

## TEXTBEITRÄGE – AUS DER ARBEIT DER TEILPROJEKTE

### Martin Bucer: *De regno Christi*. Die frühneuzeitliche Monarchie als Gottesstaat – gezähmte Pluralisierung?

JAN-DIRK MÜLLER

Der Autor leitet die Teilprojekte A 3 und B 4 (*Auctoritas und imitatio veterum*; *Poetica und Historica in frühneuzeitlichen Wissenskompilationen*). Beim nachstehenden Beitrag handelt es sich um die gekürzte Fassung eines im Januar 2007 an der Stanford University präsentierten Vortrags.

Im Folgenden soll eine Schrift vorgestellt werden, die in der Forschergruppe *Politischer Humanismus*, die dem SFB 573 vorausging, eine wichtige Rolle spielte und die jetzt, bei der Vorbereitung der dritten Antragsphase, erneut in den Vordergrund trat: Martin Bucers *De regno Christi*.<sup>1</sup> Die folgenden Bemerkungen beschränken sich darauf, einige zentrale Gedankengänge dieser Schrift nachzuzeichnen und sie als Antwort auf Pluralisierungsprozesse zu deuten. Die Überlegungen sollen in eine größere Arbeit über 'Politische Theologie' an der Wende zur Frühen Neuzeit eingehen, die gegenwärtig in einigen Lehrveranstaltungen vorbereitet wird. Das Thema ist freilich in der Frühneuezeitforschung so komplex, dass seine Behandlung erheblich mehr Vorarbeiten benötigt, als sie in diesem Rahmen geleistet werden können. Auch interessiert Bucers Schrift hier nur im Rahmen des Epochenkonzepts, das dem SFB zugrunde liegt. Ich werde mich deshalb auf einige allgemeinste Hinweise auf traditionsgeschichtliche und doxographische Zusammenhänge beschränken müssen.

#### 1.

Das Verhältnis zwischen frühem Protestantismus und politischer Macht ist paradox: Auf der einen Seite stellen Luther und seine Anhänger traditionelle mittelalterliche Institutionen, die eine enge Verflechtung von Theologie und Politik vorsahen, in Frage und bekämpf-

ten insbesondere den Einfluss der (römischen) Kirche auf säkulare Institutionen, doch setzten sie dabei von Anfang an auf die Unterstützung von Fürsten und städtischer Obrigkeit, die sie durch die neue Lehre zu formen trachteten. In einigen Städten des Reichs wie z.B. in Straßburg errichteten das Stadtreghiment und die örtlichen Pfarrer eine christliche Regierung, reformierten das Schulwesen, verteilten kirchlichen Besitz und bemühten sich um eine moralische Aufsicht über die Bürger.<sup>2</sup> Führend waren der *ammeister* Jakob Sturm, der Leiter des Gymnasiums Johann Sturm und der Pfarrer von St. Aurelia Martin Bucer. Diese Periode fand ein jähes Ende, als Kaiser Karl V. die Protestanten bei Mühlberg besiegen und 1548 das Augsburger Interim diktieren konnte. Es verpflichtete die kaiserlichen Städte zur Rückkehr zur römischen Konfession. Bekanntlich war das ein flüchtiger Sieg, indem bald darauf Karls Verbündeter Moritz von Sachsen, der mit dem Titel eines Kurfürsten ausgezeichnet worden war, die Seiten wechselte und so die kaiserliche/katholische Partei schließlich dazu zwang, dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 zuzustimmen, der das Prinzip *cuius regio, eius religio* durchsetzte; 1556 resignierte Karl V.

Trotzdem, 1548 schien alles für die protestantische Sache in Süddeutschland verloren. Ein Politiker wie Jakob Sturm versuchte sich mit der neuen Situation zu arrangieren, während Martin Bucer sich entschloss nach England auszuwandern.<sup>3</sup> Dort war 1547 der junge Eduard VI. seinem Vater Heinrich VIII. gefolgt; Eduard stand zunächst unter der Vormundschaft Edmund Seymours, Herzog von Somerset. Mit dessen Unterstützung und der Hilfe einiger Bischöfe und Gelehrter, die der neuen Konfession zuneigten, insbesondere Crammers, des Erzbischofs von Canterbury, hoffte Bucer einen christlichen Staat aufbauen zu können. Er wurde Professor in Cambridge und nahm Kontakt mit einigen Führern der englischen Reformation auf, wenn auch sein politischer Einfluss gering war. Um die Aufmerksamkeit des Hofes zu erhalten, widmete er zum Neujahr 1551 den Traktat *De regno Christi* dem König.<sup>4</sup> Der Traktat hatte keinerlei Erfolg, und man weiß nicht einmal, ob König Eduard ihn überhaupt las.<sup>5</sup> Bucer starb 1551. Seine Familie verließ England. Seine Witwe verkaufte seine Bibliothek an Erzbischof

2. Brady 1978; Schindling 1977.

3. Zu den Umständen ausführlich Wendel in der Einleitung seiner Ausgabe Bucer 1955, IX–XXXV.

4. Der kritischen Ausgabe liegt die Abschrift zugrunde, die in Cambridge im Pembroke College erhalten ist (Cambridge, Pembroke College, ms. 217). Sie enthält eigenhändige Korrekturen Bucers. Die Ausgabe verzeichnet Varianten der älteren, für König Eduard bestimmten, ebenfalls von Bucer korrigierten Abschrift (BM, ms. royal. 8BVII) sowie der Editio princeps von 1557. Dieser hatte Bucers Originalmanuskript zugrunde gelegen, das jedoch nach Bucers Tod von den Herausgebern, vor allem Conrad Hubert, überarbeitet worden war (vgl. Bucer 1955, Einleitung Wendel, LXV). Dieses Originalmanuskript ist verloren (wurde es nach dem Druck vernichtet?). Zur Ausgabe insgesamt vgl. den Bericht des Herausgebers ebd., LIV–LXVI.

