

Zürich und das anglikanische Staatskirchentum

Von RUDOLF PFISTER

Die Aufrichtung einer Theokratie, wie sie Zürich und Genf im Reformationsjahrhundert erlebten, war ganz der prophetischen Kraft eines Zwingli und eines Calvin zuzuschreiben. Ihre Persönlichkeit verkörperte die Herrschaft Gottes über Stadt und Volk. Es war vorauszusehen, daß die damit verbundene Problematik die nachreformatorische Zeit aufwühlen und zu neuer Stellungnahme zwingen würde. Ein bestimmter Kirchentypus begann sich in Genf und Zürich abzuzeichnen. Dort prägte calvinischer Geist die vom Staate weitgehend unabhängige, autonome Kirche, hier ging man mehr und mehr zum Staatskirchentum über, wobei sich Bern Zürich anschloß. Das Ringen der beiden Auffassungen über die Kirchenverfassung endete in der Waadt mit dem Siege des Staatskirchentums, dasselbe ereignete sich in England. Die anglikanische Kirche, wie sie sich unter Elisabeth I. ausprägte, erblickte in Staat und Kirche die „zwei Seiten oder Funktionen eines einzigen homogenen christlichen Körpers“, die Kirche galt als ein Teilbezirk des staatlichen Ganzen. Von einer Theokratie im Sinne Zwinglis oder Calvins konnte nicht mehr gesprochen werden, da dadurch der Krone die Souveränität auch in kirchlichen Dingen zuerkannt war. Läßt sich aber nicht eine ganz ähnliche Entwicklung in den schweizerischen Reformationskirchen feststellen?

Da im 16. Jahrhundert zwischen England und der reformatorischen Schweiz ein reger schriftlicher und persönlicher Verkehr herrschte¹, lag es nahe zu untersuchen, ob und wiefern sich auch Verbindungslinien in der kirchenpolitischen Sphäre aufdecken lassen. Helmut Kießner hat sich dieser Aufgabe unterzogen und legt das Ergebnis seiner Forschungen in der Abhandlung „Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums“ vor, 1953 in den „Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte“ erschienen². Das Buch befruchtet gleichermaßen die Kenntnis der englischen und schweizerischen Kirchengeschichte. Als Ausgangs-

¹ darüber Th. Vetter, Literarische Beziehungen zwischen England und der Schweiz im Reformationszeitalter, Zürich 1901, und: Englische Flüchtlinge in Zürich während der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, im Neujahrsblatt hg. von der Stadtbibliothek Zürich, 1893; E. Bonjour, Die Schweiz und England. Ein geschichtlicher Rückblick, Bern 1934; P. Boesch, Die englischen Flüchtlinge in Zürich unter Königin Elisabeth I., Zwingliana 1953, S. 531ff. und Königin Elisabeth I. und Zürich, Schweizer Journal Mai 1953.

² Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh, 136 S.

punkte wählte der Verfasser die besonders durch Richard Hooker bekanntgewordene These der Identität von Staat und Kirche, wobei er zeigt, daß diese schon vor ihm durch den späteren Erzbischof von Canterbury, John Whitgift (1530–1604), gegenüber dem englischen Calvinismus vertreten wurde. Whitgift interessiert in diesem Zusammenhang besonders, da der italienische Forscher A. Passerin d'Entrèves in seinem Buch „Riccardo Hooker, Contributo alla Teoria e alla Storia del Diritto naturale“, Turin 1932, die Vermutung äußerte, er sei von der nachzwinglichen zürcherischen Theologie beeinflußt worden.

