, wenn es in ihr heisst:

«Zwischen unseren Kirchen bestehen beträchtliche Unterschiede in der Gestaltung des Gottesdienstes, in den Ausprägungen der Frömmigkeit und in den kirchlichen Ordnungen [...] Dennoch vermögen wir nach dem Neuen Testament und den reformatorischen Kriterien der Kirchengemeinschaft *in diesen Unterschieden keine kirchentrennenden Faktoren zu erblicken.*»¹⁴⁶

Die Gemeinschaft in Wort und Sakrament ist gewährleistet. Eine solche Haltung wäre bei Ulmer und überhaupt zu Ulmers Zeiten völlig undenkbar gewesen.

145 Heinz *Schilling*, *Das Christentum und die Entstehung des modernen Europa*. Aufbruch in die Welt von heute, Freiburg i. Br. 2022, 129–178; 211–276.

146 Zit. nach Hans-Walter *Krumwiede* et al. (Hg.), *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen*, Neuzeit, Bd. 4/2, Neukirchen-Vluyn 1980, 217, kursiv von E. B.

Abstract: Johann Conrad Ulmer (1519–1600), a native of Schaffhausen, received his theological education in Basel, Strasbourg and Wittenberg. From 1543 to 1566 he worked as a preacher and reformer in Lohr am Main (Franconia), from 1566 to 1600 in Schaffhausen, first at the abbey church of All Saints, then in the church of St. John, and also as dean of the Schaffhausen parish. He was a highly respected and successful preacher, catechist, pastor, theological writer and church politician. His influence was so great that he is considered the second reformer and architect of the Reformed Church in Schaffhausen.

He himself described his *Five Sermons on the Holy Sacraments* (1598) as his theological legacy. In them, he dealt with the sacraments in general, the Lord's Supper in particular, the benefits, use and fruits of the Lord's Supper, the misguided developments in the theology of the Lord's Supper in the course of church history and their refutation by the Reformed theology of his time. He himself relied on the Bible, the *Confessio Helvetica Posterior* and other Reformed confessional writings. He polemicized sharply against the Roman Catholic and Lutheran churches, as laid down in the Council of Trent and the *Formula Concordiae*. Ulmer was strongly influenced by the confessional age that began in Schaffhausen around 1550.

Keywords: Johann Conrad Ulmer; Schaffhausen; Konfessionelles Zeitalter; Predigt; Abendmahl; reformierte, lutherische, römisch-katholische Theologie; Apologetik; Polemik

Bastian Lemitz

Grosse Linien

Zur Selbststilisierung Johann Jakob Wettsteins

1 Frey versus Kriehout

Glaut man den animosen Einlassungen des Basler Theologieprofessors Johann Ludwig Frey (1682–1759),¹ so zählte Bescheidenheit nicht zu den herausragenden Eigenschaften seines vormaligen Schülers² und späteren Intimfeindes Johann Jakob Wettstein (1693–1754).³ Während Jakob

- 1 Vgl. vor allem Ernst *Stahelin*, Johann Ludwig Frey, Johannes Grynaeus und das Frey-Grynaeische Institut in Basel. Zum zweihundertjährigen Jubiläum des Instituts (Rektoratsprogramm der Universität Basel für das Jahr 1947), Basel 1947, 9–99; Andreas Urs *Sommer*, Zwischen Aufklärung und Reaktion. Johann Ludwig Frey (1682–1759), in: Im Spannungsfeld von Gott und Welt. Beiträge zu Geschichte und Gegenwart des Frey-Grynaeischen Instituts, hg. von Andreas Urs Sommer, Basel 1997, 33–50; einen Kurzüberblick vermitteln z. B. Julius August *Wagenmann*, Art. «Frey, Johann Ludwig», in: Allgemeine Deutsche Biographie, hg. durch die Historische Commission bei der Königlichen Academie der Wissenschaften [ADB], Bd. 7, Leipzig 1878, 363f.; Max *Geiger*, Johann Ludwig Frey, in: Professoren der Universität Basel aus fünf Jahrhunderten. Bildnisse und Würdigungen. Zur Fünfhundertjahrfeier der Universität Basel im Auftrag der Universität und unter Mitarbeit zahlreicher Gelehrter, hg. von Andreas Stahelin, Basel 1960, 96f.
- 2 Zu den engen Beziehungen zwischen Frey und Wettstein vgl. etwa Eberhard *Vischer*, Die Lehrstühle und der Unterricht an der theolog. Fakultät Basels seit der Reformation, in: Festschrift zur Feier des 450-jährigen Bestehens der Universität Basel, hg. von Rektor und Regenz, Basel 1910, III–242, hier 152; *Stahelin*, Frey/Grynaeus, 63, Anm. 6.
- 3 Vgl. vor allem Karl Rudolf *Hagenbach*, Johann Jakob Wettstein, der Kritiker, und seine Gegner. Ein Beitrag zur Geschichte des theologischen Geistes in der ersten Hälfte des 18ten Jahrhunderts, in: Zeitschrift für historische Theologie 9 (1839), 73–152; Carl *Bertheau*, Art. «Wettstein, Johann Jakob», in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 2. Aufl., Bd. 17, Leipzig 1886, 18–24, und Realencyklopädie für protes-

Krighout (1703–1770)⁴ in seinem auf Wettstein gehaltenen *sermo funebris* neben Aufrichtigkeit und Menschenfreundlichkeit gerade diese Eigenschaft besonders hervorgehoben hatte,⁵ konnte sich Frey, einer der Protagonisten im sogenannten Wettsteinhandel,⁶ nicht enthalten, «sogar den Schatten des Verewigten [zu verfolgen]»⁷ und in den *Stricturae* (1754),

tantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 21, Leipzig 1908, 198–203; Willem Johan *Lente*, Het leven et werken van Johan Jakob Wettstein (Proefschrift Leiden), Leiden 1902; Charles Lacey *Hulbert-Powell*, John James Wettstein (1693–1754). An Account of his Life, Work, and some of his Contemporaries, London 1937 (The Church History Society 31); Gerald *Seelig*, Religionsgeschichtliche Methode in Vergangenheit und Gegenwart. Studien zur Geschichte und Methode des religionsgeschichtlichen Vergleichs in der neutestamentlichen Wissenschaft, Leipzig 2001 (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 7); weitere Literatur in Bastian *Lemitz*, Art. «Wettstein (Wetstenius), Johann Jakob», in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon [BBKL], Bd. 37, Nordhausen 2016, 1434–1445.

- 4 Zu den wenigen biographischen Informationen über Wettsteins Kollegen am Amsterdamer Remonstrantenseminar vgl. Abraham Des Amorie van der *Hoeven*, Het tweede eeuwfeest van het Seminarium der Remonstranten, Amsterdam 1840, 183–186 (gekürzt und übersetzt: Abraham Des Amorie van der *Hoeven*, Das am 28. October 1843 gefeierte zweite Jubelfest des Seminars der Remonstranten zu Amsterdam, nach d. Holländ. v. Leendert Johannes van Rhyn, in: Zeitschrift für die historische Theologie 13 = N. F. 7 [1843], 63–174, hier 133 [= § 11]).
- 5 Vgl. Jakob *Krighout*, Sermo funebris in obitum viri clarissimi Joannis Jacobi Wetstenii, philosophiae doctoris, eiusdemque ut et historiae ecclesiasticae inter Remonstrantes professoris; nec non regiae scientiarum academiae Borussicae, societatis regiae scientiarum Londinensis, ut et societatis Anglicanae de propaganda fide evangelica in exteris regionibus membri, habitus d[ie] IX. Julii MDCCLIV, Amsterdam: Adriaan Slaats, 1754, 40–43 (vgl. *Hulbert-Powell*, Account, 274–276; *Hagenbach*, Wettstein, 149–152). Krighout formuliert «Inter virtutes eius emicuerunt modestia, candor et philanthropia» (*Krighout*, Sermo funebris, 41).
- 6 Der Wettsteinhandel (vgl. Leonard *Meister*, Helvetische Szenen der neuen Schwärmerey und Intoleranz, Zürich 1785, 167–236; *Staehelin*, Frey/Grynaeus, 63–83; *Hagenbach*, Wettstein, 103–134; *Lente*, Leven, 35–58; *Hulbert-Powell*, Account, 47–95) ist ein Ende der 1720er Jahre von der Basler theologischen Fakultät und Kirche angestrebter und mit aller Härte geführter Lehr- und Ketzerprozess, in dessen Folge der aus einer der bedeutenden Familien Basels stammende Wettstein seines kirchlichen Amtes enthoben wurde, nach Amsterdam übersiedelte und zunächst als Adjunkt und später als Nachfolger seines Landsmannes Jean Leclerc (1657–1736) am dortigen Remonstrantenseminar zu einer Galionsfigur der neutestamentlichen Textkritik und Exegese und einem Gelehrten von europäischem Rang avancierte. Für Wettsteins Biographen *Hulbert-Powell* trat im Wettsteinhandel das «*odium theologicum* in its worst form» (*Hulbert-Powell*, Account, 47) zutage.
- 7 *Hagenbach*, Wettstein, 148.

einer harschen Kritik der Begräbnisrede, Krighout auch in diesem Punkt zu widersprechen.⁸ Auf Krighouts Ausführung, Wettstein habe seine Gelehrsamkeit nie zu Schau gestellt, sich stets dem Bildungsgrad seines Gegenübers angepasst und sich nicht selbst, sondern lieber andere, bis hin zu seinen Feinden, in den Vordergrund gerückt,⁹ entgegnet Frey, nicht ohne den Verstorbenen zuvor als masslosen Trinker zu diskreditieren, Wettstein habe sich ganz im Gegenteil selbst für grossartig gehalten, von anderen aber, auch wenn sie sich durch besondere Tugend, Frömmigkeit oder Gelehrsamkeit auszeichneten, sehr gering, ja sogar höchst abschätzig gedacht.¹⁰ Unterschiedlicher können diese Beschreibungen nicht sein.

Zur Beantwortung der schwierigen Frage nach der *aurea mediocritas* zwischen einer Begräbnisrede auf der einen und postumer Verunglimpfung auf der anderen Seite ist Wettstein selbst nachzuspüren, ein Unterfangen, das sich mit einer begrenzten, aber verbesserungsfähigen Quellenlage arrangieren muss und nicht, wie in der Wettstein-Forschung gemeinhin üblich, die grosse Edition des griechischen Neuen Testaments (1751/1752), sondern eingedenk aller methodischen Vorbehalte ihren Urheber in den Mittelpunkt stellt. Grundlage sind zwei etwa zwanzig

- 8 Vgl. Johann Ludwig Frey, Epistola ad virum clarissimum et reverendum Iacobum Krighout, Remonstantium Amstelod[ami] professorem, stricturas nonnullas ad sermonem funebrem, quem suo nuper collegae, Ioh[anni] Iac[obo] Wetstenio, habuit, continens, Basel: Johann Rudolph Thurneysen, 1754, 47.
- 9 «Quamvis omnia legisset, eruditionem non ostentabat. Captui omnium, perinde ac si una cum iis res, ipsi notissimas, inquireret, solebat sese accomodare, aliosque potius sibi praeferre, atque omnibus, etiam inimicis, meritas laudes tribuere, quam suas captare» (Krighout, Sermo funebris, 41).
- 10 «Nominas dein tres virtutes particulares, quibus, ceu totidem notis characteristicis, praecipue eminuerit, modestiam, candorem et philanthropiam [vgl. Anm. 5]. Hic iidem illi homines alias amici, rectissime haec dici: inprimis si adiciatur quarta virtus, singularis temperantia in cibo, et potissimum potu. Ita enim absolvi integram imaginem viri, a nullo pictore melius exprimendam: modo universa haec per antiphrasin aut ironiam dicta censeantur. Modestia adeo fuisse singulari, ut semper sui plenus, de se quidem magnifice, de aliis vero omnibus, inprimis virtute, pietate aut eruditione supra alios eminentibus, pertenuiter, immo abiectissime sentiret» (Frey, Epistola, 47). Inwieweit der Vorwurf des übermässigen Alkoholkonsums zutrifft, soll dahingestellt bleiben. Es ist jedoch bezeichnend, dass er im Rahmen des Wettsteinhandels nicht vorgebracht wurde.

Jahre auseinanderliegende, bisher kaum betrachtete Ego-Dokumente.¹¹ Gemeint ist eine in den *Acta oder Handlungen* (1730) abgedruckte Apologie Wettsteins zu einem gegen ihn verfassten theologischen Gutachten (Kapitel 2), bei dem zweiten handelt es sich um die seiner berühmten Ausgabe des Neuen Testaments (1751/1752) vorangestellte erste *Dedicatio* (Kapitel 3). Ein Schlusskapitel sichert die Ergebnisse (Kapitel 4).

- 11 Bei Ego-Dokumenten handelt es sich im Anschluss an den Historiker Winfried Schulze um «alle jene Quellen [...], in denen ein Mensch Auskunft über sich selbst gibt, unabhängig davon, ob dies freiwillig [...] oder durch andere Umstände bedingt geschieht. [...] Solche Umstände können Befragungen oder Willensäußerungen im Rahmen administrativer, jurisdiktioneller oder wirtschaftlicher Vorgänge [...] sein. [...] Gemeinsames Kriterium aller Texte, die als Ego-Dokumente bezeichnet werden können, sollte es sein, daß Aussagen oder Aussagepartikel vorliegen, die – wenn auch in rudimentärer und verdeckter Form – über die freiwillige oder erzwungene Selbstwahrnehmung eines Menschen [...] Auskunft geben [...]. Sie sollten individuell-menschliches Verhalten rechtfertigen, Ängste offenbaren, Wissensbestände darlegen, Wertvorstellungen beleuchten, Lebenserfahrungen und -erwartungen widerspiegeln» (Winfried Schulze, Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung «Ego-Dokumente», in: Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte, hg. von Winfried Schulze, Berlin 1996, 11–30, hier 21; 28 [ohne Berücksichtigung des Kursivdrucks]; in erweiterter Fassung auch in: Bea Lundt und Helma Reimöller [Hg.], Von Aufbruch und Utopie. Perspektiven einer neuen Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters. Für und mit Ferdinand Seibt aus Anlaß seines 65. Geburtstages, Köln et al. 1992, 417–450). Damit erweitert Schulze den ursprünglich von Jacques Presser (vgl. Jacques Presser, *Memoires als geschiedbron*, in: *Uit het werk van dr. J. Presser*, hg. von Maarten C. Brands et al., Amsterdam 1958 [Literaturwetenschappelijke serie], 277–282) ein- und von Rudolf M. Dekker (vgl. Rudolf M. Dekker, *Egodocumenten. Een literatuuroverzicht*, in: *Tijdschrift voor geschiedenis* 101 [1988], 161–189) weiter vorangebrachten Begriff des Ego-Dokuments um den Aspekt des Erzwungenen, der zumindest bei einem der beiden zu analysierenden Wettstein-Texte eine gewisse Rolle gespielt haben dürfte. Zum in den Geschichtswissenschaften gut rezipierten Begriff des Ego-Dokuments vgl. sonst Volker Depkat, *Ego-documents*, in: *Handbook of Autobiography / Autofiction*, Bd. 1: *Theory and Concepts*, hg. von Martina Wagner-Egelhaaf, Berlin/Boston 2019, 262–267; Ingrid Miethe und Jeanette van Laak, *Oral-History, Ego-Dokumente und Biographieforschung. Methodische Differenzen und Kompatibilitäten*, in: *Handbuch Biographieforschung*, hg. von Helma Lutz et al., Wiesbaden 2018, 586–596; dazu kritisch Andreas Rutz, *Ego-Dokument oder Ich-Konstruktion? Selbstzeugnisse als Quellen zur Erforschung des frühneuzeitlichen Menschen*, in: *zeitenblicke* 1 (2002), Nr. 2: *Das «Ich» in der Frühen Neuzeit. Auto-biographien – Selbstzeugnisse – Ego-Dokumente in geschichts- und literaturwissenschaftlicher Perspektive*, online: <https://www.zeitenblicke.de/2002/02/rutz/index.html#fn19> [21.02.2022].

2 Wettsteins *Apologie* vom 7. Januar 1730

Unter den das «*odium theologicum* in its worst form»¹² dokumentierenden Schriftstücken in den *Acta oder Handlungen* (1730), einer theologiewie rechtsgeschichtlich bedauerlicherweise noch immer nicht ausgewerteten¹³ Sammlung von Gutachten, Stellungnahmen und Beilagen zum Wettsteinhandel, findet sich eine *Apologie*,¹⁴ in der der Beklagte zu seiner Verteidigung ein besonderes Stück Editions-geschichte des Neuen Testaments bemüht.

Die betreffende *Apologie* vom 7. Januar 1730 beginnt mit Wettsteins Bekundung, er sei aufgrund einer «unvermutheten Begegnus»¹⁵ am 14. Dezember 1729 und der darauffolgenden schlaflosen Nacht derart derangiert gewesen, dass er der Befragung am 15. Dezember nicht vollends habe folgen können. Bei diesem nicht näher spezifizierten Vorfall vom 14. Dezember dürfte es sich um die Kenntnissnahme eines Gutachtens handeln, das ein *Conventus theologicus* in Gestalt der drei ordentlichen Basler Theologieprofessoren Hieronymus Burckhardt (1680–1737), Samuel Werenfels (1657–1740) und Jakob Christoph Iselin (1681–1737), des Extraordinarius' Johann Ludwig Frey, zu diesem Zeitpunkt Dekan der

12 Hulbert-Powell, Account, 47 (vgl. auch J. W. Truron, Vorwort, in: ebd., IX); Paul Wernle, Der Schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert, I. Das reformierte Staatskirchentum und seine Ausläufer (Pietismus und vernünftige Orthodoxy), Tübingen 1923, 525, bezeichnet die *Causa Wettstein* als «unerquicklichen und für Basel höchst beschämenden Handel».

13 Bereits Karl Rudolf Hagenbach ist sicher: «Diesen Streit auch in seine Kleinlichkeiten zu verfolgen, dürfte für die Characteristik der Zeit und die Specialgeschichte einer Schweizerisch-Reformirten Kirche in dieser Zeit nicht ohne Interesse seyn» (*Hagenbach*, Wettstein, 134).

14 Abgedruckt unter dem Titel: Herrn D. L. Apologie vor E. E. Rath eingelegt den 7. Januarii 1730, in: *Acta oder Handlungen*, betreffend die Irrthümer und anstößige Lehren H. J. J. W. gewesenen Diac. Leonh. Enthaltend die Bedencken E. Ehrwürd. Conventus Theologici und seine Hrn. W. selbst eigene Schutz-Schriften / Samt andern dazu dienlichen Documenten, Basel: Johann Heinrich Decker, 1730, LIII–LXXII. Hier wie auch sonst in den *Acta oder Handlungen* wird Wettstein als «Herr D. L.» o. ä. bezeichnet; eine Abkürzung, die auf seine damalige Stellung Bezug nimmt. Seit 1720 war Wettstein *Diaconus* an der Basler Leonardskirche, an der sein Vater das Pfarramt versah.

15 [*Wettstein*], *Apologie*, LIII.

theologischen Fakultät,¹⁶ sowie der Hauptpfarrer Johann Heinrich Gernler und Johannes Stöcklin¹⁷ gegen ihn verfasst hatte¹⁸ und bei Wettstein verständlicherweise für einige Unruhe gesorgt haben dürfte. Dafür, dass man ihm dieses Gutachten auf seine demütige Bitte hin zur «reiffern Überlegung und Beantwortung»¹⁹ zugänglich gemacht habe, müsse er untertänig Dank sagen und er hoffe zeigen zu können, dass seine Causa «mehr auf ein Mißverstand der Worten, als aber auf eine würckliche Heterodoxie und Mißhälligkeit der Lehr»²⁰ zurückzuführen sei und dass die Vorwürfe einfacher durch ein freundliches Gespräch hätten geklärt werden können.

Ehe sich Wettstein inhaltlich mit dem Gutachten des *Conventus theologicus* auseinandersetzt, ist mit einem «kurtzen Historischen Bericht von dem gelehrten *Erasmus*»²¹ das besagte, argumentationsstrategisch eingesetzte Stück Editions-geschichte des Neuen Testaments eingeschaltet, in dem er zunächst in Erinnerung ruft, dass auch der grosse Erasmus von

16 Zu Burckhardt vgl. Karin *Marti-Weissenbach*, Art. «Burckhardt, Hieronymus», in: *Historisches Lexikon der Schweiz*, Chefred. Marco Jorio, Bd. 3, Basel 2004, 62; zu Werenfels und Iselin vgl. z. B. *Staehelin*, Professoren, 86f.; 94f.; zu Frey vgl. Anm. 1; vgl. insgesamt auch *Vischer*, Lehrstühle, 152–181; Edgar *Bonjour*, Die Universität Basel von den Anfängen bis zur Gegenwart 1460–1960, Basel 1960, 299–302; Andreas *Staehelin*, Geschichte der Universität Basel 1632–1818, Basel 1957 (Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel 4), 265–275.