5. Zu Bucers Aufenthalt in England Greschat 1990, 233–256; zur Reformschrift ebd., 246–252.

1. Bucer 1955. Die Seitenzahlen in Fließtext und Anmerkungen (soweit nicht anders angegeben) beziehen sich auf diese Ausgabe von Wendel.

Cranmer und König Eduard. Doch änderten sich die Verhältnisse radikal, als 1553 Mary Tudor an die Regierung kam (1553–1558). Cranmer wurde ins Gefängnis geworfen und schließlich – wie die anderen „Oxford martyrs“ – hingerichtet.<sup>1</sup> Bucers Werk wurde vergessen; es schien verschollen. Das mit Bucers Familie auf den Kontinent zurückgekehrte Originalmanuskript konnte mit der Hilfe von Conrad Hubert durch Bucers Erben 1557 in Basel veröffentlicht werden. Da inzwischen König Eduard verstorben war, fügten die Herausgeber eine Widmung an König Christian von Dänemark ein. Übersetzungen ins Französische, Deutsche und Englische folgten.<sup>2</sup>

Bis zu diesem Zeitpunkt war Bucer hauptsächlich mit der Reform der Kirche in einer Reichsstadt beschäftigt gewesen, deren Institutionen eng mit denen der Kirche verknüpft waren. Hier hatte die Kirchenreform direkte Auswirkungen auf die politische Organisation, und die politische Organisation betraf zugleich die Gemeinde. Jetzt ging es darum, ein ganzes Königreich zu reformieren, mit seinen feudalen Traditionen und den für die Frühe Neuzeit typischen Krisen in Wirtschaft und Regiment. Bucer wollte politisch argumentieren, nicht als ein Prediger oder Religionsführer.<sup>3</sup> Man muss zugeben, dass er sich bemühte, die besonderen Bedingungen in England zu berücksichtigen (z.B. wenn er von der Wollproduktion spricht oder von den Streitigkeiten zwischen Bauern und Herdenbesitzern), doch insgesamt scheint seine Rahmenvorstellung weiterhin eine Kommune, die dem Evangelium entsprechend geformt werden soll, und es ist ein Pfarrer, kein Jurist oder Staatstheoretiker wie Althusius, der spricht. Die Schrift entstand zwischen der ersten und der maßgeblichen letzten Ausgabe von Calvins *Institutio Christianae religionis* (1536 bzw. 1559) und kann sich nicht entfernt mit deren Bedeutung messen.

Trotz dieser Einschränkung und trotz der Erfolglosigkeit der Schrift ist sie ein Beispiel für die Bemühungen des frühen Protestantismus, auf Pluralisierungsprozesse innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung zu reagieren. Während Luther in seinem Konzept vom leidenden Gehorsam gegenüber der Obrigkeit Probleme der politischen Organisation aus der theologischen Debatte entfernen wollte und damit den Ausdifferenzierungsprozessen am Ausgang des Mittelalters Rech-

nung trug, ist der südwestdeutsche Protestantismus, neben Bucer vor allen Dingen Zwingli, und später im französischen Raum Calvin, an einer Durchdringung von Politik und Theologie interessiert. Dessen Ausdruck ist der Traktat, der in Manchem Gedanken der späteren politischen Theorie des Calvinismus vorwegnimmt, freilich letztlich auf eine christliche Kommune ausgerichtet bleibt. Im Kontext des SFB illustriert er einen für die Frühe Neuzeit typischen Versuch, Pluralisierung autoritativ zu zähmen.



Abbildung 1  
Aus: Jean Jacques Boissard/Theodor de Bry (1669):  
*Bibliotheca chalographica, hoc est Virtute et eruditione clarorum Virorum Imagines*. Heidelberg: Clemens Ammon.

2.

Bucer will aufgrund der Heiligen Schrift („ex divinis scriptis“, 3) die politische Ordnung der englischen Monarchie entwerfen.<sup>4</sup> Diese ist für ihn nur Rahmen für die Errichtung des Königreichs Christi; er wolle, schreibt er an den König, „perscribere de pleniore regni Christi in tuo regno susceptione et restitutione“ (2). Ausgangspunkt ist eine Definition der Monarchie, ihrer Struktur und ihres Ziels, nach dem alle christlichen Könige streben müssen:

Iam nouimus regnum [...] dici administrationem populi aut ciuitatis, quam unus, et is qui caeteris sapientia et omni uirtute praestat, sic administrat et quaecumque salutaria ciuibus sunt ita procurat, ne quid omnino illis desit, quo a puero quisque ad omnem uirtutem, beatamque uiuendi rationem, solidamque felicitatem formetur atque perducatur. (4)

Schon diese Definition ist vom religiösen Ziel her gedacht. Wie in der späteren calvinistischen Staatslehre<sup>5</sup> ist eine gerechte Herrschaft an das Wohl aller und die Leitung eines jeden zu einem tugendhaften und glücklichen Leben gebunden; das setzt besondere Qualitäten des Herrschers (er muss der Weiseste und Tugendhafteste sein) voraus. Wahres Glück muss die Erlösung einschließen, und wer anders als Gott selbst kennt die Mittel, es zu erreichen? Daher ist das, was er über sein Königreich geoffenbart hat, ein Modell auch für den säkularen Staat. Es ist Pflicht der christlichen Könige, in ihrem Reich (*respublica*) die Bedingungen für ein ewiges *regnum Christi* zu schaffen (11).