Kreßner setzt mit einer Skizze des zwinglischen Denkens über Staat und Kirche ein: Zwinglis Bestreben war auf die Errichtung einer *respublica christiana* gerichtet, „deren geographische Grenzen sich mit der Grenze des von ihm propagierten Glaubens decken werden“; in der Widmung der *Complanatio Ieremiae* vom 11. März 1531 an Straßburg mit den Worten ausgedrückt, *Christianum hominem nihil aliud esse quam fidelem ac bonum civem, urbem Christianam nihil quam Ecclesiam Christianam esse*. Das war aber nicht im Sinne des späteren Staatskirchentums zu verstehen, „Zwingli führte die Politik zwar mit Absicht tief in die Kirche hinein, aber er hält sie dort fest am Zügel. Sie gehorcht nicht ihrer eigenen Logik, sondern der Logik der Religion“. Die Idee der *respublica christiana* lebte nach dem 11. Oktober 1531 weiter, doch vollzog sich allmählich eine folgenschwere Akzentverschiebung, die teilweise durch die Rivalität mit der calvinistischen Kirchenverfassung hervorgerufen wurde. Sie bestand darin, daß der Staat die Herrschaft über die Kirche in die Hand nahm, und die Kirche zu einem Verwaltungsbezirk des Staates wurde. Der Verfasser des vorliegenden Buches nennt als ersten, der in der Schweiz diese Weiterbildung vornahm, Wolfgang Musculus (1497–1563). Er war seiner Herkunft nach Lothringer, wurde Benediktiner, um 1527 zur Reformation überzugehen, kam dann durch Vermittlung Bucers nach Augsburg als Prediger und wirkte seit 1549 zu Bern als Professor der Theologie und der griechischen Sprache. Er ist wohl nicht in die Reihe besonders hervorragender Theologen des 16. Jahrhunderts einzureihen, doch übte er auf die Nachwelt als Lehrer des territorialen Staatskirchentums einen nachhaltigen Einfluß aus. Seine Anschauungen über Staat und Kirche formulierte er abschließend im großen theologischen Werk „*Loci communes sacrae Theologiae*“, das 1560 bei Herwagen zu Basel veröffentlicht wurde; im 69. Kapitel behandelte er die Stellung und Aufgabe der Obrigkeit.

Bei Musculus lassen sich im Blick auf sein kirchenpolitisches Denken zwei Etappen unterscheiden, die Augsburger und die Berner Zeit. In Augsburg stand er noch ganz unter dem Einflusse Bucers, ging dann aber in Bern über seinen Lehrer hinaus. Bucer traf sich mit Zwingli – ich folge den Ausführungen Kreßners – in der Idee des christlichen Staates, doch gab er dieser eine besondere Prägung durch den Gedanken des Patriarchalismus. Es liege in der Natur begründet, daß ein pater familias für seine Familienangehörigen nach Leib und Seele Sorge. Im Staate nehme die Obrigkeit die Stellung des Hausvaters ein, weshalb ihr die Pflicht überbunden sei, über dem leiblichen und seelischen Wohl der Untertanen zu wachen. Darin sei das *ius reformandi* eingeschlossen, also das Recht, die Kirche zu reformieren, geeignete Prediger zu berufen und die Diener der alten Kirche zu entfernen. Zugleich vertrat Bucer wie Oekolampad die Auffassung, „daß die Kirche nur als eine selbständige Größe mit eigener Form und Ordnung... ihren Auftrag recht erfüllen kann“. Es ist also wohl zu beachten, daß bei Bucer der Obrigkeitsbegriff das reformatorische Prinzip der sich selbst verwaltenden Gemeinde nicht verdrängte (vgl. S. 53). Musculus übernahm von seinem Lehrer den Patriarchalismus, nicht aber die Forderung einer autonomen Verfassung der Kirche. Diese Verschiebung war in den besonderen Verhältnissen des Standes Bern begründet. Hier ließ die Eroberung der Waadt 1536 die Problematik aktuell werden. Wie Kreßner feststellt, hatte sich in der Aarestadt das Bestreben spätmittelalterlicher Politik, die Geistlichkeit in möglichste Abhängigkeit vom Staate zu bringen, erfüllt und das Kirchenregiment war völlig in die Hände des Rates übergegangen. Dem widersprach die calvinische Kirchenverfassung, die eben unter Viret in der Waadt Fuß zu fassen begann. So kam es zu den schweren Kämpfen zwischen Genf und Bern; den Herrschaftsverhältnissen entsprechend setzte Bern sein Kirchenregiment durch. Musculus lieferte dazu die theologische Rechtfertigung, wie sie sich im genannten Kapitel der *Loci* findet. Er nimmt das naturrechtlich-patriarchalische Argument Bucers auf und bestreitet zugleich die Verbindlichkeit von 1. Korinther 6 für eine Kirchenverfassung entsprechend den Calvinisten. Vorbild müsse vielmehr das israelitische Königtum sein. Die Folge ist die Potenzierung der Staatsomnipotenz „in einer für reformatorische Ohren ganz ungeheuerlichen Weise“ (S. 66). Mit dem Satz, Gott habe seine Kirche nicht so eingerichtet, daß sie sich durch eigene Gewalt regiere, sondern so, daß sie regiert und wie eine Herde von Hirten gelenkt werde, hatte Musculus