17 Gernler war von 1709 bis 1747 erster Pfarrer der Peterskirche, Stöcklin von 1725 bis 1746 erster Pfarrer an der Theodorskirche (vgl. *Basilea Reformata* 2002. Die Gemeinden und Spezialpfarrämter der Evangelisch-reformierten Kirchen Basel-Stadt und Basel-Landschaft, ihre Pfarrerrinnen und Pfarrer von der Reformation bis zur Gegenwart, hg. von den Kirchenräten der Evangelisch-reformierten Kirchen Basel-Stadt und Basel-Landschaft, Basel/Liestal 2002, 25; 28; 176; 305).

18 Dieses ebenfalls in den *Acta oder Handlungen* abgedruckte Gutachten (vgl. *Memoriale E. E. Conventus Theologici*, in: *Acta oder Handlungen*, XV–XLII) ist dort fälschlicherweise auf den 14. Oktober 1729 datiert, stammt jedoch tatsächlich vom 13. Dezember 1729 (vgl. die Richtigstellung in *Staehelin*, Frey/Grynaeus, 67–70). Anfang des neuen Jahres, «am 7. Januar 1730, hatte Wettstein dem Rate [dann] eine «Apologie» auf das Gutachten des Conventus Theologicus vom 13. Dezember 1729 eingereicht» (*Staehelin*, Frey/Grynaeus, 71).

19 [*Wettstein*], Apologie, LIII.

20 [*Wettstein*], Apologie, LIII.

21 [*Wettstein*], Apologie, LIII.

Rotterdam (gestorben 1536)²² für seine epochale Ausgabe des griechischen Neuen Testaments²³ zunächst angefeindet worden sei:

«Er [*scil.* Erasmus] seye frevel und hochmüthig, hieß es; er wolle mehr wissen als andere; unter dem Vorwand, die bibel zu corrigiren, verfälsche er dieselbe durch Auslassung oder Verwerffung der vornehmsten Sprüchen, womit man die die Heil. Dreyfaltigkeit und die Gottheit Christi bewiesen; er ziehe die schlimmern Copeyen den bessern vor, er mache die Leut im dem Glauben irr, und wolle ihnen die alten Bibeln, welche doch noch gut genug seyen, aus den Händen reissen, an deren statt aber eine andere und neue aufdringen; er habe sein Werck vorher nicht in die Censur gegeben; es sey ein geringschätzig, unnöthig, unnutz, gefährlich und schädlich Werck, etc.»

Bald aber dieses noch nicht zulänglich ware das Publicum wider ihne zu irritiren, nahm man es in einem höhern Thon, und klagte ihn an, er hege irrige und gefährliche Meynungen von der Gottheit Christi und des Heil. Geists, von der Infallibilität der H. Scribenten, von dem Zustand der Seelen nach dem Tod, von den Schul-Lehren, etc.²⁴

Belegt werden die hier zusammengestellten Vorwürfe nicht, doch gleichen sie in mehr oder weniger erstaunlicher Weise denen, die im Verlauf seines Prozesses auch gegen Wettstein vorgebracht wurden.

22 Aus der umfangreichen Literatur vergleiche einfürend Cornelis *Augustijn*, Erasmus von Rotterdam, in: Die Reformationszeit I, hg. von Martin Greschat, Stuttgart et al. 1981 (Gestalten der Kirchengeschichte 5), 53–75; *ders.*, Art. «Erasmus, Desiderius (1466/69–1536)», in: Theologische Realenzyklopädie, hg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller [TRE], Bd. 10, Berlin 1982, 1–18.

23 Vgl. Thomas *Kaufmann*, Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung, Tübingen 2018 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 67), 78–87. Vgl. dazu Wettsteins eigene Darstellung in dessen Prolegomena: Johann Jakob *Wettstein*, Prolegomena, in: *Novum Testamentum Graecum editionis receptae cum lectionibus variantibus codicum MSS., editionum aliarum, versionum et patrum nec non commentario pleniore ex scriptoribus veteribus Hebraeis, Graecis et Latinis historiam et vim verborum illustrante opera et studio Ioannis Jacobi Wetstenii*, 2 Bde. [NTW], Bd. 1, Amsterdam: Dommer, 1751, 1–219, hier 120–141.

24 [*Wettstein*], Apologie, LIII f.

Dass der insbesondere wegen seines Umgangs mit dem Neuen Testament attackierte Wettstein eine Autorität wie Erasmus für seine Verteidigung in Anspruch nimmt, überrascht nicht. Überdies scheint es sich dabei auch um einen zeittypischen Reflex zu handeln, denn anders als in späteren Epochen war, so Werner Kaegi, «[d]as Erasmus-Interesse um 1700 [...] vitaler, unmittelbarer; damals war Erasmus noch nicht eine historische Figur, der man Kränze wand, sondern er war noch ein Mitkämpfer im Streit, ein Eideshelfer in Sachen, die einem zunächst am Herzen lagen.»²⁵ Entscheidend dafür, dass Wettstein ihn aber gerade gegen Basler Autoritäten ins Feld führt, ist jedoch der Umstand, dass Erasmus' Verdienste um den Text des Neuen Testaments insbesondere eine Basler Erfolgsgeschichte darstellen.²⁶ Mit Unterbrechungen war Erasmus von 1514 bis 1529 und während seines letzten Lebensjahres in Basel ansässig und hat hier, auch und vor allem, seine Ausgaben des griechischen Neuen Testaments drucken lassen. Dass er als katholischer Geistlicher im Basler Münster beigesetzt wurde,²⁷ zeigt die Ehrerbietung, die ihm von Seiten der Stadt und ihrer Kirche entgegengebracht wurde. Natürlich erinnert auch Wettstein an Erasmus' Verdienste um die Stadt:

«Ja wegen diesem Neuen Testament hat sich Erasmus nicht nur bey E. Gn. in Gott ruhenden Regiments-Vorfahren (an deren Christl. Religions-Eyffer niemand zweiffeln wird) in grosses Ansehen gesetzt, sondern auch gemeiner Stadt Basel grosse Ehre, und denen Buchdruckern durch eine Auflag

25 Werner Kaegi, Erasmus im 18. Jahrhundert, in: *ders.*, Historische Meditationen, Zürich 1942, 183–219, hier 193.

26 Vgl. Friedrich Meyer, Die Bibel in Basel. Schwerpunkte in der Bibelgeschichte der Stadt Basel seit der Zeit der Humanisten und Reformatoren bis zur Gründung der Bibelgesellschaft (Jubiläumsschrift 200 Jahre Basler Bibelgesellschaft), Basel 2004, 21–27; zu Erasmus' Edition des Neuen Testaments vgl. Robert S. Sider (Hg.), The New Testament Scholarship of Erasmus. An Introduction with Erasmus' Prefaces and Ancillary Writings, Toronto et al. 2019 (Collected Works of Erasmus 41); Martin Waltraff et al. (Hg.), Basel 1516. Erasmus' Edition of the New Testament, Tübingen 2016 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 91).

27 Vgl. Anne Nagel und Dorothea Schwinn Schürmann, Grabmäler, in: Das Basler Münster, hg. von Hans-Rudolf Meier et al., Bern 2019 (Die Kunstdenkmäler der Stadt Basel 10), 324–351, hier 349–351; dazu Georg Kreis, Die Gebeine des Erasmus. Zur mehrfachen Ein- und Ausgrabung eines Unsterblichen, in: Basler Stadtbuch 127 (2006), 169–175; Beat Rudolf Jenny, Tod, Begräbnis und Grabmal des Erasmus von Rotterdam, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 86/2 (1986), 61–105.

nach der andern, und Debit vieler 1000. Exemplarien grossen Reichthum zuwegen gebracht.»²⁸

Gleichwohl habe Erasmus zunächst «eine Apologiam nach der andern»²⁹ verfertigen müssen, eine Kärnerarbeit, der sich im Rahmen des gegen ihn angestregten Prozesses auch Wettstein ausgesetzt sah. In seinen Apologien habe Erasmus dargestellt, «daß ihme oft Sachen beygemessen werden, an die er nie gedacht»,³⁰ anderes habe er hingegen als zutreffend und rechtens verteidigt. Letztlich sei aus dem weiteren Verlauf der Geschichte zu erkennen, dass Erasmus damit durchaus erfolgreich war, denn

«[a]lle Protestanten ergriffen seine Parthey; unser selige Reformator Oecolampadius ware sein Gehülff in diesem Werck, und befürderte hernach selbst ein neues Griechisches Testament mit einer schönen Vorrede zum Druck. Lutherus machte seine Teutsche Übersetzung, welche wir bis auf den heutigen Tag in unsern Kirchen gebrauchen, aus Erasmi Griechischem. Zu Zürich verteutschte Leo Judae des Erasmi Paraphrases, und Pellicanus und Bullingerus entlehnten schier alle ihre Auslegungen aus dem Erasmo.»³¹

Durch den Hinweis auf den ebenfalls im Basler Münster beigesetzten³² Stadtreformator Johannes Oekolampad (1482–1531)³³ verweist Wettstein erneut auf eine zentrale Gestalt der lokalen Reformationsgeschichte.³⁴ Besondere Volten bestehen darin, dass die Familie seines Widerparts Frey

28 [Wettstein], Apologie, LIV.

29 [Wettstein], Apologie, LIV.

30 [Wettstein], Apologie, LIV.

31 [Wettstein], Apologie, LIV.

32 Vgl. Nagel/Schwinn Schürmann, Grabmäler, 411. Zu dem seit Mitte des 19. Jahrhunderts im Münster befindlichen Oekolampad-Standbild vgl. Nagel/Schwinn Schürmann, Grabmäler, 403f.

33 Vgl. z. B. Hans R. Guggisberg, Johannes Oekolampad, in: Greschat (Hg.), Reformationszeit I, 117–128.

34 Vgl. Amy Nelson Burnett, The Reformation in Basel, in: A Companion to the Swiss Reformation, hg. von ders. und Emidio Campi, Leiden/Boston 2016 (Brill's Companions to the Christian Tradition 72), 170–215.

eine historische Verbindung zu Oekolampad aufweist,³⁵ ein Umstand, der in universitären und kirchlichen Kreisen, die in Basel nicht selten dynastisch verfasst waren,³⁶ sicher als allgemein bekannt vorausgesetzt werden darf. Zudem war Burckhardt, wie Oekolampad, Hauptpfarrer am Münster und damit Antistes³⁷ und hatte neben seinen kirchlichen Ämtern, wie auch der Basler Reformator, gleichzeitig eine theologische Professur inne.³⁸ Der von Wettstein ebenfalls erwähnte Leo Jud (1482–1542)³⁹ hat zwar gemeinsam mit Zwingli als Reformator in Zürich gewirkt,⁴⁰ hatte aber in Basel studiert und war dort als Diakon tätig gewesen.⁴¹ Auch hier besteht eine besondere Volte darin, dass Leo Jud dieses Amt an St. Theodor bekleidete, mithin ein Vorgänger Stöcklins an dessen Wirkungsstätte war.⁴² Konrad Pellikan (1478–1556)⁴³ gehörte dem Basler Humanistenkreis um Erasmus von Rotterdam⁴⁴ an, war erst Lektor, dann Guardian (Vorsteher) im örtlichen Franziskanerkloster und hatte vor seinem Wechsel nach Zürich kurzzeitig auch eine Theologieprofessur⁴⁵ inne. Folglich sind Pellikan, aber auch der gemeinsam mit

35 Vgl. *Staehelin*, Frey, 9.

36 Vgl. dazu die negative Darstellung in *Bonjour*, Universität Basel, 245f.

37 Dass der Hauptpfarrer des Münsters der Basler Hauptkirche gleichzeitig als Antistes fungierte, ist in der Basler Kirchenverfassung festgeschrieben (vgl. z. B. Georg *Finsler*, *Kirchliche Statistik der reformierten Schweiz*, Zürich 1854, 170–192, hier 180).

38 Unter Verweis auf *Vischer*, *Lehrstühle*, 165–171, bemerkt *Bonjour*, Universität Basel, 297, dass «im Jahre 1737 das Amt eines Antistes von demjenigen eines Professors der Theologie getrennt wurde»; folglich endete diese Amtsverbindung mit Burckhardts Tod.

39 Vgl. Georg von *Wys*s, Art. «Judä, Leo», in: ADB, Bd. 14, Leipzig 1881, 651–654.

40 Vgl. Oskar *Farner*, Leo Jud. Zwinglis treuster Helfer, in: *Zwingliana* 10/4 (1955), 201–209; zur Zürcher Reformation insgesamt vgl. Emidio *Campi*, *The Reformation in Zurich*, in: Burnett/Campi (Hg.), *Swiss Reformation*, 59–125.

41 Zur Basler Zeit Leo Juds vgl. noch immer Carl *Pestalozzi*, *Leo Judä*. Nach handschriftlichen und gleichzeitigen Quellen, Elberfeld 1860, 3–5.

42 Vgl. *Pestalozzi*, *Leo Judä*, 5; zu Stöcklin vgl. Anm. 17.

43 Vgl. Christoph *Zürcher*, *Konrad Pellikans Wirken in Zürich 1526–1556*, Zürich 1975 (*Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte* 4).

44 Vgl. den Überblick in Cornelis *Augustijn*, *Erasmus und die Reformation in der Schweiz*, in: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 86/2 (1986), 27–42, hier 28–34.

45 Diese vor allem exegetisch ausgestaltete Professur versah Pellikan von 1523 bis 1526 (vgl. *Das Chronikon des Konrad Pellikan*. Zur vierten Säkularfeier der Universität Tübingen, hg. von Bernhard *Riggenbach*, Basel 1877, 81f.; 95–109; *Konrad Pellikan*, *Die Hauschro-*

ihm zum Professor ernannte Oekolampad⁴⁶ Vorgänger aller vier für das Gutachten gegen Wettstein verantwortlich zeichnenden Theologieprofessoren. Einzig Zwinglis Zürcher Nachfolger Heinrich Bullinger (1504–1575) war von Amts wegen nicht mit Basel verbunden, unterhielt als eine der Zentralfiguren der Schweizer Reformation jedoch gute Verbindungen zu seinen dortigen Mitstreitern.⁴⁷ Mit Ausnahme Luthers verweist Wettstein ausschliesslich auf Lichtgestalten der Basler respektive Schweizer Reformationsgeschichte⁴⁸ und hält seinen Gutachtern so die eigene, gut protestantische Tradition entgegen.⁴⁹

Wettstein beschliesst seinen Exkurs mit der im Kontext einer Verteidigungsschrift zu erwartenden Demutsformel, er wolle sich natürlich «mit dem unvergleichlichen Erasmo in keine Parallel»⁵⁰ setzen. Dies *expressis verbis* zu tun, wäre ihm, der zu diesem Zeitpunkt keine bedeutenden wissenschaftlichen Veröffentlichungen vorzuweisen hatte,⁵¹ zweifellos

nik Konrad Pellikans von Rufach. Ein Lebensbild aus der Reformationszeit. Deutsch von Theodor Vulpinus, Strassburg 1892, 81f.; 92–104).

46 Gemeinsam mit Pellikan wurde Oekolampad durch den Rat, ohne dass dieser «damit etwa schon die Reformation in ihrer vollen Tragweite erkannt hätte» (Leonhard von Muralt, Die Universität Basel als Stätte protestantischen Geistes, in: Zwingliana 11/3 [1960], 155–163, hier 156), zum «Lehrer der heiligen Schrift» (Wilhelm Vischer, Geschichte der Universität Basel von der Gründung 1460 bis zur Reformation 1529. Im Auftrag der akademischen Regenz zur Feier des vierhundertjährigen Jubiläums, Basel 1860, 230; Vischer, Lehrstühle, 118) ernannt «und zwar gegen der Willen der immer noch mehrheitlich altgesinnten Universität» (Guggisberg, Johannes Oekolampad, 122). Später sollte Oekolampad zu deren «Seele» (Bonjour, Universität Basel, 115) werden.

47 Vgl. Fritz Büsser, Heinrich Bullinger (1504–1575). Leben, Werk und Wirkung, Bd. 2, Zürich 2005, 91–94; dazu Christine Christ-von Wedel, Erasmus und die Zürcher Reformatoren. Huldreich Zwingli, Leo Jud, Konrad Pellikan, Heinrich Bullinger und Theodor Bibliander, in: Erasmus in Zürich. Eine verschwiegene Autorität, hg. von ders. und Urs Leu, Zürich 2007, 77–166.

48 Zu den von Wettstein genannten Personen vgl. auch die betreffenden Artikel in *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, hg. von Peter G. Bietenholz und Thomas B. Deutscher, 3 Bde., Toronto et al. 1985–1987 (Supplements to the Collected Works of Erasmus).

49 Unter der Überschrift *De claris interpretibus magnaue autoritatis inter protestantes viris et* – Wettsteins Lebensthema entsprechend – *quid illi de v[ariis] [l]ectionibus senserint* nennt Wettstein Oekolampad, Bullinger und Pellikan auch in den *Prolegomena* (vgl. *Wettstein*, Prolegomena, 182f. [= II., V., VI]) den Erstgenannten immerhin gleich hinter Luther (vgl. Anm. 91).

50 [Wettstein], Apologie, LIV.

51 Zu Wettsteins Werken vgl. *Lemitz*, Wettstein, 144of.

als Anmassung ausgelegt worden⁵² und hätte seiner Verteidigung mehr geschadet als genützt. Sich dieses Risikos sicher bewusst, formuliert Wettstein gleichwohl:

«[D]ennoch wird es mir verhoffentlich weder schandlich, noch sonst nachtheilig seyn, wann heut zu Tag schier von Wort zu Wort eben die Klägden wider mich geführet werden, welche [...] vormalen über Erasmus ergangen sind; um so viel weniger, weilen alle seine, durch öffentlichen Druck allhier publicirten Verantwortungen auch mir zu statt kommen und für meine Verantwortung dienen können.»⁵³

In sehr wahrscheinlich der Prozesssituation geschuldeter Zurückhaltung weist Wettstein vordergründig jedweden Vergleich mit Erasmus zurück und hofft, allein argumentativ und strategisch von dessen damaliger Verteidigung profitieren zu können. Durch diese *captatio benevolentiae* bietet Wettstein gleichzeitig jedoch das gewünschte Interpretament, das ihn als *Erasmus redivivus* erscheinen lässt. Inwieweit dies mit den im weiteren Jahresverlauf im Verlag seiner Amsterdamer Verwandten als Vorarbeit zu seiner Ausgabe des Neuen Testaments erschienenen *Prolegomena ad Novi Testamenti Graeci editionem accuratissima* (1730),⁵⁴ der «bis dahin gründlichste[n] Studie über neutestamentliche Textkritik»,⁵⁵ zusammenhängt, muss offenbleiben.

52 Vgl. dazu auch Memoriale, in: Acta oder Handlungen, XIX.

53 [Wettstein], Apologie, LIV.

54 Diese sind später dem ersten Band von Wettsteins Ausgabe des Neuen Testaments vorangestellt (vgl. Anm. 23) und wurden 1764 von Salomo Semler (1725–1791) erneut herausgegeben. Ursprünglich finden sich innerhalb der *Prolegomena* auch die *Animadversiones et cautiones ad examen variarum lectionum N[ovi] T[estamenti] necessariae*. Diese sind in Wettsteins Edition in den Anhang des zweiten Bandes gewandert. In Semlers Ausgabe der *Prolegomena* finden sich die *Animadversiones* nicht. Stattdessen hat er sie gemeinsam mit dem ebenfalls im Anhang von Wettsteins Edition abgedruckten Stück *De interpretatione libri Apocalypseos* unter dem Titel *Libelli ad crisis atque interpretationem Novi Testamenti* (1766) erneut herausgegeben (vgl. dazu Silvia Castelli, Johann Jakob Wettstein's Principles for New Testament Textual Criticism. A Fight for Scholarly Freedom, Leiden/Boston 2020 [New Testament Tools, Studies and Documents 62], 53–110).