Bucer geht dabei von der Trennung politischer und religiöser Ordnung und damit der Ausdifferenzierung

1. Loades 1970.  
2. Vgl. Bucer 1955, darin Einleitung Wendel, LVI–LXV.  
3. „Er wollte also in diesem weit gespannten Sinn der Reformation zum Durchbruch verhelfen, alle Lebensbereiche der Herrschaft Christi unterstellen – und nicht nur eine Kirche organisieren.“ (Greschat 1990, 246).

4. Bucer fügt über lange Seiten Bibelstellen und Zitate aus den Kirchenvätern sowohl für das *regnum Christi* wie für die Organisation des weltlichen Königreichs Eduards an. Indem das Ziel der Erlösung das menschliche Heil war, ist alles, was Christus lehrte, auch für den profanen Staat *salutare* (93).  
5. Vgl. den Sammelband zu Althusius: Carney/Schilling/Wyduckel 2004.

öffentlicher Aufgaben aus.<sup>1</sup> Die Pflichten der Diener der Kirche und diejenigen der Diener des Staats sollen nicht vermischt werden, wie das in der römischen Kirche und bei den mittelalterlichen Fürsten geschah, die Kleriker für höfische, diplomatische oder administrative Aufgaben in Anspruch nahmen. Im Königreich Christi sind Bischöfe Diener der Kirche und nichts sonst; sie haben zu predigen und die Heilige Schrift auszulegen: „Episcopi in nullis saecularibus negotiis, sed tantum Ecclesiis rite administrandis addicant“ (111, Marg.); „reiectis a se cunctis saeculi negotiis et rebus, totos se impendant legendis et docendis diuinis scripturis“ (119). Weil sie von allen äußeren Pflichten befreit sein sollen („omni externarum rerum cura exonerari“), unterscheidet Bucer zusätzlich zwischen der Verwaltung der Kirche („rerum ecclesiasticarum administratio“) und den pastoralen Pflichten („administratio religionis“) und schlägt vor, für die erstere besondere Administratoren („delectos a clero et populo Christi oeconomos“) anzustellen, so dass die Bischöfe sich darauf konzentrieren können, Hirten der christlichen Herde zu sein (123). Er setzt den Prozess funktionaler Ausdifferenzierung also innerhalb der Kirche selbst fort; sie bedarf neben den *ministri* des göttlichen Worts besonderer *ministri* für im weitesten Sinne administrative Aufgaben, so wie der Staat für seine genuinen Aufgaben wiederum besonderer *ministri* bedarf.

Bucer muss sich bewusst gewesen sein, dass dieser Vorschlag revolutionär in einer Gesellschaft klang, in der einige der höchsten politischen Würdenträger Kleriker waren. So beeilt er sich hinzuzufügen, dass dies in der gegenwärtigen Situation, in der die *religio Christi* erst wieder in der Gesellschaft durchgesetzt werden müsse, zu dulden sei, dass aber diese höfischen Kleriker Substituten bekommen sollten, die ihre kirchlichen Aufgaben erfüllen (124). Wo das nicht geschehen sei, habe der Niedergang der Kirche eingesetzt. Das Prinzip, dass beide Sphären getrennt zu halten sind, wird also nur eingeschränkt, damit die eine ganz nach der anderen modelliert werden kann, denn kirchliche wie staatliche Amtsträger haben dem einen Ziel, dem *regnum Christi*, zu dienen.

Ähnlich paradox ist das Verhältnis zum mittelalterlichen Universalismus. Bucers Entwurf zielt auf den entstehenden Nationalstaat. Damit steht er in der Tradition der politischen Diskussion unter Heinrich VIII. Die alten universalen Gewalten des Mittelalters werden ausdrücklich zurückgewiesen. Der König von England ist souverän.<sup>2</sup> Seine *maiestas* hängt nicht vom römischen Kaiser ab; er verfügt frei über sein Königreich, das keinen fremden Gesetzen unterworfen ist (wie Bucer an der römischrechtlichen Ehegesetzgebung illustriert, 162).

1. Auch in der gedruckten Widmungsvorrede der Erben Bucers (305–309) sind *cultus diuinus* und *ciuilis gubernatio* allen Völkern gemeinsam (305). Auch hier wird festgestellt, dass es Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden *regna* gebe, wobei allein das *regnum Christi* Heil bringe, weshalb Könige und Fürsten, die an der Spitze des profanen *regnum* stehen, es wiederherstellen müssen (309).

2. Lockwood 1991.

Doch ist der Verzicht auf den Universalismus mit der vollständigen christlichen Durchformung der Monarchie und ihrer Ausrichtung auf die Lehre der Bibel verknüpft:

tamen Christiani principis est amplecti et sequi, quaecumque cognouerit usquam esse statuta et seruata piis, sanctis, iustis et aequis de causis esseque per se et suis hominibus uera, honesta, iusta et grata. Phil. 4. (162)

Wie Luther verlangt Bucer, dass jeder Bürger sich dem weltlichen Regiment zu unterwerfen hat und alle Schwierigkeiten ertragen muss, die es auferlegt.<sup>3</sup> Aber anders als Luther rechtfertigt er das aus dessen christlicher Orientierung, denn anders als jener (und anders auch als die spätmittelalterliche Staatstheorie in der Nachfolge des Marsilius von Padua) setzt er nicht die Existenz verschiedener politischer Systeme mit unterschiedlichen Legitimationsgrundlagen voraus. Er kennt allein ein einziges, vorgezeichnet im *regnum Christi*,<sup>4</sup> das Maß aller *regna* ist.