in den Loci die völlige Entmündigung und Entrechtung der Kirche ausgesprochen. Für ihn gab es eben „nur eine einzige Lebensseinheit, die Einheit des *populus christianus*, die Einheit des christlichen Staatsvolkes“; im *populus christianus* ist keine Trennung des kirchlichen vom weltlich-politischen Recht möglich, kirchliche und politische Gemeinde gehen ineinander auf, „der Staat ist eine große sichtbare Kirche geworden“. „*Musculus*... ist der erste, der das Staatskirchentum in seiner Reinheit und ganzen Konsequenz darstellte. Er vollendete, was Zwingli angelegt hatte“ (S.70).

In England ist diese Lehre des Staatskirchentums inhaltlich nicht mehr weiter entwickelt worden, die Suprematie des Staates hatte beim Berner Theologen ihre Vollendung erhalten. Hingegen trat nun eine spezielle Frage in den Vordergrund, die in der Schweiz zwischen Zürich und Genf heftig diskutiert wurde und für das England des 16. und 17. Jahrhunderts von größter Bedeutung wurde; nämlich, „ob zur Kirchenhoheit des Staates auch das Recht gehöre, der Kirche die geeignete Verfassung zu geben, oder ob der Staat darin an eine festgesetzte, vorgegebene Ordnung gebunden sei, der man nachsagen könne, sie sei unmittelbar von Gott selbst befohlen und gestiftet“. Für England hieß das: Bischöfliche Kirchenverfassung mit der Krone als Oberhaupt oder demokratische Presbyterialverfassung! Gegenstand der Kontroverse wurde die Grundlage des Aufbaus der kirchlichen Ordnung. Die calvinistischen Puritaner vertraten die Überzeugung, daß die Heilige Schrift auch in diesen Dingen maßgebend sei, während die Anglikaner der Auffassung waren, daß der Staat über die kirchliche Ordnung zu bestimmen habe. Whitgift spricht der Kirchenverfassung das göttliche Recht ab, sie sei Schöpfung menschlicher Zweckmäßigkeit, biblische Aussagen über die äußere Form der Gemeinde seien zeitbedingt und nicht auf die Gegenwart anwendbar. Kreßner weist in seinem Buche nach, daß der Engländer dieses Verständnis nicht aus sich selber schöpfte, sondern darin unter dem Einflusse Zürichs stand. „Zürich verdankt es letztlich Whitgift, daß er die geistigen Fesseln zerreißen konnte, die Calvin und seine Jünger den Kirchen anlegten, indem sie auch die Kirchenverfassung... zu den Glaubensartikeln und Glaubenswahrheiten rechneten“ (S.75). Vermittler war Rudolf Gwalther³. 1572 erschienen zu Zürich „In priorem D. Pauli ad

³ es ist nicht einzusehen, weshalb Kreßner die gebräuchliche Schreibweise „Gwalther“ durch „Gualter“ ersetzt hat.