55 Udo Schnelle, Art. «Wettstein, Johann Jakob (1693–1754)», in: TRE, Bd. 35, Berlin 2003, 723–727, hier 724.

Dass seinen Gegnern der Vergleich mit Erasmus erwartungsgemäss nicht entgangen und geradezu ein Ärgernis ist, zeigt das ebenfalls in den *Acta oder Handlungen* (1730) abgedruckte *Theologische Bedencken*,⁵⁶ mit dem der *Conventus Theologicus*⁵⁷ auf Wettsteins *Apologie* reagiert und insbesondere auch «das parallel oder Vergleichung welche Hr. Diac. [*scil.* Wettstein] Gleich im Eingang seiner Schrifft zwischen sich und Erasmo angestellet»,⁵⁸ ausdrücklich zurückweist.⁵⁹ Mitnichten sei Wettsteins Situation mit der des grossen Basler Heroen zu vergleichen, und seine Argumentation erwecke eher den Eindruck,

«als wollte ein Mensch von zimlich ungestaltem / heßlichen Angesichte sich mit einem von extraordinari schönem Angesichte vergleichen / nur darum / weil er etliche Flecken und Runtzel des Angesichts mit ihm gemein / das übrige aber alles ungleich hat».⁶⁰

Festzuhalten bleibt, dass sich der Vergleich mit Erasmus für Wettstein nicht ausgezahlt hat. Nichtsdestotrotz wird er gut zwei Jahrzehnte später in vergleichbarer Weise argumentieren und sich im ersten Band seiner Ausgabe des Neuen Testaments erneut in einen grossen theologiegeschichtlichen Zusammenhang stellen.

3 Wettsteins erste *Dedicatio* (1751)

Mit der unpaginierten ersten *Dedicatio*⁶¹ findet sich auch in Wettsteins inzwischen erschienenem «title to fame»,⁶² dem zweibändigen *Novum Testamentum Graecum* (1751/1752),⁶³ ein Text, der an dieser Stelle nicht als

56 Vgl. Theologisches Bedencken E. E. Conventus Ecclesiastici Über Hrn. D. L. Apologie, in: *Acta oder Handlungen*, 1–276.

57 Vgl. Anm. 16 und 17. Zwar gehört Stöcklin nicht zu den Unterzeichnern des *Theologischen Bedenckens* (vgl. Theologisches Bedencken, 276.), doch ist seine Unterschrift an dieser Stelle zu ergänzen (vgl. *Acta oder Handlungen*, 466).

58 Theologisches Bedencken, 54.

59 Vgl. Theologisches Bedencken, 45–59.

60 Theologisches Bedencken, 59.

61 Vgl. *Wettstein*, *Dedicatio* [I], in: NTW, Bd. 1, [III]–[V].

62 So titelt *Hulbert-Powell*, *Account*, 243–276.

63 Wie Anm. 23.

hochgradig konventionalisierter Paratext,⁶⁴ sondern als Ego-Dokument betrachtet werden soll. Neben Ausführungen zum übergeordneten Anliegen seiner Edition⁶⁵ stellt sich der mittlerweile umfassend rehabilitierte und als Nachfolger Jean Leclercs (1657–1736)⁶⁶ als Professor am Amsterdamer Remonstrantenseminar wirkende Wettstein ein weiteres Mal in eine besondere Linie.

Mit seiner *Dedicatio* widmet Wettstein seine berühmte Ausgabe Friedrich Ludwig von Hannover (1707–1751),⁶⁷ als Frederick Lewis ab 1729 Prince of Wales.⁶⁸ Dessen Vater, König George II. (1683–1760),⁶⁹ ist für Wettstein hervorragender Verteidiger und Grossbritannien ein Hort der

64 Vgl. dazu die kritischen Überlegungen in Karl A. E. *Enenkel*, Die Stiftung von Autor-schaft in der neulateinischen Literatur (ca. 1350–ca. 1650). Zur autorisierenden und wissensvermittelnden Funktion von Widmungen, Vorworttexten, Autorporträts und Dedikationsbildern, Leiden/Boston 2015 (Mittellateinische Studien und Texte 48), 6–10.

65 Das Urteil über die beiden Apparate obliege, so *Wettstein*, *Dedicatio* [I], IV, der gesamten Christenheit («Notas atque observationes meas iudicio totius orbis christiani sub-iicio»), doch sei es nie seine Absicht gewesen, Material für Streitigkeiten bereitzustellen oder Anlass zu religiösen Kontroversen zu geben, von denen es zu seinem grossen Bedauern nur allzu viele gebe («consilium meum numquam fuisse vel materiam praebere iis, qui lites et dissidia quaerunt, vel controversias ullas religionis, quae proh dolor! sine fine et modo agitantur, tangere»). Stattdessen sei es ihm einzig darum gegangen, den Zusammenhang aus den Handschriften, dem Vergleich alter Übersetzungen, den Kirchenvätern und unterschiedlichen gedruckten Ausgaben zu erläutern und so den wahren Text nicht durch subtile Argumente, sondern durch den sichtbaren Beweis aus alten Quellen, durch die der sichere Glaube durch Wort und Tat gemeinhin vermittelt werde, zu stützen («sed unice contextum ex MSS. authenticis, ex versionum antiquarum collatione, ex patribus, et variis editionibus typis excusis dilucidare, veramque lectionem non argumentis subtilibus, sed testimonio oculorum ex monumentis veteribus, per quae factis scriptisve certa fides conciliari solet, adstruere»).

66 Vgl. *Hoeven*, *Het tweede eeuwfeest, 124–140* (übersetzt in: *ders.*, Jubelfest, 109–115). Wettstein hatte die Trauerrede auf Leclerc gehalten (Johann Jakob *Wettstein*, *Oratio funebris in obitum viri celeberrimi Ioannis Clerici [...] habita*, Amsterdam: Wetstein und Smith, 1736).

67 Vgl. Matthew *Kilburn*, Art. «Frederick Lewis, prince of Wales (1707–1751)», in: *Oxford Dictionary of National Biography*, hg. von Brian Harrison [ODNB], Bd. 20, Oxford 2004, 902–912.

68 Vgl. *Hulbert-Powell*, *Account*, 243–245.

69 Vgl. John *Cannon*, Art. «George II. (1683–1737)», in: ODNB, Bd. 21, Oxford 2004, 822–833.

Freiheit.⁷⁰ Friedrich Ludwig kommt für Wettstein vor allem deswegen als Widmungsempfänger in Frage, weil dessen Gattin Augusta von Sachsen-Gotha-Altenburg (1719–1772)⁷¹ – und diesen Aspekt hebt Wettstein besonders hervor – in direkter Linie von Friedrich dem Weisen (1463–1525) abstamme, von dem die noch immer blühende Reformation in Deutschland und damit in ganz Europa ihren Ausgang genommen habe.⁷² Friedrich sei durch die göttliche Vorsehung zwar in grosse Schwierigkeiten geraten, doch habe diese ihn auch über die Massen belohnt. Dies werde nicht zuletzt dadurch deutlich, dass seine Nachkommen in das erhabene englische Königshaus, durch das die reinere, anfangs vor allem durch den sächsischen Kurfürsten verteidigte Religion über die Generationen hinweg gefestigt worden sei, eingeheiratet hätten.⁷³

Indem Wettstein eine direkte Linie von Friedrich dem Weisen zu Friedrich Ludwig von Hannover zieht, stellt er diesen in die Tradition des ernestinischen Kurfürsten, der den mit dem Bann und durch das Wormser Edikt (1521) schliesslich mit der Reichsacht belegten Luther bekanntermassen in Schutzhaft nahm⁷⁴ und ihm «zeitlebens unvermindert seinen Schutz und seine Förderung [hat] angeidehen lassen, selbst wenn sowohl Luther als auch vor allem eine Reihe von dessen radikalisierten

70 «Non potui igitur quin mentem atque oculos in te statim configerem, princeps augustissime, filium magni illius regis, quem Europa praecipuum tum libertatis publicae tum religionis protestantium, purgatae ab erroribus Romanensis ecclesiae, suspicit defensorem; cumque magna Britannia semper fuerit nutrix libertatis conscientiae et patrona hominum, quod ea libertate usi, quae sentirent, professi fuissent, vexatorum, supplices ad te cum opere meo confugio» (*Wettstein*, Dedicatio [I], IV).

71 Vgl. John L. Bullion, Art. «Augusta [Princess Augusta of Saxe-Gotha], princess of Wales (1719–1722)», in: ODNB, Bd. 2, Oxford 2004, 943–948.

72 «Neque in his solum multisque aliis Deum celsitudini tuae favisse conspicuum est, verum imprimis in regia thalami consorti, quae directo limite genus ducit a magno electore Saxoniae, principum protestantium primo, a quo insignis illa reformatio in Germania coepit, unde per universam Europam diffusa usque ad nostra tempora feliciter viget» (*Wettstein*, Dedicatio [I], V).

73 «Quamvis vero providentia divina heroem [sc. Friedrich der Weise] illum magnis ideo difficultatibus implicari permiserit [...] praemia tamen eidem destinavit amplissima, quorum partem nunc tandem admirabundi et gratis erga Deum animis intellegimus, ut nimirum posteris ejus in sublimi M[agnae] Britanniae solio collocarentur, per quos religio purior, quae illius praecipue opera inter reformationis initia fuit asserta, deinceps stabiliretur» (*Wettstein*, Dedicatio [I], V).

74 Vgl. z. B. Martin Brecht, Martin Luther, Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart 1990, 371–453.

Anhängern ihm das oft nicht leicht gemacht haben.»⁷⁵ Wenngleich der Name Martin Luthers – vielleicht eine Lehre aus dem fehlgeschlagenen Erasmus-Vergleich – nicht explizit fällt, ist sofort zu erkennen, dass Wettstein durch den Verweis auf die ernestinische Abkunft Augustas von Sachsen-Gotha-Altenburg erneut ein Interpretament anbietet, das ihn nun implizit in eine Linie mit dem grossen Reformator stellt.

Luther selbst hat, soweit zu sehen ist,⁷⁶ Friedrich dem Weisen drei seiner Schriften gewidmet, die *Operationes in Psalmos* (1519–1521),⁷⁷ die *Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis* (1520)⁷⁸ und die *Enarrationes epistolarum et euangeliorum, quas postillas vocant* (1521).⁷⁹ Bibelausgaben als Entsprechung zu Wettsteins in Rede stehendem *Novum Testamentum* befinden sich nicht darunter. Doch ist an dieser Stelle nicht allein der zwei Jahrzehnte vor Luther verstorbene Kurfürst in den Blick zu nehmen, sondern auch und mehr noch seine dem Reformator und dessen Anliegen deutlich zugeneigteren Nachfolger.⁸⁰

75 Ingetraut *Ludolphy*, Art. «Friedrich der Weise (1463–1525)», in: TRE, Bd. 11, Berlin 1983, 666–669, hier 668.

76 Vgl. die Angaben im Registerband, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) [WA], Bd. 63, Weimar 1987, 176.

77 Vgl. Martin *Luther*, *Operationes in Psalmos*, in: WA, Bd. 5, Weimar 1892, 19–23.

78 Vgl. Martin *Luther*, *Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis*, in: WA, Bd. 6, Weimar 1888, 104–106.

79 Vgl. Martin *Luther*, *Enarrationes epistolarum et euangeliorum, quas postillas vocant*, in: WA, Bd. 7, Weimar 1897, 463–465.

80 «Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Friedrich der Weise Luther nicht deshalb begünstigt, weil ihm dessen Theologie besonders zusagte. Er ist als Anhänger und Förderer einer massiven spätmittelalterlichen Werk- und Kultusfrömmigkeit so prominent hervorgetreten, daß sich zu Luthers Denken eher ein natürlicher Gegensatz ergeben musste. [...] Auch sind die Anzeichen dafür, daß der Reformator seinen Landesherrn später überzeugt haben könnte, gering – mehr als eine gewisse Unschlüssigkeit ist kaum erkennbar; erst auf dem Totenbett 1525 hat er das Abendmahl unter beiden Gestalten empfangen und ich damit entschieden. Was den Kurfürsten leitete, war eher das kirchenpolitische Interesse des Territorialfürsten, sein Land von Übergriffen der kirchlichen Hierarchie freizuhalten» (Bernd *Moeller*, *Deutschland im Zeitalter der Reformation*, Göttingen 41999 [Deutsche Geschichte 4], 77). Während Friedrich der Weise also anders als seine direkten Nachfolger «in erster Linie Lutherschuttpolitik betrieb, ohne sich jemals direkt zur Reformation zu bekennen, setzten sich Herzog Johann [der Beständige] und sein Sohn Johann Friedrich früh mit den Lehren Luthers, aber auch den davon abweichenden Strömungen auseinander, was schließlich zur offenen Hinwendung zum evangelischen Glauben führte» (Doreen von *Oertzen Becker*, *Die Kirchenpolitik Kurfürst Johann des Beständigen*, in: *Die Ernestiner. Politik*,

In seiner Betrachtung früher Lutherausgaben hat Christopher Spehr unlängst herausgestellt, dass die *Wittenberger* (1539–1559), daran angelehnt die *Jenaer* (1554–1558) und später auch die *Altenburger Ausgabe* (1661–1664) Holzschnitte zieren, die Luther und den Kurfürsten Johann Friedrich als Betende unter dem Kreuz darstellen.⁸¹ Dass gerade diese mit dem 1545 erschienenen ersten Band der lateinischen Reihe der *Wittenberger Ausgabe* eingeführte «lutherisch-ernestinische Kreuzesszene enorme bildmediale Wirkung»⁸² entfalten musste, liegt auf der Hand. Doch

«[w]eil der Kurfürst nicht eindeutig als Johann Friedrich zu identifizieren ist und somit eher als Prototyp des sächsischen Kurfürsten gelten kann, treten die Ernestiner (Friedrich der Weise, mehr noch: Johann der Beständige und Johann Friedrich) als Bewahrer des wahren Evangeliums hervor – und begründen damit eine evangelische Memoria, die in der Heiligen Schrift als Wort Gottes und Luthers Lehre in Form der Werkausgabe wurzelt».⁸³

In der *Jenaer Ausgabe* wird diese Form der Etablierung der Ernestiner als Beschützer und Förderer des reformatorischen Christentums dadurch fortgesetzt, dass sich neben der aus der *Wittenberger Ausgabe* bekannten Kreuzesszene zusätzlich ein Holzschnitt der drei Söhne Johann Friedrichs findet. Spätestens mit diesem Bildprogramm ist die ernestinische

Kultur und gesellschaftlicher Wandel, hg. von Gerhard Müller et al., Köln et al. 2016 [Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen, Kleine Reihe 50], 93–122, 94f.; dazu Doreen von Oertzen Becker, Kurfürst Johann der Beständige und die Reformation [1513–1532]. Kirchenpolitik zwischen Friedrich dem Weisen und Johann Friedrich dem Großmütigen, Köln et al. 2017 [Quellen und Forschungen zu Thüringen im Zeitalter der Reformation 7]; vgl. auch Armin Kohnle, Die ernestinischen Fürsten Friedrich der Weise und Johann der Beständige und ihr Verhältnis zu Martin Luther in den Anfangsjahren der Reformation, in: *Initia Reformationis. Wittenberg und die frühe Reformation*, hg. von Irene Dingel et al., Leipzig 2017 [Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 33], 391–408).

81 Vgl. Christopher Spehr, Die Lutherausgaben des 16. bis 18. Jahrhunderts. Initiierung, Programmatik und Memoria, in: *Reformatio et memoria. Protestantische Erinnerungsräume und Erinnerungsstrategien in der Frühen Neuzeit*, hg. von Christopher Spehr et al., Göttingen 2020 (Refo500 Academic Studies 75), 315–363, besonders 328; dazu Eike Wolgast und Hans Volz, Geschichte der Luther-Ausgaben vom 16. bis zum 19. Jahrhundert, in: *WA 60* (1980), 427–637; hier 488; 541; 566; 571.

82 Spehr, *Lutherausgaben*, 327.

83 Spehr, *Lutherausgaben*, 329.

Linie unauflösbar mit der lutherischen Sache verbunden und die Jenaer Ausgabe damit «zu einem der prestigeträchtigen Instrumente dynastischer Selbstdarstellung»⁸⁴ geworden. Über ein Jahrhundert später sollte dann die Altenburger Ausgabe «[p]ointiert und gegenüber den Lutherausgaben des 16. Jahrhunderts deutlich gesteigert, [...] die ernestinischen Herrscher als gültige Glaubenshüter und Beförderer des Evangeliums in lutherisch orthodoxer Weise [würdigen und verehren].»⁸⁵

Dass die exklusive Verbindung der Ernestiner mit der Wittenberger Reformation jedoch nicht nur durch einschlägige Luther-Ausgaben zum Ausdruck gebracht worden ist, zeigt die Titelblattgestaltung der Wittenberger Lutherbibel, in der die von Lukas Cranach gestaltete lutherisch-ernestinische Kreuzesszene der *Wittenberger Ausgabe* zeitnah aufgegriffen und so eine unmissverständliche Verbindung zwischen Luthers Werken und der Heiligen Schrift hergestellt wurde.⁸⁶ Dieser Sachverhalt verbunden mit der Tatsache, dass die Bibelausgabe letzter Hand aus dem Jahr 1545 in Verbindung mit dem reformatorischen Zentralvers 1Petr 1,25 Johann Friedrich gewidmet ist,⁸⁷ verdeutlicht, dass auch Luthers Übersetzungswerk bereits zu seinen Lebzeiten auf das Engste mit den ernestinischen Kurfürsten verbunden sein sollte.⁸⁸ Die Ernestiner wiederum setzten ihre historische Rolle als Beschützer und Bewahrer der frühen Reformation gerade auch mit Blick auf die Bibelübersetzung folgerichtig und selbstbewusst zu Repräsentationszwecken ein. Entsprechend

84 *Spehr*, Lutherausgaben, 337.

85 Vgl. *Spehr*, Lutherausgaben, 340–345 (Zitat 343).

86 Vgl. Stefan *Michel*, Martin Luther und Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen im Holzschnitt, in: *Die Welt der Ernestiner. Ein Lesebuch*, hg. von Siegrid Westphal et al., Köln et al. 2016, 45–55, hier 47.

87 Vgl. Martin *Luther*, *Biblia: das ist: Die gantze Heilige Schrift: Deudsch, Wittemberg: Hans Lufft, 1545, 7f.*, online: <http://digital.wlb-stuttgart.de/purl/bsz351733388>.

88 Die sächsische Kurfürstenwürde war nach der Zerschlagung des Schmalkaldischen Bundes im Jahre 1547 bekanntermassen von den Ernestinern in Gestalt von Johann Friedrich an die Albertiner übergegangen (vgl. Karlheinz *Blaschke*, Moritz von Sachsen, in: *Die Reformationszeit II*, hg. von Martin Greschat, Stuttgart et al. 1981 [Gestalten der Kirchengeschichte 6], 295–314), die nach der Leipziger Teilung (1485) als Zweig der Wettiner und bis ins 20. Jahrhundert hinein die sächsische Königswürde innehatten (vgl. Reiner *Groß*, *Die Wettiner*, Stuttgart 2007 [Kohlhammer-Urban-Taschenbücher 621]; zur weiteren Geschichte der Ernestiner vgl. Thomas *Nicklas*, *Das Haus Sachsen-Coburg*, Stuttgart 2003 [Kohlhammer-Urban-Taschenbücher 583]).

dynastisch fortgesetzt findet sich die bildhafte Verbindung mit Luther daher später beispielsweise auch in der berühmten, im Nürnberger Verlagshaus Erndter in vierzehn Auflagen nachgedruckten *Kurfürstenbibel* (1641), die nach ihrem ernestinischen Initiator Herzog Ernst von Sachsen-Gotha, genannt «der Fromme» und als Begründer des Hauses Sachsen-Gotha-Altenburg ein direkter Vorfahre Augustas, auch als *Ernestinisches Bibelwerk* bezeichnet wird.⁸⁹ Bereits zuvor war in der bei Christian Egenolffs Erben erschienenen *Frankfurter Bibel* (1585) die Taufe Jesu ins Bild gesetzt worden, indem diese Szene in Anknüpfung an einen von Cranach und seiner Schule eingeführten Darstellungstypus von den Ernestinern auf der linken und den Wittenbergern Luther, Melanchthon, Cruciger, Jonas und Bugenhagen auf der rechten Seite flankiert wird. Luther und der durch sein berühmtes Wundmal gut zu identifizierende Johann Friedrich sind in dieser Darstellung besonders hervorgehoben.⁹⁰

Auf exakt diesen besonders augenfällig in Bibel- und Luther-Ausgaben zum Ausdruck gebrachten Anspruch der Ernestiner, entscheidend zur Durchsetzung der Reformation beigetragen zu haben, spielt Wettstein, der mit Luther und dessen Übersetzungswerk natürlich gut bekannt war,⁹¹ durch seinen Verweis auf die Linie zu Friedrich dem Weisen⁹² an.

89 Vgl. Johann Anselm *Steiger* und Franziska *May*, Herzog Ernst der Fromme und die sog. Kurfürstenbibel (1641). Höfische Repräsentation und Kommunikation des Wortes Gottes, in: *Daphnis* 42 (2013), 331–378, hier 338 (weitere Literatur ebd., 332 [Anm. 3]). Mit der *Kurfürstenbibel* hatte Herzog Ernst gegenüber den Albertinern, die kein vergleichbares Bibelwerk vorweisen konnten, den Anspruch der Ernestiner, die eigentlichen Bewahrer der Wittenberger Reformation zu sein, eindrücklich unterstrichen (vgl. *Steiger/May*, Herzog Ernst der Fromme, 357f.).