Das bedeutet freilich keine theokratische Begründung des weltlichen Staats. Bucer scheint sich um eine vermittelnde Formel zwischen seiner und Luthers politischer Theorie zu bemühen: Einerseits hat sich die Kirche der säkularen Gewalt unterzuordnen, andererseits muss jede legitime politische Gewalt sich den Gesetzen Christi unterwerfen:<sup>5</sup>

sicut se regnum Christi regnis et potestatibus subiicit mundi: sic contra omne uerum mundi regnum (regnum dico, non tyrannidem) subiicit se regno Christi, et reges ipsi cum primis, ut pietatem non colere tantum pro se, sed etiam ad eam subditos adducere studeant. (14)

Eduard hat seine Krone von Gott bekommen; deshalb herrscht er auch über die Seelen aller seiner Untertanen und mithin auch über die Amtsträger der Kirche:

Meminisse itaque necesse est, Serenissimam Maiestatem Tuam, regiam sibi in hoc regno potestatem a summo rege regum et Domino dominantium, Iesu Christo, esse commissam, omnemque animam suo imperio subiectam, etiam episcoporum et cleri uniuersi. (98)

3. Luther [1523] 1900.

4. „Demgegenüber ist bei Boquin (wie bei Bucer) und den anderen (insbesondere Zwinglisch) Reformierten die Koinonia das Reich Christi auf Erden“ (Zwierlein 2004a, 211). Allerdings spielt der (aristotelische) Gedanke der *koinonia* – wie überhaupt die Tradition der Staats- und Gesellschaftslehre –, soweit ich sehe, bei Bucer kaum eine Rolle.

5. Ähnlich: „Quamquam coeleste sit hoc regnum [Christi] et non de hoc mundo atque a solo Christo Domino gubernetur, tamen omnes ciues eius, omnes eorum pastores et doctores oportere mundi potestatibus, quibus Dominus gladii administrationem commisit, esse subiectos“ (57); vgl. ebd., 16, Anm. 12 die Literatur zu den Rechten und Pflichten säkularer Mächte gegenüber religiösen Autoritäten. Dieser Gedanke findet sich schon bei Marsilius von Padua und wird in die calvinistische Staatstheorie übernommen; vgl. Koch 2004, 24.

Doch herrscht er als christlicher Herrscher, der selbst den Gesetzen des *regnum Christi* unterliegt. Er ist dabei nicht nur für sein eigenes Heil verantwortlich, sondern auch für das seines Volkes. So wird, anders als bei Marsilius von Padua, dem weltlichen Regiment keine relative Selbstständigkeit gegenüber geistlichen Gewalten zugestanden,<sup>1</sup> denn es ist keine legitime Gewalt, keine Autorität, kein Gewohnheitsrecht außerhalb des *regnum Christi* denkbar. Wenn sie wahre Könige des Volkes Gottes sein wollen, sollen die Könige dafür sorgen, „ut nullam humanam siue autoritatem, siue deprauatam consuetudinem, praeceptis Dei et laudatis a Deo priscorum ducum et custodum populi Dei exemplis in administratione regnorum suorum antepoant“ (19).

Weil das Evangelium sich an die gesamte Menschheit wendet („ad omnem creaturam“, 92), sind die Gesetze des *regnum Christi* für alle Menschen verpflichtend. Das göttliche Gesetz, das Naturrecht und auch das zwischenstaatliche Recht sind identisch, wie Bucer bei der Diskussion des Eherechts betont: „iubet lex ipsa Dei et docet ius gentium atque naturae“ (159).<sup>2</sup> Die Gesetze des *regnum Christi* gelten für alle Zeiten. Wer das bestreitet, hat Unrecht: „Ignorant enim, regnum Christi regnum esse omnium saeculorum omniumque hominum, qui sunt ad salutem electi“ (92). Im Begriff *salus* verschwimmen religiöse und soziale Implikationen. Das *regnum Christi* garantiert für jedermann Heil („Quam sit omnibus hominibus salutem apud eos solide regnum Christi“, I, c. XV) und muss daher jeder gerechten politischen Ordnung zugrundeliegen. Eine angebliche „humana sapientia“, die sich ihm entgegensetzt, stellt Bucer auf eine Ebene mit bösen Begierden („prauae cupiditates“) und Tyrannei („tyrannis uitiosae consuetudines“, 95). So wie der König von England nicht zugestehen kann, dass einige Städte oder Inseln seines Königreichs ausschließlich die königlichen Gesetze beachten, die mit ihren eigenen lokalen Gewohnheitsrechten übereinstimmen, kann er keine Abweichung von der *lex diuina* dulden. Das Leitbild einer einheitlichen Rechtsordnung des Königreichs, für das Bucer immerhin auch Platons *Politeia* bemüht, dient nur als Argument für die Herrschaft biblischer Normen.

### 3.

Bucers politische Theorie beruht auf zwei scheinbar entgegengesetzten Bedingungen: (a) der grundsätzlichen Trennung von Kirche und Staat und (b) auf der Orientierung beider an derselben absoluten Norm. Dank ihrer Autorität kann die Ausdifferenzierung aufgefangen werden. Nur unter der Bedingung unumschränkter staatlicher Macht kann die Theologie beanspruchen,

1. Koch 2004, 26–35; 42–45 zur Differenz zwischen Marsilius und der calvinistischen politischen Theorie. Es ist bei Bucer (wie bei Althusius) undenkbar, dass der legitime Herrscher nicht Christ ist (29).  
2. Das entspricht der Lehre Calvins und der calvinistischen politischen Theorie; vgl. De Vries/Nitschke 2004, 114 f.

das soziale und politische Leben vollständig zu gestalten, und nur mit Sukkurs der *lex diuina* kann die Durchsetzung einer einheitlichen Rechtsordnung gelingen.