Corinthios Epistolam Homiliae“. Die Zueignung des Buches an die englischen Bischöfe muß wohl als ein Bekenntnis des Zürchers zur anglikanischen Kirche verstanden werden.

Gwalthers Stellungnahme läßt sich jedoch ohne Berücksichtigung der vorangegangenen Auseinandersetzungen nicht verstehen. Sie hatten eben die Kirchenverfassung zum Gegenstand. Kreßner glaubt, in Genf und Zürich einen verschiedenen Gebrauch der Bibel feststellen zu können, indem die Schüler Calvins diese gesetzlich deuteten, während die Zürcher aus ihr mehr nur allgemeine Richtlinien entnahmen, die eine Vielfalt kirchlicher Lebensformen zuließen: „Ob eine Kirche rechtmäßig verfaßt war, entschied sich nicht daran, ob sie der im Neuen Testament vorgeschriebenen Verfassung entsprach, sondern daran, ob sie aus dem Ganzen der göttlichen Offenbarung, des göttlichen Wortes heraus zu rechtfertigen war“ (S. 77). In Zürich hielt man also dafür, es gebe verschiedene mögliche Kirchenverfassungen, die nicht nur durch das Verständnis der Schrift, sondern auch durch die örtlichen und historischen Gegebenheiten bedingt sind. So ist es verständlich, daß z. B. Bullinger 1553 gegenüber dem Genfer Magistrat für die Konsistorialverfassung Calvins eintrat, die damals in Frage gestellt schien. In Genf war man allerdings völlig überzeugt, in Lehre und Verfassung den Anweisungen des Neuen Testaments zu entsprechen, es konnte also nur die calvinische Kirchenordnung Gültigkeit erlangen. Dieser Absolutheitsanspruch rief der unerbittlichen Ablehnung durch die Zürcher. Ebenso reagierten die Verantwortlichen der anglikanischen Kirche. Die Königin Elisabeth legte gegen den Versuch, den Kultus von katholischen Elementen zu befreien, ihr Veto ein und bestand darauf, daß keine weiteren Neuerungen eingeführt würden. Viele Geistliche gerieten dadurch in einen schweren Gewissenskonflikt, ob sie in der nach ihrer Überzeugung nicht wahrhaft erneuerten Kirche ausharren sollten. Von beiden Seiten wandte man sich nach Zürich um Wegleitung, Genf wurde ebenfalls angerufen. Die erste Reaktion bestand darin, daß sich Gwalther zunächst in dem Briefe vom 11. September 1566 an den Bischof von Norwich, John Parkhurst, auf die Seite der puritanischen Wünsche stellte. Doch folgte dann sehr bald die Distanzierung von den englischen Zwistigkeiten. Offenbar spielten die Ereignisse in der Pfalz mit hinein, wo 1570 eine neue calvinistische Kirchenzuchtordnung gegen den Willen weiter Kreise der Bevölkerung eingeführt worden war. Dazu kam vom Bischof von Ely, Richard Cox, eine geharnischte Antwort auf Gwalthers Brief von 1566; er warf darin Gwalther vor, sich ein-

seitig orientiert zu haben. Der Angegriffene konnte einer klaren neuen Stellungnahme nicht mehr aus dem Wege gehen. Sie erfolgte in den bereits erwähnten Homilien von 1572.