90 Vgl. Stefan *Michel*, Die Kanonisierung der Werke Martin Luthers im 16. Jahrhundert, Tübingen 2016 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 92), 90–95.

91 In den *Prolegomena* wird Luther, auch wenn dessen Edition des Neuen Testaments nicht erwähnt wird, weil «non [...] vera lectio inde vel erui vel confirmari possit» (*Wettstein*, *Prolegomena*, 181), vor Oekolampad an erster Stelle unter den bedeutenden protestantischen Auslegern (vgl. Anm. 49) genannt.

92 Auch wenn man eher seinen Bruder und Nachfolger Johann den Beständigen «füglich den andern Stifter und Vater der lutherischen Kirche nennen [könnte]» (Johann Lorenz von *Mosheim*, Geschichte der Kirchenverbesserung im sechszehnten Jahrhundert, hg. von Johann August Christoph von Einem, Leipzig 1773, 102), sind die Verdienste Friedrichs des Weisen um die Reformation trotz seines im Vergleich zurückhaltenderen Kurses selbstverständlich bekannt. In der zeitgenössischen Kirchengeschichtsschreibung findet sich eine besonders konzise Zusammenfassung seiner Verdienste in

Eingedenk der Tatsache, dass das *Novum Testamentum Graecum* nicht dem bei seinem Erscheinen bereits knapp 70-jährigen König George II., sondern dessen Sohn Friedrich Ludwig gewidmet ist, lässt darauf schließen, dass Wettstein im Zuge der Veröffentlichung mit langwierigen Auseinandersetzungen gerechnet hat, so dass ihm der zukünftige Thronfolger als der geeignetere Adressat und Protektor erschienen sein wird. Der mit aller Härte gegen ihn geführte Prozess in Basel jedenfalls wird ihn Vorsicht gelehrt und zur Suche nach entsprechender Patronage veranlassen haben. Da es ausser Frage stand, es Erasmus, der sein *Novum Testamentum Omne* (1516) Papst Leo X. ([1475] 1513–1521) gewidmet hatte,⁹³ nachzutun, war das englische Königshaus, wenn es dem Protestanten Wettstein darum gegangen sein sollte, der eigenen NT-Edition einen vergleichbaren Rang anzuweisen, sicher eine angemessene Wahl. Wettsteins Biograph Hulbert-Powell bemerkt zwar, dass Friedrich Ludwig aufgrund seines Charakters «the very last person to whom a dedication [...] was in any way suitable»⁹⁴ gewesen und dass die Widmung aus Respekt vor dessen Frau Augusta zustande gekommen sei, in deren Haushalt Wettsteins Cousin und «lifelong friend»⁹⁵ Kaspar Wettstein (1695–1760) angestellt war,⁹⁶ doch dürften für Wettstein daneben auch strategische Überlegun-

Christian Wilhelm Franz *Walch*, Geschichte der evangelischlutherischen Religion als ein Beweis daß sie die wahre sey, Jena: Theodor Wilhelm Ernst Guth, 1753, 253–264.

93 Dass Erasmus' Edition nicht nur Leo X. gewidmet, sondern auch mit kaiserlichem Druckprivileg erschienen war, um sich gegen *varias censuras* abzusichern, war Wettstein wohl bekannt (vgl. *Wettstein*, Prolegomena, 88).

94 *Hulbert-Powell*, Account, 243.

95 *Hulbert-Powell*, Account, 13.

96 Zu (Johann) Kaspar (Caspar, Gaspard) Wettstein vgl. vor allem Andreas *Staehelin*, Der Englandbasler Caspar Wettstein. Eine Skizze seines Lebens, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 57 (1958), 171–180; dazu *Hulbert-Powell*, Account, 277–279; Jan *Krans*, «Mon Cher Cousin». Johann Jakob Wettstein's Letter to His Cousin Caspar, in: Goldene Anfänge und Aufbrüche. Johann Jakob Wettstein und die Apostelgeschichte, hg. von Manfred Lang und Joseph Verheyden, Leipzig 2016, 49–64. Im einschlägigen Lexikon lediglich als englischer Hofprediger vorgestellt (vgl. Emanuel *Dejung*, Art. «Wettstein – A. Kanton Baselstadt», in: Historisch-biographisches Lexikon der Schweiz, hg. von Heinrich Türler et al., Bd. 7, Neuenburg 1934, 503f.), verfügte Kaspar Wettstein u. a. als Bibliothekar, Kaplan und Sekretär des Prince und der Princess of Wales über exzellente Verbindungen nach England und unterhielt zudem eine umfangreiche Korrespondenz. Dass Johann Jakob Wettsteins Verbindungen nach England vor allem durch seinen Cousin Kaspar vermittelt worden waren, ist sicher nicht übertrieben. Zudem hatte Johann Jakob Wettstein in seinem Cousin auch einen wichti-

gen zu seinem Schutz eine Rolle gespielt haben. Tiefergehende persönliche Beziehungen nach England ausser die zu seinem Cousin gab es, soweit zu sehen ist, jedenfalls nicht.⁹⁷

Dass Wettstein die «Schicksalsgemeinschaft»,⁹⁸ wie sie zwischen Luther und den Ernestinern bestanden hat, im Haus Hannover zu suchen scheint,⁹⁹ lässt schliesslich auch eine unerwartete Entwicklung erkennen: Von dem plötzlichen Tod Friedrich Ludwigs Ende März 1751 überrascht,¹⁰⁰ sah sich Wettstein gezwungen, sein *Novum Testamentum Graecum* in einer hinter der ersten abgedruckten zweiten *Dedicatio*¹⁰¹ dessen unmündigem Sohn George, dem nächsten in der Thronfolge und späteren König George III. (1738–1820),¹⁰² zuzueignen.¹⁰³ Während er dies zu tun wage, bitte er den unsterblichen Gott, dass er dem neuen Widmungs-

gen Mitarbeiter vor Ort (vgl. etwa Scott *Mandelbrote*, Eighteenth-Century Reactions to Newton's Anti-Trinitarianism, in: Newton and Newtonianism. New Studies, hg. von James E. Force und Sarah Hutton, Dordrecht et al. 2004 [Archives International D'Histoire des Idées / International Archives of the History of Ideas 188], 93–111, hier 108). Dass Kaspar Wettstein auch auf dem Kontinent den Ruf eines exzellenten Gelehrten genoss, wird nicht zuletzt daran deutlich, dass er im März 1752, drei Monate vor Johann Jakob, Mitglied der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin wurde (vgl. Werner *Hartkopf*, Die Berliner Akademie der Wissenschaften. Ihre Mitglieder und Preisträger 1700–1990, Berlin 1992, 389f.). Kaspar ist der *Theologie*, Johann Jakob dagegen der *Geschichte* zugeordnet.

- 97 Im Rahmen seiner nach dem Studium unternommenen Bibliotheksreise hatte Wettstein England besucht und für einige Zeit Richard Bentley (1662–1742) zugearbeitet (vgl. dazu James Henry *Monk*, The Life of Richard Bentley D. D. With an Account of His Writings, and Anecdotes of Many Distinguished Characters During the Period He Flourished, 2 Bde., London 1833, Bd. 1, 397; Bd. 2, 120–122). Zum Einfluss der englischen Theologie auf die Schweiz insgesamt vgl. *Wernle*, Der Schweizerische Protestantismus, 472–474.
- 98 Christopher *Spehr*, Die Ernestiner und Martin Luther, in: Westphal et al. (Hg.), Welt der Ernestiner, 23–31, hier 30.
- 99 Der Wunsch nach Patronage war zunächst wohl eher einseitig, doch wurde Wettstein, ob im Zusammenhang seiner *Dedicatio* oder nicht, kurz nach dem Erscheinen seiner Edition in die *Royal Society* aufgenommen.
- 100 «[E]cce affertur atrox de praematura optimi principis morte nuntius, qui non me solum, verum etiam omnes bonos, ultra quam dici potest, perculit atque afflixit» (*Wettstein*, *Dedicatio* [II], VI).
- 101 Vgl. *Wettstein*, *Dedicatio* [II], VI.
- 102 Vgl. John *Cannon*, Art. «George III. (1738–1820)», in: ODNB, Bd. 21, Oxford 2004, 833–853.
- 103 Zu den hannoverschen Königen von England vgl. Hans-Georg *Aschoff*, Die Welfen. Von der Reformation bis 1918, Stuttgart 2010, 174–207; Jeremy *Black*, The Hanover-

empfänger ein glückliches und langes Leben schenken möge, und hoffe, dass dieser in reiferem Alter von ganzem Herzen der Lehre des Evangeliums zustimme und sich, weil die königliche Würde dies erfordere, als standhafter Verteidiger und Schutzherr derselben erweisen werde.¹⁰⁴ Gerade mit dem Abdruck beider *Dedicationes* hatte sich Wettstein endgültig unter den Schirm der Hannoveraner begeben.

4 Ergebnis

Betrachtet man die theologiegeschichtlichen Linien, wie sie in der *Apolo- logie* vom 7. Januar 1730 und in der dem Prince of Wales gewidmeten ersten *Dedicatio* ansichtig werden, mögen sich unweigerlich Urteile über Wettsteins Charakter aufdrängen, und man könnte vor dem Hintergrund der eingangs beschriebenen gegensätzlichen Darstellungen geneigt sein, eher seinem Antagonisten Frey als seinem Lobredner Krighout zuzustimmen. Die Vergleiche mit Erasmus und Luther müssen, insbesondere dann, wenn sie in apologetischer Absicht bemüht werden, überheblich wirken. Dennoch ist Vorsicht geboten. Dass Wettstein, der mit der als *Verbaslerung* bezeichneten Dominanz einiger weniger Familien an der Universität bestens vertraut und selbst Mitglied einer berühmten Basler Gelehrtenfamilie war,¹⁰⁵ dynastisch dachte¹⁰⁶ und, zumal zum Beleg seiner Rechtgläubigkeit, je nach Adressatenkreis weithin bekannte exegese- bzw. reformationsgeschichtliche Zusammenhänge in Anschlag bringt, ist zunächst nicht ungewöhnlich. Zugutehalten muss man ihm überdies, dass er sich eindeutiger Vergleiche mit Erasmus und Luther

ians. *The History of a Dynasty*, London 2004; Alvin Redman, *The House of Hanover*, London 1968.

- 104 «Quod dum facere audeo, Deum immortalem precor, ut vitam tibi largiatur prosperam atque diuturnam, spesque adeo, quas de te concipimus maximas, velit esse ratas, ut, cum aetas maturior accesserit, re ipsa demonstres, te doctrinae evangelii toto corde assentiri, et, quod regia dignitas requirit, ejusdem esse constantem defensorem atque protectorem» (*Wettstein*, *Dedicatio* [II], VI).
- 105 Vgl. *Staehelin*, *Geschichte der Universität Basel*, 53; *Bonjour*, *Universität Basel*, 245f. Auch um den Basler Lehrstuhldynastien entgegenzuwirken, wurde bei der Besetzung von Ämtern im Jahre 1688 das Losverfahren eingeführt (vgl. dazu z. B. *Staehelin*, *Geschichte der Universität Basel*, vor allem 63–69).
- 106 Vgl. Bastian Lemitz, «Occulto aevo crescit». Johann Jakob Wettstein und die Kopfzeile seiner *Dissertatio* (1713), in: Lang/Verheyden (Hg.), *Goldene Anfänge*, 65–91, hier 89f.

enthält. Gleichwohl geben die indirekt angestellten Vergleiche als argumentationsstrategisch absichtsvoll eingeflochtene Bestandteile der beiden betrachteten Ego-Dokumente in rudimentärer und verdeckter Form¹⁰⁷ Auskunft über Wettstein, der die eigene Sache eben doch mit nichts Geringerem als den Kämpfen der Reformationszeit und das eigene Schicksal mit dem ihrer Protagonisten verglichen wissen will.

Diese markige Selbststilisierung als Beleg für die von Frey behauptete Insolenz Wettsteins heranzuziehen, ist aus geschichtstheoretischen Gründen jedoch problematisch, da Aussagen über den Charakter einer historischen Person bekanntlich nicht mehr als das Ergebnis einer Interpretation von Quellendokumenten sein können. Die Person selbst bleibt letztlich unerreichbar. Doch auch wenn sich die Vergleiche mit Erasmus und Luther als eine Form des gerade auch mit Blick auf die nachreformatorische Zeit sicherlich mit Gewinn weiter zu untersuchenden kirchlich-akademischen *self-fashioning*¹⁰⁸ beschreiben lassen, wirken sie trotzdem nicht sonderlich bescheiden. Weiterer Aufschluss über die Selbststilisierung Wettsteins ist nur durch die Analyse weiterer Ego-Dokumente, und zwar vor allem solcher, die im Gegensatz zur *Apologie* vom 7. Januar 1730 und zur gut zwei Jahrzehnte nach ihr erschienenen ersten *Dedicatio* nicht für die Öffentlichkeit bestimmt waren, zu erwarten. Zu denken ist hier natürlich an den in der *Bibliothèque nationale de France* asservierten und von Jan Krans und Joseph Verheyden zur Edition vorbereiteten brieflichen Nachlass,¹⁰⁹ der mit Sicherheit neue Impulse für die Wettsteinforschung jenseits der grossen NT-Edition liefern und mehr Licht in eine der spannendsten Theologenbiographien des 18. Jahrhunderts bringen wird.

Abstract: Regarding his character the posthumous assessments of the famous textual critic John James Wettstein range between praise (Krig-

107 Vgl. dazu Anm. II.

108 Dieser in den Literatur- und Geschichtswissenschaften mittlerweile gut etablierte Begriff geht zurück auf Stephen Jay Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago, IL 1980; vgl. dazu auch Jürgen Pieters, *Moments of Negotiation. The New Historicism of Stephen Greenblatt*, Amsterdam 2001.

109 Vgl. Jan Krans, Johann Jakob Wettstein. New Sources, New Problems, and New Possibilities for Digital Research, in: *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 5/1 (2016), 73–88; vgl. dazu auch Castelli, *Wettstein's Principles*, 4 (Anm. 2); 299f.; 472f.

hout) and insult (Frey). In contrast to these external ascriptions the author focusses on Wettstein's self-assessment or, more precisely, on his self-fashioning by consulting an apology that has been drafted in the course of the "Wettsteinhandel" and the *Dedicatio* of Wettstein's Greek New Testament. It turns out that Wettstein was not afraid to put himself in a line with big names in the history of protestant theology.

Keywords: Johann Jakob Wettstein; Basel, 18. Jahrhundert; Selbststilisierung; Ego-Dokumente; Erasmus von Rotterdam; Reformation

Rezensionen

Celine S. Young. *Received by Christ: A Biblical Reworking of the Reformed Theology of the Lord's Supper*, Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2023 (Re-envisioning Reformed Dogmatics), X & 260 S. – ISBN 978-1-6667-4827-7.

Ausgegangen wird in der vorliegenden Monographie von der Feststellung, die theologische Reflexion des Abendmahls kreise traditionell mehrheitlich um die Frage, wie sich die Elemente (Brot und Wein) einerseits und Leib und Blut Christi andererseits zueinander verhielten. Zwar sei besagte Frage unterschiedlich beantwortet worden, je nachdem, ob die Differenz zwischen Zeichen (Brot und Wein) und Bezeichnetem (Leib und Blut Christi) oder deren Verbindung betont wurde. Yeung bezeichnet die Befürworter der ersteren Position als «Platoniker» und nennt als deren prominente Vertreter Augustinus und – in seinem Gefolge – Jean Calvin (98–104; 136–141; 199–203). Von ihnen grenzten sich wiederum die «Aristoteliker» ab, zu denen die römisch-katholischen Dogmatiker (ab dem 13. Jahrhundert), aber auch Martin Luther zählten (150f.: Luther habe zwar keine aristotelische Terminologie verwendet, aber in der Sache einen letztlich doch als «aristotelisch» zu bezeichnenden Standpunkt vertreten).

Was allerdings häufig übersehen werde und worauf Yeung hingegen besonders aufmerksam machen möchte, ist die Verwandtschaft von «Aristotelikern» und «Platonikern». Denn so sehr sich die beiden Positionen auf den ersten Blick voneinander unterschieden, deckten sie sich doch in einem wesentlichen Aspekt: Beide setzten ein – wie Yeung formuliert – «statisches» Verständnis des Abendmahls voraus. Und dieses habe wiederum unvermeidlich zu einer übermässigen Konzentration auf die «Dinge», um die es im Abendmahl vermeintlich gehe, sowie zu «metaphysischen» Spekulationen über sie geführt (141–146; 246). Das Abendmahl «statisch» aufzufassen, bedeutet nun aber Yeung zufolge, es misszuverstehen. Deshalb plädiert sie für eine grundsätzliche Revision des – speziell – reformierten Konsenses in Sachen Abendmahl.

Anstatt zu fragen, inwiefern man von einer Präsenz Christi in den Elementen sprechen könne oder inwiefern beim Abendmahl durch Essen und Trinken eine wirkliche Teilhabe an Leib und Blut Christi geschehe, sollte diese rituelle Handlung als Gedächtnismahl, als Gedenken des «christlichen Passah» (d. h. der Passion Christi) und des neuen Bundeschlusses in seinem Blut aufgefasst werden (59–62; 141; 147; 151). Diese alternative Sicht, die Yeung als «dynamisch» und «historisch» bezeichnet (146f.), wird nicht zuletzt aufgrund ihres gegenüber der herkömmlichen Auffassung grösseren ethischen Potenzials befürwortet. Denn ein solches Gedenken dessen, was Christus tat und litt, stelle zugleich eine Verpflichtung für die Teilnehmenden dar, am *Geborsam* Christi *ausserhalb* der Feier – und nicht an seinem Leib und Blut *innerhalb* ihrer – zu «partizipieren» (90–92; 213–221). Abgesehen von dieser zweifachen Handlung (Gedenken und Selbstverpflichtung) geschehe im Abendmahl jedenfalls nichts – was Yeung in der Formel zusammenfasst: «Eating and drinking without metaphysics» (94).

Es dürfte mittlerweile deutlich geworden sein, dass, was Yeung zum neuen reformierten Konsens in Sachen Abendmahl etablieren möchte, nichts anderes als Huldrych Zwinglis Abendmahlsverständnis ist. Auf den Zürcher Reformator und dessen Einsicht in den Zusammenhang zwischen jüdischem Passah- und christlichem Abendmahl geht Yeung im ersten Kapitel ihrer Studie auch explizit und ausführlich ein (15–43). Was die Überzeugungskraft von Yeungs Argumentation sonst allerdings schwächt, ist die verkürzte Darstellung der klassisch-reformierten Sicht, deren Komplexität die Autorin nur teilweise gerecht wird.

Dies wird besonders daran deutlich, dass Yeung der reformierten Sakramentstheologie in ihrer reifen Gestalt pauschal eine statische Tendenz zuschreibt. Nun stellt aber die Betonung, «Sakrament» sei kein *nomen rei*, sondern ein *nomen actionis*, ein Merkmal just jener klassisch-reformierten Sicht, von der sich Yeung distanzieren möchte, dar. Der Unterschied zwischen der eng zwinglianischen Sicht, die Yeung befürwortet, und dem reformierten Lehrkonsens kann also nicht hier liegen. Vielmehr ergibt er sich aus der unterschiedlichen Beantwortung der Frage: *Wer* handelt bei der «heiligen Handlung» des Abendmahls?

Dieser Frage geht Yeung nicht nach, denn für sie liegt die Antwort von vornherein auf der Hand: Wenn man sich für ein dynamisches Ver-

verständnis des Abendmahls entscheide, dann sei die feiernde Gemeinde der einzige Akteur (169). Der klassisch-reformierte Konsens fasste hingegen die sakramentale Handlung als göttlich-menschlich auf, d. h. als Resultat eines asymmetrischen Zusammentreffens von (primärem) göttlichem Wirken und (sekundärem) menschlichem Handeln. Man beachte: Dieser Auffassung nach stellt das Abendmahl als Sakrament *weder* eine rein menschliche Antwort auf die Gnade Gottes – die Ansicht, die Yeung favorisiert – *noch* einen rein göttlichen Vorgang dar – was Yeung Calvin fälschlicherweise vorwirft (169). Vielmehr werde das Essen und Trinken von Brot und Wein insofern zum Sakrament, als diese Handlung durch Christus als Ort seiner eigenen Selbstmitteilung gleichsam in Anspruch genommen wird.