Bucers Vorschläge haben eine totalitäre Tendenz. Der Schlüsselbegriff lautet *administratio*. Er hat, deutlicher als in der politischen Theorie des Calvinismus, etwa bei Althusius, nicht nur herrschaftliche Bedeutung.<sup>3</sup> Der Begriff bezeichnet alle Typen politischer, kirchlicher und individueller Organisation und Kontrolle in allen Angelegenheiten des öffentlichen, häuslichen und privaten Lebens („et publica et domestica et priuata“, 55), die das *regnum Christi* betreffen („In quibus regni Christi administratio consistit“, 40). Er umfasst hoheitliche Aufgaben wie Blutgerichtsbarkeit („administratio gladii“, 57), priesterliche wie Predigt oder das Spenden der Sakramente („religionem Christi administrare“; „praedicatio Euangelii administrata“, 56), ganz allgemein die Sorge für das Heil der Gemeinde Gottes („administratio et procuratio salutis aeternae electorum Dei“, 54) und zwar bis hinein in die private Lebensführung („non solum publice suos docendo et monendo, uerum etiam domatim et priuatim“, 40)<sup>4</sup>, und überhaupt ein kontrolliertes Leben („uitae totius administratio“, 55) unter der Aufsicht kirchlicher Wächter:

ut omnes ueri eius ciues praebeant se Christo regi per omnem uitam regendos et gubernandos, id est, a peccatis purgandos ad omnem pietatem et iustitiam, hoc est, uitam aeternam instituendos, formandos et perficiendos, idque per sacrum Ecclesiae ministerium. (59)

*Administratio* soll alle öffentlichen, häuslichen und privaten Angelegenheiten regeln. Induktionsbasis ist das christliche Haus als Element der christlichen Gemeinde. Bucers Regelungswut erstreckt sich auch auf sein eigenes Privatleben, wie eine detaillierte Anweisung für seine Hausgenossen aus dem letzten Lebensjahr zeigt. Die *Formula vivendi praescripta familiae suae* schreibt jedem im Haus genau seine Pflichten vor: Feuermachen, die Kleider reinigen, Tischdienst usw., alles in Verbindung mit der Forderung, Gott zu dienen, dem wahren Glauben anzuhängen, oft die Predigt zu hören, einander zu lieben und hervorragende Sitten zu zeigen. Es ist Christus selbst, auf den die trivialen Alltagsregeln wie die Gebote rechten Glaubens und rechter Sitte zurückgehen.<sup>5</sup> Diese Aufsicht muss nur auf den gesamten Staat ausgedehnt werden: „domatim et singulatim“ bzw. „priuatim“ (60; 65).

Staat und christliche Gemeinde stimmen überein. Jeder, der sich von dem Gemeindeleben absondert oder den religiösen Gesetzen entgegenstellt, ist aus dem *corpus*

3. Ebd., 109 f.  
4. Aufgabe der geistlichen Führer ist es, „ut Ecclesiarum curatores munus suum erga omnes baptizatos plene praestitissent, et publica et domestica et priuata“ (55).  
5. Wendel 1954, 231–233: „dominus noster iesus christus doceat formetque nos omnes, ut uiuamus multumque commodemus ipsi et eius ecclesiae. Amen“ (ebd., 231).

*politicum* zu entfernen, mit den Worten einer Marginalie: „Deus uult, ne quenquam inter nos toleremus, qui regnum eius palam respuat“ (19). Deshalb ist die Taufe nicht nur Initiationsakt in die christliche Gemeinde, sondern auch in den politischen Körper: „uult omnes quoque baptizari [...] ac deinde sub Ecclesiae disciplina doceri, quaecumque mandauit“ (59). Verlangt wird von jedem ein förmliches Glaubensbekenntnis, das über die konfessionelle Rechtgläubigkeit Auskunft gibt. Weil die Zugehörigkeit zum *regnum Christi* derjenigen zu einem bestimmten politischen Gebilde vorausgeht, müssen die Gesetze des ersteren diejenigen des letzteren bestimmen und der Staat hat über ihre Einhaltung zu wachen. Wer abweicht, ist auszuschließen, auch wenn er von seiner Herkunft her dem entsprechenden Herrschaftsbereich angehört (297). Der Herrscher kann weder religiösen Dissens noch abweichendes Verhalten dulden:

Proinde, qui externum et politicum apud huiusmodi uere Christi populos procurant imperium, non solum nullum tolerabunt apud subditos suos Christo Domino baptisate addictos religionis purae manifestum neglectum, nedum nullum eius uitium aut oppugnationem, siue factis, siue uerbis tentatam. (296)

Dabei meint *religio pura* evangelische Konfession. Entsprechend bedeutet *reformatio* des Königreichs *reformatio* im Sinne des *regnum Christi* durch den König („Qvibus viis et rationibus regnum Christi possit et debeat restitui per pios reges“, II, c. 1). Gott hat nämlich dem Volk auch den säkularen Staat geschenkt („etiam externum regnum liberamque reipublicae administrationem“), damit er alle politischen, ökonomischen und sonstigen Mittel braucht („omnem sane et politicam potestatem cunctasque externas opes“), um das *regnum Christi* zu verwirklichen („ut eius regnum puraque et solida eius religio apud se uigeat, semper prouehatur et quam plenissime ubique obtineat“, 296).

Deshalb sind auch für politische Amtsträger die Kriterien in erster Linie *pietas* und *iustitia*. Hieraus ergibt sich die Rangfolge ihrer Qualifikationen: „pietas, prudentia et uirtus, scientiaque politica“ (272). Die geforderten Eigenschaften sind dieselben wie die der Diener der Kirche. Auch sie sollen durch ihren christlichen Eifer hervorstechen („religionis Christianae cum scientia, tum studio“, 270), nicht durch Rang und Titel. Sie sind auf dieselbe Weise zu rekrutieren und zu erziehen (269) wie die Diener der Kirche und müssen ebenso wie jene das Volk auf den Weg zur ewigen Seligkeit führen. Das Ziel religiöser und politischer, kollektiver und individueller *administratio* ist dasselbe: religiöses Heil.