An wesentlichen Punkten sind folgende herauszuheben: Eine bestimmte Kirchenzuchtordnung gehört nicht zum Wesen einer wahren Kirche, alle Verfassungsfragen sind mit Rücksicht auf die Besonderheit der zeitlichen und örtlichen Verhältnisse zu behandeln; ein Gedanke, den Gwalther wiederholt in den Homilien erläutert. Wer das Gegenteil behauptet, denkt nach ihm römisch, Genf und Rom stehen in dieser Hinsicht nahe beieinander. Das trifft ebenfalls für die Unterscheidung zwischen kirchlicher und staatlicher Jurisdiktion zu, die der Werkstatt der Päpste entnommen sei. Die Gewaltentrennung zwischen Staat und Kirche wird also als papistisch gebrandmarkt. Staat und Kirche dürfen nicht geschieden werden, weil im christlichen Staat beide ineinander verflochten sind und es nicht zwei Obrigkeiten geben kann. Obrigkeit und Geistlichkeit sind gemeinsam für Heil und „seelische Wohlfahrt“ des christlichen Volkes verantwortlich, darum darf die weltliche Obrigkeit nicht, wie es die Calvinisten wollen, dem kirchlichen Sittengericht unterworfen werden. Dieses ist vielmehr von der Obrigkeit ins Amt einzusetzen und hat seine Aufgabe in deren Auftrag zu erfüllen. „Besser konnte der Gedanke eines christlichen Staates nicht verdeutlicht werden“. Man sieht daraus, Gwalther und Musculus lehrten in den Grundzügen über Staat und Kirche gleich.

Nach dem Gesagten ist es ein Leichtes, in den Worten Whitgifts „I make no difference between a christian commonwealth and the church of Christ“ die Verwandtschaft mit Musculus und Gwalther festzustellen. Um dem Anglikaner, der sich wiederholt auf die beiden schweizerischen Theologen bezog, gerecht zu werden, müssen aber neben der Abhängigkeit auch die Unterschiede des Denkens gesehen werden. „So sehr Whitgifts Theorie von festländischen Ideen und Vorstellungen mitbestimmt wurde... ist sie dennoch mehr als ihr bloßer Abklatsch... Mag sie noch so sehr mit zwinglianisch-reformiertem Gedankengut aufgebaut sein, ihr Charakter ist insular, nicht kontinental“ (S.101). Die englische Reformation hatte ihren Ursprung nicht im Durchbruch eines neuen Evangeliumsverständnisses wie auf dem Kontinent, sondern in der Politik. Es handelt sich um einen Nationalisierungsprozeß großen Stils, bei dem der Kampf gegen die Papstkirche nur ein Stadium war. Das Ringen zwischen Staat und Kirche, zwischen dem Gehorsam gegenüber

der Krone und dem Gehorsam gegenüber dem Papst wurde zugunsten des Staates entschieden. „Die Machtnatur des Staates, sein Verlangen, alles zu sein und nichts Selbständiges innerhalb seiner Grenzen zu belassen, hatte es dahin gebracht, daß die römische Festung in England geschleift wurde. Die Politik war es gewesen, nicht der Glaube“ (S. 102f.). Die Königin Elisabeth war nicht religiös, sondern politisch interessiert, weshalb in ihren Augen das Staatsinteresse die Loyalität aller Untertanen inklusive der Katholiken erforderte, und dadurch extreme Lösungen kirchlicher Fragen ausgeschlossen waren. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Entstehung des Book of Common Prayer zu beurteilen. Widerstand gegen die eingeschlagene Richtung erstand von seiten der Nonkonformisten; ihr gewandtester Sprecher war Thomas Cartwright, Professor am Trinity-College zu Cambridge. Er vertrat ganz die calvinistische Auffassung der kirchlichen Verfassung und es konnte für ihn nur eine autonome, in Verfassungsdingen vom Staate unabhängige Kirche geben. Deshalb mußte Whitgift sein Gegner werden. „Während in Cartwright das kirchliche Ethos Calvins fort dauerte, war der Gesichtspunkt, von dem aus John Whitgift das brennende Tagesproblem analysierte und beurteilte, der eines Mannes, dessen Gedanken von der Vorstellung einer alles umfassenden nationalen Souveränität beherrscht waren und dessen politische Leitsätze in den Gesetzen der Tudormonarchen Heinrich VIII. und Elisabeth ihre geistige Wurzel hatten“ (S. 108). Die wesentlichste Verschiebung zwischen den Schweizern und dem Anglikaner besteht darin, daß trotz der Umformung der Theokratie in das Staatskirchentum bei zürcherischen und bernischen Theologen die religiöse Bindung des Staates, „seine Dienstpflicht gegenüber Evangelium und Kirche“ festgehalten wurde, was sich bei Musculus und Gwalther feststellen läßt. Anders beim spätern Erzbischof von Canterbury! Seine Theorie „legt weder den Akzent auf die religiöse Fassung des Staatszweckes, noch operiert sie mit einer Kirche, die, im Gleichnis gesprochen, als Sauerteig das Volksganze mit religiösem Geiste durchdringen sollte“ (S. 131). Kreßner formuliert, Whitgift sei eben nicht Reformator, nicht Vorkämpfer für ein irdisches Gottesreich, sondern Vorkämpfer für das Herrscherrecht seiner Königin gewesen. „Er war der Anwalt... der Gesetzgebung von 1559, in der die Suprematie der Krone auch über den kirchlichen Bezirk verkündet wurde“.