Diese klassisch-reformierte Auffassung des Abendmahls – wie sie etwa im *Zweiten Helvetischen Bekenntnis* zur Sprache kommt – war nicht zuletzt darin begründet, dass das Mahl nicht isoliert, sondern immer im Zusammenhang mit anderen Handlungen wie Taufe (die Yeung bewusst ausklammert, 11), Wortverkündigung und Gebet (die ebenfalls nicht berücksichtigt werden) betrachtet wurde. Und dies geschah wiederum aus der Beobachtung heraus, dass diesen verschiedenen Handlungen die gleiche Grundstruktur eigen sei. Denn bei ihnen allen seien Menschen eindeutig aktiv, aber so, dass ihr Handeln zum Ort des Handelns Gottes an ihnen werde. So konnte etwa ein Bullinger je nach Kontext das Abendmahl in Analogie zur Wortverkündigung oder aber die Wortverkündigung in Analogie zum Abendmahl erläutern.

Was Yeung «Metaphysik» nennt, steht somit nicht per se im Gegensatz zu einem dynamischen Verständnis des Abendmahls. Ebenso wenig besteht ferner ein Widerspruch zwischen der klassisch-reformierten Auffassung pneumatischer Christusteilhabe im Abendmahl und der anderen Komponente, die Yeung betonen möchte: der ethischen. Denn jenem Lehrkonsens zufolge stellt die pneumatisch vermittelte Teilhabe an Christus – die zwar nicht nur, aber sehr wohl auch im Abendmahl geschehe – vielmehr die Bedingung der Möglichkeit eines erneuerten Lebenswandels dar. Gerade deshalb wird etwa im *Zweiten Helvetischen Bekenntnis* betont, der «wahre» Glaube – d. h. jener, der sich «durch die Liebe als wirksam erweist» (Gal 5,6) – werde dank der geistlichen Nahrung des Abendmahls stark und wachse.

Zugegeben: Yeung wollte mit dieser ihrer Monographie keine theologiegeschichtliche Studie vorlegen. Ihr besonderes Interesse gilt eindeutig nicht der möglichst präzisen Rekonstruktion theologischer Positionen, ihrer Entstehung und Entwicklung, sondern der rhetorisch wirksamen Verfechtung eines kontroversen Standpunkts. Da die Autorin die eigene Argumentation dennoch in stetem Dialog mit historischen Quellen entwickelt, wäre eine nuanciertere Darstellung der verschiedenen «dynamischen» Abendmahlsauffassungen, die in der Geschichte reformierter Theologie vorkommen, wünschenswert gewesen.

Luca Baschera, Zürich

doi: 10.69871/t89qq482 | CC BY-NC-ND 4.0

Paul Sanders. Zwingli & Bullinger: Quand la Réforme entre en Cène, Carrière-sous-Poissy: La Cause, 2023 (Collection Comprendre), 248 S. – ISBN 978-2-87657-145-7.

Paul Sanders Buch ist der erste Titel, der in der neuen Reihe Collection Comprendre beim Verlag La Cause erscheint. Es versteht sich als eine an ein breiteres Publikum gerichtete Kurzfassung seiner Dissertation von 1989, *Henri Bullinger et l'invention (1546–1551) avec Jean Calvin d'une théologie réformée de la Cène: la gestion de l'héritage zwinglien lors de l'élaboration du «Consensus Tigurinus» (1549) et de la rédaction des «Décades» (1551)*. Der Autor zeichnet aber im hier rezensierten Werk vor allem die biographische und theologische Entwicklung von Huldrych Zwingli und Heinrich Bullinger mit einem Schwerpunkt auf ihre Abendmahlslehre nach. Die Übereinkunft mit Johannes Calvin im *Consensus Tigurinus* (1549) macht dabei nur das vorletzte von insgesamt sieben Kapiteln aus.

Nach einem Vorwort von Pierre-Olivier Léchoit leitet Sanders kurz das Buch mit der Feststellung ein, dass in der französischsprachigen Historiographie Zwingli und Bullinger zugunsten von Martin Luther und Calvin weitgehend aus der Erinnerung verschwunden seien. Nur schon darum ist es meines Erachtens lobenswert, dass Sanders die Schweizer Reformation und deren Rezeption einer französischsprachigen Leserschaft neu zugänglich macht. In der Einleitung vermisst man aber die

Rechenschaft darüber, welchen Stellenwert der Autor in seinen Ausführungen der Abendmahlsfrage beimisst – das Wort *Cène* kommt nicht einmal vor.

Auf die Einleitung folgen drei Kapitel über Zwingli. Das erste behandelt Zwinglis Leben und seine innere Entwicklung, die ganz in den Bahnen des Humanismus interpretiert wird. Sanders ist jedoch bemüht, Zwingli als eigenständigen Reformator gegenüber Luther darzustellen (25) und der lutherisch geprägten Historiographie zu widersprechen (46). Das zweite Kapitel ist Zwinglis Abendmahlstheologie aus den Jahren 1519 bis 1529 gewidmet, die als «zwinglianisme «symbolique»» zusammenfasst wird (47). Die Entwicklung in den auf das Marburger Gespräch folgenden zwei letzten Lebensjahren (1530–1531), für die sich der Autor bereits des auf Gottfried Locher zurückgehenden Ausdrucks «zwinglianisme tardif» (Spätzwinglianismus) bedient, wird im Kapitel drei zum Thema. Trotz formaler und terminologischer Entwicklung sieht Sanders aber kaum Verschiebung «sur le fond» (85). Dies steht meines Erachtens im Widerspruch zu seiner späteren Schlussfolgerung, Bullingers abendmahlstheologische Entwicklung wäre nicht möglich gewesen, wenn sich Zwinglis Position in den letzten Jahren nicht «geöffnet» hätte (179).

Bullinger werden die drei nächsten Kapitel gewidmet. Die zwei ersten behandeln sein Leben und Werk in treuer, aber nicht ergebener Nachfolge Zwinglis unter besonderer Berücksichtigung dessen theologischer und geistesgeschichtlicher Einflüsse. Besonders verdienstvoll ist Sanders Rückgriff auf Bullingers autobiographische Notizen im *Diarium* als Hauptquelle. Man wird aber dem Autor widersprechen müssen, wo er urteilt, Bullinger sei nie ein «véritable humaniste» geworden (95). Nach einem ersten Teil, in dem Bullingers Vita bis zu seinem pastoralen Dienst in Bremgarten chronologisch nachzeichnet wird, erzählt Sanders dann im zweiten Teil thematisch vom Alltag des Reformators nach dessen Berufung zum Antistes: Thematisiert wird die neue Kirchenordnung, Bullingers pastoraler Dienst sowie sein vielfältiges Schrifttum. Bullingers Abendmahlsauffassung wird vor allem im schon erwähnten sechsten Kapitel, d. h. im Zusammenhang mit seinem hitzigen Austausch mit dem Genfer Reformator Johannes Calvin, der zum *Consensus Tigurinus* (1549) führte, zum Thema. Die sehr gut zusammengefasste Auseinandersetzung

mit Calvin geht leider kaum inhaltlich auf die umstrittenen Formulierungen ein.

Im letzten Kapitel blickt Sanders einerseits auf die weltweite Nachwirkung des Zwinglianismus bis heute zurück, die Sanders weitgehend und meines Erachtens zu Recht zu Bullingers Verdienst zählt. Bullinger wird dabei als derjenige aufgefasst, der Zwingli (spätere) Abendmahls-theologie so zu interpretieren wusste, dass er sich mit Calvin über «une doctrine «réformée» de la Cène» (180) einigen konnte. Andererseits und unerwartet taucht dann aber der Autor in die Zürcher Abendmahlsliturgie zu Bullingers Zeit ein und geht den einzelnen Teilen mit Kommentierung nach. Auf den letzten Seiten endet der Autor mit der Schilderung von Calvins und Bullingers Tod.

Sanders zeigt in seinem Buch eine hervorragende Kenntnis der Quellen, die dem Leser in vielen, auch längeren Zitaten begegnen. Auch rezipiert der Autor nicht nur die ältere französischsprachige Sekundärliteratur über Zwingli und Bullinger (Jacques V. Pollet, André Bouvier), sondern berücksichtigt auch neuste englischsprachige und deutschsprachige Forschung (z. B. Bruce Gordon, Peter Opitz). Leider werden Quellenverweise in Form von End- statt Fussnoten angegeben, und dem Buch fehlt eine Bibliografie. Der Text ist in einem schönen, narrativen und gut verständlichen Französisch geschrieben. Trotz der vielen Worterklärungen im Apparat bleibt Sanders Werk für ein nicht sachkundiges Publikum wohl eine Herausforderung. Dafür bietet das Buch französischsprachigen Theologen einen guten Einstieg in die Abendmahlskontroverse aus der Perspektive der Schweizer Reformation.

Pierrick Hildebrand, Zürich

doi: 10.69871/s619c882 | CC BY-NC-ND 4.0

Judith Engeler. Das Erste Helvetische Bekenntnis von 1536: Die Schweizer Protestanten zwischen Bekenntnis und Bündnis, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2023 (Zürcher Beiträge zur Reformati- onsgeschichte 31), 385 S. – ISBN 978–3–290–18521–3.

1536 wurde die *Confessio Helvetica Prior* als erstes Bekenntnis der Schweizer Reformierten von einer Kommission aus Schweizer und Strassburger Theologen erarbeitet. Judith Engeler spannt in ihrer Monographie einen grossen zeitlichen und geographischen Bogen und nähert sich der *Confessio* mit einem ideengeschichtlichen Zugang und unter Rückgriff auf die historische Kontextanalyse. Die Gliederung der Studie ist durch ihre «Spiralförmigkeit» (14) geprägt: In sieben Kapiteln werden mit Hilfe teilweise gleicher Quellentexte theologische und politische Voraussetzungen zur Entstehung der *Confessio* unter unterschiedlichen Blickwinkeln erarbeitet, bevor auf dieser Grundlage die theologische und historische Einordnung der *Confessio* selbst und ein Ausblick auf ihre Rezeption erfolgen. Zunächst zeichnet Engeler die *politische Bündnisentwicklung zwischen 1524 und 1535* nach (25–50). Sie beleuchtet die Beziehung zwischen Eidgenossenschaft und Heiligem Römischen Reich deutscher Nation sowie die innerschweizerischen Bündnisbestrebungen.

Als Wendepunkt erweisen sich für die reformierten Schweizer Orte vor allem die Niederlage im Zweiten Kappeler Krieg und der Zweite Kappeler Landfrieden von 1531. Das Verhältnis der reformierten Orte untereinander gestaltete sich in den 1530er Jahren nicht immer einvernehmlich. Auch die Beziehung zum Reich war kompliziert: Dort formierte sich 1531 der Schmalkaldische Bund, dem die Schweizer nicht beitraten. Wie eng die politischen Bündnisbestrebungen mit theologischen Fragen verknüpft waren, zeigt sich am Beispiel des *Abendmahlsstreit[s] zwischen 1525 und 1535*, der seinen Höhepunkt im Streit zwischen Luther und Zwingli erreichte (51–86). Beim Marburger Religionsgespräch 1529 konnten sich die Teilnehmer nicht auf die Frage nach der Art der Präsenz Christi im Abendmahl einigen. Strittig war zudem die *manducatio impiorum*, für die Luther plädierte, die die Schweizer Theologen und der Strassburger Martin Bucer jedoch ablehnten. Beim Augsburger Reichstag von 1530 wurden mit der *Confessio Augustana*, der *Confessio Tetrapolitana* sowie Zwinglis *Fidei Ratio* gleich drei Bekenntnisse der Evangeli-

schen vorgelegt. In den folgenden Jahren polemisierte vor allem Luther immer wieder gegen die schweizerischen Positionen. Eine Zwischenstellung nahm nun Bucer ein, der den Streit um das Abendmahl für einen Streit um Worte hielt. Er bemühte sich um eine gemeinsame Konkordie zwischen Wittenbergern, Oberdeutschen und Schweizern.

Das Verhältnis der eidgenössischen Städte [...] bis 1536 war durch die Angst vor einem neuen Krieg sowie durch gegenseitiges Misstrauen zwischen den reformierten Orten geprägt (87–122). *Das Briefnetzwerk der Theologen* zeigt, wie die Akteure miteinander über aktuelle theologische und politische Fragen – vor allem auch über das Abendmahl – diskutierten (123–173). Die Strassburger Bucer und Capito versuchten, zwischen den Wittenbergern und den Schweizern zu vermitteln – nicht immer zur Begeisterung aller Beteiligten. Im Kapitel zur *Reformierte[n] Bekenntnisbildung* (175–214) erklärt Engeler die Unterschiede zwischen lutherischen und reformierten Bekenntnissen: Im Gegensatz zu den lutherischen Bekenntnisschriften erheben reformierte Bekenntnisse nicht den Anspruch, dass sie immer und für alle reformierten Kirchen verbindlich sind. Engeler stellt zentrale reformierte Bekenntnisschriften der frühen Reformationszeit vor und erläutert ihre theologischen Hintergründe. Das Herz der Studie bildet das Kapitel über die *Confessio Helvetica Prior als Gemeinschaftswerk* (215–203) der Theologen Bullinger, Myconius, Grynäus, Bucer, Capito, Jud und Megander. Die *Confessio* erweist sich als «ein doppelter Kompromiss» (236): Erst wurden die Glaubenslehren der Schweizer reformierten Kirchen von Bullinger, Myconius und Grynäus zusammengestellt, anschliessend stiessen Bucer und Capito, die für eine Konkordie mit Luther warben, zur Kommission dazu. Nun wurden Änderungen in den Text eingefügt, die eine Annäherung an die Position Luthers ermöglichen sollten. Durch die deutsche Übersetzung, die Jud vornahm, wurden unklare Stellen erläutert. Engeler kann durch eine sorgfältige Analyse der unterschiedlichen erhaltenen handschriftlichen Versionen und weiterer Archivalien den Entstehungsprozess der *Confessio* genau nachzeichnen. Die Schrift besteht aus 27 Artikeln und einer *Protestatio*, die jedoch nicht in die offizielle deutsche Fassung aufgenommen wurde.

Durch den Vergleich mit anderen Bekenntnisschriften arbeitet Engeler inhaltliche Charakteristika und Besonderheiten der *Confessio* he-

raus. Ein Novum ist, dass die *Confessio* mit fünf Artikeln zur Heiligen Schrift beginnt, die gleich die Frage nach der Lehrautorität klären: Die Heilige Schrift legt sich selbst aus, sie ist Massstab für alle weiteren Ausleger (*scriptura sui ipsius interpres*). Zugleich soll die Schriftauslegung der *regula fidei et charitatis* folgen. Die Artikel zur Erbsünde (Art. 8) und zum freien Willen (Art. 9) wurden wohl auf Anregung der Strassburger Theologen ergänzt, ebenso Artikel zwölf, der sich mit der evangelischen Lehre und der Rechtfertigung befasst, und Artikel 15 über die Ämterlehre. Am gravierendsten sind die Änderungen, die nach Eintreffen der Strassburger an den Sakramentsartikeln vorgenommen wurden (Art. 20–22). Artikel 21 befasst sich mit der Taufe, die als Bad der Wiedergeburt gedeutet wird. Gott selbst bietet die Taufe seinen Auserwählten an. Der Bund als theologischer *Locus* wird an dieser Stelle nicht erwähnt. In Artikel 22, dem Abendmahlsartikel, stammt ein Einschub von den Strassburger Theologen, der betont, dass Jesus Christus den Gläubigen seinen Leib und Blut wahrlich anbietet und sich ihnen im Abendmahl hingibt. Indirekt wird die Frage nach der *manducatio impiorum* geklärt: Das Angebot gilt nur den Gläubigen. Eine natürliche oder räumliche Vereinigung von Brot und Wein mit Leib und Blut Christi wird ebenso ausgeschlossen wie eine leibliche oder fleischliche Gegenwart Christi. Deutlich wird, dass Gott selbst handelt; nicht dem Pfarrer oder dem Sakrament wird Macht zugesprochen.

In einem weiteren Abschnitt, der von Bullinger, Myconius und Grynäus für die Erstfassung erarbeitet worden war, wird der Sinn der Abendmahlsfeier erläutert. Die sieben Wirkweisen und der verpflichtende Charakter der Sakramente wird betont. Das Abendmahl erscheint als Gedächtnis-, Danksagungs- und Gemeinschaftsmahl. Dass das Wirken des Heiligen Geistes unerwähnt bleibt und die Ubiquitätslehre nicht thematisiert wird, könnte als Versuch der Annäherung an die Wittenberger verstanden werden. Der Begriff der *unio sacramentalis*, den Bucer sonst gern verwendete, fehlt.

Am 27. März 1536 wurde das Bekenntnis in Basel angenommen. Die politische Lage in der Schweiz hatte sich – so zeigt der Ausblick auf *Wirkung und Rezeption der Confessio* – verbessert, theologisch bestand weiterhin kein Konsens (305–348). Vor allem das Eingreifen Bucers in den Text wurde nicht von allen Akteuren positiv beurteilt. Eine Konkordie mit

den Oberdeutschen und den Wittenbergern kam nicht zustande. Luther nahm die *Confessio* positiv auf, war jedoch der Meinung, dass die Schweizer der Wittenberger Konkordie, die 1536 von Oberdeutschen und Wittenberger Theologen unterschrieben worden war, beitreten müssten, was diese aber ablehnten.

Judith Englers Studie besticht durch eine sorgfältige Quellen- und Kontextanalyse. Deutlich wird, wie eng Schweizerische, Oberdeutsche und Wittenberger Bekenntnisbildung und Bündnispolitik miteinander verwoben waren und wie sich politische und theologische Frontstellungen vor allem in den 1530er Jahren konstituierten oder auch verschoben – aus politischen Gründen, aber oft auch aus persönlichen Sympathien oder Misstrauen. Eine rein theologiegeschichtlich angelegte Analyse der *Confessio* hätte all diese Ergebnisse nicht herausarbeiten können, weshalb sich Englers Zugang als gut gewählt erweist. Das eigentliche Kapitel zur *Confessio Helvetica Prior*, das im letzten Drittel der Studie steht, führt die zahlreichen Stränge, die in den vorherigen Kapiteln aufgemacht worden sind, zusammen. Das ist auch nötig: Die spiralförmige Anordnung der Kapitel bedingt manchmal Wiederholungen bzw. müssen Leser:innen immer wieder im Buch hin und her blättern, um sich bestimmte Zusammenhänge zu erschliessen. Vielleicht wären Register hilfreich gewesen, um das Navigieren im Buch zu vereinfachen. Diese wenigen Anmerkungen sollen aber nicht zu sehr ins Gewicht fallen und auf gar keinen Fall verschleiern, dass es sich bei diesem Buch um einen ausgezeichneten Beitrag zur Reformationsgeschichte handelt.

Andrea Hofmann, Basel

doi: 10.69871/rzsnfr3 | CC BY-NC-ND 4.0

Olivier Millet. Le discours de la Renaissance (XVe–XVIe siècles): Mythes, concepts et topiques, Genève: Librairie Droz, 2024 (Les Seuils de la Modernité 27), 280 p. – ISBN 978–2–600–26486–0.

Is it possible to say something new about the Renaissance? With this book of ten chapters and an introductory essay, Olivier Millet wagers that it is, in an attempt to restore the meaning of what the Renaissance

was in the eyes of the 16th century scholars, based on the very discourse that they carried about it, and the myths, concepts and topics that this discourse forged. A long introductory essay outlines the main features of this *Discourse of the Renaissance*, that is, the network of words, topics, and images associated with this period, whose existence is admitted, if only by its contemporaries, men of letters, conceived its myth (9). The essay focuses essentially on the French Renaissance, identified with both poetic figures (Marot then the *Pléiade* authors), literary and philosophical ones (Rabelais or Montaigne) and theological (Calvin or Beza). From the very first pages, the author characterizes the key aspects of the “discourse of the period [all translations by A. H.]”: its relationship to the past, through the “invention of a Middle Ages, an intermediary between antiquity and the present” (11), but also the absence of the idea of progress, at least in the sense that would later characterize the philosophy of history of the Enlightenment. This absence of the idea of progress, and therefore of a fundamental structure that gives meaning to the overall trajectory of the representation of time, required, for the humanists, a certain “bricolage” (14), which the book precisely endeavors to retrace by restoring the “typology, if not the coherence of these new representations” built around “constants” which constitute “the mental tools” of the Renaissance scholars (14).

The introduction outlines three plans of analysis of Renaissance discourses. The first plan is that of myths – which “describe a scenario that reveals a deep structure of history and the human condition” (15). Among these myths, the most recurrent and central one is that of the Golden Age, the revival of which serves to situate, for the contemporaries of the Renaissance, the originality of their time, which is both a time of blossoming and a return to a glorified past, in this case Greek and Roman antiquity, but also Hebrew, particularly in theological discourse. The second plan is that of concepts, which are “notions” (of Latin origin) consecrated “by tradition to designate a human operation carried out in favor of a positive change in things” (15). The introduction thus gives the example of *translatio*, *renovatio*, *reformation* and *restitutio* which form the lexical network by which the Renaissance scholars characterize their era. The introduction also describes the images and metaphors, particularly the play of light and darkness, which structure the humanists’ conception

of their time. Finally, the third plan, that of topics, refers “to the use of general ideas that make it possible to account for particular cases, and to compose discourses acceptable to contemporaries within the framework of a common culture” (18). The introduction thus characterizes the moral *topoi* that emerges with the discourse of the Renaissance, in particular the vice of envy, of which Renaissance opponents were regularly accused.