#### 4.

Die beiden Teile der Schrift sind insofern eng miteinander verknüpft und in Teilen sehr ähnlich. Immer wieder gibt es Überschneidungen. Das erste Buch handelt zu-

nächst von dem, was das *regnum Christi* und die *regna mundi* gemeinsam haben und wodurch sie sich unterscheiden. Zentral für Bucers Denken sind die Gemeinsamkeiten. Auch die *reges mundi* müssen alles so einrichten, „quo ciues suos efficiant pios et iustos, qui Deum suum rite agnoscant et colant“ (7). Beide *regna* haben für die Erziehung, aber auch das Wohlergehen und die angemessene Lebensform ihrer Mitglieder zu sorgen; beide stehen in einem dauernden Abwehrkampf, nur die Waffen sind andere; beide sind sich wechselseitig unterworfen. So dienen diese Ausführungen, unterstützt von Schriftworten über das *regnum Christi* (20–36), als Grundlage und Rahmen der Reformvorschläge, an deren Spitze konsequenterweise solche zur Kirche. Bucer gibt einen Abriss der Kirchengeschichte bis zur Reformation (mit weiteren Schriftworten, 36–54), und empfiehlt vor allem Maßnahmen zur Wiederherstellung der religiösen Ordnung, die zwar der Kirche obliegt, aber vom König unterstützt und überwacht werden muss: Regeln für die Verbreitung des rechten Glaubens („De doctrinae Christi dispensatione“, I, c. VI), Regeln für das Spenden der Sakramente („sacramentorum administratio“, I, c. VII, mit Bucers Interpretation der Eucharistie), zur Kontrolle eines wahrhaft christlichen Lebens („administratio disciplinae uitae et morum“, unter Einschluss von Kirchenstrafen und Zeremonien, religiösen Feiertagen, Gottesdienst, Fasten). Zuletzt wird das Almosenwesen erörtert, das Sache der Priester ist, sowie das Verbot des Bettelns.

Die Ausführungen des zweiten Buchs knüpfen hieran an, indem angesichts des Versagens der alten Kirche der König die Durchsetzung der kirchlichen Ordnung zu gewährleisten hat (II, c. 1). Seine Herrschaft wird analog dem Predigeramt entworfen, indem ihre Mittel nicht nur Anordnungen (*edicta*) und Gericht (*gladius*), sondern vor allem auch fromme Ratschläge sein sollen (II, c. 3 und 5). Auch gilt dem christlichen Gemeindeleben weit mehr Aufmerksamkeit als staatlicher Organisation: der Einrichtung von Schulen und Universitäten, der Kindererziehung, den Feiertagen, der Feiertagsunterhaltung, der Einrichtung des Gottesdienstes usw. bis hin – noch einmal – zur Organisation der Armenfürsorge. Sache des Staats ist die Bestallung von *evangelistae*, *pastores* und *ministri Dei* – trotz strikter Trennung staatlicher und kirchlicher Aufgaben. Ein Nebeneffekt ist allerdings, dass die Wiederherstellung des Kirchengutes zur Alimentierung kirchlicher Amtsträger auch die Erfordernisse des säkularen Staats auf eine solide finanzielle Basis stellen soll („ad omnes regni necessitates“, 131), angefangen von angemessenen Gehältern der Amtsträger bis zu Kosten des Krieges (137).

Cum itaque ad populi Dei salutem hoc intersit, placet Domino, ut non minus prompte res illae externae, dona ipsius terrena, in publica populi sui commoda insumantur, quam pro illo ipse impendit sanguinem suum. Huius enim saluti uult seruiant coeli et terra, ac quidquid his continetur. (140)

Die Verwendung kirchlicher Einkünfte für die Bedürfnisse eines auf das christliche Ziel ausgerichteten Staats (was heißt *salus*: Gemeinwohl? Erlösung?) wird mit dem Opfer Christi am Kreuz, seiner Selbsthingabe für die Menschheit verglichen.<sup>1</sup> So wird noch die Konsolidierung der Finanzen des entstehenden Nationalstaats aus der Erlösung abgeleitet.

Das dominante Interesse an der christlichen Gemeinschaft führt zu einer Stärkung öffentlicher Institutionen. So sollen zwar bei der Armenfürsorge Angehörige im weitesten Sinne („*sive cognatione, sive affinitate, sive alia quavis singulari coniunctione et consuetudine peculiariter commendati*“, 144) und Landsleute („*ciuitas*“, „*oppidum*“, „*pagus*“, 147) zuerst in die Pflicht genommen werden, doch geht sie im übrigen ganz in die kirchliche Verwaltung und Aufsicht über. Private Mildtätigkeit wird sogar ausdrücklich verboten (vgl. 148; 150). Auch die Ehe wird als zentrale staatliche Aufgabe behandelt und gänzlich staatlicher Aufsicht unterstellt – „*Agnosceat igitur Serenissima Tua et hoc in suo esse officio*“ (153) – wobei ihre Normen wieder bibelhermeneutisch begründet werden. Ihrer Kontrolle, den Regeln ihres Zustandekommens und ihrer Auflösung ist mehr als ein Viertel des gesamten Traktats gewidmet (152–236). Auch wenn danach Bucer auf die Organisation von Gesellschaft und Staat zu sprechen kommt, sind die sozialen und ökonomischen Maßnahmen, die er dem König vorschlägt, im Kern immer religiös-individuelethisch motiviert, oder es sind, wie in den Argumenten für eine allgemeine Arbeitspflicht, religiöse und politische Gründe ununterscheidbar:

sicut Ecclesiae communionem debent excludi, quicumque uitam degunt ociosam, ita nec respublica Christiana ferre quemquam debet, qui non honesto alicui atque reipublicae utili operi negotio sit deditus. (237)