Mit diesen Hinweisen auf den Inhalt des Buches von Helmut Kreßner kann die Reichhaltigkeit der Untersuchung nur angedeutet werden. Sie

genügen indessen für den Nachweis, daß es sich hier um eine bedeutsame Leistung für die Reformationsgeschichte handelt. Man schließt sich gerne der im Vorwort geäußerten Freude des Verfassers an, daß die schon 1941 zum Druck bereite Dissertation nachträglich dank den Bemühungen von Heinrich Bornkamm in teilweise umgearbeiteter Form erscheinen konnte. Der besondere Wert dürfte darin zu suchen sein, daß Musculus und Gwalther gebührend als Exponenten des nachreformatorischen Zwinglianismus zur Geltung kommen, während die Skizze zwinglischen Denkens selbst auf der bisherigen Forschung basiert; sie sollte ja auch nur die Grundlagen für das Nachfolgende bieten, ohne neue Gesichtspunkte herauszuarbeiten.

Die öffentliche Abbitte oder Deprecation

Von ALFRED BÄRTSCHI

Die alte bernische Kirche wandte diese Strafe an, um unbotmäßige Gemeindeglieder zu bessern und die andern vor Untaten abzuschrecken. Es brauchte schon ziemlich viel, bevor zu der entehrenden Maßnahme geschritten wurde. Von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts an vernehmen wir seltener davon; immerhin sieht die Satzung von 1787 die öffentliche Abbitte für Ehebrecher vor. Gelegentlich milderte man sie, indem sie statt vor dem ganzen Kirchenvolk nur vor dem Chorgericht geleistet werden mußte. Einträge im Manual von Wynigen berichten über den „groben verstockten Nabal“, den Fuhrenbauer im Kappelen-graben. Schon Ende Mai 1671 bedrohte ihn das Chorgericht mit Gefangenschaft, wenn er seine Frau nicht menschenwürdiger behandle. Bei den Nachbarn galt er als „phantasier kopf, ungestüm mit worten, gantz un-verstendig gegen dem weib“. Am 26. November wurde er „abermalen chorgrichtlich actioniert“, weil dieses mit einem Sohn sich vor den Roheiten des Grobians hatte flüchten müssen. Drei Wochen später wollte er auf sieben Klagepunkte lediglich nur zugeben, „daß er ... uß zorn gesagt zum weib, es were kein wunder, daß sy der donner schüsse“. Der Sohn, der Knecht und die Magd zeugten gegen ihn, der grauenhafte Flüche „ausgegossen“ und die Mutter seiner Kinder geschlagen und mit dem Tode bedroht hatte. Da keine üblichen Zusprüche und Strafen fruchteten, übergab man ihn dem Schultheißen von Burgdorf in die Gefangenschaft. Das obere Chorgericht in Bern strafte ihn weiter mit län-