The first chapter (*Ad Fontes!*) delves into the meaning of this “watchword that summarizes and symbolizes humanist knowledge and strategy, as if progress could only come through a return to an origin and the restoration of lost realities and ideals, in line with the myth of the return of the Golden Age, omnipresent in humanist literature” (37). Noting the relatively late emergence of the expression, with Erasmus in 1512, the author describes the ambiguity of the word *sources*, which refers both to the recoverable vestiges of the past and to their historical and philological studies, while comparing its uses with those of other neighboring terms, particularly the image of the treasure, also omnipresent in humanist discourse. After noting that the watchword of the return *ad fontes* is based on a metaphor of the text as living speech, with the idea that the author’s person is present *viva voce*, the author reviews the classical, Greek and Roman origins of the image of the source: Hesiod, Plato, then Virgil, Lucretius and Cicero. Associated with the image of the source, the metaphor of the purity of the upstream is then contrasted with the muddy waters of the downstream, to bring to life the myth of the purity of origins. Applied to the Bible, this theme of the return to the original language of the text supports the claims of the *hebraica* and *graeca veritas* against the partisans of the Vulgata. Thus the watchword of the return *ad fontes* has both a mythical and programmatic value: It motivates a program of editing ancient texts and justifies the development of a study program that values the early learning of Greek and Hebrew languages, in a context marked by the polemics surrounding the institution of the trilingual college in Louvain. Two theological and exegetical issues then arise: A critical one – which editions should be considered authentic? – and a hermeneutical question – how are the restitutions of the literal meaning and the interpretation of the spiritual meaning articulated?

The second chapter (*La Renaissance en poésie française*) examines the discourse on the Renaissance in French poets of the very early 16th cen-

tury who preceded the *Pléiade*, notably Jean Lemaire de Belges (ca. 1473–1524) and Clément Marot (1496–1544). The author shows in particular that the exaltation of the Renaissance as a time of renewal of letters, and more broadly the myth of the Golden Age, is not yet articulated in them with a criticism of the poetic traditions of the Middle Ages, but that they intend on the contrary to situate themselves in the medieval lineage, enriched with new contributions, in particular those of Petrarch (59). The mythical theme of the Golden Age, on the other hand, undergoes a notable shift with the poetic work of du Bellay, who announces from the image of mold – which then designates the covering of the treasure of ancient sources by a rust that should be treated –, the program of a restitution of ancient culture (78).

Chapter 3 (*Le mythe de la Renaissance et le topos des trois générations*) opens with a fundamental question for the entire book: “how to think change in an era when the very idea of progress is not available and when the Christian conception of time knows only one essential event, the birth, death and resurrection of Jesus Christ?” (85). This question is raised from the work of Rabelais, notably his *Gargantua* and *Pantagruel*. In Rabelais’ work, memory is at the heart of the writing device, because the “Rabelaisian novels explicitly articulate the three successive generations of Grandgousier, Gargantua and Pantagruel as those of three different but successive and contiguous eras” (87). The chapter shows how the “schema of the three generations” allows Rabelais, as well as in another register Marsile Ficin, to “think and represent a major cultural turning point in the history of European culture, by projecting on these figures a principle of continuity that legitimizes the innovations of new times” (102).

What place does humanism occupy in the narrative of the origins of Protestantism? Chapter 4 (*Le transfert de l’humanisme*) attempts to answer this question by investigating the conception of history developed by three generations of Reformers: Philip Melanchthon, John Calvin and Theodore Beza. Melanchthon’s inaugural lecture at Wittenberg (1518) emphasizes the importance of Florence in its role of restoring the Latin language, threatened by *scholastic barbarism*. From this point of view, Melanchthon seems to be indebted to the great Italian narrative, dating back to the *Quattrocento*, which legitimized humanistic studies with its com-

monplaces: The link between authentic Latin and Greek studies, the providential consequences, in the West, of the fall of Constantinople with the arrival of Byzantine scholars in Italy. However, Melanchthon's specificity lies in the fact that this narrative also serves to condemn the Church of Rome. Moreover, Melanchthon gradually substitutes this narrative for another, which highlights the specific contributions of the Reformation: It is the *key to reading* of the doctrine of the Law and the Gospel that has brought the study of the Bible out of its centuries-old obscurity. With Beza's *Icones* (1580), the author turns his attention to the genre of the compendium of the lives of great men. The *Icones* underline the Germanic origins of the Reformation, and thus relativize the importance of Italian humanism. At the same time, however, Beza also emphasizes the Florentine origins of Peter Martyr Vermigli and his studies in Padua. France occupies a third place in this chronology. A common topic emerges from these texts: The revival of the study of languages and the arts of discourse, and, more broadly, the restoration of the ordinary means of learning languages, played a preparatory role in the flowering of the Reformation. In short, Protestant narratives do not assume an explicit humanist heritage, but emphasize the instrumental role of Italian humanism, even taking up some Italian humanist *topoi* of the *Quattrocento*.

The fifth chapter (*L'édition des Opera Omnia de Budé*) aims to situate the edition of the *Opera Omnia* of the French jurist and humanist Guillaume Budé among the Basel editorial program of the *Opera omnia*, which saw the publication, between 1530 and 1580, of many editions of the complete works of authors, the most famous being obviously those of Petrarch and Erasmus, to whom Budé is also constantly compared in the paratexts, particularly on stylistic issues. After having described both the specificities of Budé's *Opera omnia* and the general features of these editorial devices, where an ecumenical and multi-confessional character is particularly attested, despite Basel's belonging to the Protestant and reformed arc of Europe, the author questions the formal but also intellectual choices of the editors, in particular through the division into disciplinary volumes (theology, law) and the study of Curione's dedication.

The sixth chapter (*Penser et agir à la Renaissance*) examines the links between Michel Servet's concept of *restitutio* and his adversary Jean Calvin's

concept of *reformatio*. The chapter opens with a preliminary distinction: In Jean Calvin's case, intimate thought and profession coincide within the framework of the function of theologian and Genevan pastor; on the contrary, Servet's clandestinity leads to a dissociation of the two. Two contradictory theologies of history then emerge: Where the conversion of Rome to Christianity and the integration of law into theology are seen by Servet as the act of a betrayal and even the victory of the Antichrist within the Church of Rome, Calvin makes them the implicit paradigm of his theology. Finally, Calvin and Servet are distinguished by their opposing objectives: Reform of the Church for the former *versus* restitution of authentic Christianity for the latter. These oppositions are all the more remarkable as the two men are characterized by many common points: Same generation, same humanist and legal studies, same self-taught character of their exegetical studies – "two laymen without a degree in theology" (148). The author then underlines that Servet is constantly accused in Calvin's work: As early as the *Psychoppanychia* of 1534, Calvin attacks the doctrine of the sleep of souls after death; in his commentary on the Epistle to the Romans (early 1540s) and in his treatise *On Scandals* (1550), he sees in Servet this prototype of heretics inflated by self-love (*philautia*) and vain curiosity. The ground for the condemnation of 1553 was thus largely prepared. The author then focuses on the question of the two men's self-understanding of their missionary role, emphasizing their absolute certainty of the well-foundedness of their vocation. In Calvin's case, this theme of vocation is omnipresent in the correspondence of the years 1538–1540, the Reformer notably emphasizing the evidence of this divine vocation by the natural resistances of his solitary and timid "temperament," which would have pushed him much more towards private studies than towards the public defense of the faith. Servet's corpus is less rich in autobiographical accounts: Only 18 handwritten pages, inserted at the head of a copy of the *Christianismi restitutio*, enlighten us on how Servet understood the meaning of his *vocatio*. The manuscript thus insists on the eschatological role of intellectual and witness, which here too contrasts with a lack of natural aptitude, in particular the absence of eloquence. For Servet, the role of witness passes through the restitution of authentic Christianity, freed from its Trinitarian errors and its legal corruption. On the stylistic level, this "eschatological moment, fundamental

in his worldview, produces statements in excess on the enunciative level (epigraph, handwritten autobiographical passage, prayers punctuating the text),” which the author contrasts with Calvin’s doctoral style (164).

The seventh chapter (*L’Antichrist dans la Christianismi Restitutio de Michel Servet*) continues the investigation of this topic of *restitutio* in Servet’s *corpus*, starting from a quotation from the Italian historian Claudio Manzoni who, in the current of Delio Cantimori’s writings, makes Michel Servet the “most radical and consistent representative of humanist religiosity” (165). The author then underlines that if Manzoni’s interpretation, centered on Servet’s humanism in the current sense (anthropocentric theology) rightly underlines Servet’s inscription in the Neoplatonism and Hermeticism of the Renaissance, it neglects on the other hand the millenarist dimension of his work. In particular, Manzoni seems to have missed the importance, for Servet, of the figure of the Antichrist, and the quasi-Manichaeic conception he adopted of the struggle between good and evil since Creation. This Manichaeism goes hand in hand, on the hermeneutic level, with a very figurative reading of Holy Scripture, where an ideal of progressive deciphering in history is accompanied by the conviction of the absolute obscuration of truth with the victory of the Antichrist, which designates the Roman Church and all papal dogmas, whose reign is predicted by Servet for 1260 years. Beyond this common opposition to *papism*, Servet’s work then proposes a philosophy of history fundamentally opposed to those of the Reformation. In Servet’s case, corruption is not medieval but ancient, and dates to the very act of Constantine’s conversion, and then culminates at the Council of Nicaea. This opposition to the philosophy of history of the Reformation is also manifested in an opposed hermeneutics, which, in Servet exegetical works, promotes figurative reading and marks the limits of literal interpretation.

The notion of *restitutio* is still at the heart of the eighth chapter on Guillaume Postel (*La notion de restitutio chez Guillaume Postel*). This chapter opens with the observation of the polysemic character of the notion of restitution in Postel’s *corpus*, which itself refers to the author’s “exacerbated and generalized typological allegorism” (187). Beyond the assumed influence of Servet, Postel’s originality lies in the chronological depth of his conception of *restitutio*: *restitutio* is not the moment of salvation or

revelation, but a process that presupposes a history and a time, a history thought in terms of “globalization” and universal diffusion of Christian truth (201). Moreover, for Postel, *restitutio* does not designate the end of the world: The author does not reveal any clearly apocalyptic conception of *restitutio* that would “make time tip over into eternity through the Last Judgment,” but rather emphasizes “the historical realization of the divine plan, before its tipping over into eternity, which attracts everything that precedes it” (202). For Postel, *restitutio* finally designates a “universal renaissance,” marked by a “real communication” of the soul of Christ, the mediator to all mankind (201).

This originality of Postel’s conception of *restitutio* is also investigated in the following chapter (*L’âge de la Renaissance selon Guillaume Postel*), devoted to Postel’s conception of the Age of the Renaissance. The Renaissance is the *restitutio* in the process of realization, which Postel places in the fourth age of mankind. Postel distinguishes himself, in his doctrine of the ages of history, from the ancient theories of Augustine or other Fathers of the Church. The Renaissance is seen as an act of clarity, after centuries of obscurity, which manifested themselves in the disunity of Christians and which were incarnated in the vanity of the “tyrannical pretensions of the Roman papacy” (216). Postel’s originality lies in grasping the main effect of this decadence in terms of disunity, which paradoxically culminates in Renaissance times, with the appearance of the Protestant Reformation. From this point of view, Postel’s judgment on his contemporary time remains ambivalent, both enthusiastic about the brilliant renewal of culture, and especially of religious culture, but also critical, particularly with regard to the multiplication of quarrels and controversies. The renewal of culture is seen as the condition for a “finally complete” knowledge of the Holy Scriptures (224). This conception is not without a certain circularity on the relationship between humanism and spiritual renewal: The renewal of letters is the condition and the instrument of spiritual *restitutio*, but in return “it is indeed the spiritual renaissance of Christianity, collective and individual, that gives meaning to the humanist enterprise” (227).

The last chapter of the book (*Montaigne et son époque, ou la Renaissance contrariée*) implies a certain chronological shift with the study of Montaigne’s work, which represents “the autumn of the Renaissance”

(228), and which distinguishes itself in many respects – in particular its much more distant relationship to the spiritual cause – from the authors, humanists and Reformers, studied previously. The article is centered on the study of Montaigne’s relationship to his “century” (the term designates a generation for him, [230]). This relationship to time is marked by the criticism of the accumulation of knowledge and the piling up of glosses, but also, more broadly, by a devaluation of the present time. Montaigne’s dark view of his century, dominated by the image of troubles and divisions, especially the wars of religion, is also critical to the reign of the kings of France. In terms of knowledge, in addition to the criticism of glosses, the author notes in Montaigne a suspicion of letters themselves – and of the *verbiage* of the Renaissance, which would have been lost in *words* instead of practicing *things*, particularly in connection with virtue. At the same time, Montaigne’s work allows for a revaluation of imagination and sensibility, which offer a more authentic access to things than words. To his contemporaries who like to “play the ingenious,” Montaigne opposes the image of the “lead century,” as a counter-narrative to the humanist myth of the return to the Golden Age (239f.). This ambiguity is also found in Montaigne’s judgment on the discovery of the New World, which was accompanied by significant progress in the fields of knowledge of the world and cartography, but which also highlighted the brutality and cruelty of the Europeans in the face of the innocence, often idealized by Montaigne, of the natives.

Overall, Millet’s work offers an erudite and original journey into the study of the discourses of authors whose originality and subtlety he knows how to capture better than anyone, despite their classical nature.

Arthur Huiban, Geneva

doi: 10.69871/9f2eb352 | CC BY-NC-ND 4.0

Sarah Rindlisbacher Thomi. Botschafter des Protestantismus: Außenpolitisches Handeln von Zürcher Stadtgeistlichen im 17. Jahrhundert, Göttingen: Wallstein Verlag, 2022 (Frühneuzeitliche Forschungen 23), 591 S. – ISBN 978-3-8353-5236-0.

Wenn die Darstellung des Forschungsstandes mit der Bemerkung eingeleitet werden kann, das betreffende Thema sei bisher «nie Gegenstand systematischer Forschung» (16) gewesen, wird wissenschaftliches Neuland betreten. Und dies wird in dem hier angezeigten Band in beeindruckender Weise getan.

Im ersten von insgesamt sieben Hauptkapiteln führt die akademisch nicht aus Zürich, sondern aus der Berner Geschichtswissenschaft stammende Verfasserin umfassend und versiert in die Fragestellung und den Forschungsgegenstand ein, stellt die zugrunde liegenden methodisch-theoretischen Ansätze vor und gibt Auskunft über die verwendeten Quellen sowie die Gliederung der Arbeit (12–54). Entlang von vier, in den Hauptteilen drei bis sechs entfalteten Fragekomplexen soll untersucht werden, «warum sich Zürcher Stadtgeistliche während des ganzen 17. Jahrhunderts kontinuierlich und substantiell an den konfessionellen Außenbeziehungen des Standes Zürich beteiligten» (13). Dies setzt voraus, dass unterschiedliche Forschungsperspektiven zusammengedacht werden müssen, und schon jetzt wird klar, dass die Arbeit nicht nur für die Geschichte Zürichs von Interesse ist. Zu Recht versteht sich die Arbeit daher «als Beitrag zur eidgenössischen und europäischen Politik- und Kulturgeschichte» (22). Wie die Verfasserin einordnend zeigen kann, waren Geistliche im 17. Jahrhundert nicht nur an der ehemaligen Wirkungsstätte Zwinglis, sondern auch an anderen Orten der Eidgenossenschaft und darüber hinaus diplomatisch und aussenpolitisch aktiv, so dass die diesbezügliche Geschäftigkeit der Geistlichkeit Zürichs «nicht grundsätzlich als singular anzusehen ist» (45). Doch ist, so ein vorweggenommenes Ergebnis der ertragreichen Studie, gerade ihr Engagement «als ein strukturelles Merkmal der Zürcher Außenbeziehungen zu begreifen» (532), das zur «strukturelle[n] Beschaffenheit der politischen Kultur Zürichs» (532) zählt. Ob es sich bei der für Zürich festgestellten Intensität um einen Einzelfall handelt oder ob Geistliche auch andernorts derart substantiell in die Aussenpolitik involviert waren, müssen

weiterführende Untersuchungen zeigen. Diese sind von der vorliegenden Fallstudie in massgebender Weise angestossen.

Die eigentliche Durchführung eröffnet im zweiten Hauptteil (55–88) mit einer Darstellung der Zürcher Gegebenheiten im 17. Jahrhundert. Geliefert wird ein konziser Überblick sowohl über die politische als auch über die kirchlich-theologische Lage, dem es dem Untersuchungsgegenstand entsprechend in gesonderten Unterkapiteln bereits um den Bezug zu den Aussenbeziehungen zu tun ist. Der dritte Hauptteil (89–182) ist gemäss der auch sonst klar erkennbaren Untergliederungsabsicht ebenfalls zweigeteilt: Chronologisch geordnet werden mit Caspar Waser (1565–1625), Johann Jakob Breitingen (1575–1645), Johann Jakob Ulrich (1602–1668), Johann Heinrich Hottinger d. Ä. (1620–1667), Johann Heinrich Heidegger (1633–1698) und Anton Klingler (1649–1713) sechs Geistliche vorgestellt (89–123), die während des Untersuchungszeitraumes «besonders intensiv in den Zürcher Außenbeziehungen in Erscheinung [getreten sind]» (89) und daher als «Protagonisten» dieser Studie fungieren» (89). Da es sich bei den Antistites Breitingen, Ulrich und Klingler und den Theologieprofessoren Waser, Hottinger und Heidegger um bekannte Personen der Zürcher Kirchengeschichte handelt, konnte die Verfasserin hier auf entsprechende Vorarbeiten zurückgreifen. Noch immer existierende «größere Forschungslücken» (89) konnten – und *mussten* – im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht geschlossen werden. Im zweiten Teil des Hauptkapitels werden den sechs Biographien dann ebenfalls in sechs chronologisch geordneten Unterkapiteln die als «Intensivphasen» (53) bezeichneten grossen Konfliktsituationen des Jahrhunderts (Dreissigjähriger Krieg, Erster Villmergerkrieg etc.) gegenübergestellt (124–182), die dazu führten, dass Zürich seine zuvor zurückgefahrenen Aussenbeziehungen wieder aufnehmen musste, und den Hintergrund für die diplomatische Betriebsamkeit der Protagonisten bilden. Auch hier konnte die Verfasserin auf einschlägige Vorarbeiten zurückgreifen.

Mit dem vierten Hauptkapitel (183–328) ist dann das eigentliche Zentrum der Untersuchung erreicht. Mit Blick auf die Kommunikationswege wird die grundlegende Interdependenz von Gelehrten- und Theologennetzwerken auf der einen und diplomatischen Netzwerken auf der anderen Seite herausgearbeitet. Ab jetzt hat – sicherlich nicht nur im

Zürcher Kontext – zu gelten, dass die sich über nahezu ganz Europa erstreckende Korrespondenz der örtlichen Geistlichkeit «nicht etwa Resultat, sondern *Voraussetzung*» (227) ihres aussenpolitischen Einflusses ist. Anschliessend widmet sich das zweite Unterkapitel der Frage, wie die Aussenpolitik praktisch betrieben wurde, und legt dar, dass die Zürcher Geistlichen, obgleich sie bei aussenpolitischen Entscheidungen des Rates formal kein Mitbestimmungs- oder Vetorecht besaßen, in ganz unterschiedlicher Weise und in «multiplen Rollen» (328) z. B. als Informanten oder Gesandte aktiv geworden sind. Dass einzelne Handlungsweisen und -möglichkeiten auch bei anderen aussenpolitisch informell agierenden Personengruppen nachzuweisen sind, ist kaum verwunderlich, aussergewöhnlich ist laut Verfasserin jedoch die Fülle, die sich für die Zürcher Geistlichkeit feststellen lässt. Welche Motive, Interessen und Argumentationsmuster dabei für ihre aussenpolitische Aktivität leitend waren und in welchen «Begriffen und Narrativen» (398) sich diese niederschlugen, stellt das fünfte Hauptkapitel (329–431) vor. Die hier erwartbare stark konfessionelle Prägung, die zirkulär nicht zuletzt dazu führte, dass sich die Zürcher Geistlichen als Spezialisten hervortun und ihren Einfluss als aussenpolitische Akteure ausbauen konnten, wird unter dem Stichwort «Internationaler Calvinismus» entfaltet und stellt den kirchenhistorisch spannendsten Teil der Arbeit dar. Deutlich wird, dass und wie die theologische Sprache Teil der politischen wird und konfessionelle Rhetorik und Narrative die Kommunikation zwischen Zürich und seinen protestantischen Gesprächspartnern erleichtert und dagegen v. a. Katholiken aus dem betreffenden Diskurs ausgeschlossen haben. Das sechste Hauptkapitel (433–528) nimmt dann das Verhältnis zwischen Zürcher Kirche und Rat in den Blick, das, obwohl die Aussenpolitik der Stadt in besonderer Weise von den diplomatischen Aktivitäten seiner Geistlichkeit profitiert hat, nicht ohne Konflikte geblieben ist. Dies mündet in die sich im Verlauf der Untersuchung aufdrängende und in einem eigenen Kapitel (519–528) beantwortete Frage, weshalb der Einfluss der Zürcher Geistlichkeit zu Beginn des 18. Jahrhunderts schlagartig abnahm. Nicht zuletzt dadurch wird die Besonderheit des von der Verfasserin einprägsam als «das Jahrhundert der Verflechtung» (124) bezeichneten 17. Jahrhunderts nochmals unterstrichen.