Müßiggänger sind Werkzeuge des Teufels, geneigt zu allen Arten von Laster. Und noch die – wie eine Appendix erscheinenden – Ausführungen zum Handwerk und Erwerbsleben, zur Landwirtschaft, zum Bevölkerungswachstum, zur Heeresorganisation, stehen in der Perspektive einer christlichen Anthropologie. Das Amt des Königs und seiner Beamten ist eine Folge der Erbsünde, der Verderbnis des menschlichen Geschlechts, das immer überwacht werden muss, eben auch durch den säkularen Staat, dessen Institutionen daher auszubauen sind: „*Magistratus sic multiplicandi et distribuendi, ut*

*nemini desit suus custos*“ (275, Marg.). Die einzelnen Vorschläge sind weniger wichtig als ihr gemeinsames Ziel: nicht nur Luxus, Spiele, Theater, Aufwand für Feste zu kontrollieren – wie das in religiösen Traktaten üblicherweise gefordert wird –, sondern das soziale Leben insgesamt, die Einrichtung von Handel und Gewerbe, von Manufakturen, die Verarbeitung von Rohstoffen usw.<sup>2</sup> Auch für diese Kontrollen will Bucer besondere Aufseher einsetzen (II, c. 53: „*Constitutendos praefectos artibus et operibus*“, 251). Die im Hintergrund erkennbare Differenzierung der frühmodernen Gesellschaft soll durch die Staatsmacht gezähmt und auf das eine Ziel einer christlichen Gemeinschaft verpflichtet werden.

Religiös-moralische und staatlich-soziale Kontrolle gehen ineinander über. Maßstab von Rechts- und Gerichtsreform soll der Dekalog sein (266).<sup>3</sup> Aufgabe der Magistrate ist es, die Bürger zu überwachen und zu korrigieren, um sie zur Tugend anzureizen („*ut singulorum ciuium rationes possent haberi melius perspectae, uitiaeque omnium obseruari et corrigi in tempore, uirtutesque excitari, defendi et prouehi*“, 269)<sup>4</sup>, nämlich „*ad illustrandam gloriam Dei et populi commoda augendi*“ (272 f.). Zwar sieht Bucer für die „*[r]eligionis et externi regni negotia*“ unterschiedliche *curatores* vor (279), doch bleiben sie der einen Norm verpflichtet: „*aeterno et immutabili Dei uerbo*“ (295).

## 5.

Bucer verlangt die Trennung von kirchlicher und säkularer Ordnung, doch indem er den säkularen Staat nach dem Muster des *regnum Christi* modelliert, beseitigt er die Konsequenzen dieser Trennung. Das ist keineswegs ein Rückschritt, mittelalterlicher Tradition geschuldet, der *in the long run* eliminiert werden wird, sondern im Gegenteil ein Resultat der frühmodernen Trennung selbst. Durch diese Trennung ist die Legitimität des säkularen Staats gefährdet. Luther geht so weit, vom Christen Gehorsam sogar gegenüber einer tyrannischen politischen Ordnung zu fordern. Bucer sucht das Legitimationsdefizit auszugleichen, indem er eine christliche Lebensführung zu Grundlage und Maßstab der *respublica* macht. Dabei stellt er so wenig wie Luther die bestehende Ordnung in Frage, fragt nirgends, warum England von einem König regiert wird. In dieser Hinsicht verhält er sich radikal ‚positivistisch‘, indem er vom Status quo gegebener Herrschaft ausgeht und sich um die praktische Lösung von dessen aktuellen säkularen

1. Bucer wendet sich gegen das in protestantischer Polemik verbreitete Bild, dass die Kirche unrechtmäßig Güter an sich gebracht habe, die folglich zu restituieren seien. Die protestantische Kritik der römischen Kirche und ihrer Reichtümer wird aufrecht erhalten, denn sie richtet sich gegen die illegitime Bereicherung einer Institution, die sich von der christlichen Gemeinde abgespalten hat: Doch nun, wo kirchliche und soziale Ordnung vollkommen übereinstimmen, kann das *corpus politicum* zu Recht die Besitztümer beanspruchen, die für die Sache religiösen Heils gestiftet worden waren; zur Debatte vgl. die in der Ausgabe Seite 141 angegebene Literatur.

2. Hier geht er auf für England wichtige ökonomische Probleme ein: verarbeitende Industrie, Privilegien der Viehzüchter, Import/Export.

3. Vgl. 282–293 zur Strafgerichtsbarkeit. Auch das wird ein gängiges Motiv calvinistischer Staatstheorie.

4. Vgl. insgesamt 268–282.

Problemen bemüht.<sup>1</sup> Aber er biegt die Konsequenz einer neutral politischen Betrachtung ab, indem er den Herrscher auf das Leitbild des Christen ein schwört. Auf diese Weise wird seine Souveränität von Gott selbst unterstützt. Als christlicher König ist Eduard dem *regnum Christi* unterworfen und muss seinen Gesetzen folgen, wenn er ein frommer König sein will. Würde die enge Verknüpfung zwischen den beiden *regna* aufgehoben, wäre der Souverän notwendig ein Tyrann. Es ist dies eine Konsequenz, die Bucer einfach ausblendet.