Beschlossen wird die Arbeit im siebenten und letzten Hauptkapitel (529–642) durch ein umsichtiges Fazit sowie durch ein überaus stattliches Quellen- und Literaturverzeichnis (543–588), in dem sich überwiegend, aber nicht nur Zürcher Archivalien finden, und das neben einer Vielzahl ungedruckter und gedruckter Quellen (wenn man mit durchschnittlich 20 Positionen pro Seite rechnet) über 750 weitere Titel listet und ein beachtliches Literaturpensum erkennen lässt.

Namens-, Orts- oder Sachregister hätten die Orientierung sicher erleichtert, der Handhabung der insgesamt einleuchtend aufgebauten, höchst sorgfältig gearbeiteten und ausgezeichnet lesbaren Arbeit kommt jedoch entgegen, dass die Verfasserin die Untersuchungsergebnisse der Hauptkapitel drei bis sechs immer wieder in Form eines Zwischenfazits bündelt. Erwähnt sei, dass der Band ein Schaubild enthält (65).

Inwieweit die umfangreichen methodisch-theoretischen Ansätze, die laut Verfasserin von soziologischen Differenzierungskonzepten (Luhmann u. a.) über solche des *linguistic turn* (im Anschluss an das Compendium von Ernst Müller und Falko Schmieder [2016; vgl. 47 Anm. 156] werden als «Richtungen» (47) desselben Begriffsgeschichte, archäologische Diskursanalyse und die v. a. zur Anwendung gebrachten Ansätze der *Cambridge School* benannt) bis hin zur historischen Netzwerkforschung reichen (47–50), tatsächlich zur Anwendung gekommen sind, wird dem Urteil des v. a. in der neueren Diplomatiegeschichte kundigen Lesers überlassen, der sich in jedem Fall über eine ebenso überzeugende wie innovative Studie freuen kann, die aufgrund ihrer transnationalen Ausrichtung und der Verankerung «in gleich mehreren Forschungszusammenhängen» (535) unbedingt auch über die Schweizergeschichte hinaus Beachtung finden möge. Ein überaus interessantes Stück Kirchengeschichte hat man allemal vor sich.

Bastian Lemitz, Münster

doi: 10.69871/9n713866 | CC BY-NC-ND 4.0

Herman A. Speelman, Daniël Timmerman, met een bijdrage van Jaco van der Knijff. Gereformeerde getijden: Over vroegmoderne vernieuwing van het spirituele levensritme, Kampen: Summum Academic Publications, 2023 (Nederlandse Kerkhistorische Reeks 4), 334 S. – ISBN 978-9-49270-116-9.

Die Hauptautoren Herman Speelman und Daniël Timmerman betreiben beide an der Theologischen Universität Kampen kirchengeschichtliche Forschungen. Aus ihrem persönlichen Interesse am klassischen Stundengebet heraus beschlossen sie, eine gemeinsame Studie dem zu widmen, was sie eine «kleine Wiederbelebung des Stundengebets» (II) nennen. Unter den niederländischen Protestanten gibt es viele, die das Stundengebet während einer Besinnungszeit in einer klösterlichen Gemeinschaft beten. Darüber hinaus bieten viele Publikationen und Websites Unterstützung und Inspiration für die persönliche Gebetspraxis. Man kann auch auf die Beliebtheit der aus der anglikanischen Tradition importierten *choral evensongs* verweisen. Diese Wiederbelebung lässt sich nicht mit der Reformation im 16. Jahrhundert erklären, da die Kirchenreformer dem Stundengebet generell kritisch gegenüberstanden.

In diesem Buch gehen die Autoren das Thema aus ihrer kirchengeschichtlichen Expertise heraus an und stellen zunächst dar, wie die Reformatoren mit dem Stundengebet umgingen und suchen dann nach einer Erklärung, warum sie diese generell ablehnten. Sie gehen auch der Frage nach, ob man neben der reformatorischen Kritik von einer neuen Praxis sprechen kann, die aus den täglichen Gottesdiensten in Städten wie Zürich und Genf erwuchs. Neben einem Beitrag zur historischen Debatte untersuchen die Autoren schliesslich, ob die protestantische Kritik am Stundengebet im Lichte der jüngsten Entwicklungen, wie sie in der Apostolischen Konstitution *Laudis Canticum* zum Ausdruck kommen, noch aktuell ist.

Eine Rezension dieser niederländischsprachigen Studie in der *Zwingliana* ist gerechtfertigt, da Huldrych Zwingli und seinem Nachfolger Heinrich Bullinger relativ viel Aufmerksamkeit gewidmet werden. Neben einer Analyse des reformierten Stundengebets in Zürich sind Quellentexte beider Theologen in Übersetzung enthalten. Die Studie ist chronologisch aufgebaut und beginnt mit einem Kapitel über das

Stundengebet und dessen Entwicklung bis zur Reformation. Das zweite Kapitel behandelt unter anderem die Praxis in Wittenberg, Strassburg und Canterbury. Die Kapitel drei bis sechs sind speziell der reformierten Tradition gewidmet.

Die tägliche Gebetspraxis beruht auf der Überzeugung, dass die Nachfolger Jesu ohne Unterlass beten sollten. Jesus selbst praktizierte das Nachtgebet. Eine wichtige Rolle spielen auch die Worte aus Psalm 119,164 «Siebenmal des Tages lobe ich dich, um der Gesetze deiner Gerechtigkeit willen» (Zürcher Bibel). Für Kleriker erwies sich die Erfüllung des Amtes als schwere Last. Am Vorabend der Reformation bestand daher die Notwendigkeit, das Stundengebet zu vereinfachen. Die Autoren zeigen, dass nicht nur Missstände aufgedeckt wurden, sondern auch eine Wiederherstellung und Veränderung angestrebt wurde.

In Zürich vollzieht sich ein Wechsel vom Stundengebet zum Bibelstudium. Schon früh setzt sich Zwingli für den Gebrauch der Volkssprache ein. Schliesslich könne das Lob Gottes nicht verkündet werden, wenn man nicht versteht, was man sagt. Auch für Johannes Calvin wird der Zeitrhythmus durch feste Gebetszeiten zu Beginn und Ende des Tages und zu den Mahlzeiten bestimmt. Die festen Gebetszeiten dienen als ständige Übung im Umgang mit und Gehorsam gegenüber Gott.

Das fünfte Kapitel *Über das Verhältnis von Opfer, Eucharistie und Gebet* hat mich mit der Frage zurückgelassen, ob es in dieser Form in eine Studie über die frühneuzeitliche Erneuerung des geistlichen Lebensrhythmus gehört. In einer Studie über den Gebetsgottesdienst geht es meiner Meinung nach zu weit, den gesamten mittelalterlichen Kanon der Messe und die gesamte Liturgie eines Sonntagmorgengottesdienstes in Genf zu behandeln.

Das sechste Kapitel wurde von Dr. Jaco van der Knijff, Dozent für Liturgik an der Theologischen Universität Apeldoorn, verfasst. Er berücksichtigt nicht nur die Hausgebete, die Petrus Dathenus in seine Psalmendichtung von 1566 aufgenommen hat, sondern auch die täglichen Übungen des niederländischen Predigers Arnoldus Oortcampius (*Dagelijcksche oeffeninghe der godsaligheydt*, Amsterdam 1629). Dieses Buch galt lange Zeit als verschollen. Vor einigen Jahren wurde es in einem Familienarchiv in Utrecht gefunden. Es beschreibt detailliert, wie die Gebete

vom frühen Morgen bis zum späten Abend sowohl von Erwachsenen als auch von Kindern gestaltet werden sollten.

Im letzten Kapitel wird eine Bilanz gezogen. Die bedeutenden Neuerungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche im letzten Jahrhundert in Bezug auf die Praxis des Stundengebets und die Wiederentdeckung der Stundentradition unter den Protestanten im einundzwanzigsten Jahrhundert stimmen die Autoren hoffnungsvoll. «Wir sehen diese Bewegung als eine Ermutigung, mit Christen aus verschiedenen Glaubenstraditionen über den spirituellen Auftrag des ständigen Gebets ins Gespräch zu kommen» (230). Die Tradition des Stundengebets unterstütze die Aufgabe aller Gläubigen, immer zu beten und nicht aufzugeben.

Die Autoren haben gut daran getan, fast 60 Seiten übersetzte Quellentexte an das Ende ihrer Studie zu stellen. Nach einem kurzen Text, in dem Zwingli den Mönchen von Rüti Ratschläge zur Reform der Gebetszeiten gibt, kommen Bullinger und Pierre Viret ausführlich zu Wort. Es handelt sich um Texte, die bisher nicht auf Niederländisch verfügbar waren. Von Bullinger ist sein Kommentar zu 1. Korinther 14,1–5 enthalten ebenso wie die liturgische Ordnung von 1535 und der Abschnitt über die alten Christenschulen und Bibliotheken aus *De scripturae sanctae autoritate*. Aus der Reformationsgeschichte von 1567 schliesslich ist der Abschnitt aufgeführt, der beschreibt, wie Zwingli 1525 mit öffentlichen Bibellesungen begann.

Viret schrieb 1548 eine Schrift über das Vaterunser. Diese Schrift endete mit einem Kapitel über das Stundengebet. Viret zog es vor, seine theologischen Abhandlungen in Dialogform zu verfassen. Als Namen für die Gesprächspartner wählte er Simon und Zacharie und liess sie ein kritisches Gespräch über das Stundengebet führen. Hinsichtlich der Kommentierung der übersetzten Texte erlaube ich mir eine kritische Anmerkung. Viret bezieht sich regelmässig auf Kirchenväter, und die Herausgeber des Textes haben versucht, die Quellen nachzuvollziehen. Zacharie verweist jedoch an einer Stelle auf Johannes Chrysostomos, *Ad populum Antiochenum*, Hom. 59 (262 und Anm. 50). Es stimmt, dass diese Predigtreihe später nur teilweise in die grosse Ausgabe von Jacques-Paul Migne aufgenommen wurde. Es ist jedoch zu leicht, daraus zu schliessen, dass nicht klar ist, worauf sich Viret genau bezieht, da die Predigt in

Mignes Edition fehlt. Warum ist nicht in einer Ausgabe gesucht worden, die Viret selbst herangezogen hat? Heute ist das eine einfache Aufgabe: Die Predigt *Ad populum Antiochenum Homilia LIX: De beneficio, quod nobis indigentibus exhibetur. Et de vita monachorum* ist beispielsweise online über die Webseite www.hathitrust.org konsultierbar.

Obwohl das Buch in erster Linie eine historische Studie ist, enthält es auch wertvolle Impulse für die Reflexion von heutigen Christinnen und Christen über die Praxis des Gebets.

Wim Moehn, Amsterdam

doi: 10.69871/eeangq22 | CC BY-NC-ND 4.0

Johannes Oekolampad: Ausgewählte Abendmahlsschriften. Mit einer historischen Einführung von Sven Grosse, hg. von Florence Becher-Häusermann und Peter Litwan unter Mitarbeit von Nikolaus Maierwieser, Simon Karsten und Martin Häusermann, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2023, XXIV & 395 S. – ISBN 978-3-374-07320-7.

Die von Florence Becher-Häusermann und Peter Litwan unter Mitarbeit von Nikolaus Maierwieser, Simon Karsten und Martin Häusermann besorgte Edition von ausgewählten Abendmahlsschriften des Basler Reformators Johannes Oekolampad (1482–1531) wird durch eine prägnante Einführung von Sven Grosse eingeleitet (IX–XVIII). Den Lesenden wird hier Oekolampads Bedeutung im Abendmahlsstreit der evangelischen Ausrichtungen vergegenwärtigt und dessen fünf in der Edition gebotenen Schriften zu diesem Thema kontextualisiert: 1) *Ioannis Oecolampadii de his Verbi Domini, Hoc est corpus meum, Expositio*; 2) *Ad ecclesiastas Suevos Antisyngamma*; 3) *Billiche antwurt Joan. Ecolampadij, auff D. Martin Luthers bericht [...]*; 4) *Das der miszuerstand D. Martin Luthers, vff die ewigbeständige wort, Das ist mein Leib, nit beston mag. [...]*; 5) *Über D. Martin Luters Buch, Bekenntnuß genant [...]*. Ein allgemeiner Überblick über das Leben von Oekolampad darf hier nicht erwartet werden; die biographischen Angaben sind auf das Mindeste reduziert. Auffällig in dieser Hinführung ist, dass die Strassburger Theo-

logen nur mit dem Familiennamen, die übrigen Theologen mit ihrem vollständigen Namen genannt werden.

Bei der Übersicht der edierten Texte wären die vollständigen bibliographischen Angaben wünschenswert gewesen; die Drucker sowie Druckorte findet man jedoch nur im Fliesstext (im Fall des Zürcher Druckers Christoph Froschauer d. Ä. sogar nur die Angabe «Froschauer»).

Die folgende Auswahlbibliographie enthält die relevanten zeitgenössischen Werke (bei Alten Drucken leider gänzlich ohne VD16-Nummern und Nennung der Drucker) sowie die Forschungsliteratur zum Abendmahlstreit.

Auf den Seiten XIX bis XXIV folgen die «Anmerkungen zur Edition», also die angewandten Editionsrichtlinien. Die Herangehensweisen bei lateinischen und bei deutschen Texten werden hierbei separat erklärt.

Grundsätzlich ist es natürlich völlig richtig und wichtig, bei der Edition möglichst nahe an der Vorlage zu bleiben und auf unnötige Eingriffe zu verzichten. Jedoch darf dabei die Aufgabe der Edition, nämlich die Texte der heutigen Leserschaft in verständlicher Weise zugänglich und nachvollziehbar zu machen, keineswegs aus den Augen gelassen werden. Zudem sollte bei der Edition von Alten Drucken eines berücksichtigt werden: Die Autoren der Texte, in diesem Fall Oekolampad, sind nicht mit den Druckern oder deren Mitarbeitern gleichzusetzen. Besonderheiten der graphischen Darstellung der gedruckten Texte sind oft der Ausstattung der Druckerei, Zufällen und auch Vorlieben des Setzers zu verdanken.

So werden in den Ausführungen zu den Editionsrichtlinien der lateinischen Texte beispielsweise die unterschiedlichen Formen des Kürzungsstriches über dem Buchstaben «u» hervorgehoben. Es wird jedoch nicht erkannt, dass solche Striche – in welcher Form sie auch sind (*variatio delectat*) – in den hier edierten Drucken generell für eine Abkürzung stehen, in der Regel «m», «n» oder «-do». Bei den anschliessend aufgeführten, in den Drucken vorkommenden Abkürzungen handelt es sich um gängige Abkürzungen, die in den Richtlinien nicht zwingend hätten erläutert werden müssen. Bei der variierenden Schreibweise einiger Wörter (beispielsweise «esset» neben «eßet») ist bei einem gedruckten Werk wieder an den Setzer zu denken, der eine gewisse Freiheit in der Gestaltung des Textes hat und zudem einem gleichmässigen Wortabstand

und einer gleichmässigen Füllung der Zeilen verpflichtet ist; die Verwendung von Ligaturen ist hier ein probates Mittel.

Merkwürdig erscheint der folgende, in den Richtlinien geäusserte Gedanke: «Ab und zu schreibt der Autor – besonders im Griechischen – die einzelnen Worte aneinander. Eine mögliche Erklärung dafür ist, dass der Platz für das von Hand geschriebene Wort zu knapp bemessen wurde und der Autor daher etwas enger schreiben musste.» (XX) – Wurde hier denn vergessen, dass ein Druck und keine Handschrift bearbeitet wird? Gehen die Autoren davon aus, dass Oekolampad in jedes einzelne Buch eigenhändig die griechischen Wörter notierte? Die vereinzelt vorkommenden *Graeca* sind keineswegs nachträglich handschriftlich eingetragen; es sind ohne jeden Zweifel mit griechischen Lettern gedruckte Wörter. Die kleinen Spatien sind abermals eher dem Setzer zuzuschreiben, der vielleicht einige Mühe mit dem Griechischen hatte. Generell werden griechische Wörter in Alten Drucken aber eher enger gesetzt. Fehlende Erfahrung mit gedruckten (griechischen) Texten in der Frühen Neuzeit (wovon die Richtlinien insgesamt zeugen) kann man niemandem vorwerfen. Jedoch sollte man sich in einem solchen Fall doch lieber den Rat von Expertinnen und Experten einholen.

Zu bemerken ist ebenfalls, dass die Kennzeichnung von Seiten- oder Blattwechsel der Vorlage im Fliesstext durch «|» in den Bemerkungen zu den lateinischen Texten nicht beschrieben wird. Hierzu sei noch angemerkt, dass die Stelle dieser Kennzeichnung im Text (in beiden Sprachen) unglücklich gewählt wird: Sie sollte, wenn ein solcher Wechsel in der Vorlage mit einem Absatzwechsel in der Edition zusammenfällt, nicht am Ende, sondern zu Beginn eines Absatzes stehen.

Die Herangehensweisen bei der Edition der deutschen Texte sind stimmiger, wobei auch hier die graphische Darstellung der Buchstaben in der Vorlage überbewertet wird. Es ist beispielsweise zwar wahr, dass je zwei unterschiedliche Lettern von «b», «d» und «r» in den Drucken vorkommen. Dies liegt jedoch bei den ersten beiden Buchstaben sicherlich schlicht an der Ausstattung der Druckerei. Bei «r» ist die Verwendung entgegen der Darstellung in den Richtlinien recht durchschaubar: Nach «bauchigen» Buchstaben (b, d, h, o) nutzte der Setzer ein «gekürztes r», um hierdurch eine Art Ligatur anzudeuten.

Die eigentliche Edition beginnt schliesslich mit einem Patzer: Auf Seite 1 wird die erste Textseite des Drucks (Aii,r) abgebildet; deutlich zu lesen ist das erste Wort «IOANNIS». In der Edition jedoch, die sich zuvor der genauen Wiedergabe der Vorlage verpflichtet hat, wird daraus auf der folgenden Seite «IOHANNIS» mit «H».

Insgesamt ist die Edition eine solide Arbeit, durch die die Texte von Oekolampad in angemessener Form zugänglich gemacht werden. Wünschenswert wären eine ausführlichere Kommentierung (gerade bei den deutschen Texten wären Worterklärungen hier und da nicht völlig unnötig) sowie eine Zeilenzählung und eine Einteilung des Textes in Paragraphen, um den Lesenden eine bessere Orientierung zu ermöglichen. Das Schriftbild ist angenehm, die Buchstabenform gefällig und somit völlig passend zu dem schön gestalteten Buch.

Paul Achim Neuendorf, Zürich

doi: 10.69871/or9gc482 | CC BY-NC-ND 4.0

Neuigkeiten aus dem Zwingliverein und dem Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte

127. Jahresbericht des Zwinglivereins über das Jahr 2023

Mitgliederversammlung

Die ordentliche Mitgliederversammlung fand unter der Leitung des Präsidenten Prof. em. Dr. Peter Opitz am Montag, dem 12. Juni 2023, im Breitingersaal der Helferei an der Kirchgasse in Zürich statt.

Der Jahresbericht wurde – ohne Wortmeldung aus dem Plenum – einstimmig angenommen, ebenfalls die durch Barbara Kobel Pfister in Vertretung des Quästors erläuterte Jahresrechnung 2022.

Der Antrag des Vorstandes, die Höhe der Mitgliederbeiträge beizubehalten (Einzelmitglieder CHF 60, Studierende CHF 20 und Kollektivmitglieder CHF 100 pro Jahr), fand die einhellige Zustimmung der Versammlung.

Frau Mona Velinsky, bereits Vorstandsmitglied, hat sich bereit erklärt, künftig als Aktuarin zu wirken. Frau Ariane Albisser ist aus dem Vorstand ausgeschieden.