Bei Bucer erscheint politische Theorie noch als bloßes Anhängsel christlicher Lebenslehre. Anders als die spätere calvinistische Staatslehre kommt er noch ohne gesellschaftstheoretische Fundierung (*consociatio* etc.) aus. Ein reformiertes Christentum ist nicht nur Grundlage des Staats, sondern in Bezug auf jedes seiner Mitglieder *domatim et privatim* Staatsziel.<sup>2</sup> Wenn man die Reformation und Gegenreformation als Teile eines Ausdifferenzierungsprozesses sieht, in dessen Verlauf staatliche und religiöse Ordnungen entflochten werden und sich eine (religiös zentrierte) private Sphäre gegenüber einer öffentlichen abgrenzt, dann führt Bucers Traktat vor, wie diese Prozesse von gegenläufigen Tendenzen begleitet und durch autoritative Rückversicherungen aufgefangen werden.<sup>3</sup> Sein Gegenstand ist der säkulare Staat, aber dessen Ziel ist die christliche Gemeinde. Dem staatlichen Handeln ist ein privates entgegengesetzt, doch stehen beide vollständig unter konfessioneller Aufsicht. Die von der Systemtheorie behauptete fortschreitende Ausdifferenzierung relativ selbstständiger Systeme, z.B. der Politik, der Religion, der Wirtschaft, der Wissenschaft usw., die jeweils unter ihrem eigenen Funktionsprimat arbeiten, scheint insofern ein Mythos der Moderne: Die Ausdifferenzierung kann nie eine vollständige sein, und sie ist als vollständige nicht einmal wünschenswert. Bucers Traktat zeigt, dass gerade ein politisches Denken, das sich von mittelalterlichen Vorgaben emanzipiert, der Unterstützung des konkurrierenden religiösen Systems bedarf. Es macht Anleihen gerade dort, wo es Trennung behauptet. Auch dies ein Fall von Pluralisierung und Autorität.

1. Cornel Zwierlein (ders. 2004b) hat gefragt, ob man bei Untersuchung frühneuzeitlicher Konfessionalisierung nicht auch stets „einen Standpunkt jenseits des Religiösen“, den „Druck einer neuen, potenziell areligiösen Weltwahrnehmung und -analyse“ berücksichtigen müsse (ebd., 165). Spuren einer solchen Wahrnehmung scheint selbst der ganz und gar religiös intendierte Traktat des Straßburger Reformators aufzuweisen.
2. Sein Traktat für den englischen König stellt jedenfalls in Frage, was, ausgehend von Gestalten wie Joseph de Maistre, Donoso Cortés oder Carl Schmitt, behauptet wurde: Dass die politische Theologie eine katholische Angelegenheit ist; vgl. Knebel 1994; anders Wyduckel 2004 in seiner Einleitung, XV.
3. In Bezug auf Althusius bemerkt Wyduckel (2004, XIII), die frühneuzeitliche politische Theologie scheine widersprüchlich, „weil sie offenbar das miteinander zu verbinden sucht, was vom Standpunkt der Moderne gerade nicht zusammengehört“.

## Bibliographie

- Brady, Thomas Allan (1978): *Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg 1520–1555*. Leiden: Brill (= Studies in Medieval and Reformation Thought, 22).
- Bucer, Martin (1955): *Opera latina*. Bd. XV: *De regno Christi Libri Dvo 1550*. Hrsg. von François Wendel. Paris/Gütersloh: PUF/Bertelsmann.
- Carney, Frederick S./Schilling, Heinz/Wyduckel, Dieter (Hrsg.) (2004): *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie. Beiträge des Herborner Symposions zum 400. Jahrestag der Politica des Johannes Althusius 1603–2003*. Mit einer Einleitung von Dieter Wyduckel. Berlin: Duncker & Humblot (= Beiträge zur Politischen Wissenschaft, 131).
- De Vries, Susanne/Nitschke, Peter (2004): „Consociatio und communicatio: Die politische Gemeinschaft als religiöse Ordnungs- und Rechtseinheit“, in: Carney/Schilling/Wyduckel, 103–119.
- Greschat, Martin (1990): *Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit*. München: Beck.
- Knebel, Sven (1994): „‘La idea de la autoridad es de origen católico’“. Schmitt, Donoso, Bortaloue, oder: das autoritäre Prinzip in Reinkultur“, in: Wacker, Bernd (Hrsg.): *Die eigentliche katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*. München: Fink, 147–174.
- Koch, Bettina (2004): „Religion as a Principle of Political Order? Comparing Marsilius of Padua and Johannes Althusius“, in: Carney/Schilling/Wyduckel, 23–46.
- Loades, David Michael (1970): *The Oxford Martyrs*. London: Batsford (= Historic trials series).
- Lockwood, Shelley (1991): „Marsilius of Padua and the Case for the Royal Ecclesiastical Supremacy“, in: *Transactions of the Royal Historical Society*, Sixth Series I, 89–119.
- Luther, Martin ([1523] 1900): *Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 11. Weimar: Böhlau, 229–281.
- Schindling, Anton (1977): *Humanistische Hochschule und freie Reichsstadt. Gymnasium und Akademie in Straßburg 1538–1621*. Wiesbaden: Steiner (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 77).
- Wendel, François (1954): „Un document inédit sur le séjour de Bucer en Angleterre“, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 34, 223–233.
- Wyduckel, Dieter (2004): Einleitung: „Recht, Politik und Religion vor den Herausforderungen der Frühen Moderne“, in: Carney/Schilling/Wyduckel, I–XX.
- Zwierlein, Cornel A. (2004a): „Reformierte Theorien der Vergesellschaftung. Römisches Recht, föderal-theologische *choinonia* und die *consociatio* des Althusius“, in: Carney/Schilling/Wyduckel, 191–223.
- Zwierlein, Cornel A. (2004b): „Intention und Funktion, Machiavellismus und ‘Konfessionalisierung’. Einige Überlegungen zum Eingreifen Papst Pius’ V. in die französischen Religionskriege 1569“, in: Kaiser, Michael/Kroll, Stefan (Hrsg.): *Militär und Religiosität in der Frühen Neuzeit*. Münster: LIT (= Herrschaft und soziale Systeme in der Frühen Neuzeit, 4), 145–166.