Im Anschluss an die Versammlung hielt Frau Dr. Judith Engeler einen Vortrag zum Thema «frömbde, ungötliche lere» – Diskussionen über «Abtrünnige» im Netzwerk der reformierten Schweizer Theologen in den 1530er Jahren».

Jahresrechnung 2023

Im Berichtsjahr erhielt der Zwingliverein von der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich wiederum einen Beitrag über CHF 1'000. Im Jahr 2023 wurden erfreulicherweise viele Exemplare der *Zwingliana* via TVZ verkauft. Die Wertschriften mussten nochmals

leicht an den tatsächlichen Wert angepasst werden. Die Jahresrechnung schliesst mit einem Ausgabenüberschuss von CHF 1'881.69 ab.

Zwingliana

Ab September 2023 hat Prof. Dr. Tobias Jammerthal die Nachfolge des Ende Juli 2022 emeritierten Prof. em. Dr. Peter Opitz angetreten und, verbunden mit der Leitung des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte, auch die Rolle des verantwortlichen Herausgebers der *Zwingliana*.

Es ist seinem Engagement zu verdanken, dass der Band 50 (2023) trotz Vakanzen und personellen Änderungen fristgerecht ausgeliefert werden konnte.

Der Satz der *Zwingliana* wird bereits seit Band 49 (2022) von Claudia Herrmann, Verwaltungsassistentin am Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte, erstellt.

Mitgliederbestand

Am 31. Dezember 2023 zählte der Verein 178 Einzelmitglieder (2022: 195) und 36 Kollektivmitglieder (2022: 42).

Zürich, im Mai 2024

Der Präsident
Peter Opitz

Neues aus der Bullinger-Werkstatt

Das 16. Jahrhundert ist das Jahrhundert der Reformation, der Konfessionalisierung und zudem ein Jahrhundert weitreichender Umbrüche in Europa. Doch was wissen wir über diese Zeit und welchen Quellen können wir Informationen entnehmen?

Durch alte Drucke und theologische Schriften kennen wir beispielsweise die Theologie von Huldrych Zwingli, mit der er die von Zürich ausgehende Reformation vieler eidgenössischer Gemeinden in Gang setzte. Durch Aufzeichnungen politischer Beschlüsse wissen wir, welche politischen Entwicklungen die eidgenössischen Orte (Kantone) und auch die europäischen Staaten durchlaufen haben. Durch Chroniken ist überliefert, welche Ereignisse zu welcher Zeit geschehen sind. Doch wie können wir erfahren, wie die Bevölkerung darüber dachte oder vor welchen Menschen Zwingli und die nachfolgenden reformierten Pfarrer predigten? Welcher Quelle können wir entnehmen, wie die Leute vergangener Jahrhunderte zu besonderen Ereignissen standen, wie sie lebten, dachten und glaubten?

Eine bedeutende Quelle, die jede Facette des menschlichen Lebens, Sterbens und Glaubens betrifft, sind Briefe aus jener Zeit.

Durch den Briefwechsel von Heinrich Bullinger (1504–1575), von dem mehr als 12'000 Briefe von mehr als 1'000 Korrespondenten erhalten sind, die insgesamt einen Zeitraum von einem halben Jahrhundert abdecken, sind wir in der glücklichen Lage, einen umfassenden und weitreichenden Blick durch die Augen des Zeitzeugen in diese uns eigentlich fremde Zeit zu werfen.

Der Briefwechsel wird seit 1973 von den Bearbeiterinnen und Bearbeitern des am Institut für Schweizerische Reformationgeschichte (IRG) angegliederten Projekts herausgegeben. Dabei wurden in zwanzig Bänden sowie einem Zusatzband 10A mehr als 3'100 Briefe veröffentlicht. Dies wurde durch den Schweizerischen Nationalfonds (SNF) und die Reformierte Landeskirche des Kantons Zürich finanziert und ermöglicht. Seit 2021 wirbt die eigens zu diesem Zweck gegründete Heinrich Bullinger-Stiftung die zur Fortsetzung der Edition notwendigen Gelder ein.

Zeitgleich mit der neuen Finanzierung nahm auch das neue Editions-team, bestehend aus David Mache und Dr. Paul Achim Neuendorf, die Arbeit am einundzwanzigsten Band auf, der im Sommer 2024 erschienen ist und 96 Briefe aus dem Zeitraum von Januar bis April 1548 sowie einen vergessenen Brief von Januar 1547 zugänglich macht: Wie gewohnt umfasst die Bearbeitung die Kollationierung anhand der handschriftlichen Vorlagen, die Kommentierung der zum Verständnis notwendigen Sachverhalte und die ausführliche deutschsprachige Zusammenfassung; Ausnahmen bilden gedruckt erhaltene Widmungsepisteln, die nur in deutscher Zusammenfassung wiedergegeben werden, da der Text in den jeweiligen Drucken gut zugänglich erhalten ist.

In den Briefen werden unter anderem der *Geharnischte Reichstag* in Augsburg, der im September 1547 begann, die als *Interim* bekannt gewordene Übergangslösung der Religionsfrage im Reich bis zur Abhaltung eines allgemeinen Konzils, die allfällige Einigkeit der Eidgenossen im Falle eines als möglich angesehenen Angriffs Kaiser Karls V. auf die Eidgenossenschaft sowie vielfältige Informationen zu Religion und Kirche, Politik und Bildung, Buchdruck sowie zur Alltags- und Mentalitätsgeschichte der Menschen thematisiert.

Die Erschließung der Briefinhalte für die Leserinnen und Leser beschränkt sich nicht auf die ausführlichen Zusammenfassungen, sondern wird zudem durch eine Einführung abgerundet, in der die wichtigsten, im Briefwechsel auftauchenden Themen gebündelt präsentiert sowie durch ein Register, in dem neben einzelnen Sachschlagworten sämtliche Personen und Orte verzeichnet sind, die im aktuellen Band vorkommen.

Neben der Editionstätigkeit an den genannten 97 Briefe wurde in dem vergangenen Jahr durch den Umstieg vom Satzprogramm TUSTEP auf LaTeX zudem die Editions-umgebung modernisiert. Dadurch ist es möglich, ein nutzerfreundliches PDF zu erstellen, das über Links auf interne und externe Ziele verfügt. So können sowohl innerhalb des einzelnen Bandes Briefe, Briefzeilen, Fussnoten und abgekürzte Literatur durch Querverweise verknüpft wie auch Verlinkungen auf online verfügbare Datenbanken frühneuzeitlicher Drucke wie VD16, VD17 und USTC ermöglicht werden. Zudem vereinfacht die Umstellung auf LaTeX ebenfalls die Zusammenarbeit mit dem Partnerprojekt *Bullinger Digital 2.0* auf technischer Ebene massgeblich.

Die einzelnen HBBW-Bände stehen in systematisch durchsuchbarer Form auf <http://teoirgsed.uzh.ch/> zur Verfügung. Zudem werden die Bände ab Band 18 in Open-Access-Form auf der Homepage des TVZ als PDF zum freien Download angeboten. Sämtliche Briefe (sowohl die bereits in Edition erschienenen als auch die bislang nicht publizierten) werden in der Datenbank von *Bullinger Digital* öffentlich und frei zugänglich samt Digitalisaten der Handschriften dargeboten.

Zurzeit laufen bereits die Arbeiten am zweiundzwanzigsten Band, der voraussichtlich die Monate Mai bis August 1548 abdecken wird. Die Weiterführung der Editionsarbeit ist – auch dank einer ausserordentlichen Unterstützung durch die Universität Zürich – derzeit bis November 2025 sichergestellt.

Zürich, im Juli 2024

David Mache und Paul Achim Neuendorf

Nachruf auf Alfred Ehrensperger (1933–2024)

Am 22. April 2024 ist Dr. theol. Alfred Ehrensperger verstorben. Er war lange Jahre *der* reformierte Liturgiewissenschaftler, geschätzter Gesprächspartner in der Ökumene, profunder Kenner der Materie und an schweizerischen und internationalen Fachtagungen ein willkommener Gast und gern gehörter Referent. Er war ein Privatgelehrter, einer, der neben seinen vielfältigen beruflichen Tätigkeiten Zeit für wissenschaftliches Arbeiten fand. Zahlreiche Publikationen und über siebzig gehaltvolle Rezensionen geben Zeugnis von Ehrenspergers Energie und Schaffenskraft. 2019 ist sein letztes Buch in der Reihe *Geschichte des Gottesdienstes in den evangelisch-reformierten Kirchen der Deutschschweiz* erschienen. Die fünf Bände sind sein liturgiehistorisches Vermächtnis, die Frucht jahrelanger Recherchen in Archiven, die ihn in den 2010er Jahren beschäftigten.

Nachdem Ehrensperger 1957 das Examen ablegte und während er in der Kirchgemeinde Lindau als Pfarrer diente, promovierte er zum Thema «Die Theorie des Gottesdienstes in der späten deutschen Aufklärung (1770–1815)» bei Walter Bernet. Das Buch erschien 1971 in Zürich. Ehrensperger konnte mit seiner Untersuchung zeigen, wie stark der Einfluss der Aufklärung und insbesondere das Motiv des Zeitgeschmacks für die Liturgie der Gegenwart ist. Zum ersten Mal in der Geschichte lässt sich die explizite Forderung erkennen, «dass nicht nur der Geist der Theologie einer bestimmten Zeit, sondern diese Zeit überhaupt sich in den liturgischen Gebeten und Formularen niederschlagen muss» (298). Seine Dissertation hat ein reformiertes Profil, stellt aber den Autor auch als ökumenisch interessierten, liberalen und traditionsbewussten Theologen vor. Sein messerscharfes Urteil, das historisch sondiert und theologisch fundiert ist, fand die Aufmerksamkeit der akademischen Fachwelt. Ehrensperger machte sich einen Namen – auch in der Kirche.

Es war eine Phase des liturgischen und kirchenmusikalischen Aufbruchs. In den Jahren der Einführung des Reformierten Gesangbuchs (1952) entstanden die Jugendsinglager der Engadiner Kantorei, in den 1960er mobilisierte und motivierte das Vatikanische Konzil und die liturgische Bewegung (u. a. die Berneuchener Bewegung) interessierte Kirchenmusiker und Theologen zu Reformen. Der junge Theologe Ehrens-

perger beobachtete wach und kritisch, was in Zürich, in der Schweiz und in den Nachbarländern *in liturgicis* entstand; er kommentierte, forschte und wurde selbst kreativ – als Musiker, Liturge und Prediger. Prägend waren die Jahre an der Stadtkirche Winterthur (1977–1998). Alfred Ehrensperger unterrichtete in dieser Zeit Hymnologie und Liturgie an verschiedenen Institutionen und arbeitete als Delegierter der Zürcher Kirche und ab 1998 der St. Galler Kirche in der Deutschschweizerischen Liturgiekommission mit. Dort sind auch einige seiner Texte zu finden (online: <https://www.gottesdienst-ref.ch/liturgie/gottesdienst-geschichte>).

Alfred Ehrensperger verstand sich als Liturgiehistoriker. Die Wurzeln der Geschichte mit allen ihren Verästelungen faszinierte ihn. Schon im Gymnasium pflegte er historische Interessen. In seiner Maturaarbeit vertiefte er sich in russische Kirchenmusik und die Tonsysteme der südslavischen Volksmusik. Die Vorlesungen zu den Kreuzfahrerliedern bei Fritz Blanke, die er im Studium hörte, waren eine weitere Initialzündung für eigenes Forschen und Lehren. Die Verbindung der Kirchenmusik mit der Liturgie belebte und bewegte Ehrensperger lebenslanglich. Dass er sich in den letzten Jahren vor seinem Tod noch einmal intensiv mit moderner Musik beschäftigte und als Komponist betätigte, schliesst den Kreis. Jetzt ist er selbst Geschichte. Uns bleibt das dankbare Gedenken an einen Menschen und Theologen, der uns durch sein Wirken und Schaffen reich beschenkt hat.

Zürich, im Juni 2024

Ralph Kunz

Personenregister

A

- Abel 91
 Abraham 89, 91–92, 103, 105, 110, 117
 Abraham, Caleb 3, 17
 Achimelech 93
 Adam 110
 Agricola, Rudolf 8
 Alberti, Valentin 87–88, 104
 Ambrosiaster 45, 52
 Ambrosius von Mailand 45, 52
 Amherdt, David 82–83
 Andrea, Jakob 145
 Andronikus 49–50
 Anshelm, Valerius 66–67
 Aretius, Benedikt 16, 50–52, 54
 Aristoteles 7, 19–20
 Aubéry, Claude 19
 Augusta, Prinzessin von Wales 165–166, 169–170
 Augustinus, Aurelius 27–29, 52–53, 97, 144

B

- Barabbas 108
 Bäumlér, Markus 8
 Beda Venerabilis 23
 Bentley, Richard 171
 Berengar von Tours 140, 142
 Bernhard von Clairvaux 23
 Bertschi, Markus 73
 Bèze (Beza), Théodore de 22–23, 87
 Bileam 88
 Bonade, François 47
 Bonivard, François 22
 Bottigheimer, Ruth B. 81–82
 Bourgaux, Aurélien 3
 Brenz, Johannes 14–15, 126–127, 137–138, 145
 Buc (Bucanus), Guillaume de 20–21, 30–31, 35
 Bucer, Martin 4, 16, 52–54, 64, 76, 122

- Bugenhagen, Johannes 15, 169
 Buisson, Ferdinand 81–83
 Bullinger, Heinrich 16, 24–30, 34–35, 49–51, 54, 56, 64, 70–72, 75–76, 125, 132, 136, 159, 161
 Burckhardt, Hieronymus 155–156, 160

C

- Cajetan, Thomas 23
 Calvin, Jean 14–16, 22–24, 40, 56, 87, 90, 103, 113–114, 122
 Capito, Wolfgang 64, 66, 68, 74, 76, 78
 Capreolus, Johannes 14
 Cardelle de Hartmann, Carmen 82, 84
 Castellio, Sebastian 81, 83–118
 Chandieu, Antoine de 8
 Chemnitz, Martin 20
 Chiskija 88, 107
 Chytraeus, David 138
 Cicero, Marcus Tullius 7, 27, 86, 97
 Claudius, römischer Kaiser 49
 Cordier, Mathurin 86
 Cornelius 105
 Cramer, Johann 15
 Cranach, Lukas d. Ä. 168–169
 Cruciger, Caspar 169

D

- Dami, Hadrien 3
 Daniel 108, 115
 David 93, 111, 116
 Dionysius der Kartäuser 23
 Duns Scotus, Johannes 23, 27

E

- Egenolff, Christian 169
 Egli, Raphael 8
 Elija 107
 Elischa 107
 Erasmus, Desiderius von Rotterdam 5, 43, 46, 53–57, 59, 156–163, 166, 172–173

Ernst I., Herzog von Sachsen-Gotha-Alten-
burg 169

Esau 113

Ester 115

F

Frey, Johann Ludwig 151–153, 155–156, 159,
172–173

Friedrich III., Kurfürst von Sachsen 165–
167, 169

Friedrich Ludwig, Prinz von Wales 164–
165, 170–172

G

Gad 91

Georg II., König von Grossbritannien 164,
170

Georg III., König von Grossbritannien 171

Gernler, Johann Heinrich 156

Gerson, Jean 14

Gideon 108, 110, 118

Giraud, Yves 82–83

Goliath 93

Gratian von Chiusi 23, 98

Grynäus, Simon 64, 66, 69

Guggisberg, Hans Rudolf 82–83

Guy de Montrocher 18

Gwalther, Rudolf 16

H

Hagenbach, Karl Rudolf 155

Haller, Berchtold 70–72

Heinrich von Susa (Hostiensis) 23

Helferich, Anna 122

Hesiodus 42–43

Hieronymus Stridonensis 46, 49

Hosius, Stanislaus 143–144

Hulbert-Powell, Charles L. 170

Hus, Jan 144

I

Innozenz III., Papst 140

Irenaeus von Lyon 144–145

Isaak 89, 91–92, 98, 110, 116

Iselin, Jakob Christoph 155–156

J

Jael 83

Jakob III, 113

Jakobus (Herrenbruder) 55

Jeremia 107

Jesaja 107

Jiftach 93

Johannes, Apostel 106

Johannes, Evangelist 131, 146

Johannes Chrysostomos 14, 144

Johannes der Täufer 106

Johann, Kurfürst von Sachsen 166–167,
169

Johann Friedrich I., Kurfürst von Sach-
sen 166–169

Jona 108

Jonas, Justus 169

Joseph III

Josephus, Flavius 108

Judit 115

Jud, Leo 71, 75–76, 159–160

Junia 49–50

K

Kaegi, Werner 158

Kain 91

Kaleb 112

Karlstadt, Andreas 11

Krans, Jan 173

Krighout, Jakob 151–153, 172

L

Lavater, Ludwig 16

Leclerc, Jean 152, 164

Leo X., Papst 170

Lot 116

Lullus, Raimundus 23

Luther, Martin 4–5, 16, 39, 66, 74, 79,
114, 122, 128–129, 133, 139–144, 159, 161,
165–169, 172–173

M

Mahlmann-Bauer, Barbara 81–82, 84

Maria, Mutter Jesu 106, 109, 116

Marlorat, Augustin 16

Marsilius von Padua 16–17

Megander, Kaspar 71
 Melanchthon, Philipp 4, 7, 16, 37, 39–44,
 52–53, 56, 122, 127, 169
 Melchisedek 91
 Micha 107
 Mirjam 91
 Mose 55, 58, 91, 97, 112, 114–115
 Musculus, Wolfgang 16, 48, 51, 53
 Myconius, Oswald 64, 66, 69

N

Nani Mirabelli, Domenico 18
 Narzissus 49–50
 Nathan 107
 Nider, Johannes 14
 Nikodemus 105, 109
 Nikolaus von Dinkelsbühl 7
 Nikolaus von Lyra 18, 23
 Noah 91, 103, 129

O

Oekolampad, Johannes 4, 14, 66, 75, 127,
 131, 159–161
 Oporinus, Johannes 84–85
 Origenes 40, 46
 Osiander, Andreas 16
 Ovidius Naso, Publius 47

P

Pantaleon, Heinrich 12–13, 15
 Parker, Thomas H. L. 47–48
 Paulus, Apostel 37–38, 41, 43–45,
 48–52, 54–61, 84, 105–106, 112, 131–132,
 134–135, 145
 Pelagius 40, 42, 46, 54
 Pellikan, Konrad 16, 160–161
 Perna, Peter (Theophilus Philadelphus) 81
 Peter von Ailly 144
 Petrus, Apostel 49–50, 55, 100, 105–106,
 109, 117
 Petrus Lombardus 6, 27, 29, 35, 144
 Pfister, Conrad 14
 Pfistermeyer, Hans 73
 Philipp III., Graf von Rieneck 122
 Phokylides von Milet 42–43
 Pilatus, Pontius 106, 108–109

Plautus, Titus Maccius 86
 Polanus von Polansdorf, Amandus 31–33,
 35
 Powell, Gabriel 8
 Presser, Jacques 154
 Pufendorf, Samuel von 87

Q

Quintilianus, Marcus Fabius 27–28

R

Rachab 92
 Ramus, Petrus 19
 Reuchlin, Johannes 85
 Ripelin (Argentinensis), Hugo 18
 Risse, Wilhelm 7
 Rothmann, Bernhard 67
 Ruben 91
 Rufinus, Tyrannius 46
 Rut 116

S

Samuel 107
 Saul 116
 Scherer, Georg 144
 Schulze, Winfried 154
 Semler, Salomo 162
 Servetus, Michael 96
 Simler, Josias 16
 Simson 83, 108
 Sisera 92
 Soto, Domingo de 23
 Sozzini, Fausto (Felix Turpio Urbeveta-
 nus) 81–82
 Spehr, Christopher 167
 Stephens, W. Peter 64
 Stöcklin, Johannes 156, 160, 163

T

Terentius Afer, Publius 86
 Tertullianus, Quintus Septimius Flo-
 rens 129, 144
 Theodoretos von Kyrrhos 137
 Thomasius, Christian 87
 Thomas von Aquin 20–21, 23, 27, 30–32,
 35, 144

Thomas von Kempen 100
Tobit 115

U

Ulmer, Johann Konrad 121–149
Ulmer, Johannes 122, 125
Ursinus, Zacharias 8

V

Valdés, Juan de 58–59
Veen, Mirjam van 83
Verheyden, Joseph 173
Vermigli, Petrus Martyr 16, 20, 22–24

W

Werenfels, Samuel 155–156
Wettstein, Johann Jakob 151–166, 169–173
Wettstein, Johann Kaspar 170–171
Wolf, Johann 121
Wurstisen, Christian 14–15

Z

Zanchi, Girolamo 138
Ziegler, Jakob 14
Zimmermann (Xylotectus), Erasmus 84
Zwingli, Huldrych 4, 16, 24–26, 34, 49,
56–58, 66, 69, 74–75, 127, 134, 143,
160–161